

COLEÇÃO
ANPOF
XVII
ENCONTRO



FILOSOFIA DO SÉCULO XVIII

ORGANIZAÇÃO

Adriano Correia, Jacira de Freitas, Livia Mara Guimarães e Antonio Carlos dos Santos



ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2017-2018

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Agnaldo Portugal (UNB)
Noéli Ramme (UERJ)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Cintia Vieira da Silva (UFOP)
Monica Layola Stival (UFSCAR)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

Diretoria 2015-2016

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
André da Silva Porto (UFG)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

Produção

Samarone Oliveira

Editor da coleção ANPOF XVII Encontro

Adriano Correia

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Philippe Albuquerque

COLEÇÃO ANPOF XVII ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

André Leclerc (UnB)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UECE/UVA)
Arthur Araujo (UFES)
Carlos Tourinho (UFF)
Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)
César Augusto Battisti (UNIOESTE)
Christian Hamm (UFSM)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Cláudia Drucker (UFSC)
Cláudio R. C. Leivas (UFPel)
Daniel Lins (UFC/UECE)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Dennys Garcia Xavier (UFU)
Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Dirk Greimann (UFF)
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)
Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)
Felipe de Matos Müller (PUCRS)
Flávia Roberta Benevenuto de Souza (UFAL)
Flavio Williges (UFSM)
Francisco Valdério (UEMA)
Gisele Amaral (UFRN)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jairo Dias Carvalho (UFU)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Mara Guimarães (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)

Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Mariana de Toledo Barbosa
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nilo Ribeiro Junior (FAJE)
Noeli Dutra Rossatto (UFMS)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFRRJ)
Pedro Duarte de Andrade (PUC-Rio)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Ricardo Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUC-Rio)
Samuel Simon (UnB)
Silene Torres Marques (UFSCar)
Silvio Ricardo Gomes Carneiro (UFABC)
Sofia Inês Albornoz Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner Miguel Ferrari (PUC-SP)
Susana de Castro (UFRJ)
Thadeu Weber (PUCRS)
Vilmar Debona (UFMS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F487 Filosofia do século XVIII / Organizadores Adriano Correia ...
[et al.]. São Paulo : ANPOF, 2017.
496 p. – (Coleção XVII Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-52-7

1. Filosofia moderna - Século XVIII I. Correia, Adriano
(Org.) II. Freitas, Jacira de (Org.) III. Guimarães, Lívia Mara
(Org.) IV. Santos, Antonio Carlos dos (Org.) V. Associação
Nacional de Pós-Graduação em Filosofia VI. Série

CDD 100

APRESENTAÇÃO DA COLEÇÃO XVII ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA DA ANPOF

O XVII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, ocorrido em Aracaju, na Universidade Federal de Sergipe, de 17 a 21 de outubro, reuniu parte significativa da comunidade acadêmica brasileira da área de filosofia, como já é tradição nos encontros promovidos pela ANPOF desde 1984, em Diamantina/MG. Tivemos mais de 2 mil apresentações e a participação massiva de docentes e discentes de todas as partes do país. O evento, que se amplia a cada edição, refletindo a expansão e a consolidação nacional da nossa área, é oportunidade única para a divulgação e a discussão de nossas pesquisas, mas também para o debate e o intercâmbio de opiniões sobre temas relevantes para nossa comunidade acadêmica e a consolidação de redes de pesquisa.

Desde 2013 a ANPOF vem publicando parte dos textos apresentados no evento, nos Grupos de Trabalho e nas Sessões Temáticas visando registrar as atividades do evento, dar visibilidade a nossa produção e fomentar o diálogo entre as pesquisas na área. Nesta edição do evento contamos com pouco mais de seiscentos textos aprovados dentre os efetivamente apresentados e submetidos para avaliação dos Grupos de Trabalho e das Coordenações dos Programas de Pós-graduação.

Após o processo de avaliação dos trabalhos submetidos foi concedido aos autores um prazo de um mês para que revisassem seus próprios textos, uma vez que os autores respondem pela versão final do seu texto. Foi feita uma revisão geral nos livros, mas com foco antes de tudo na diagramação e na padronização da apresentação dos textos, de modo que apenas ocasionalmente foram corrigidos erros evidentes, principalmente de digitação. O processo de edição dos livros durou o tempo compatível com a magnitude do material e a estrutura da ANPOF. Os 22 volumes resultantes foram agrupados por afinidade temática, tanto quando possível, e sempre com a anuência dos coordenadores de GTs.

A edição deste material não teria sido possível sem a colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-graduação e Coordenadores de GTs, aos quais agradecemos profundamente. A reunião dos textos e a solução dos vá-

rios problemas ao longo do processo não seriam possíveis sem a contribuição competente e inestimável de Samarone Oliveira, da secretaria da ANPOF. A comunidade da filosofia no Brasil se reunirá novamente em 2018 em Vitória, por ocasião do XVIII Encontro Nacional de Filosofia. Uma boa leitura e até lá.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVII Encontro

Ceticismo, Dialética e Filosofia Contemporânea

Deleuze, Desconstrução e Alteridade

Estética

Ética, Política, Religião

Fenomenologia e Hermenêutica

Filosofar e Ensinar a Filosofar

Filosofia Antiga

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia da Natureza, da Ciência, da Tecnologia e da Técnica

Filosofia do Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Hegel e Schopenhauer

Heidegger, Jonas, Levinas

Justiça e Direito

Kant

Marxismo e Teoria Crítica

Nietzsche

Pragmatismo, Filosofia da Mente e Filosofia da Neurociência

Psicanálise e Gênero

Sumário

Ceticismo? Sim. E para vivê-lo? Apenas se for atenuado — Hume e a crítica ao ceticismo pirrônico <i>Paulo Roberto Freitas Araújo (UFPA)</i>	11
Desenvolvimentos de uma interpretação projetivista da filosofia de Hume <i>Carlota Salgadinho Ferreira (PUC-Rio)</i>	24
Por que o estatuto da geometria muda entre o Tratado e a Investigação? <i>Bruna Frascolla Bloise (UFBA)</i>	40
Gosto e moral em David Hume <i>Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro (UFS)</i>	48
Fato, valor e falácia naturalista <i>Pedro de Souza Rodrigues Neto (UFBA)</i>	60
Razão e natureza em Hume <i>Rafael Bittencourt Santos (UFRGS)</i>	66
A formação dos juízos morais em Hume e o intuicionismo de Huemer: emotivismo e normatividade <i>Andrea Cachel (UEL)</i>	88
Hume sob nova perspectiva <i>Wesley Ribeiro Ferreira dos Santos (UEM)</i>	98
A questão da causação em Hume e suas distintas possibilidades interpretativas <i>Rômulo Martins Pereira (UFRJ)</i>	105
A autorrefutação humeana nas seções “of the reason of animals” <i>Rubens Sotero dos Santos (UFPB-UFPE-UFRN)</i>	121
David Hume Epistemologia do gosto <i>Cainan Freitas de Jesus (UFBA/UFBA)</i>	129
Da necessidade e ações voluntárias à aposta no prazer <i>Maria Magdalena Cunha de Mendonça (USP)</i>	139
A religião civil no contrato social de Rousseau <i>Giovani Luiz Zimmermann Júnior (UNIOESTE)</i>	154
Hospitalidade (in) condicionada: uma análise sobre o pensamento de Rousseau pela ótica da crítica de Derrida <i>Nerissa Krebs Farret (PUC-PR)</i>	171

A dimensão atemporal na reconstituição do homem: uma leitura dos <i>Devaneios</i> de um Caminhante solitário de J.-J. Rousseau <i>Jacira de Freitas (UNIFESP)</i>	180
Direito de natureza e pacto social: Rousseau contra a tradição <i>Lucas Mello Carvalho Ribeiro (UFMG)</i>	200
A controversa relação de J.-J. Rousseau com à República de Genebra <i>Vital Francisco C. Alves (UFG)</i>	216
Diderot e Rousseau: sobre uma suposta conversa acerca dos solitários no romance filosófico moderno <i>Luciano da Silva Façanha (UFMA)</i>	231
Rousseau, Romantismo e Pensamento <i>Pedro Paulo Corôa (UFPA)</i>	259
O Ouriço de Genebra e a Raposa de Riga: como Berlin tornou Rousseau um grande inimigo da liberdade <i>Renato Moscateli (UFG)</i>	267
O papel político da educação <i>Adriane Campos de A. Remigio (UFG)</i>	284
Guerra e Direito : Rousseau crítico de Grotius <i>Sizínio Lucas Ferreira de Almeida (UFS)</i>	293
Emílio e o percurso da língua natural à linguagem da convenção <i>Maria do Socorro Gonçalves da Costa (UFMA)</i> <i>Eliete da Silva Cruz (UFMA)</i>	301
Rousseau e a Técnica <i>Israel Alexandria Costa (UFAL)</i>	312
A Importância da Propriedade dentro do Estado Lockeano <i>Percy Daniel Arce Santos (UFS)</i>	325
As coisas indiferentes e a separação entre estado e igreja em Locke <i>Mykael Moraes Viana (UFS)</i>	344
Aritmética política e educação em Nicolas de Condorcet: apontamentos <i>Marcus Éverson Santos (UFS)</i>	361
Modernidade e razão comunicativa em Habermas <i>José dos Anjos Júnior (UFAL/UFS)</i>	381

A Morte, a Memória e a História: prismas filosóficos <i>Edmilson Menezes (UFS)</i>	397
Da democracia e da servidão voluntária na época do blablaismo e do doxismo (com Žižek e <i>La Boétie</i>) <i>Rossano Pecoraro (UNIRIO)</i>	408
Voltaire e a metafísica do belo: o problema da origem da ideia do belo <i>Vladimir de Oliva Mota (UFS)</i>	420
A reforma do drama diderotiano e o Esclarecimento <i>Christine Arndt de Santana (FANESE/Fac. Mauricio de Nassau)</i>	432
O modelo mecanicista cartesiano do corpo do homem e seu funcionamento <i>Silvanir Atílio Aldá (UEM)</i>	448
O conceito de <i>história</i> em Voltaire <i>Priscila Aragão Zaninetti (UFSCAR)</i>	454
A influência do <i>Teeteto</i> sobre Berkeley <i>Danilo Bantim Frambach (UERJ)</i>	463
As ideias representativas de sujeito e de objeto em Condillac <i>Kayk Oliveira Santos (UFBA)</i>	480

Ceticismo? Sim. E para vivê-lo? Apenas se for atenuado — Hume e a crítica ao ceticismo pirrônico

Paulo Roberto Freitas Araújo
(UFPA)

Na última seção da sua *Investigação acerca do Entendimento Humano* David Hume propõe uma forma diferente de ceticismo. Assim como Pirro, e com ele Sexto Empírico, entre os antigos, o filósofo escocês também chafalhará as bases da epistemologia, gerando com isso um importante debate, ou antes, um mal-estar entre filósofos. Refiro-me a recepção de Hume por Immanuel Kant (1724-1804) e o impacto em sua filosofia. Roberto Bolzani (2011, p. 99) observa que não “é demais lembrar que, para Kant, falar sobre ceticismo é falar sobre a filosofia de Hume, e que foi esse cético quem abriu os olhos da filosofia crítica (...). Retomando os célebres termos do início dos *Prolegômenos*, ao interromper Kant de seu ‘sono dogmático’, o cético David Hume garantiu ao ceticismo um lugar na filosofia crítica”, conferindo caminhos inteiramente novos para a filosofia de Kant, e não apenas para este; antes à própria história da filosofia moderna.

Neste texto 1) refaço o caminho argumentativo da Seção XII da *Investigação*¹, que de certo modo resume sua filosofia naquilo que o conduziu ao ceticismo, 2) levanto a crítica de Hume ao ceticismo pirrônico nos termos da impossibilidade de vivê-lo, 3) faço uma rápida indicação acerca da persistência do problema da auto-refutabilidade do ceticismo pirrônico que acompanha esta tese desde seu nascedouro até o presente e 4) indico a posição humeana quanto a possibilidade de viver o ceticismo, mas de uma forma mais atenuada.

¹ A partir daqui passarei a designar minhas referências a esta obra por *Investigação*.

SEÇÃO XII DA *INVESTIGAÇÃO* E OS PASSOS ARGUMENTATIVOS QUE CONDUZEM AO CÉTICISMO

Para o entendimento da questão levantada como objeto de investigação que o presente texto coloca, volto-me, antes, ao destaque dos passos argumentativos desencadeados na seção XII da *Investigação Sobre o Entendimento Humano* do filósofo escocês David Hume (1711/1776).

No parágrafo 15, da seção XII, David Hume resume o que poderíamos chamar de conclusões ou o resultado das investigações do livro ser a “limitação de nossas pesquisas aos assuntos que mais se adaptarem à estreita capacidade do entendimento humano”. Ou, para ser mais justo ao que disse o filósofo, esta é uma vantagem decorrida do seu *ceticismo mitigado*². O título, e escopo, que dirige Hume na escritura desta seção é o esboço “Da Filosofia Cética ou Acadêmica”.

No início dessa seção, no primeiro parágrafo, Hume trata logo de desmitificar, ou desmascarar³, o cético, via pergunta *quem é ele?* Se adotada a consideração que ele é alguém que não tem “opiniões nem princípios sobre qualquer assunto, quer dissesse respeito à ação, quer à especulação”, diz, é certo que tal sujeito jamais tenha existido. Então resta perguntar: “Que se entende por um cético? E até que ponto se pode levar esses princípios filosóficos de dúvida e incerteza”⁴?

Como início de resposta, Hume divide em duas *espécies* o ceticismo. A uma chama *anterior*, significando aquele que antecede à reflexão filosófica, o qual desempenharia um papel mais precavido – e aqui Hume relaciona Descartes – contra o “erro e o juízo precipitado”. Tal ceticismo conduz a uma *dúvida universal*, que a tudo mina, tanto opiniões como princípios, assim como as nossas próprias faculdades. À segunda, ceticismo *consequente*, aquele que se segue à ciência e à investigação filosófica.

A partir do segundo e terceiro parágrafos Hume começa a desenhar o argumento que é, de certo modo, a conclusão de sua filosofia: que a crença no mundo exterior, nos corpos, não é fundada na evidência dos sentidos, nem na razão, mas por um *instinto ou predisposição natural*.

² Ou *atenuado*, segundo a tradução de Leonel Vallandro (1973) que é a utilizada nas citações deste artigo.

³ Se por isto entende-se a impossibilidade de viver o ceticismo, como ficará claro ao longo deste artigo.

⁴ *Investigação*, p. 191.

Inicia-se aqui, o que Roberto Bolzani (2011, p. 95) caracteriza como uma estratégia de *reconhecimento e acomodação* do ceticismo por parte de Hume. Diferentemente de Descartes que procura derrubar as dúvidas céticas a partir de uma verdade a elas imune, o autor da *Investigação* reconhece a força dos argumentos céticos e, de certa forma, acomoda-os em sua filosofia, em razão de uma inescapável condição da natureza humana e de nossas faculdades. Vejamos como isto ocorre.

Após ter endossado os argumentos céticos “mais triviais” empregados contra a evidência dos sentidos, que “provam apenas que não devemos confiar implicitamente no testemunho exclusivo dos sentidos”⁵, mas que é necessário correção, seja pela razão, ou, por exemplo, por questões relativas ao meio ou a distância do objeto. Hume, então, questiona a validade do assentimento dado pelo senso comum ao suporem “que as imagens apresentadas pelos sentidos sejam os próprios objetos exteriores, e nunca suspeitam que as primeiras nada mais são do que representações dos segundos”⁶. Mas, tal juízo é refutado pela mais “rudimentar filosofia”, pois os objetos que percebemos pelos sentidos, como um livro que vejo diante de meus olhos não está presente, ele mesmo, no meu intelecto, mas uma *imagem* ou *percepção* é produzida em minha mente, da qual os sentidos são apenas vias de acesso. Mas essas *representações* não podem produzir, afirma Hume, “nenhum contato entre a mente e o objeto”⁷. Por isso, quando afirmo *este livro*, significo não “mais do que percepções da mente e cópias ou representações fugidias de outras existências que permanecem uniformes e independentes”⁸.

Neste ponto também empata outro problema. Como justificar racionalmente a ligação entre a mente e o objeto externo? Em que medida posso afirmar que a imagem produzida no meu intelecto é ela mesma verdadeiramente correspondente ao objeto fora do meu intelecto? Em que posso amparar-me para garantir a validade deste argumento? Diante deste “embaraço extremo” da filosofia, não pode ela recorrer – como estratégia para refutação ao argumento cético sobre a não validade de afirmar-se a existência do mundo exterior – ao “instinto infalível e irre-

⁵ *Investigação*, p. 192.

⁶ *Ibidem*, *idem*.

⁷ *Ibidem*, *idem*.

⁸ *Ibidem*, *idem*.

sistível da natureza, pois esse nos conduz a um sistema bem diferente, que reconhecemos falível e mesmo errôneo”⁹. Arremata Hume: qualquer justificativa “é algo que excede toda a capacidade humana”¹⁰. Mas isto não o intimida. Há mais a ser cavado.

No que concerne descobrir afinal se as percepções dos sentidos são ou não produzidas por objetos exteriores à mente, diz Hume, é uma *questão de fato*, e elas devem ser resolvidas pela experiência. Mas aqui outro obstáculo surge, pois “nada está jamais presente ao intelecto a não ser as percepções, e não lhe é possível ter qualquer experiência das conexões destas com os objetos. A suposição de uma tal conexão não tem, por conseguinte, nenhum fundamento no raciocínio”¹¹. Mais uma vez, Hume ataca qualquer possibilidade de, pela razão, justificar nossa crença na existência do mundo exterior.

No parágrafo seguinte, nº 120, Hume alude à contradição e, portanto, ineficácia, de recorrer ao argumento da veracidade do Ente Supremo, talvez em referência a Descartes, caso “a veracidade estivesse envolvida por pouco que fosse em tal assunto, os nossos sentidos seriam infalíveis, pois não é possível que ele jamais nos engane”¹².

Partindo de um resumo às dúvidas céticas levantadas pelo filósofo, o §121 retoma o argumento do descaminho resultante do “cego e poderoso instinto da natureza”¹³. Já que se por este instinto somos levados a confiar na veracidade dos sentidos, procedimento marcado pelo senso comum, acabaremos por crer que as percepções são os objetos percebidos. Mas ao escolher uma via mais racional, a de que as percepções são algo diferente do objeto pois são representações dele, recaímos no abismo da impossibilidade de recorrer à experiência para sustentar uma conexão entre as imagens do intelecto e as coisas exteriores.

Hume, pela dúvida cética, irá atacar, no parágrafo posterior, a distinção elaborada pela filosofia moderna entre qualidades primárias e secundárias – “tomando de empréstimo” o argumento elaborado por Berkeley, como ele mesmo reconhece em nota a este parágrafo –, asseverando não haver distinção entre *qualidades primárias*, que alguns filósofos moder-

⁹ Ibidem, idem.

¹⁰ Ibidem, idem.

¹¹ Ibidem, p.193.

¹² Ibidem.

¹³ Idem, p. 192.

nos, grosso modo, admitiam constituírem propriedades objetivas dos objetos externos, e *qualidades secundárias*, presentes apenas na sensação ou percepção do indivíduo e não no objeto exterior. As primeiras dependem das segundas. Assim, “a pretensão da filosofia moderna de oferecer uma noção de matéria, ou, ainda, explicar as operações dos objetos por meio das qualidades primárias, torna-se insustentável, à medida que a solidez não pode ser pensada sem a noção de corpo e essa é totalmente ideal se a cor existir apenas na mente”¹⁴.

Após estes percursos céticos, Hume, de certa forma, organiza a argumentação anterior em duas objeções filosóficas.

A primeira concerne à *evidência dos sentidos e à crença na existência exterior* e pode ser assim resumida: “se tal crença repousa sobre o instinto natural, é contrária à razão; e se a referimos à razão, contraria o instinto natural e, ao mesmo tempo, não leva consigo nenhuma evidência racional capaz de convencer um investigador imparcial”¹⁵.

A segunda considera tal crença contrária à razão, “pelo menos se é um princípio racional que todas as suas qualidades sensíveis se encontram na mente, e não no objeto”¹⁶.

Na Parte II, da Seção XII, que se inicia no §124, Hume continua a solapar qualquer base racional para a crença na existência do mundo exterior, tal como nas *questões de fato e de existência* os céticos levantam objeções aos raciocínios abstratos. Hume argumenta que a razão é levada a *absurdos e contradições* mais “no que tange ao tempo do que no que se refere à extensão. Um número infinito de partes reais do tempo, escoando-se em sucessão e exaurindo-se uma depois da outra, parece uma contradição tão evidente”¹⁷ que qualquer homem com treino em ciência, com o juízo aperfeiçoado por ela e não embotado, jamais poderia aceitar.

EM NÃO SENDO SONHO, É UM SIMPLES PASSATEMPO

Finalmente o filósofo chega ao §126¹⁸, e aqui nos aproximamos da questão chave. Quanto às *objeções céticas* que se podem levantar contra

¹⁴ CACHEL, A., 2011, p. 56.

¹⁵ *Investigações*, p. 193.

¹⁶ *Ibidem*, *idem*.

¹⁷ *Investigação*, pp. 194, 195.

¹⁸ *Ibidem*, p. 195.

os raciocínios sobre questões de fato ou evidência moral, Hume distingue em dois tipos: *populares* e *filosóficas*.

As *populares* decorrem de uma “fraqueza natural do entendimento”, assim como da impossibilidade de se escolher entre uma opinião e outra, ou melhor, da contradição produzida pela oposição entre opiniões que resultam das divergências entre épocas, idades, saúde-doença, bonança-escassez e outras situações que envolvem a vida comum, a de qualquer ser humano. Essas objeções são as mais fracas, pois se baseiam naquilo que é substrato da vida comum, pois nela constantemente raciocinamos sobre questões de fato e existência, “e não podemos subsistir sem empregar a cada instante essa espécie de argumentos”¹⁹. Por isso:

Todas as objeções populares daí derivadas devem ser insuficientes para destruí-los. **A grande subversora do *pirronismo*, ou *ceticismo excessivo*, é a ação, o interesse e as ocupações da vida ordinária.** Tais princípios podem florescer e triunfar nas escolas, onde realmente é difícil se não impossível refutá-los. Mas, tão logo saem da sombra e, pela presença dos objetos reais que operam em nossas paixões e sentimentos, são colocados em oposição aos mais poderosos princípios de nossa natureza, desvanecem-se como fumaça e deixam o mais decidido dos cétricos na mesma condição que os outros mortais.²⁰ (Negrito meu.)

Nessa passagem Hume indica que a refutação do *pirronismo*, ou o *ceticismo excessivo*, é expressa por via daquilo que os pirrônicos defendem ser capazes, isto é, de levarem uma vida comum. Mas é exatamente aí que está a refutação de sua alegação, pois *a ação, o interesse e as ocupações da vida ordinária* é que os arranca da imobilidade ou letargia, consequência direta da *epoché*. Mas, antes de esclarecer o que disse, cito outra passagem que é nuclear²¹ na qual Hume desenvolve o tema:

Um estóico ou um epicurista expõem princípios que talvez não sejam duráveis, mas que têm seus efeitos sobre a conduta e o procedimento. Mas um pirrônico não pode esperar que sua doutrina tenha um efeito constante sobre a mente humana; ou, se o tivesse, que

¹⁹ Ibidem, idem.

²⁰ Ibidem, idem.

²¹ Também a considera assim BURNYEAT, M., 2009, p. 122. E BRITO, R. P. de, 2012, p. 29, e 2011, p. 63.

essa influência fosse benéfica para a sociedade. Pelo contrário, deve reconhecer, se é capaz de reconhecer alguma coisa, que toda vida humana pereceria se os seus princípios prevalescessem de maneira universal e perene. Todo raciocínio, toda ação cessariam imediatamente, e os homens mergulhariam numa letargia total até que as necessidades insatisfeitas da natureza pusessem fim à sua miserável existência. É verdade que há muito poucas razões para reacear semelhante fatalidade. A natureza é sempre mais forte que qualquer princípio. E, embora um pirrônico possa, momentaneamente, lançar a si mesmo e aos outros no pasmo e na confusão com os seus raciocínios profundos, o primeiro e mais trivial acontecimento da vida porá em fuga todas as suas dúvidas e escrúpulos e o deixará igualzinho, em todos os pontos de ação e especulação, aos filósofos das demais seitas e aos que nunca se interessaram por quaisquer indagações filosóficas. Quando acordar do seu sonho, será o primeiro a tomar parte na risada geral contra a posição que tomou e a confessar que todas as suas objeções não passam de simples passatempo e a outra coisa não podem tender senão a mostrar a estranha condição humana, obrigada a agir, a raciocinar e a crer, embora seja incapaz, por mais longe que leve as suas pesquisas, de alcançar a certeza sobre os fundamentos dessas operações ou de afastar as objeções que se levantem contra eles.²²

Como disse acima, essa passagem constitui-se como nuclear para a compreensão do enfretamento de Hume ao ceticismo pirrônico. Como sugere a tese de doutoramento de Flávio Zimmermann *Hume e o ceticismo moderno* (2010), a filosofia moderna parece caminhar de alguma forma em resposta às teses cétricas, ou, melhor formulado, que o ceticismo antigo é recepcionado pela filosofia moderna de modo a resultar em uma forma original de ceticismo, chamado assim, de modo geral, ceticismo moderno. Como o autor referido declara no resumo de sua tese, “há geralmente duas maneiras de se estudar o ceticismo de Hume: aproximando-o dos cétricos pirrônicos, apesar de seus protestos, ou aproximando-o dos acadêmicos, seguindo a recomendação do próprio autor”²³.

Para Hume o ceticismo pirrônico resulta em uma absoluta imobilidade, a uma total letargia. A razão disto é que a dúvida cética abala todas as bases da crença na existência do mundo exterior, levando o pirrônico

²² *Investigação*, p. 196.

²³ ZIMMERMANN, 2010, p. 5.

a não endossar nenhum posicionamento seja a favor, seja contra. Diante disso, a postura do *cético excessivo* então é a suspensão do juízo, a *epoché*. Ora, a indecidibilidade gera o abandono de qualquer crença. E ninguém pode agir, cultivar interesse por qualquer aspecto da vida ou dedicar-se aos afazeres e ocupações da vida ordinária²⁴, deixando de tomar decisões. Quem não decide, o que decorre da *epoché*, não pode agir, gerando uma imobilidade impraticável ao ser humano. Daí Galeno, opositor ao ceticismo pirrônico, perguntar “zombeteiramente se o pirrônico espera que fiquemos na cama enquanto o Sol está a pino, pela incerteza se é dia ou noite, ou que sentemos à bordo do nosso navio quando todos estão desembarcando, imaginando se o que parece ser terra realmente é terra”²⁵.

Esse argumento ficou conhecido como o da *apraxía*²⁶, impossibilidade de ação, ou inanição. A *apraxía* decorrente da suspensão do juízo leva inevitavelmente ao argumento conhecido por auto-refutabilidade, “pelo qual o cético se refutaria ao defender-se”²⁷.

NADA HÁ DE NOVO DEBAIXO DO SOL...

Esta discussão não é nova. No período de sua escola clássica, no ceticismo antigo, cujo maior representante do pirronismo é Sexto Empírico (séc. II d.C.), as oposições foram levantadas, inclusive as que acima me referi. Sobretudo o seu livro *Hipotiposes Pirrônicas*, que segundo indicação de Rodrigo Pinto de Brito (2012, p. 30), de modo geral, é onde encontramos os contra-argumentos de Sexto. Contemporaneamente, parece não está encerrado o debate acerca da refutação ou auto-refutação do pirronismo. Há, inclusive em terras brasileiras, o filósofo Oswaldo Porchat Pereira (1993, 1995 e 2007) defendendo um novo modo de pirronismo. Podemos indicar ainda o “debate ocorrido na década de 1980 – após a série de conferências cujos papers foram compilados sob o título de ‘*Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford: Clarendon Press, 1980” BRITO (2012, resumo, p. 26). Desta coletânea de ensaios, o que mais se aproxima à crítica humeana ao ceticismo pirrônico é

²⁴ *Investigação*, p. 195.

²⁵ BURNYEAT, M., 2009, p. 124, Nota 4.

²⁶ MARCONDES, D., 2008, p. 138.

²⁷ BRITO, R. P. de, 2012, p. 30.

o ensaio *Pode o cético viver seu ceticismo?*, de Myles Burnyeat (2009), o qual aborda a “crítica moderna ao *modus vivendi* pirrônico e no que ele consiste em termos epistemológicos e lógicos” (BURNYEAT, 2009, p. 121, no resumo elaborado por Rodrigo P. de Brito.).

A interpretação de Hume não deve ser aceita sem alguns questionamentos. O primeiro deles é o de saber se *Hume efetivamente prevaleceu, isto é, refutou o ceticismo pirrônico?* Para esclarecer este ponto, cito a observação de Zimmermann (2010, p. 118), o qual argumenta que

Sexto, no capítulo XI, livro I das *Hipotiposes Pirrônicas*, lembra que o critério da sua escola são as aparências dos sentidos, que nos surgem de forma involuntária. Tal sentimento não está em questão para o cético, mas apenas se o objeto é na realidade o que aparenta ser. Esta conformação dos seus juízos às aparências é o que possibilita ao cético viver de acordo com as regras da vida – sem dogmatizar, enfatiza Sexto – tomando como parâmetro quatro guias: a natureza, que lhe fornece as sensações, a compulsão das paixões, que o obriga a comer e a beber, a tradição das leis e costumes, pela qual delibera o que é bom ou mau e a instrução das artes, para não se tornar inativo nas artes que adota.

Portanto, parece que Sexto não estende a suspensão do juízo àquilo que para Hume refuta imediatamente este ceticismo: as crenças da vida comum são baseadas apenas na aparência e não na defesa de uma correspondência verdadeira entre as representações mentais e os objetos exteriores. Assim o cético poderia viver uma vida comum como qualquer outro mortal.

Seguindo esse raciocínio, ainda com o mesmo autor, há uma corrente interpretativa contemporânea que defende a seguinte tese: que o autor da Investigação não refuta o ceticismo pirrônico, e, pior, sua crítica resulta de uma incorreta ou apressada interpretação à questão, “já que o cético não estendeu a dúvida às questões da vida ordinária”²⁸. Para embasar esta tese, Zimmermann cita alguns comentadores que valerão a consulta: Richard Popkin (1989), Ezequiel de Olaso (1978) e Plínio Smith (1995). Além desses, cita também Julia Annas (2007), apesar de discordar do posicionamento defendido por ela, que Hume interpretou equivocadamente o ceticismo antigo. Terence Penelhum (1983) também é elencado,

28 ZIMMERMAN, 2010, p. 130.

argumentando que “Hume estaria errado ao pensar que todo o impacto do ceticismo é apenas momentâneo”²⁹. Esses esclarecimentos ao ataque de Hume levanta um segundo problema, o de saber *se Hume interpretou equivocadamente o ceticismo pirrônico, e se assim o fez, em que sentido?*

Vale destacar mais uma vez Myles Burnyeat, para o qual Hume sai desta querela vencedor, e cito as últimas linhas do ensaio *Pode o cético viver seu ceticismo?* (2009, p. 154):

Um dos mais memoráveis ditos atribuídos a Pirro é uma observação lamentando a dificuldade de se despir alguém inteiramente de sua humanidade. (Como a estória conta, esta é sua resposta à acusação de falhar em praticar o que ele pregava quando em uma ocasião teve medo de um cão.) Sexto entende que o ideal cético preserva tudo que é digno de ser preservado na natureza humana. Contudo, parece-me que Hume e os críticos antigos estavam certos. Quando se vê o quão radicalmente o cético deve desprender-se de si mesmo, concordar-se-á que uma suposta vida sem crença não é, afinal de contas, uma vida possível para o homem.

CETICISMO? SIM. E PARA VIVÊ-LO? APENAS SE FOR ATENUADO

Diante destas questões levantadas contra a posição de Hume, dou voz ao próprio filósofo e sua defesa à força da natureza que “sempre defenderá os seus direitos e acabará prevalecendo sobre qualquer raciocínio abstrato. Embora devamos concluir (...), por exemplo, que em todos os raciocínios derivados da experiência o intelecto dá um passo que não se apoia em nenhum argumento ou processo do entendimento”³⁰. Para Hume, o fundamento último para a crença na realidade exterior baseia-se não em uma prova racional, filosófica, nem tampouco no testemunho dos sentidos que nenhuma experiência pode nos fornecer quanto uma conexão existente entre minhas representações e os objetos exteriores. E como a relação de causa e efeito, que nos leva a descobrir respostas quanto a questões de fato³¹ fundamentam-se senão no hábito ou costume, nada nos resta senão admitir essa origem instintiva pautada em nossa natureza, que deve ser considerada *falaz e enganosa*.

²⁹ Ibidem, idem.

³⁰ *Investigações*, p. 145.

³¹ Ibidem, p. 195.

Então, Hume propõe um ceticismo mais moderado, ou filosofia acadêmica, como decorrente desse “pirronismo ou ceticismo excessivo, quando as suas dúvidas indiscriminadas são, até certo ponto, corrigidas pelo senso comum e pela reflexão”³², e que, para ele, são um bom antídoto para o dogmatismo que, pela precipitação e conclusão apressadas podem cair aqueles que acerca desse assunto raciocinam. Outra consequência vantajosa deste ceticismo mais “atenuado” que sucede o ceticismo excessivo é a “limitação de nossas pesquisas aos assuntos que mais se adaptarem à estreita capacidade do entendimento humano”³³. Hume então conclui que o “juízo correto” deve circunscrever-se ao âmbito da vida comum, renunciando aos voos mais exaltados da *imaginação*, fazendo com que nossos raciocínios escapem da vida comum e, limitando-se “aos objetos que caem sob a prática e a experiência diária”³⁴. Hume conclui que para “nos conduzir a tão salutar determinação, nada pode ser mais útil do que nos convenceremos uma vez por todas da força da dúvida pirrônica e da impossibilidade de nos livrarmos dela a não ser pelo imenso poder do instinto natural”³⁵.

Assim Hume parece salvar o âmbito da vida comum do cético, sem recair na *aproxia* que os pirrônicos foram condenados a cair, tornando assim possível a vivência deste ceticismo moderado.

REFERÊNCIAS

- ANNAS, Julia. Hume e o ceticismo antigo. *Skepsis*, Ano I, n.2, pp. 131-148, 2007.
- BOLZANI, Roberto. Estratégias modernas de abordagem crítica do ceticismo antigo. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, n. 3, 2011, pp. 89-104.
- BURNYEAT, Myles F. Pode o cético viver seu ceticismo? *Trilhas Filosóficas*, Ano II, número 2, jul.-dez. 2009, pp. 121-154.

³² Ibidem, p. 196.

³³ Ibidem, pp. 196-7.

³⁴ Ibidem, p 197.

³⁵ Ibidem, idem.

BRITO, Rodrigo P. de. A recepção do ceticismo na modernidade e o problema do insulamento. *Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia*: Volume 03, número 08, 2011, pp. 62-87.

____. Algumas considerações sobre a retomada do ceticismo no período moderno e a acusação de apraxia. *Revista Estudos Hum(e)anos*. Número 5, pp. 26-37, 2012/02.

CACHEL, Andrea. Qualidades Primárias e Secundárias em Hume: o problema da objetividade. *Sképsis*, ano iv, nº 6, 2011, pp. 49-66.

HUME, David. *Investigação Sobre o Entendimento Humano*. In: Pensadores, vol. Berkeley e Hume. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MARCONDES de Souza Filho, Danilo. A “Felicidade” do Discurso Cético: o Problema da Auto-refutação do Ceticismo, em *O Que Nos Faz Pensar*, nº 8, pp. 131-144, 1994.

____. Rústicos X Urbanos: o Problema do Insulamento e a Possibilidade da Filosofia Cética, em *O Que Nos Faz Pensar*, nº 24, 2008.

OLASO, Ezequiel de. Outra vez sobre el escepticismo de Hume. In: *Manuscrito*, vol. I, n.2, pp. 45-63, 1978.

PENELHUM, Terence. *God and Skepticism: a study in skepticism and fideism*. Dordrecht; Boston: D. Reidel Pub. Co., 1983.

POPKIN, H. R. David Hume: his pyrrhonism and his critique of pyrrhonism. *The Philosophical Quarterly*. vol. 1 n. 5, pp. 385-407, 1951.

____. *The High Road to Pyrrhonism*. San Diego, CA: Austen Hill, 1980.

____. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Tradução de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 2000.

PORCHAT, O. *Vida Comum e Ceticismo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993. _____. Verdade, Realismo, Ceticismo. *Discurso* (25), 1995, pp. 7-67.

____. *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

SEXTUS EMPIRICUS. *Sextus Empiricus*, in four volumes. R.G Bury(ed.) The Loeb

Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1976.

SILVA, Laila T. Correa e. *A crença na existência do mundo exterior e o ceticismo mitigado em Hume*. São Paulo, Campinas: Dissertação de Mestrado em Filosofia, UNICAMP, 2012.

SMITH, J, P. *O Ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. Tipos y uso de argumentos escépticos em Hume. *Areté*, Lima, v. XXII, n. 2, 2010, pp. 231-57.

SOUZA, Donizeti A. P. Hume Entre o Ceticismo e o Naturalismo. *Kínesis*, Vol. V, n° 09, julho, 2013, p. 62-77.

ZIMMERMANN, Flávio M. de O. *Hume e o Ceticismo Moderno*. São Paulo: Tese de Doutorado em Filosofia, USP, 2010.

Desenvolvimentos de uma interpretação projetivista da filosofia de Hume

Carlota Salgado Ferreira
(PUC-Rio)

I

O cumprimento do método da Ciência do Homem, proposto por Hume desde a introdução do *Tratado da Natureza Humana* (daqui em diante referido como *TNH*), pode ser encarado como um seguimento das regras gerais para julgar as causas e efeitos¹, também estas propostas desde essa obra, que, genericamente, se segue ao estabelecimento de generalidades acerca de *questões de facto* particulares (como o nascer do sol ou a gravidade), a partir de uma experiência constante e regular. A faculdade da mente humana central neste procedimento é o entendimento a imaginação (no exercício dos seus princípios mais regulares, a saber, os princípios de associação e o hábito). Os raciocínios causais que resultam de experiências constantes e regulares tornam-se enunciados das ciências que compõem a Ciência do Homem, como é o caso das leis de ciências como a física, mas também as generalidades estabelecidas com respeito aos sentimentos humanos, isto é, que respeitam ao *gosto*. É a uma comparação destes dois tipos específicos de enunciados ou regularidades que prestaremos mais atenção.

A questão que nos ocupa no presente é a de entender o alcance da interpretação contemporânea da filosofia moral de Hume, desenvolvida por J. Mackie e B. Stroud, que se debruçam sobre um tópico do qual Hume não se ocupou, a saber, a distinção entre enunciados sobre *questões de facto* e valores morais, como “a mesa é de madeira” ou “António é honesto”. O que julgamos relevante nesta proposta interpretativa é que ela torna evidente a diferença entre considerações ontológicas acerca dos objetos de estudo da Ciência do Homem (factos do mundo externo e sentimentos

1 *TNH*, I, iii, 15.

dos homens) e considerações sobre o uso desse conhecimento em proposições na vida comum. Esses objetos são objetos não só de enunciados científicos, mas também de pensamento na vida comum, nomeadamente no contexto intersubjetivo.

Pretendemos também fazer notar que uma vez que a noção de *projeção* não se reduz à comunicação de um pensamento por meio de um enunciado, mas também respeitando ao pensamento (o juízo), o projetivismo pode ser encarado como um desenvolvimento das teses ontológicas que Hume nos legou acerca dos raciocínios causais e dos sentimentos morais. Entendemos, assim, que o projetivismo não é apenas uma interpretação (conceptualmente rica) da filosofia moral de Hume, mas também de outros aspetos da sua filosofia. Parece-nos que a própria existência do homem se faz, em grande medida, pela sua projeção, isto é, na imposição dos seus estados mentais no mundo. Isso não se reduz a uma constatação antropológica, mas também pode ser uma interpretação sobre tudo o que, no mundo, dependa da intervenção do homem, como a sociedade e os seus modos de vida, as leis, as relações interpessoais, a tecnologia, o conhecimento.

II

Com respeito à questão da moralidade, Hume preocupou-se essencialmente com a origem ou natureza do juízo: onde, na sua geografia da mente, se forma esse juízo, de onde é que ele brota, a sua condição ontológica. A conclusão mais imediata que se pode tirar da sua resposta é que ele é um subjetivista, afinal, a origem do sentimento moral é exclusivamente a mente, na forma como é afetada por qualidades dos objetos (ou, mais eminentemente, de pessoas). Os juízos morais refletem sentimentos (paixões calmas) de agrado ou desagrado (de um determinado tipo) perante qualidades identificadas na mente de outro homem: respetivamente, virtude e vício.

David Norton alega que apesar de se encontrar no campo subjetivo, o sentimento tem sempre um *correlato objetivo*. Sendo assim, existem duas causas para o fenómeno da moralidade: i) as qualidades dos objetos cuja contemplação gera o sentimento, que são realmente observáveis nos objetos têm causas (qualidades do mundo, com cujo contacto passamos

a sentir um certo prazer ou mal-estar)²; ii) as qualidades da natureza humana que determinam os homens a sentir de uma determinada forma, mediante a apreensão de determinadas qualidades³, já que se não possuíssemos uma certa arquitetura mental que nos determinasse a ter certos sentimentos e não outros, os objetos não nos afetariam.

Mas tal não é mais do que aceitar que as paixões podem ser sentidas em relação aos outros (que são o seu objeto, ao mesmo tempo que são a sua causa), ou que não somos “moralmente esquizofrénicos”, quer dizer, que não desenvolvemos sentimentos morais relativamente a objetos que apenas existem na nossa mente (que, sob esse ponto de vista, seriam parte do eu). Assim sendo, da nossa parte, parece fácil compreender que é pretender pouco para a questão metafísica que se coloca aceitar, com Norton, a ideia de que a teoria moral de Hume é um realismo, já que esta apenas nos oferece uma explicação causal da existência dos próprios juízos, e não uma interpretação que dá conta do que está a acontecer quando o juízo é proferido (seja apenas em pensamento ou na vida intersubjetiva).

O subjetivismo, na sua aceção mais simples, parece ser uma interpretação acerca da origem, natureza ou condição ontológica dos juízos morais (a mente, e não o mundo). Ayer está mais empenhado em responder à segunda questão, a saber, a de determinar o que está a acontecer quando um juízo moral é comunicado (ou pensado)⁴. No entanto, julgamos que a sua resposta apenas parafraseia a resposta à primeira questão, notando que, se pudermos atribuir a Hume uma formulação daquilo que são as nossas afirmações morais, a teoria moral de Hume é melhor considerada como um *emotivismo*, “segundo o qual essas afirmações se destinam mais a exprimir os nossos sentimentos morais do que [uma] teoria segundo a qual são afirmações de facto acerca da condição mental de cada um ou de outras pessoas”⁵.

O seu emotivismo, certamente, não se imiscui do facto de os sentimentos terem um correlato com o mundo, não negando que é da inserção no mundo que surgem os sentimentos. Antes, ao invés de Norton, presta atenção ao facto de que, mesmo assim sendo, a natureza do ato valorativo

² NORTON, David Fate, “Humes’s Moral Ontology”, p. 194-5.

³ *Ibidem*, p. 197.

⁴ Hume não se preocupou com questões de significado em moral, nem da forma como os sentimentos morais são dados a conhecer na vida pública

⁵ AYER, A. J., *Hume*, p. 162-3.

não é objetiva, no sentido em que não consiste numa ideia que provenha de uma sensação, mas consiste numa impressão de reflexão, um certo tipo de prazer ou mal-estar perante a representação (ideia).

Talvez possamos afirmar que há uma origem externa dos sentimentos, a saber, o objeto exterior enquanto sua *causa* (elemento que Norton notou), mas também uma origem interna, a saber, a própria *afeção* do espírito enquanto sentimento (elemento subjetivo, para o qual Ayer chama a atenção).

Mesmo tendo-se debruçado sobre a questão de saber qual a diferença entre um enunciado sobre valores morais e um enunciado sobre *questões de facto* (por assim dizer, simples), Ayer apenas transferiu a descoberta metafísica de Hume com respeito à moralidade para o campo semântico, sem se desconcertar com o facto de que esses enunciados, na maior parte das vezes, possuem a mesma forma (a saber, a forma “S é P”). Por isso, como notou Stroud, é com algum desconcerto que pensamos que o enunciado expressa um sentimento, contanto que o falante, ao pronunciar-lo (ou pensá-lo, isto é, tendo simplesmente o juízo presente à sua mente) não pretende destacar o seu sentimento, mas descrever um facto, apesar de esse facto ter uma forte componente passional, como veremos.

A conclusão de que reportamos um sentimento que uma determinada qualidade nos provoca, quando proferimos uma proposição moral, não responde à questão proposta, e que autores como Mackie e Stroud também consideraram importante: o que acontece quando alguém diz que “X é bom”. Não dizemos (nem pensamos) que, apesar de atribuímos ao objeto uma qualidade, nós é que sentimos um determinado efeito dessa característica na nossa mente, apesar de o objeto não possuir intrinsecamente essas qualidades. Antes, quando comunicamos essa proposição, falamos da ação e do agente, e não dos nossos sentimentos. Mesmo que, na realidade, estejamos a reportar um sentimento, a nós parece-nos que a ação e o agente possuem uma determinada característica⁶, portanto, que reportamos um facto.

Não obstante, parece-nos que as interpretações de Ayer e Norton se complementam e devem ser incluídas na interpretação projetivista. Nesse sentido, esta interpretação não parece estar contra essas primeiras propostas, mas antes ser um desenvolvimento das mesmas, quando considerados outros fatores relevantes.

⁶ STROUD, Barry, *Hume (H)*, p. 181.

A nossa tarefa seguinte é expor as propostas de J. Mackie e B. Stroud, que se debruçaram sobre a questão de saber como se explica que as proposições que expressam sentimentos morais possuem a mesma forma que as proposições que relatam *questões de facto* enquanto existências (como “a mesa é de madeira”).

III

Mackie e Stroud, assim como Ayer, procuram extrair conclusões acerca do aspeto semântico das proposições morais, dado o espaço que a filosofia de Hume permite para tal, ou seja, tentando não subverter nenhuma das suas teses e elaborando uma interpretação compatível com as mesmas.

Mackie reclama uma abordagem da forma como nos referimos aos sentimentos que temos, a saber, por proposições, num contexto interpessoal. Proferimos a proposição moral, usamo-la na vida comum, como se esta fosse passível de atribuição de um valor de verdade, à semelhança das proposições que expressam raciocínios sobre *questões de facto*.

Este paralelismo não é tão presente em Mackie como em Stroud, mas aquele faz apenas uma referência a esse paralelismo, em toda a sua obra⁷. Mackie propõe uma análise que supõe, de forma pacífica, a inferência como algo que respeita a qualidades dos objetos, identificáveis por um observador, ao passo que Stroud equipara os dois tipos de proposições sobre *questões de facto*, dando mais atenção e apelando à análise das operações da faculdade da imaginação, quando Hume define a natureza de cada tipo de raciocínio⁸: que não só os sentimentos morais, mas também a inferência, devem ser tidos mais propriamente como *impressões de reflexão*, pois que apenas existem no sujeito e advêm de uma afeção na mente.

Para Mackie, é necessário dar conta da manifestação dos sentimentos morais a partir de uma abordagem, em parte *prescritivista* (pois que quando comunicamos um sentimento moral, manifestamos o seu poder motivador para a ação, expressamos uma prescrição ou proibição),

⁷ MACKIE, John, *Hume's Moral Theory (HMT)*, p. 72.

⁸ Essa análise, no *TNH*, parece ser a tarefa da ciência lógica, que Hume identifica, na sua introdução, como a ciência que trata dos raciocínios humanos. Ao longo de todo o livro I da mesma obra, Hume insiste na separação entre raciocínios demonstrativos e raciocínios causais, dada a distinção entre os seus objetos e os princípios que subjazem às faculdades que os operam (respetivamente, a razão e a imaginação).

em parte *emotivista* (porque, efetivamente, a origem dessa proposição é a origem do sentimento moral: uma paixão ou emoção).

Propõe, assim, uma teoria a que chama de *disposicional descritiva*, que dá conta, para além disso, do carácter descritivo da proposição (ao falamos de um sentimento moral, descrevemos um facto: que António é honesto, por exemplo), mas também da sua origem, a saber, a disposição (tendência) do homem para se referir aos sentimentos desta forma.

Esta teoria reúne um elemento prescritivo, a saber, de que o enunciado acerca de um valor moral manifesta o seu poder motivador para a ação, isto é, uma prescrição ou proibição. Por outro lado, também dá conta da sua natureza emotivista, já que supõe que aquilo que a proposição comunica. Sob a sua perspectiva, a verdade que é imputada à proposição moral é *fictícia*, visto que, avaliando essa proposição em termos de valor de verdade, a proposição revela-se sempre falsa. Essa projecção faz-nos pensar, naturalmente, nessa qualidade como intrinsecamente motivadora: dizendo “António é honesto”, expresso a qualidade que me provoca um sentimento como se a honestidade fosse uma qualidade real de António e, uma vez que é comunicada, supõe uma compreensão (por parte do outro, a quem dirigimos o enunciado) dos termos que envolvem a proposição, o que implica a compreensão de que a honestidade é uma qualidade aprovável de António. Supomos que uma ação honesta deve ser seguida, porque a honestidade é uma “qualidade verdadeira” do objeto (seguir-la corresponde a ver essa qualidade no objeto, portanto, a ter uma ideia correspondente na mente), e que o seu contrário diz do erro daquele que o pratica. Numa palavra, para Mackie, *objetificamos* aquilo que só existe na mente. E enquanto objetificada, a moral permite a influência mútua, por isso, serve um propósito *social*.

Também Flew concede que, de alguma forma, projetamos reações individuais e coletivas (o que sugere a intersubjetividade dos sentimentos morais) no mundo, que não possui características valorativas intrínsecas. Estas projeções são, sob esse aspeto objetivo, falsas⁹.

Stroud acrescenta considerações em conformidade com a tese de Mackie. Declara ocupar-se da questão de saber qual a relação entre sentimentos e as pronunciações que sobre eles são feitas, notando que nem a abordagem psicologista, nem a emotivista, dão conta dessa ques-

9 FLEW, Antony, “Three questions about justice in Hume’s Treatise”, p. 3.

tão, uma vez que não respondem à questão de saber o que proposições da forma “X é bom” significam. Apesar disso, retém a proposta psicologista, por sugerir que, de algum modo, a proposição expressa a crença de que temos um sentimento relativamente a uma qualidade no outro homem, mas também a emotivista, por sugerir que, de alguma forma, essa proposição expressa o sentimento ele mesmo. Mais ainda, ambas satisfazem a condição humeana de que o juízo moral não envolve apenas o exercício do entendimento, mas também (e principalmente) *paixões*. Mas para Stroud, tal é diferente de dizer que a proposição afirma a crença ou o sentimento moral. Ela *expressa-os*, mas *afirma* algo diferente, a saber, uma qualidade objetiva do caráter de um homem¹⁰.

Stroud faz notar que, sob o aspeto do que (não) é possível encontrar-se nos objetos em si mesmos, como qualidades que lhes seriam intrínsecas, que a necessidade presente nos raciocínios causais que elaboramos é da mesma natureza que a necessidade presente nos juízos morais, ou seja, que em nenhum dos casos essa necessidade reside nos objetos eles mesmos, mas na nossa mente. Da mesma forma que a razão é incapaz, estritamente e por si só, de formular os juízos morais, também o é para formular os raciocínios causais (visto que a crença tem um caráter sensitivo), porque em nenhum dos casos a relação causal que é identificada entre os objetos (no caso dos raciocínios sobre objetos inanimados, entre os objetos eles mesmos; no caso das ações morais, entre o sentimento que é o motivo da ação do agente e o sentimento provocado no espectador, que observa a ação, que é tida como efeito desse motivo) resulta da obrigatoriedade de conceber a ocorrência do efeito a partir da ocorrência da causa, com base no que é observado nos próprios objetos¹¹. A obrigatoriedade dessa transição é, portanto, resultado da associação dos princípios do entendimento e o hábito, que avivam as ideias em questão na mente, produzindo o sentimento de crença.

O caso é o mesmo para a moralidade. A apreensão de uma qualidade agradável ou desagradável noutra pessoa não se confunde com a crença de que a pessoa possui, intrinsecamente, uma qualidade que é, em si mesma, agradável ou desagradável, ou que a sua agradabilidade ou desagradabilidade reside no próprio objeto (que é uma pessoa). É por isso,

¹⁰ H, p. 181-2.

¹¹ *Ibidem*, p. 176.

diz Stroud remetendo para Hume, que o vício e a virtude nos escapam quando simplesmente consideramos as *questões de facto* como tais, e é também por isso que o entendimento é incapaz de descobrir o valor¹².

A virtude e o vício não são encontrados nos objetos, na medida em que não é nenhuma qualidade sua, que se possa apontar a partir da sua observação, que force a conclusão de uma relação necessária entre esta e o veredito moral. Antes, é algo que está por trás do ato observável (a saber, o seu motivo, que é uma paixão) que provoca em nós o sentimento moral. Mas nem por isso podemos afirmar que o sentimento moral do outro contém em si mesmo o poder de produzir o nosso sentimento. É da constância e regularidade da experiência com respeito ao efeito da contemplação da ação que advém a relação: sempre que se observa uma ação x, o sentimento x' é provocado na mente; isso inclina-nos a acreditar na relação necessária entre os motivos dessa ação e o seu efeito na mente; trata-se do estabelecimento de uma relação causal entre sentimentos, que possui o mesmo estatuto que qualquer relação causal estabelecida entre objetos que não são sentimentos morais.

Stroud nota que é por essa razão que tão imediatamente atribuímos à própria ação ou pessoa que a levou a cabo a qualidade da virtude ou vício: há uma *crença* na necessidade dessa relação. Também por isso nos pronunciamos com respeito à virtude e vício como se essas qualidades pertencessem à própria ação ou pessoa que a leva a cabo. Portanto, não deve constituir surpresa que as proposições acerca de qualidades regulares do caráter tenham a mesma forma que as proposições acerca de qualidades dos objetos enquanto existências. Porém, é o entendimento que impele à atribuição, na proposição, das qualidades morais aos agentes e as suas ações, já que o juízo resulta da crença na sua conexão necessária com os sentimentos morais¹³.

Stroud nota ainda que apesar de Hume não ter deixado claro que, na prática, ao elaborar um juízo, tornamo-nos incapazes de conceber a ocorrência de um dos elementos da relação causal sem a ocorrência do outro, fazendo-nos conceber os objetos relacionados como apenas um objeto (que é algo diferente de os considerarmos conjuntos, ou os con-

¹² *Ibidem*, p. 178, 179.

¹³ *Ibidem*, p. 183.

siderarmos objetos cuja sucessão é observada regularmente)¹⁴. Da mesma forma, e aceitando a proposta do projetivismo tal como Stroud no-la apresenta, parece justo notar que na vida prática, mas também na prática científica, não raramente os nossos juízos são encarados como descobertas do entendimento, e jamais como projeções. Portanto, vivemos como se o pano de fundo metafísico dos nossos juízos sobre *questões de facto* fosse o realismo.

No caso da atribuição das qualidades morais aos outros, é postulado algo mais, além de uma qualidade apenas referente à sua existência¹⁵.

Stroud analisa a questão mais aprofundadamente e de acordo com a análise das operações do entendimento, prévia ao estabelecimento das regras gerais (para julgar das causas e efeitos). Aceitando que as regras gerais para julgar as causas e efeitos nos oferecem, metodologicamente, um padrão para os raciocínios do entendimento (sobre *questões de facto*), há um sentido em que os objetos de crença possuem efetivamente as qualidades que lhes atribuímos. Nesse sentido, descobrimos, de alguma forma, essas qualidades. Nota que, para Hume, as qualidades morais estão tão ausentes dos objetos quanto a conexão necessária que caracteriza qualquer relação causal. Apesar disso, transformamos os sentimentos que temos, provocados por essas qualidades, em qualidades dos objetos eles mesmos¹⁶.

Apesar disso, vale a pena lembrar que Hume não se preocupou com a questão do uso das proposições morais, e que o mais longe a que chega é um certo padrão no que toca aos enunciados sobre *questões de facto* (dado o princípio da uniformidade da natureza), mas também em moral (dado o mesmo princípio, extensível à natureza).

Stroud acrescenta que para gerar o sentimento moral, a virtude e o vício devem ser concebidas como *causas* desse sentimento. Portanto, para serem considerados virtudes e vícios, os traços de caráter devem ser encarados como causas regulares dos sentimentos de que, pelo sentido interno, um espectador se apercebe que despertam. Caso contrário, os sentimentos em causa são encarados como efeitos do sentimento que motivou a ação do agente, mas o sentimento possui menos vivacidade no

¹⁴ *Ibidem*, p. 177-8.

¹⁵ *Ibidem*, p. 179.

¹⁶ *Ibidem*, p. 182.

espírito e não é atribuído a esse agente esse traço de caráter (entendido como sentimento que surge regularmente na sua mente como motivo da sua ação). Dito de outro modo, na avaliação moral dos caracteres, não está apenas em causa um sentimento da parte do espectador e um sentimento da parte do agente (motivo da sua ação), mas, para que este sentimento seja considerado um traço de caráter (ou seja, moral, no sentido mais próprio do termo¹⁷), é necessária uma crença com respeito à regularidade da relação entre o sentimento do agente e o sentimento do espectador. E é nesse domínio que são formulados os juízos que tratamos no momento.

Ter o sentimento não é suficiente para acreditar nessa relação, mas deve ser-lhe acrescentado um raciocínio causal. De facto, Hume refere que uma ação levada a cabo por uma qualidade que não é observada constantemente no indivíduo (em mais ações), não tem força suficiente no entendimento para gerar uma relação entre ideias suficientemente forte e exercer influência nas paixões. Apesar de os objetos não conterem intrinsecamente as qualidades que lhes são atribuídas, os sentimentos do espectador determinam-no a fazer essa atribuição, mediante a contemplação dessas qualidades.

Esse sentimento é expresso por uma proposição, não descrevendo, porém, conteúdos da mente, mas uma qualidade que o objeto (pretensamente) possui. Essa qualidade é, analogamente ao caso das restantes *questões de facto*, a de ter um poder sobre a existência de outra *questão de facto*, neste caso, uma paixão num espectador da ação. O agente possui um sentimento moral, que o motiva constante e regularmente a uma ação, e é por isso que as qualidades morais são pensadas como intrínsecas ao agente. Por sua vez, essa ação é observada por um espectador, que também constante e regularmente experimenta um determinado sentimento perante a contemplação da ação. Devido à constância e regularidade da observação das ações dos homens, pode concluir-se que os seus motivos, tendo de estar em conformidade com a sua ação (porque as ações são *sinais* de motivos, e a paixão que motiva à ação é sempre a que exerce mais força na mente do agente), são paixões dominantes no seu espírito. Por meio do mecanismo da *simpatia*, a *ideia* do motivo da sua ação adquire uma vivacidade tal no espírito do espectador que se torna uma *paixão* (aquela que corresponde ao motivo da ação), que pode ser sentida

¹⁷ TNH onde Hume diz que a moralidade se refere a caracteres.

com agrado (como é o caso, por exemplo, da honestidade) ou desagrado (como é o caso, por exemplo, da desonestidade), consoante a utilidade que dessa ação (e do sentimento moral que é o seu motivo) para o bem público ou a humanidade em geral.

Assim, os objetos da ciência Moral são traços do caráter humano: disposições para agir de determinada forma (levar a cabo regularmente um determinado curso de ação), de acordo com as paixões dominantes do espírito, que definem o valor da sua vontade (que é definida como “*a impressão interna que sentimos e de que temos consciência quando conscientemente originamos um novo movimento do nosso corpo ou uma nova percepção da mente*”¹⁸) e são constante e regularmente aprovadas ou desaprovadas pelos homens (de todas as épocas e lugares).

Deste modo, os juízos morais são, tal como os juízos causais, *projeções*. A distinção entre eles é que aquilo em que acreditamos é definido pelas ideias que associamos, e a aprovação ou reprovação moral é definida por um sentimento diferente relativamente à qualidade do objeto (que ele, supostamente, nos transmite), relativamente ao contacto um espectador e um objeto, que não a existência deste. Em ambos os casos estão crenças e ideias presentes (portanto, a verdade), mas apenas no caso da moral estão envolvidas *paixões*. Stroud reitera que apesar de Hume não ter concebido este paralelismo entre os juízos morais e causais, nem esta diferença, que notamos no momento, entre eles, estas teses podiam ter sido defendidas pelo autor sem beliscar nenhum outro elemento do seu sistema¹⁹.

Uma comparação entre as suas análises, com os elementos de que dispomos, não nos deve levar a concluir que Mackie ignora as conclusões da análise das operações da mente sobre *questões de facto* (cuja conclusão é que a *crença*, estado epistémico envolvido no seu conhecimento, é um *sentimento*, ao invés de uma *ideia*), sendo Stroud o único a incorporar esta análise na sua interpretação da filosofia moral humeana. Afinal, não é difícil perceber a mensagem de Mackie, até mesmo pelas palavras de Hume: só o que é suscetível de representação pode ter valor de verdade²⁰. Portanto, Mackie parece estar mais do lado da análise mais eminentemente metafísica da natureza da moralidade (e estritamente fiel às

¹⁸ T, II, iii, 1, p. 465.

¹⁹ H, p. 183-6.

²⁰ IPM, p. 49-50.

palavras de Hume sobre o tópico), e Stroud parece estar mais inclinado para uma análise que está de acordo com as conclusões a que Hume chega acerca da natureza sensitiva da crença.

Porém, tal não significa, de forma alguma, que as palavras de Mackie não sejam compatíveis com as de Stroud, da mesma forma que as palavras de Hume permitem, igualmente, esta dualidade de análises.

Mackie parece simplesmente pretender assinalar que uma comparação entre os dois tipos de enunciados (por exemplo, “a mesa é de madeira” e “António é honesto”), sob o ponto de vista de uma análise das qualidades identificáveis pela *sensação*, no objeto, nos obriga a concluir que o valor moral não é objetivo. Desse modo, formular um enunciado com a mesma forma que os enunciados que expressam características observáveis das *questões de facto*, é formular um enunciado falso, se se tiver em conta que a verdade sobre *questões de facto* só pertence a ideias que advêm de *impressões de sensação* (dos mesmos objetos).

Se considerarmos que a questão do valor de verdade da proposição recai sobre o aspeto da sua expressão (mais ainda, a expressão de algo não confirmável pela *sensação*), nem os enunciados morais nem os factuais teriam valor de verdade, já que a crença, sendo também uma *impressão de reflexão*, não é verdadeira nem falsa (porque não é uma *ideia*).

Por outro lado, em ambos os tipos de enunciados estão presentes ideias, mas também crenças (atitude proposicional relativa a *questões de facto*). O que talvez faça parecer que as proposições morais devem ser consideradas distintamente é a maior obliquidade da possibilidade de confirmação da correspondência entre a qualidade atribuída ao objeto (como, por exemplo, a honestidade) e a ideia que dele temos. Neste caso, para se supor que a sensação confirma a veracidade do juízo em questão, é preciso admitir como regular a relação causal entre o motivo do agente e a sua ação (aquilo que é observável pela sensação). Por isso, a conclusão de Stroud parece mais acertada do que a de Mackie.

IV

Julgamos haver duas consequências teóricas diretas da análise comparativa das propostas de Mackie e Stroud. São elas:

- i) O privilégio que damos a Stroud, em detrimento de Mackie, deve-

-se a uma revisão do próprio critério de Mackie para formular a sua proposta: que a questão da verdade surge com a representação, portanto, com a correspondência entre i) as ideias que possuímos e as impressões as originaram, mas também com a correspondência ii) entre essas ideias e as proposições ou juízos que proferimos (privada ou publicamente).

Qualquer qualidade das *questões de facto* que possamos pensar ou comunicar é pensada ou comunicada dessa forma. Não apenas falamos das *questões de facto* (enquanto existências apenas) como se as qualidades que lhes atribuímos fossem realmente parte integrante das mesmas, que a nossa mente reteria por uma transferência daquelas para esta (por meio da receção dos sentidos e memória), mas julgamos ou pensamos dessa mesma forma: todos os nossos juízos têm, nesse sentido, uma pretensão à verdade. E como os valores são também *questões de facto* (ainda que de uma natureza distinta da dos objetos inanimados), a verdade vale tanto para proposições e juízos (não comunicados) sobre valores como para *questões de facto* a que chamamos, comumente, objetos inanimados.

Por isso, parece não ter sentido a distinção entre os juízos sobre esses objetos e os juízos sobre valores a partir da questão da possibilidade de lhes atribuir um valor de verdade, pelo menos no sentido em que Mackie reflete sobre essa distinção, a saber, o de que o fazedor de verdade da proposição estaria numa qualidade apreensível pela sensação (como, por exemplo, a madeira da mesa, por contraste com a honestidade de António), excluindo que a ação é, no caso dos juízos morais, o que permite a confirmação do juízo por meio da sensação.

Aceitamos, em conformidade com a novidade da proposta de Stroud (a saber, a de que *expressamos* um sentimento por meio da proposição, porém não o *afirmamos*, mas antes afirmamos uma qualidade do objeto, que pretendemos ser objetiva, quando, na realidade, é subjetiva), que da mesma forma que um juízo (comunicado ou não) sobre objetos inanimados (como a gravidade ou o nascer do sol) possui valor de verdade, também um juízo sobre um valor moral o possui, sob o aspeto de que aquilo que afirmamos (as qualidades que atribuímos aos objetos) pode ou não corresponder à realidade (seja ela o objeto inanimado ou a mente de uma outra pessoa).

Este primeiro comentário prende-se com o facto de que os sentimentos são objetos possíveis de ciência, mas também com o facto de que não ra-

ramente comunicamos juízos na vida comum. O valor de verdade que pode ser atribuído aos juízos é algo de que fazemos uso nesses dois domínios (a saber, científico e quotidiano). Afinal, se não fosse porque atribuímos um valor de verdade às proposições, o que se poderia dizer que acontece quando consideramos que temos conhecimento de determinada *questão de facto*, ou quando concordamos nos nossos juízos, na vida comum? Esse valor de verdade depende, de resto, não só da constância da experiência observativa (do comportamento dos objetos inanimados, mas também dos outros homens), mas também da constância da natureza humana (nomeadamente, da nossa arquitetura mental ou faculdades sensitivas e cognitivas).

O que parece alterar-se é:

- a) a natureza das impressões que podemos ter do objeto que está em questão (no caso de um objeto inanimado, apenas a sensação; no caso dos sentimentos morais, a sensação, a nossa impressão de reflexão e a uma impressão de reflexão do agente);
- b) a forma como podemos observar as qualidades em questão: no caso dos objetos inanimados, podemos observá-los diretamente; o mesmo não se aplica às mentes dos outros homens, irremediavelmente inacessíveis para nós pela sensação; neste segundo caso, através da observação direta (no caso de ser presente) ou da recordação (no caso de ser passada), somos espectadores da ação, a partir da qual inferimos um sentimento moral como seu motivo (portanto, sua causa); neste domínio, a confiança que podemos ter na nossa conclusão depende de um assentimento ao mecanismo da simpatia, ou do seu resultado;
- c) a maior margem de erro e maior dificuldade a que o cientista está sujeito, no sentido de obter generalidades com respeito aos sentimentos morais do que com respeito aos objetos inanimados: devido à influência dos contextos em que os homens estão inseridos e a constrangimentos de várias ordens, que podem redirecionar o sentido da sua ação, mas também ao facto de que, na decisão para a ação, há, normalmente, um combate entre paixões, a regularidade das ações humanas é sempre mais fraca do que o comportamento dos objetos inanimados; por outro lado, o próprio objeto está em constante mudança, contrariamente ao que se crê com respeito aos objetos inanimados;

- ii) Torna-se impossível enquadrar Hume apenas num dos pólos da dicotomia cognitivismo/não-cognitivismo em matéria de metaética, devido à dinâmica entre crença e paixões com a qual a proposta do projetivismo nos confronta. Hume parece ser um *cognitivista* na estrita medida em que o valor é *expresso* por meio de juízos, que são, enquanto atribuições de qualidades ao objeto em questão, *afirmações* factuais, nas quais está sempre presente o elemento da crença (que, apesar de ter uma natureza sensitiva, é o estado mental envolvido no conhecimento ou determinação da existência enquanto tal).

Por outro lado, Hume parece ser um *não-cognitivista*, na medida em que aquilo que é *expresso* e está na origem das afirmações factuais sobre as *questões de facto* que são os valores morais é um estado passional, sensitivo. Por outro lado, o mesmo se aplica ao que motiva qualquer afirmação com respeito a *questões de facto*, mesmo respeitando apenas à existência enquanto tal, na medida em que o estado da mente que origina essas afirmações (e que é *expresso* em qualquer afirmação sobre objetos exteriores) é também de natureza sensitiva: a *crença*.

A nossa análise comparativa parece ainda permitir uma extrapolação das teses de Hume acerca da natureza da moral a outros tópicos do seu sistema. Vale a pena apresentar alongadamente essas considerações num novo trabalho.

REFERÊNCIAS

AYER, Alfred Jules (1981). *Hume*. Trad. Maria Luísa Pinheiro. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

FLEW, Antony (1976). Three Questions About Justice in Hume's Teatise. *The Philosophical Quarterly*, vol. 26, no. 102, pp. 1-13.

HUME, David (1739). *Tratado da Natureza Humana*. Trad. João Paulo Monteiro. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

_____. (1748). *Investigação sobre o entendimento humano*. Trad. João Paulo Monteiro. Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2002.

_____. (1741-2). *Ensaios morais, políticos e literários*. Trad. João Paulo Monteiro. Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 1986.

MACKIE, John Leslie (1980). *Hume's Moral Theory*. London and New York: Routledge.

MONTEIRO, João Paulo (1975). *Natureza, Conhecimento e Moral na filosofia de Hume*: Tese de Livre Docência. São Paulo.

_____. (1975). *Teoria, Retórica, Ideologia*. São Paulo: Ática.

NORTON, David (1984). Hume's Moral Ontology. *Hume Studies*, pp. 189-214.

PASSMORE, John (1968). *Hume's Intentions*. London, Duckworth.

STROUD, Barry (1977). *Hume*. Routledge and Kegan Paul. London and New York.

Por que o estatuto da geometria muda entre o Tratado e a Investigação?

Bruna Frascolla Bloise
(UFBA)

Na *Investigação sobre o entendimento humano*, temos expressa de maneira taxativa a divisão bipartite dos objetos da razão ou investigação humanas: ou bem são eles relações de ideias, ou bem são questões de fato. Tal como aí consta, não poderia soar mais conforme à tradição clássica, visto que se delineiam um âmbito inteligível onde a Verdade, apartada da matéria, reside imutável, e outro, sensível, onde uma verdade contingente de estatuto inferior existe mutável ao sabor da experiência. Afinal, a negação duma questão de fato verdadeira é perfeitamente concebível porquanto não implica contradição, e para declararmos que o ouro é solúvel em água régia ou que não é, temos de acudir à experiência. Por outro lado, que

o quadrado da hipotenusa é igual à soma do quadrado dos catetos expressa uma relação entre essas figuras. Que três vezes cinco é igual à metade de trinta expressa uma relação entre esses números. As proposições deste tipo podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, sem depender do que exista em qualquer parte do mundo (EHU, IV, i, §1).

Tais são, pois, as relações de ideias a ecoarem o mundo inteligível. As ciências que delas tratam são as únicas que se podem chamar propriamente de conhecimento (cf. EHU, XII, iii, §27), e, novamente de acordo com a tradição, Hume as identifica com as “da geometria, da álgebra, e da aritmética” (EHU, IV, i, §1). No *Tratado*, porém, para Hume estava muito claro e estabelecido que “a geometria [...] nunca chega a atingir uma total precisão e exatidão.” (I, iii, 1, §4) Que terá, então, ocasionado a mudança de uma opinião taxativa para outra que a contradissesse?

Antes desta pergunta, começemos por outra: Como será possível rebaixar assim a geometria? Isto se deu com aplicar às ideias da geome-

tria a proposição geral que afirma corresponder toda ideia a alguma impressão. Ela figura tanto no *Tratado* quanto na *Investigação*; porém, é só na primeira obra que é usada para analisar o espaço e, por conseguinte, a geometria. Com tal proposição, então, Hume explicava a composição de cada partícula do espaço:

Fazei uma pequena mancha de tinta sobre uma folha de papel, fixai nela os olhos e afastai-vos gradativamente até uma distância em que enfim não mais a enxergueis. É claro que, no momento que precedeu seu desaparecimento, a imagem ou impressão era perfeitamente indivisível. (I, ii, 1, §4)

Nisto, temos os *minima sensibilia* de que o espaço por nós percebido é composto, e graças aos quais dizemos que “espaço” seja um termo com significado. A eles equivalemos os pontos geométricos, e com eles compomos as linhas que delimitam as figuras, bem como a extensão das próprias figuras. As linhas sem largura de Euclides, pois, são para o jovem Hume coisa absurda porquanto impensáveis.

Se um *minimum* é, por definição, um indivisível, e se, com a vinculação necessária entre impressão e ideia, o *sensibilis* é o pensável, então o pensamento é composto também por uma série de, digamos, *minima cogitabilia*. Se, ademais, a geometria figura no âmbito do pensamento, então seguir-se-á que cada triângulo que pensemos é composto por tais pontinho ínfimos que são esses *minima*. Conseguimos pensá-los com clareza e distinção a comporem o triângulo? Não. E é por isso que a geometria nunca pode aspirar a uma total precisão: nunca se sabe ao certo quantos *minima* compõem o espaço; nas palavras de Hume,

porque os pontos que entram na composição duma linha ou superfície qualquer, sejam eles percebidos pela visão ou pelo tato, são tão diminutos e se confundem tanto uns com os outros que é inteiramente impossível para a mente computar o seu número; e, por isso tal computação nunca poderá fornecer um critério que nos permita avaliar as proporções. (I, ii, 4, §19)

Tais pontinhos fugazes, ao cabo, impedirão que se determine entre as figuras geométricas a perfeita congruência.

Numa palavra, se a figura não for dotada duma sensível e minuciosa

clareza, então o juízo que dela se faça nunca pode ser exato. Mas de onde Hume tirou isso?

Prossigamos com as discrepâncias entre as obras, à procura de mais estranhezas. Enquanto na *Investigação* há uma divisão apenas entre relações de ideias e questões de fato, havia no *Tratado* sete tipos de relações, as quais dividiam-se entre duas classes: “as [relações] que dependem inteiramente das ideias comparadas e as que podem se transformar sem que haja nenhuma transformação nas ideias” (I, iii, 1, §1). A explicação dessas duas classes já prenuncia a futura divisão entre inteligível e sensível:

É partindo da ideia de um triângulo que descobrimos a relação de igualdade que existe entre seus três ângulos e dois retos; e essa relação fica invariável enquanto nossa ideia permanece a mesma. Ao contrário, as relações de *contiguidade* e *distância* entre dois objetos podem se alterar por uma mera alteração de seus lugares, sem nenhuma mudança nos próprios objetos ou em suas ideias; e o lugar depende de centenas de acidentes diferentes, que não podem ser previstos pela mente. O mesmo se passa com a *identidade* e a *causalidade*.

Nesta breve exposição, fomos apresentados a três das sete relações, e a todas as que pertencem à classe das que podem se transformar sem transformação nas ideias: (1) relações de espaço e tempo, (2) relação de identidade e (3) causalidade. Quanto à identidade, por nos ser hoje tão crucial para a álgebra, vale colocar aqui a explicação de Hume para tratá-la como contingente: “Dois objetos, ainda que perfeitamente semelhantes um ao outro, e ainda que apareçam no mesmo lugar em momentos diferentes, podem ser numericamente diferentes.” Ou seja, Hume se refere aqui não à identidade entre objetos matemáticos, mas a asserções factuais do tipo “A estrela matutina é a estrela vespertina”. É de notar que todas estas constam também em Locke como relações, como se pode ver pelos capítulos XXVI e XXVII do livro II do *Ensaio sobre o entendimento humano*.

Quanto à outra classe, a ela pertencem as quatro relações restantes, que são as de (1) semelhança, (2) contrariedade, (3) grau e (4) proporção de quantidade e número. Destas, todas, à exceção das relações de proporção de quantidade e número, “pertencem mais propriamente ao domínio da intuição do que da demonstração”, visto que “podem ser descobertas à primeira vista” (§2). São estas, as do domínio da intuição, as

que gozam de verdade mais sólida, visto que as decisões tomadas acerca de todas essas relações são-no “à primeira vista, sem necessitar de nenhuma investigação ou raciocínio” (*ibidem*) À intuição opõe-se o caráter artificial da demonstração, pois nela construímos raciocínios que nos conduzam ao estabelecido das relações que não conseguimos intuir.

De tal gênero mais fraco são as ciências da quantidade e do número. A geometria já sabemos que não pode atingir certeza por ser composta por aqueles terríveis *minima* que não se deixam agarrar pelo entendimento da mesma maneira que o mercúrio não se deixa agarrar pelas mãos. Agora, se, no *Tratado*, todas as ideias devem ser sujeitas àquele exame genealógico a fim de que saibamos se os termos têm significado ou não (já na *Investigação*, Noxon gosta de enfatizar que devemos fazer tal exame apenas quando temos dúvidas acerca dum termo filosófico, ao invés de testar tudo indistintamente¹), e se de fato Hume no *Tratado* faz uso automático desta regra, então como não terá tentado dar conta também das ideias da álgebra e da aritmética? Se tudo tem de remontar-se às impressões, cairíamos novamente nos *minima*, os quais, quem sabe, em somas grandíssimas poderiam compor uma unidade extra. Não obstante, Hume diz que “restam [...] a álgebra e a aritmética como as únicas ciências em que podemos elevar uma série de raciocínios a qualquer nível de complexidade, e ainda assim preservar perfeita exatidão e certeza.” (I, iii, 1, §5) Como isto é possível? Eis a resposta:

aqui estamos de posse de um critério preciso que nos permite julgar acerca da igualdade e proporção dos números. [...] Quando dois números se relacionam de tal forma que cada unidade de um corresponde sempre a cada unidade de outro, afirmamos que eles são iguais. É por falta de um critério de igualdade semelhante aplicável à extensão que a geometria dificilmente pode ser considerada uma ciência perfeita e infalível. (*ibidem*)

Para Hume no *Tratado*, comparamos cada unidade numa soma através de um padrão confiável – o número – e aí somos capazes de atestar a relação entre as quantidades. Não há nem sombra disso na *Investigação*, e não parece ser esta esdrúxula adoção do “padrão número” uma consequência da correspondência obrigatória entre impressão e ideia.

¹ Cf. *Hume's Philosophical Development*, p. 144.

Mas de onde Hume tirou todas essas teses que são tão estranhas ao leitor da *Investigação*? Por que Hume não se dá ao trabalho de estabelecer sobre sólida argumentação essa tese segundo a qual o verdadeiro conhecimento é o conhecimento intuitivo, ou que as somas são garantidas pelo exame de unidades? O que podemos imaginar é que ele não se dê a tal trabalho por serem teses já razoavelmente aceitas pelo seu público britânico; e, se estivermos certos, basta procurarmos-las noutro filósofo ilustre da Ilha. De fato, em Locke a encontramos.

Para Locke há dois graus de conhecimento: o intuitivo, que é o grau superior, e o demonstrativo. Eis como ele expressa sua posição:

Consistindo todo o nosso conhecimento [...] na visão que a mente tem de suas próprias ideias, o qual é a maior luz e a maior certeza de que [...] somos capazes, não pode ser despropositado considerar um pouco os graus de sua evidência. A diferente clareza de nosso conhecimento parece-me residir no diferente modo de percepção que a mente tem do acordo ou desacordo de quaisquer ideias suas. Pois, se refletirmos sobre nossos modos de pensar, hemos de descobrir que às vezes a mente percebe o acordo ou desacordo de duas ideias imediatamente por elas mesmas, sem intervenção de qualquer outra – e isto, penso, podemos chamar de conhecimento intuitivo. Pois nisto a mente percebe a verdade como o olho a luz [...]. (*Essay*, IV, 2, §1)

O grau inferior, por sua vez, é o da demonstração: “quando a mente não puder colocar as ideias de modo a, por sua comparação imediata [...], perceber seu acordo ou desacordo, é oportuno, pela intervenção doutras ideias, [...] descobrir o acordo ou desacordo que se procura – e é isto que chamamos de ‘raciocínio.’” (§2) Ao cabo, por exemplo, se não pudermos pôr juntos dum vez os três ângulos dum mesmo triângulo para os comparar, então precisaremos do auxílio doutras ideias, e teremos neste caso conhecimento demonstrativo e portanto inferior. Assim, a intuição se caracteriza pelo caráter imediato da nossa percepção da verdade, ao passo que a demonstração se dá mediante um raciocínio. Este é artificialmente ordenado de modo a compor etapas onde intuamos as verdades que são requisito para a conclusão. Por envolver mais passos, a demonstração é mais sujeita a erros do que a intuição.

Quanto à aritmética, também Locke admitirá os números como melhores por mera contingência; na verdade, até nos ajuda a entender o que Hume quis dizer com a maior serventia que têm para cômputo – afinal, que outra coisa poderia ter essa serventia, não é mesmo? Pois para Locke os números são apenas modos, tal como extensão, cor etc. A diferença entre ele e aquelas é que podemos nos encontrar em apuros para distinguir uma tonalidade de branco doutra, ou um comprimento doutra um pouquinho maior, mas nunca hemos de confundir dois com três, isto é, um algarismo com outro que se lhe segue. “Portanto”, diz ele,

demonstrações em números são as mais precisas. A clareza e distinção de cada modo de número [...] faz-me pensar que demonstrações em números, se não forem mais evidentes e exatas do que na extensão, ao menos são mais gerais em seu uso, e mais determinadas em sua aplicação. Porque as ideias de número são mais precisas e distinguíveis do que as da extensão, onde cada igualdade e excesso não são fáceis de observar e medir (*Essay*, II, xvi, §4)

É muito fácil, pois, rastrear em Locke a origem dessas explicações de Hume estranhas à *Investigação*. Parece-nos ser o caso de dizer que, com seu pensamento ainda não plenamente maduro, adotara teses fortes lockianas que, mais tarde, viria a abandonar com base noutros pressupostos a serem desenvolvidos por ele próprio. Afinal, tendo esta origem lockiana em vista, fica até evidente que na *Investigação* conversava com sua própria versão juvenil, ou com Locke, ao dizer das relações de ideia que “são as ciências da geometria, da álgebra e da aritmética e, em resumo, toda e qualquer afirmação que seja *intuitiva ou demonstrativamente certa*.” (IV, i, §1 – grifo nosso) Ou seja, com isto, Hume nega de maneira explícita que o meio psicológico por que percebemos a verdade interfira na superioridade ou inferioridade do seu estatuto. Doravante, a própria natureza da verdade é que o determina: não mais interessa o quanto tive de pensar para estabelecê-la, mas tão-somente se é capaz de desmentir-se pela experiência. Com este novo critério, caem na mesma vala das relações de ideia a geometria e a aritmética, e assim não há mais espaço para a justificação da matemática através da discernibilidade superior dos números comparada à da extensão. Abandona-se a psicologia lockiana e em seu lugar operam condicionais: se uma proposição com significado pode

ser provada ou desmentida pela experiência, é uma questão de fato; se não, uma relação de ideia.

Computamos, então, três posições diferentes da *Investigação* que estavam por detrás da negação da geometria: (1) a psicologia a definir o estatuto de um conhecimento, (2) a superior discernibilidade dos números, colocados no mesmo plano das coisas sensíveis, e (3) a aplicação da proposição geral à ideia de espaço, o que nos faz pensar os *minima*. Destas, as duas primeiras podem ser consideradas teses estrangeiras à filosofia de Hume, que, tendo amadurecido, abandonou-as como se abandonam as rodinhas extra duma bicicleta. A afirmação da correspondência entre impressões e ideias, porém, é original de Hume e mantém-se na *Investigação*. Não podemos dar conta a terceira posição do mesmo jeito.

Na *Investigação* temos mais outro trecho onde Hume conversa consigo mesmo jovem. Em primeiro lugar, ele nota que o empreendimento de arrazoar contra a razão é contradição performática (EHU, XII, ii, §17); mas,

mesmo assim, a razão não pode deixar de ficar agitada e inquieta, mesmo relativamente ao ceticismo a que é levada por esses *aparentes* absurdos e contradições. Como é que qualquer ideia clara e distinta pode encerrar circunstâncias que lhe são contrárias [...] é coisa incompreensível e *talvez* seja tão absurda como qualquer proposição que se possa formular. De modo tal que nada pode ser mais cético ou mais cheio de dúvidas e hesitações do que esse mesmo ceticismo que deriva de algumas das conclusões paradoxais da geometria ou da ciência da quantidade” (§20 – grifos nossos)

Aqui está uma alusão aos *minima sensibilia*, que eram a composição obscura das ideias claras. Enfatizamos as reticências de Hume quanto à absurdidade da geometria, e tal se explica em nota, onde ele diz podermos evitá-la se considerarmos que as ideias ditas abstratas são na verdade ideias particulares, tornadas gerais por as associarmos a um termo geral, de modo que com “triângulo” pensemos sempre num que seja ou isósceles ou equilátero ou escaleno, mas recordamos com ele outros triângulos particulares. Interessante é notar que o problema dos *minima*, conquanto mui discretamente aludido, é simplesmente deixado de lado nesta solução que evita “esses absurdos e contradições” (*ibidem*) da geometria.

Eis, pois, a pergunta que clama por resposta: por que não submeter o espaço ao escrutínio do princípio de cópia? Não trazemos resposta ainda. Apenas indicamos que pode ter consideração frutífera a interpretação de Noxon da *Investigação* segundo a qual a correspondência entre impressão e ideia é uma regra que não se aplica indiscriminadamente na vida comum, mas apenas em discussões filosóficas – isso até ajudaria a explicar o porquê de deixar o problema do eu de lado na *Investigação*. Porém, fazê-lo levantaria ainda mais questões por nos forçar a interrogar a natureza da filosofia de Hume, retratada nisto com um caráter fortemente normativo.

REFERÊNCIAS

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Trad. João Paulo Monteiro. Lisboa: Casa da Moeda, 2002.

_____. *Tratado da natureza humana*. 2. ed. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2009.

NOXON, James. *Hume's Philosophical Development: A Study of his Methods*. Grã-Bretanha: Oxford University Press, 1973.

Gosto e moral em David Hume

Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro

(UFS)

No último parágrafo da seção inicial do Livro III do *Tratado da Natureza Humana*, Hume faz uma observação que, segundo ele, merece atenção por parte do leitor. A passagem em questão é, certamente, uma das mais conhecidas de todo o livro:

[...] o autor procede, por algum tempo, na maneira comum de raciocinar, e estabelece a existência de um Deus, ou faz observações referentes aos afazeres humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao descobrir que, ao invés das cópulas usuais de proposições, é e não é, não encontro proposição alguma que não seja conectada com *deve*, ou *não deve*.¹ (HUME, 2000, p. 302)

Trata-se de algo que merece atenção porque a mudança nos conectivos indicaria, como se sabe, mudança considerável nas próprias relações entre as coisas. Como se sabe, Hume insere essa passagem ao fim de uma seção em que criticou pesadamente autores que pretendiam que a moralidade pudesse ser inferida de maneira (por assim dizer) demonstrativa a partir de relações entre as próprias coisas da natureza. É bastante compreensível, então, que Hume enfatize o fato de considerar inconcebível que “essa nova relação”, o *deve*, possa ser **deduzida** de outras. O que está em questão é justamente mostrar que os autores a que comumente chamamos racionalistas morais não teriam como estabelecer, pela vida da razão demonstrativa, quaisquer preceitos morais. Independentemente da insistência, por parte de um Samuel Clarke, de que nossas obrigações morais são evidentes a partir da consideração das próprias relações entre

¹ “[...] the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surprised to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not”. Todas as traduções de passagens de Hume são nossas.

as coisas, o caso é que a distinção de vício e virtude não está fundada meramente nas relações de objetos, nem é percebida pela razão.

Deixemos de lado a avidez com que os comentadores se debruçaram sobre aquilo que passaram a denominar “problema/lei de Hume”². Basta, aqui, perceber que um dos problemas que o autor atribui às teorias que fundam a moralidade na razão é justamente o fato de elas não darem conta de fundamentar a própria noção de dever. Se é assim, também não chegam a determinar, com qualquer consistência, *o que* se deve fazer. Pode-se esperar, então, que Hume, ainda que não pretenda necessariamente oferecer uma solução definitiva para esse problema, deverá enfrentá-lo. De fato, o título da seção seguinte, “As distinções morais são derivadas de um sentido moral”, parece promissor. O texto, porém, acaba por apresentar um problema que o filósofo tentará resolver ao longo de todo o Livro III:

Já que as impressões distintivas pelas quais o bem ou o mal morais são conhecidos não são nada além de dores ou prazeres *particulares*, segue-se que, em todas as investigações referentes a essas distinções morais, será suficiente mostrar os princípios que nos fazem sentir satisfação ou inquietude a partir da observação de um caráter qualquer, para nos explicar a contento por que o caráter é louvável ou censurável. Uma ação, ou sentimento, ou caráter é vicioso. Por quê? Porque sua visão causa um prazer ou uma inquietude de um tipo particular. Portanto, ao dar uma razão para o prazer ou a inquietude, teremos explicado suficientemente o vício ou a virtude.³ (HUME, 2000, p. 303)

Se Hume estivesse comprometido estritamente com a defesa de um *moral sense*, a solução seria bastante simples. Ele poderia, à maneira de Francis Hutcheson, remeter as impressões particulares de prazer e de dor que correspondem às distinções morais a uma faculdade bem deter-

² De qualquer modo, caso o leitor tenha interesse em conhecer as várias possibilidades de interpretação desse problema, ver, a esse respeito, Capaldi (1992).

³ “[...] since the distinguishing impressions, by which moral good or evil is known, are nothing but particular pains or pleasures; it follows, that in all enquiries concerning these moral distinctions, it will be sufficient to shew the principles, which make us feel a satisfaction or uneasiness from the survey of any character, in order to satisfy us why the character is laudable or blameable. An action, or sentiment, or character is virtuous or vicious; why? because its view causes a pleasure or uneasiness of a particular kind. In giving a reason, therefore, for the pleasure or uneasiness, we sufficiently explain the vice or virtue.”

minada que fosse responsável por produzi-las. Entretanto, no âmbito de uma teoria como a de Hume, as coisas não são tão simples. Em ao menos uma de suas obras, Hutcheson, como se sabe, defendia de saída que temos um sentido moral que não apenas é um entre tantos sentidos “internos”, mas é entendido como uma faculdade bem determinada e que tem como substrato um *eu* definido. Ainda, o *moral sense* hutchesoniano é, como se sabe, análogo aos sentidos externos, também entendidos como faculdades de um eu, por assim dizer, fixo.

As coisas são bastante diferentes para Hume. Ora, um aspecto bastante conhecido de sua filosofia é que ele trata o *eu* como um “feixe de percepções”. Não se trata, aqui, de determinar se haveria ou não uma substância que sustenta as faculdades, ou mesmo as percepções, do mesmo modo que não se trata de estabelecer se, ao fim e ao cabo, seria possível atribuir alguma forma de realismo à epistemologia humiana. Qualquer que seja o caso, é impossível falar de um sentido moral de qualquer maneira que não seja o simples fato de haver percepções particulares de prazer ou de dor, a que o filósofo chama sentimentos morais. Isso é importante porque está em consonância com o modo como Hume lida com praticamente todos os aspectos da natureza humana até esse ponto: as impressões simplesmente acontecem, e o mesmo pode ser dito das ideias. Os mecanismos pelos quais estas últimas se associam, aliás, não recebem qualquer explicação de sua natureza última, são praticamente regularidades que o autor observa. O mesmo pode ser dito acerca da maneira como as paixões parecem operar.

Pode-se afirmar, então, que a natureza humana investigada ao longo do *Tratado* não é um objeto pronto, acabado, que o filósofo meramente conhece a partir de um modelo experimental de inspiração mais ou menos newtoniana. Do mesmo modo que o mundo que se nos apresenta pode ser considerado, em alguma medida, a composição de uma série de ficções da imaginação, o homem será, também, ele, uma construção empreendida pelo filósofo. A natureza humana que se apresenta para aquele que a investiga é, ela própria, uma série de percepções, que Hume trata de apresentar de maneira metodizada ao leitor.⁴

⁴ Não se pretende, com essa afirmação, defender que haveria qualquer forma de relativismo ou de desespero epistemológico por parte de Hume. Ainda que tanto aquilo a que normalmente se chama mundo exterior quanto as características da própria natureza humana sejam, em última

Essas particularidades da ciência do homem proposta por Hume implicam um tratamento bastante peculiar do problema da normatividade moral. É importante observar, de qualquer modo, que o que está em jogo não é uma dificuldade que decorre do fato de ele se ver preso a um modelo que não permite o estabelecimento de um *moral sense* mais, por assim dizer, ortodoxo. Hume não é, de qualquer modo, um refém de posições que assumira anteriormente, mas agora comprometem o que seria um ganho para seu projeto. Isso porque aceitar uma posição mais próxima à de um autor como Hutcheson exigiria a aceitação de que haveria algo como um *télos* da natureza humana, determinado pelo Autor da Natureza. Sem esse tipo de recurso, só o que Hutcheson poderia dizer é que os homens têm em si uma faculdade que provoca certos tipos de prazer ou de dor, mas não haveria como justificar qualquer tipo de compromisso original com o que parecem ser os objetos dessa faculdade. Como se sabe, Hume acirrou progressivamente, ao longo de sua obra, suas posições contra a associação entre o discurso filosófico e o religioso. Não causa estranheza, portanto, que, apesar de se colocar ao lado dos teóricos do *moral sense* contra racionalistas e hobbesianos, essa tomada de posição tenha-se dado em termos propositalmente restritos.

II

Seja como for, o caso é que, do modo como as coisas estão postas ao fim da Parte I do Livro III do *Tratado da Natureza Humana*, parece complicado justificar, a partir do aparato construído por Hume, qualquer noção de dever. De fato, apenas quando passa a tratar das virtudes naturais, já na Parte III, é que o autor nos oferece uma explicação dos critérios pelos quais passamos a julgar de maneira estritamente moral. Na Seção I da Parte III, o filósofo informa que sentimentos que operam nesse sentido dependem da simpatia. Entretanto, faz-se necessário corrigir a tendência natural que os homens têm de se deixar afetar pelos sentimentos de pessoas que lhes são mais próximas. Se não fosse assim, não haveria qualquer possibilidade de se falar em um padrão moral, e todos os juízos

instância, construtos que resultam das ficções da imaginação, é importante notar que se trata, aí de crenças que, por conta de seu caráter elementar e indubitável, fornecem uma base sólida para toda ciência experimental possível.

sobre caracteres ou sobre ações seriam completamente inconstantes. Por isso, é importante que Hume mostre ser possível evitar que nossa situação particular afete os juízos que fazemos acerca de ações que, segundo ele, devem ser consideradas apenas como sinais de um caráter. Para resolver esse problema,

[...] fixamo-nos em algum ponto de vista firme e geral, e sempre, em nossos pensamentos, nos colocamos nele, qualquer que seja nossa situação presente. Do mesmo modo, a beleza externa é determinada apenas pelo prazer, e é evidente que um belo semblante não dá tanto prazer quando visto de uma distância de vinte passos, quanto no momento em que é aproximado de nós. Não dizemos, porém, que ele nos parece menos belo, pois sabemos o efeito que ele teria em tal posição e, por essa reflexão, corrigimos sua aparência momentânea.⁵ (HUME, 2000, p. 372)

Essa passagem, é claro, parece implicar alguns problemas. Em primeiro lugar, ela está em uma seção dedicada a iniciar uma explicação sobre os motivos pelos quais as virtudes *naturais* são aprovadas. No que toca às virtudes sociais, é preciso resolver algumas complicações. Além de resultarem de artifícios, virtudes como a justiça têm a particularidade de que casos particulares de ações conformes a elas podem ser contrários ao interesse público. Esse, entretanto, não chega a ser um inconveniente: o que está em questão é o respeito firme e geral às regras da justiça, o qual certamente implica benefícios públicos. Outro aspecto, talvez mais problemático, diz respeito a outra diferença entre virtudes naturais e artificiais. No caso das primeiras, a aprovação parece garantida e, por assim dizer, automática. Isso fica evidente quando Hume discorre sobre a grandeza de espírito. Alguém que seja dotado dela, mas tenha se envolvido em saques e destruição, pode ser odiado por conta das consequências de seus atos, mas

⁵ “[...] we fix on some steady and general points of view; and always, in our thoughts, place ourselves in them, whatever may be our present situation. In like manner, external beauty is determined merely by pleasure; and it is evident, a beautiful countenance cannot give so much pleasure, when seen at the distance of twenty paces, as when it is brought nearer us. We say not, however, that it appears to us less beautiful: Because we know what effect it will have in such a position, and by that reflection we correct its momentary appearance.”

[...] quando nos voltamos para a própria pessoa que é o autor desses estragos, há algo tão estonteante em seu caráter, a mera contemplação deste eleva tanto a mente, que não conseguimos negar-lhe nossa admiração. A dor que recebemos de sua tendência ao prejuízo da sociedade é suplantada por uma simpatia mais forte e mais imediata.⁶ (HUME, 2000, p. 383)

As regras da justiça (e, em alguma medida, todas as virtudes sociais), por outro lado, parecem estar em situação mais complicada. Por serem resultado de uma convenção, podem mudar consideravelmente à medida que, por motivos às vezes circunstanciais, passam a ser vistas como menos úteis para cumprir os fins a que se destinavam. De qualquer modo, parece que tendemos invariavelmente a aprovar o bem público e, por esse motivo, artifícios que pareçam promovê-lo serão, no fim das contas, aprovados.

O caso parece um tanto diferente em *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, já que, nesse texto, o termo “simpatia” é empregado de maneira mais confusa do que aquela que vemos no *Tratado*. Em alguns momentos, ela parece ter o mesmo sentido e ser empregada, também, como princípio explicativo. Por exemplo, aprovamos uma disposição naturalmente alegre porque “A sensação imediata, para a pessoa que a possui, é agradável. Os outros são tomados por esse mesmo humor, e contraem o sentimento, por um contágio ou simpatia natural”⁷ (HUME, 1998, p. 131). Em outros momentos, porém, a simpatia aparece como sinônimo de *fellow feeling*. Às vezes, é sinônimo de sentimentos humanitários. Parece que, ao menos em parte, ela perde a importância no que diz respeito a explicar os sentimentos morais. Isso fica evidente quando Hume afirma, em

⁶ Essa é uma posição que Hume trata de reafirmar, de maneira igualmente contundente, em sua *Investigação sobre os Princípios da Moral*, quando lembra que “A bravura excessiva e a inflexibilidade resoluta de Carlos XII arruinaram seu próprio país, e infestaram todos os seus vizinhos, mas têm tamanhos esplendor e grandeza em sua aparência que nos enchem de admiração, e poderiam, em alguma medida, ser até mesmo aprovados, se não traíssem, por vezes, sintomas bastante evidentes de loucura e desordem” (“The excessive bravery and resolute inflexibility of Charles the XIIth ruined his own country, and infested all his neighbours; but have such splendour and greatness in their appearance, as strikes us with admiration; and they might, in some degree, be even approved of, if they betrayed not sometimes too evident symptoms of madness and disorder” (HUME, 1998, p. 137).

⁷ “Their immediate sensation, to the person possessed of them, is agreeable. Others enter into the same humour, and catch the sentiment, by a contagion or natural sympathy [...]”

passagem já próxima do fim da Seção V, que “Parece que uma tendência ao bem público, e à promoção da paz, da harmonia e da ordem na sociedade, sempre, ao afetar os princípios benevolentes de nossa constituição, faz com que tomemos o lado das virtudes sociais”⁸ (HUME, 1998, p. 117).

Parece, então, que, caso aceitemos os pontos de partida de Hume, o problema de determinar como certos juízos ganham força de norma fica, em alguma medida, resolvido. Não é possível deduzir enunciados com *deve* de enunciados com *é*, e não é possível fundamentar nossas obrigações naquilo que nossos sentidos internos indicam que devemos a um suposto Autor da Natureza, mas o caso é que somos constituídos de maneira tal que tenderemos a aprovar como que por instinto as chamadas virtudes naturais e, quanto às artificiais, serão aprovadas (e observadas) necessariamente, ainda que derivem de artifícios. Entretanto, Hume não adota, sem quaisquer restrições, uma doutrina tão ingênua. Sua obra, afinal, está repleta de retratos de patifes espertos, tiranos brutais, sacerdotes nefastos e outras figuras que simplesmente não teriam lugar em um mundo em que as regras morais, mesmo aquelas derivadas do artifício, simplesmente se impusessem. É preciso, então, explicar de que maneira se pode formar alguém para a virtude. Essa é uma questão que já se pode entrever no Livro III do *Tratado da Natureza Humana*, em que há afirmações como “[...] devemos conceder que o senso de justiça e de injustiça não deriva da natureza, mas surge artificialmente, ainda que necessariamente, a partir da educação e das convenções humanas”⁹ (HUME, 2000, p. 311). No que toca à justiça e a todas as demais instituições criadas por artifício, não basta estabelecer a convenção e mostrar que ela é vantajosa. É preciso, também, formar os sentimentos daqueles que vão viver em um mundo regido por essas convenções, para que reajam a elas da maneira apropriada. Além disso, quando se pensa que vários modelos de justiça, por exemplo, poderiam ser empregados para satisfazer as necessidades que a engendram, torna-se necessário explicar, também, o que leva ao estabelecimento de padrões determinados de sentimentos de aprovação.

⁸ It appears that a tendency to public good, and to the promoting of peace, harmony, and order in society, does always, by affecting the benevolent principles of our frame, engage us on the side of the social virtues.

⁹ “[...] we must allow, that the sense of justice and injustice is not derived from nature, but arises artificially, though necessarily from education, and human conventions.”

Trata-se, em outras palavras de compreender a formação de um gosto¹⁰. Bons juízos morais, portanto, não exigem apenas que se perceba todas as características ou disposições que engendraram uma ação. É preciso que o observador tenha sido formado de maneira tal que esteja em condições de ser tomado pelos sentimentos apropriados. Isso fica bastante evidente quando nos lembramos, por exemplo, da seguinte passagem do ensaio “Of the Delicacy of Taste and Passion”, em que somos informados de que o cultivo da delicadeza de gosto.

[...] nos habilita a julgar os caracteres dos homens, as composições de gênio e as produções das artes mais nobres. [...] Com relação às ciências e às artes liberais, um gosto refinado é, em alguma medida, a mesma coisa que um forte senso, ou, ao menos, depende tanto deste que são inseparáveis.¹¹ (HUME, 1985, p. 6)

O filósofo prossegue, ainda, informando ao leitor que esse cultivo do gosto faz com que as pessoas formem “noções mais justas da vida” (HUME, 1985, p. 6). Não se trata, portanto, apenas do cultivo de uma capacidade de julgar obras literárias, mas de algo que estaria relacionado à formação de juízos sensatos acerca da conduta humana.

¹⁰ Townsend (2001), ao comentar a reação de boa parte dos comentadores a temas como o da normatividade, ou a passagem de *is* a *ought*, explica que esses autores teriam cometido um engano bastante sério porque, enquanto interpretam Hume como se essa passagem fosse entendida por ele como proposicional, o que ele pretende explicar diz respeito a estados psicológicos. Ainda que estejamos de acordo com o modo como Townsend vê a solução proposta por Hume, talvez esse comentador pudesse ter apresentado o problema de maneira um pouco mais precisa. Ora, parece que, ao fazer sua crítica aos racionalistas morais, a qual desemboca na questão acerca da passagem de *is* a *ought*, Hume efetivamente considera que os autores que realizam essa passagem de maneira não recomendável lidam com o que, para eles, seriam termos indicativos de relações racionalmente cognoscíveis. De qualquer modo, Hume certamente considera que a solução viável para o problema passa por deslocá-lo para o registro dos estados psicológicos, o que torna pertinente a possibilidade de se desenvolver uma teoria que alicerce a moral sobre a formação da sensibilidade.

¹¹ “[...] enables us to judge of the characters of men, of compositions of genius, and of the productions of the nobler arts. A greater or less relish for those obvious beauties, which strike the senses, depends entirely upon the greater or less sensibility of the temper: But with regard to the sciences and liberal arts, a fine taste is, in some measure, the same with strong sense, or at least depends so much upon it, that they are inseparable.”

III

Essa é uma tese que Hume não parece ter abandonado em textos posteriores. Em sua *Dissertação sobre as Paixões*, publicada em 1757 (e, portanto, anos depois do ensaio sobre a delicadeza de gosto), o autor afirma que a opinião que as pessoas fazem de si próprias, longe de depender de qualidades firmadas por quaisquer sistemas de ética, tem relação com o prazer e a inquietude. Como exemplo, o autor trata de afirmar que todos se comprazem com o fato de serem capazes de agradar por meio de sua espirtualidade (*wit*), mas que ninguém teria sido capaz de propor uma explicação, por assim dizer, sistemática dessa característica. Desse modo,

É apenas pelo gosto que podemos decidir acerca dela, e não possuímos qualquer outro padrão pelo qual formar um juízo dessa natureza. Ora, o que é esse gosto, do qual a verdadeira e a falsa espirtualidade, de certa forma, derivam seu ser, e sem o qual nenhum pensamento pode pretender ter direito a qualquer uma dessas denominações? Absolutamente nada além de uma sensação de prazer por conta da verdadeira espirtualidade, ou de desgosto por conta da falsa, sem que sejamos capazes de explicar as razões dessa satisfação ou dessa inquietude.¹² (HUME, 1990, p. 98)

É verdade que, nessa passagem, Hume parece estar mais preocupado com um tema que poderia parecer afastado daquilo que usualmente se considera que diz respeito à moralidade. Entretanto, não se deve esquecer que, tanto no *Tratado da Natureza Humana* quanto em *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, o autor teria defendido que as qualidades normalmente chamadas de mérito pessoal seriam parte da moral, e seriam estabelecidas por sentimentos de aprovação e de censura que equivalem em tudo àqueles pelos quais seriam feitas, por exemplo, distinções entre justo e injusto. Além disso, a passagem em questão inicia com uma discussão sobre o valor que as pessoas atribuem a si mesmas. Não foi à toa, portanto, que Hume reaproveitou essa discussão sobre a

¹² "It is by taste alone we can decide concerning it; nor are we possessed of any other standard, by which we can form a judgment of this nature. Now what is this taste, from which true and false wit in a manner receive their being, and without which no thought can have a title to either of these denominations? It is plainly nothing but a sensation of pleasure from true wit, and of disgust from false, without our being able to tell the reasons of that satisfaction or uneasiness."

espirituosidade, tal como estava na Seção VII da Parte I do Livro II do *Tratado da Natureza Humana*. Nesta, o que se pretende é justamente discutir virtude e vício como causas de orgulho e humildade. Ainda que, no texto do *Tratado*, Hume não vincule essa discussão sobre a espirituosidade ao valor que as pessoas consideram ter, o exemplo diz respeito a outro tema moral importante: nesse ponto do texto, o filósofo pretende mostrar que, mesmo que se recuse uma explicação da moralidade a partir dos sentimentos, é impossível, de qualquer modo, separar virtudes de sensações de prazer e vícios, das de inquietude.

Como se sabe, porém, Hume passa muito longe de recusar uma explicação da moralidade com base nos sentimentos de aprovação e de censura. Isso, somado à recusa de um *moral sense* entendido de maneira estritamente hutchesoniana, faz com que seja imprescindível que se estabeleça o que o autor chama de “padrão” para formar juízos morais. Seria tentador apelar, nesse ponto, a um outro texto, bastante conhecido, e cujo título é bastante sugestivo no que diz respeito a padrões e ao gosto. Entretanto, nesse outro texto, nota-se uma preocupação quase que exclusiva com temas relativos à crítica, à exceção, talvez, de considerações sobre a religião, no fim do texto, as quais talvez possam ser lidas sob o viés de uma discussão sobre a moralidade. Algumas afirmações que Hume defende ao discorrer sobre a crítica, tais como aquelas sobre a necessidade de refinar o gosto pela prática e sobre a necessidade de se julgar a partir do ponto de vista apropriado, talvez digam respeito aos dois registros. Entretanto, em “Do Padrão do Gosto”, essas questões estão atreladas não apenas a problemas distintos, mas a uma discussão sobre o crítico ideal que parece complicado transpor para a moral humiana. Parece mais razoável, então, observar o que Hume tem a dizer sobre a formação de um “padrão de gosto moral” em textos que estejam mais diretamente relacionados ao tema. A própria *Dissertação sobre as Paixões* parece conter uma resposta bastante direta para essa questão:

As paixões são frequentemente alteradas por princípios muito desconsideráveis, e estes nem sempre agem com perfeita regularidade, especialmente em um primeiro caso. Mas à medida que o costume e a experiência trazem à luz todos esses princípios, e estabelecem o valor justo de todas as coisas, isso certamente contribui para a produção fácil das paixões, e nos guia, por meio de regras gerais bem

estabelecidas, no que tange às proporções que devemos observar ao preferir um objeto a outro¹³ (HUME, 1990, p. 120).

Essa passagem, como se sabe, é, também ela, reaproveitada diretamente do *Tratado da Natureza Humana*. Nele, bem como na *Dissertação*, o que Hume pretende é mostrar que os sentimentos são frequentemente guiados por regras gerais, que são engendradas, como se sabe, pelo costume. Esse, aliás, é um aspecto que parece estar em consonância com algumas observações que Hume faz na Parte II do Livro III do *Tratado*. O estabelecimento da justiça dever-se-ia, segundo ele, a homens que, “por terem sido educados em sociedade desde cedo, tornaram-se conscientes das vantagens infinitas que resultam dela, e, além disso, adquiriram uma nova afeição pela companhia e pelo convívio” (HUME, 2000, p. 313). Adiante, o autor lembra que “Assim como o louvor e a censura públicos aumentam nossa estima pela justiça, a educação e a instrução privadas contribuem para esse mesmo efeito” (HUME, 2000, p. 321).

Não se deve supor que “educação”, nessas passagens, diz respeito a uma situação, por assim dizer, escolar. Ora, Hume fala em pessoas que foram educadas “em sociedade”. Ainda que o autor certamente pense no acesso a certas obras como parte dessa educação, trata-se, sobretudo, de um processo que diz respeito à inserção em um modelo de sociabilidade. É o convívio, afinal, que permite o desenvolvimento da simpatia que mencionamos anteriormente. Nesse sentido, o cultivo do gosto a que fizemos referência diz respeito a um registro que inclui tanto a frequência de autores selecionados quanto a participação na cultura de sociabilidade polida pela qual Hume expressa enorme admiração em ensaios como “Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences”. Além disso, não são poucos os textos em que ele defendeu que a própria participação na vida social poderia constituir a melhor instância possível para a formação moral. Esse é, sem dúvida, um tema importante da Seção I de *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano* e de “Of Essay Writing”, textos que contribuem, cada um a seu modo, para promover a união entre o mundo

¹³ “The passions are often varied by very inconsiderable principles; and these do not always play with perfect regularity, especially on the first trial. But as custom or practice has brought to light all these principles, and has settled the just value of everything: this must certainly contribute to the easy production of the passions, and guide us, by means of general established rules, in the proportions, which we ought to observe in preferring one object to another.”

do convívio e o da erudição. Explorá-los certamente permitiria uma boa compreensão do modo Hume teria explorado, em termos bastante práticos, os princípios sobre os quais discorreremos aqui. Isso, entretanto, já exigiria mais outro texto.¹⁴

REFERÊNCIAS

CAPALDI, Nicholas. *Hume's Place in Moral Philosophy*. Nova Iorque: Peter Lang, 1992.

HUME, David. "Dissertation on the Passions". In: *Disertación sobre as pasiones y otros ensayos morales*. Madri: Editorial Anthropos, 1990.

_____. *Essays Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.

_____. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

_____. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

HUTCHESON, Francis. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*. Indianapolis: Liberty Fund, 2003.

TOWNSEND, Dabney. *Hume's Aesthetic Theory*. Londres: Routledge, 2001.

¹⁴ Algumas observações feitas por colegas, quando da apresentação deste trabalho no XVII Encontro Nacional ANPOF, contribuíram imensamente para que realizássemos alterações importantes no texto. Lívia Guimarães chamou nossa atenção para os limites a serem observados ao relacionar o modo como Hume lida com o gosto em temas morais, por um lado, e estéticos, por outro. Tanto Lívia quanto Hugo Arruda apontaram a necessidade de enfatizar a diferença entre uma formação pela via da sociabilidade (associada, portanto, mais a criação - *breeding*) e uma educação formal. César Kiraly e Carlota Salgado colaboraram no sentido de apontar dificuldades que eu deveria enfrentar ao tratar do problema do padrão do gosto. Por fim, conversas prévias com Stephanie Zahreddine nos levaram a dar a devida atenção ao papel do costume na teoria moral de Hume. Por isso, e por todas as conversas bastante agradáveis, todos merecem agradecimentos efusivos.

Fato, valor e falácia naturalista

Pedro de Souza Rodrigues Neto

(UFBA)

Nossa pesquisa se interessa pela relação entre Economia e Moral, particularmente pelo momento em que a ruptura entre ambas deu início à constituição da Economia enquanto um campo de conhecimentos autônomo. Este momento pode ser rastreado até o pensamento do fim do século XVIII, quando Adam Smith, empirista escocês e professor de Moral, escreve sua *Riqueza das Nações*. A economia até então era entendida por seus contemporâneos como parte da Moral: envolvia ainda a jurisprudência, a filosofia política, e em certos casos extremos, até a pneumática. Só a partir de Smith a economia ganharia um escopo próprio e autônomo, embora haja controvérsias¹ acerca da natureza moral de sua reflexão ali expressa, ou acerca da conexão e dependência da mesma em relação à sua obra anterior (a Teoria dos Sentimentos morais), esta sim uma obra que trata da moralidade. Acreditamos que a partir deste momento os desenvolvimentos posteriores em economia tenderam a investigar seus objetos sob uma luz cada vez mais “científica” e menos moral. Assim, quando falamos, por exemplo, em Teoria do Consumidor, Teoria da Firma, propensão marginal a consumir e maximização da utilidade, os economistas neoclássicos (particularmente os marginalistas da Escola de Viena como Jevons, Walras, Menger, Mises, Hayek) estão se referindo ao nível de renda, ao estoque de moeda, ao nível geral de preços (inflação), à taxa de juros e outras variáveis econômicas que influenciam as condutas humanas e que têm pouco ou nada em comum com as reflexões acerca das virtudes capazes de promover uma melhoria da vida individual e coletiva.

¹ Esta discussão está desenvolvida na dissertação Moral e economia em Adam Smith, em que apontamos a multiplicidade de posições acerca do “das Adam Smith problem”: Samuel Fleischacker defende a unidade teórica entre as duas obras, embora haja separação entre uma reflexão moral e uma econômica; Kenneth Lux afirma que ambas são obras de conteúdo moral, embora contraditórias entre si; para Ângela Ganem há continuidade entre as obras por meio da virtude moral da *prudência*, que faria a ponte entre a *simpatia* e o *interesse*. Já para Gavin Kennedy e Edward Harpham, a continuidade se dá por meio da virtude da *benevolência*.

Nada mais distante do pensamento econômico que podemos encontrar nos ensaios humeanos². Sua reflexão, embora articulada em torno da noção de utilidade, não parece ser da mesma ordem que o utilitarismo de um Bentham ou de um Pareto. Aqui, os indivíduos percebem a utilidade na medida em que buscam o prazer e procuram afastar o desprazer, mas o fazem como mais um gesto que pode ensejar o auto-cultivo, o refinamento do gosto, a busca pela delicadeza. O homem humeano é muito diferente do *consumidor racional* neoclássico, e não se satisfaria com meros luxos materiais, se isto não estiver inserido num escopo mais amplo de desenvolvimento de outras dimensões de sua vida espiritual. Não se trata de ser rico o bastante para adquirir os mais caros vinhos, mas de desenvolver a sofisticação dos sentidos como parte de um movimento em direção a uma vida mais refinada, mais civilizada (no sentido do aritfício, contraposto à natureza), e por que não, mais virtuosa. Sua reflexão econômica, na medida em que se assenta no jogo das paixões, está localizada no campo da filosofia prática, da moralidade, de uma maneira que não será mais vista a partir de Smith.

Porém, se não temos ainda em Hume a separação entre Economia e Moral, é com ele que as condições para esta separação encontram sua formulação precisa: falo da separação entre fato e valor. A falácia naturalista, ou seja, a tentativa de fazer o dever decorrer do ser, é denunciada por Hume como uma impropriedade, já que o elo entre premissas factuais e conclusões morais não pode ser inferido. Com efeito, afirmações acerca do ser, do que é, são questões de fato, sendo objetos da razão, esta entendida como a faculdade capaz de identificar regularidades e necessidade em deduções matemáticas e probabilidades nas impressões dos sentidos; já as afirmações acerca do dever, relativas à conduta, caráter e vontade humanas, são objeto não da razão, mas de um mecanismo psicológico que habilita recebermos por comunicação os sentimentos de outrem: a simpatia. A reflexão humeana reluta em admitir que da regularidade percebida no mundo possa decorrer qualquer teologia natural, desígnio divino ou teleologia, pois do fato de que as coisas têm sido sempre assim não pode decorrer que continuarão a sê-lo. E a razão, restrita ao papel de identificadora de semelhanças e regularidades, é incapaz de frear as paixões ou fazer surgir outras a elas contrárias, de modo a ter papel ativo no

² HUME, David. *Essays, moral, political, and literary*, 1758.

jogo das paixões. Em vez de, como faziam até então entre os racionalistas, atribuir à razão o papel de fazer frente às paixões na direção do espírito, Hume fará a distinção entre paixões calmas e paixões violentas, de modo que o que nos parece ser fruto da ação da razão, na verdade é o resultado do cultivo e predomínio das paixões calmas sobre as violentas.

Talvez por seu gesto inaugural de separar fato e valor, Hume seja sempre convocado quando tal separação é atacada, como por exemplo faz Hilary Putnam em *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays* (2002). Para Putnam, Hume teria dado ensejo a um projeto de ciência que viria a busca ater-se aos fatos, desprezando os aspectos valorativos como subjetivos, inverificáveis, relativos. Porém, o alvo de Putnam não é Hume, mas Kant e os positivistas lógicos do Círculo de Viena, que pretendiam fazer uso das distinções entre juízos analíticos e sintéticos, e entre fato e valor, para impor um programa de investigação que ao mesmo tempo relegava como impróprio de ser objeto de investigação científica tudo quanto fosse tautológico (por ser analítico) ou inverificável (por ser subjetivo). Ora, é fácil ver que Hume não rejeita investigar o que é da ordem das paixões – em verdade este é seu objetivo, como expresso no subtítulo do *Tratado da Natureza Humana*: “introduzir o método experimental de pensamento nos assuntos morais”.

Contudo, uma observação de Putnam chama a atenção para o fato de que o campo dos valores não se restringe à esfera da ética, ou da estética. Também pertence à ordem dos valores, se os entendermos como o que não é factual, experimentável, o campo dos valores epistêmicos. Não podemos fazer ciência sem fazer assunções epistêmicas que são por sua natureza inverificáveis: quando dizemos que uma teoria é *coerente, simples, ou plausível*, estamos mobilizando um conjunto de crenças acerca do que *deve ser* no âmbito da racionalidade. Não ocorre que cheguemos, por uma forma independente de nossos valores epistêmicos, à verdade, e só depois possamos testar se tais verdades são coerentes, simples etc; em vez disto, o processo mesmo de dizer que chegamos à verdade depende desses valores.

Porém, em nosso entendimento, a situação muda para um cenário mais próximo à filosofia humeana quando passamos a considerar o debate mais atual acerca do “valor” do conhecimento. Este debate é fruto do pro-

blema proposto por Gettier³, que resulta em reconhecer que o que consideramos “conhecimento” é mais que uma “crença verdadeira justificada”. O problema é então remontado a Platão, que afirma no Menon que *saber* chegar a Larissa é diferente, e *melhor*, que ter a *crença verdadeira* de que se chegará a Larissa. Explico melhor: um indivíduo que não dispõe do conhecimento mas acredita poder chegar a Larissa, e que uma vez tendo iniciado a viagem, consiga chegar a tal cidade, teria uma crença verdadeira. Mas ainda assim, mesmo que o conhecimento e a crença verdadeira levem ao mesmo resultado, consideramos que possuir o primeiro parece ser de maior valor. Alguém que sabe chegar a Larissa, ao passar por certo trecho em que o caminho parece se distanciar do destino, poderia até mesmo apertar o passo; enquanto alguém que possui apenas uma crença verdadeira poderia duvidar de que tomou o rumo certo na última encruzilhada. O importante aqui é perceber que a posse de conhecimento, a princípio algo do campo do factual, parece repousar sobre um fundo moral. O fundo moral fica evidente quando é notado que a posse de certo conhecimento, qual seja, de que virar à esquerda numa certa encruzilhada leva a Larissa, parece ser indissociável da conduta que tal pessoa tomará quando quiser ir a Larissa passando pela encruzilhada. Ou seja, parece haver um laço interno entre a posse de conhecimento e a conduta futura que tomaremos voluntariamente, de modo que se não tomarmos o caminho que sabemos levar a Larissa quando quisermos ir a Larissa, ou não sabemos que ele leva a Larissa, ou não queremos verdadeiramente ir a Larissa.

É a partir destas considerações que Ernest Sosa⁴ fala em uma “epistemologia da virtude”, ou seja, para se conhecer é preciso possuir certas virtudes intelectuais. Usando o exemplo do arqueiro, que pretende acertar o alvo, Sosa diz que o bom arqueiro, competente, apto, é aquele que acerta devido a suas habilidades, em vez de acertar por sorte. Ele acerta porque está apto a acertar, e acertar corretamente é manifestar deliberadamente uma competência. Esta é a diferença que percebemos entre os juízos e as adivinhações, e os juízos especificamente epistemológicos, ou *aléticos*, seriam aqueles cujo fim é dar a verdade, ser corretos, que “acertam” aptamente o alvo. Mas estar apto é uma qualidade reflexiva, ou seja, é preciso estar apto a estar apto. Neste momento Sosa fala em “conhecimento ani-

³ GETTIER, Edmund, Is justified true belief knowledge?

⁴ SOSA, Ernest, *A Virtue Epistemology*.

mal” e “conhecimento reflexivo”. O primeiro refere-se a crenças que possuímos “naturalmente”, seja por processos provados pela natureza, seja por vivermos em sociedade: é como a habilidade que alguém tem de andar num bosque e evitar chocar-se com as árvores. O segundo envolve crenças intencionais, conscientes, e se caracteriza por produzir crenças aptas *defensáveis*, ou seja, crenças aptas que o sujeito aptamente acredita que são aptas, e pode defender sua aptidão contra dúvidas céticas.

Para a epistemologia da virtude, de Sosa, dizemos que possuímos conhecimento quando temos uma crença apta, que deve conter as seguintes características: ser uma crença verdadeira; ser produto de uma virtude intelectual; e que o sujeito obtenha sua verdade de suas virtudes intelectuais. Esta perspectiva abre espaço para que o agente, na medida em que se envolve intencionalmente no processo de adquirir virtudes aptas e justificá-las, se torne mais virtuoso e confiável que outros que não tomem a mesma atitude. Assim, a abordagem de Sosa, em vez de entender a questão da dicotomia entre fato e valor pela chave da oposição entre o que é analítico ou sintético, ou seja, o que é tautológico e independente da experiência, e o que é “experimentável” e depende do mundo para ser verdadeiro ou falso, não apenas desfaz a distinção, mas faz com que a parte factual do entendimento passe a depender da parte normativa, ou mais precisamente, de nossas virtudes, chegando a um resultado radicalmente distinto daquele dos positivistas lógicos: em vez de descartar os assuntos morais como desinteressantes à ciência, faz esta depender daqueles. O conhecimento, assim, depende tanto de elementos externos (o envolvimento do sujeito em processos relacionados ao chamado “conhecimento animal”, que se assenta sobre processos de formação de crenças baseadas na percepção e oriundos da sociabilidade), quanto de elementos internos (a defensabilidade de suas crenças, ou seja, o sujeito é virtuoso porque dispõe de bons motivos para sustentar suas crenças).

Esta descrição da relação entre fato e valor parece ser algo mais em linha de conta com o que Hume poderia levar em consideração, uma vez que não faz a razão avançar sobre o que é da ordem do sentimento, nem tampouco estabelece o elo entre ambos à custa de introduzir qualquer sorte de essencialismo que pudesse infringir os princípios atomista e empirista. O que leva à questão sobre o lugar da oposição entre fato e valor em seu pensamento. Esta questão parece trazer consigo uma cons-

telação de questões correlatas: em que medida a dependência da razão de virtudes intelectuais (atenção, precisão, concentração, curiosidade) pode abrir caminho para falarmos em outras áreas do campo da moralidade não diretamente relacionados à obtenção de conhecimento (virtudes não-intelectuais)? Em que medida a cisão entre fato e valor não pode ser contornada, e nesta medida, este fato poderia lançar luz de maneira crítica sobre a epistemologia das virtudes? Parece-nos que a conexão entre Hume e Sosa pode ser profícua para o entendimento de ambos, seja por cobrar uma compreensão mais precisa da relação entre a parte teórica e a parte prática do pensamento humeano, avivando-a, seja por trazer para o debate contemporâneo a contribuição do olhar fino de um pensador que é em verdade o fundador da distinção entre fato e valor.

REFERÊNCIAS

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, trad. José Oscar de Almeida Marques, Ed. Unesp: São Paulo, 204.

_____. *Essays Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.

GETTIER, Edmund. Is Justified True Belief Knowledge?, *Analysis*, Vol. 23, 1963.

PUTNAM, Hillary. *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

SOSA, Ernest. *A Virtue Epistemology: Apt belief and Reflective knowledge*, Vol. I. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Razão e natureza em Hume

Rafael Bittencourt Santos¹

(UFRGS)

INTRODUÇÃO

“Psicologismo” é uma chave de leitura da filosofia de Hume considerada ultrapassada, mas que ainda sobrevive nas entrelinhas de algumas interpretações. “Naturalismo” e “senso comum” tomaram o seu lugar, contudo é preciso zelo para não os atribuir a Hume como psicologismos disfarçados. A compreensão da sua solução para o problema cético, que consiste, no *Tratado da Natureza Humana*, na falta de critério para julgar (ver TNH 1.4.7.7²), é vítima frequente da sua presença não-dita. O seu uso se faz inevitável quando se toma o ceticismo humiano como tendo origem em uma contradição própria da razão humana³ (ou, mais precisamente, entre os fundamentos do pensamento e da ação (ver TNH 1.4.4.1 e TNH 1.4.7.4)), pois esse ceticismo interdita uma saída de caráter lógico ou epistêmico, uma vez que resume toda relação entre crenças a relações de causa e efeito.

Contrariamente a essa leitura, argumento, com base na Parte 2 do Livro 1 do *Tratado*, que Hume é avesso a esse tipo de defesa do ceticismo. Além disso, esse mesmo texto interdita o compromisso com a contradição

¹ Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

² Referência ao livro, parte, seção e parágrafo do *Tratado da Natureza Humana*.

³ Como em Fieser (1989, p. 95), Fogelin (2009, p. 100), Hollanda (2016, p. 425-426), Maia Neto (1991, p. 48), Popkin (1951, p. 393-394) e Smith (2011, p. 368). É importante explicitar que tais autores, à exceção de Fieser, não veem precisamente uma contradição na razão, mas entre a razão (ou a reflexão filosófica) e a imaginação (ou os princípios irresistíveis da natureza) ou interna à imaginação (já entendida como a faculdade que substitui a razão nas suas funções). A seção III deste artigo torna claro porque tomo as suas posições como, ao fim e ao cabo, assumindo uma contradição na razão tal como Hume a concebe. De todo modo, todos concordam (explícita ou implicitamente) com uma contradição na natureza ou constituição humana, o que me é suficiente. Em certa medida, essa também é a posição de Russell (2009, p. 185), mas ele condiciona o expediente cético de Hume ao seu projeto irreligioso e secular, fazendo do ceticismo um instrumento nesse percurso.

na razão porque torna forçoso aceitar que ele não assume uma das suas premissas, a saber, a distinção ontológica entre qualidades primárias e secundárias. A Parte 2 é ilustração do seu compromisso com o empirismo, por consistir na defesa da suficiência da experiência para dar conta da nossa relação com o mundo⁴, e com o senso comum, por ser uma rejeição do louvor ao paradoxo.

Por fim, porque é parte da leitura psicologista a posição de que a derrota do ceticismo está na força da influência da natureza (instanciada no instinto) sobre mente⁵, argumento, ao final deste artigo, que devemos mirar uma relação harmônica e não conflitua entre a razão e o instinto. A própria constituição da razão ou dos princípios da razão requer, na filosofia humiana, a ação do instinto. O conflito entre o racional e o natural só existe se considerarmos o natural como o meramente causal, situação em que desconsideramos a dimensão epistêmica da sua influência.

I. RAZÃO VS NATUREZA

Ao final do Livro 1 do *Tratado*, Hume propõe uma reflexão a respeito dos resultados aos quais ele chegou, enfatizando a fragilidade das faculdades humanas (TNH 1.4.7.1) e o quão nocivas são as suas teses ao mundo intelectual no qual está inserido (TNH 1.4.7.2). A abertura dessa seção tem um quê de cartesiana, mas, diferentemente do rumo tomado nas *Meditações Metafísicas*, sucede-lhe imediatamente um sentimento de falta de alternativa:

A memória de meus erros e perplexidades passados me faz desconfiar do futuro. A condição desoladora, a fraqueza e a desordem das faculdades que sou obrigado a empregar em minhas investigações aumentam minhas apreensões. E a impossibilidade de melhorar ou corrigir essas faculdades me reduz quase ao desespero, fazendo-me preferir perecer sobre o rochedo estéril em que ora me encontro a me aventurar por esse ilimitado oceano que se perde na imensidão. (TNH 1.4.7.1)

⁴ Quanto a isso, sigo Frasca-Spada (1998, p. 15).

⁵ Daí o nome “psicologismo”, porque a resposta de Hume ao ceticismo seria *meramente* psicológica, não oferecendo razões contra ele, e sim explicando os mecanismos psíquicos que interditam a sua aceitação. Essa etiqueta tem algo de pejorativa, motivo pelo qual caiu em desuso por quem vê virtude na resposta humiana. Trago-a aqui precisamente por esse desconforto que ela causa. Minha acusação aos meus interlocutores é a de que usam de um eufemismo ao evitá-la.

À consciência do erro e da falibilidade das capacidades cognitivas, segue-se imediatamente uma espécie de resignação cética. Um pouco adiante, esses comentários gerais passam a ter um conteúdo mais específico. Hume põe em questão o próprio método da dúvida:

Como posso estar seguro de que, ao abandonar todas as opiniões estabelecidas, estou seguindo a verdade? E por meio de que critério a distinguirei, mesmo que a sorte finalmente me leve até ela? Após o mais cuidadoso e exato de meus raciocínios, ainda sou incapaz de dizer por que deveria assentir a ele; sinto apenas uma *forte* propensão a considerar *fortemente* os objetos segundo o ponto de vista em que me aparecem. (TNH 1.4.7.3 – grifos do autor)

A sua resposta decorre da tese central do primeiro livro do *Tratado*, a de “*que nossos raciocínios acerca de causas e efeitos derivam unicamente do costume; e que a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cogitativa de nossa natureza*” (TNH 1.4.1.8 – grifos do autor). Ao fim e ao cabo, o fundamento último das nossas convicções não seriam razões, mas sentimentos. Hume pode estar afirmando que a crença deriva única e exclusivamente dos efeitos da sensação sobre o sujeito, isso compreendido de modo estritamente mecânico. Em suma, não haveria razões, mas causas.

Além disso, Hume teria mostrado uma espécie de contradição no princípio que opera na raiz desse nexos, a saber, a imaginação. A imaginação origina e regula o raciocínio causal (TNH 1.3.6.12; 1.3.15.11). Ela também determina a necessidade da crença em corpos, objetos distintos e independentes da mente (TNH 1.4.2.14). Contudo, ao examinar o princípio que denomina fundamental da filosofia moderna, “a opinião a respeito das cores, sons, sabores, aromas, calor e frio, os quais afirma serem apenas impressões na mente, derivadas da operação dos objetos externos e sem qualquer semelhança com as qualidades dos objetos” (TNH 1.4.4.3) (a chamada distinção entre qualidades primárias e secundárias), Hume conclui que “há uma oposição direta e total [...] entre as conclusões que formamos a partir de causa e efeito e as que nos persuadem da existência contínua e independente dos corpos” (TNH 1.4.4.15). Hume se coloca como que diante de um dilema: recusar um dos princípios ou aceitar um e outro sucessivamente (TNH 1.4.7.4). Ambas as soluções são problemá-

ticas, pois ambos os princípios, porque *necessários* à mente humana (TNH 1.4.7.4), não podem ser evitados.

É diante desse cenário no qual não parece haver raciocínio ou argumento algum que leve ao reconhecimento de um ponto fixo e seguro que possa servir como ponto de partida para a reconquista de alguma certeza que Hume faz o seu apelo à natureza.

Felizmente ocorre que, sendo a razão incapaz de dissipar essas nuvens, a própria natureza o faz, e me cura dessa melancolia e delírio filosóficos, *tornando mais branda essa inclinação da mente*, ou então *fornecendo-me alguma distração* e alguma impressão sensível mais vívida, que apagam todas essas quimeras. Janto, jogo uma partida de gamão, converso e me alegre com meus amigos; após três ou quatro horas de diversão, quando quero retomar essas especulações, elas me parecem tão frias, forçadas e ridículas, que não me sinto mais disposto a levá-las adiante. (TNH 1.4.7.9 – grifos meus)

Os termos usados por Hume levam naturalmente a uma compreensão da sua saída como uma descrição de operações de causas sobre a mente que amenizam a intensidade das reflexões filosóficas⁶. É plausível que Hume refira-se a um cabo de guerra entre as faculdades humanas, em que cada qual impele a mente ou o sujeito a aceitar a sua determinação e a cada qual ele não pode resistir.

Pode ser o caso que Hume esteja pretendendo retomar uma das prescrições do ceticismo antigo⁷, a de que devemos nos guiar pelas aparências, visto que não podemos, dessa perspectiva, conhecer as essências. Não deveríamos disputar os mandamentos da natureza, sejam eles quais forem, porque só por eles podemos nos guiar. Se, por um lado, ao investigarmos os seus fundamentos, perdemos-nos em contradições, por outro, se os abandonarmos, perdemos tudo: a filosofia e o senso comum.

Esse modo de compreender a conclusão do Livro 1 do *Tratado* parece fazer jus ao ceticismo que lhe é tradicionalmente imputado sem torná-lo banal, como certas críticas fazem-no parecer (por exemplo, a de Thomas

⁶ Veja-se também: “Encontro-me aqui, portanto, absoluta e necessariamente *determinado* a viver, a falar e a agir como as outras pessoas, nos assuntos da vida corrente” (TNH 1.4.7.10 – grifo meu), “Posso, ou antes, *tenho* de ceder à corrente da natureza, *submetendo-me* aos sentidos e ao entendimento; e, nessa cega submissão, mostro ainda mais perfeitamente minha disposição e princípios céticos” (TNH 1.4.7.10 – grifos meus).

⁷ Ver, por exemplo, Popkin (1951, p. 406-407) e Smith (1995, p. 293-295).

Reid (1970, p. 14): um ceticismo que subverte nossas ambições teóricas sem comprometer as necessidades da dimensão prática. As crenças requeridas para dar conta da necessidade de agir seriam garantidas de um modo não-teórico, elas seriam aceitas porque somos causalmente determinados a tanto, não porque nos comprometemos com a sua verdade ou porque somos racionalmente determinados⁸, se concordarmos que uma determinação racional deve estar associada a uma preocupação com a verdade.

A alegação de que essa leitura não atribui à solução de Hume para a sua crise o caráter de racional, mas de exclusivamente causal pode (e deve) trazer algum desconforto. Podemos afirmar, corretamente, que Hume pretende reformar a compreensão do que é a razão e em que consiste a racionalidade⁹, porém é incorreto pretender que a descrição acima do fundamento das crenças necessárias à ação configure a sua nova perspectiva, a menos que ela rompa com uma das propriedades básicas do que é característico da razão, a saber, a coerência.

Devemos ter em mente que o conflito surge de uma incompatibilidade entre dois princípios da natureza humana e que aceitar ambos sucessivamente consiste em abraçar uma contradição manifesta. Concordar com ambas as afirmações de Hume reforça uma leitura não-teórica da sua solução para a sua crise cética, contudo ela não permite que se possa admitir a sua nova concepção de razão como coerente¹⁰, pois ela admite não só que podemos, mas que devemos crer em princípios que se opõem.

⁸ “É verdade que [...] não temos como duvidar da crença que resulta dessas operações na imaginação, mas isso não faz, de maneira nenhuma, com que essas ficções deixem de ser ficções” (BALIEIRO, 2016, p. 168). “Em suma, o ceticismo e o naturalismo de Hume se encontram numa teoria causal do próprio ceticismo” (FOGELIN, 2007, p. 117). “Isto é, em vez de a reflexão ir de encontro às imposições da natureza, é preciso que a tendência natural ignore a *crítica da razão*, o raciocínio filosófico, para que seja possível a constituição do conhecimento prático.” (HOLLANDA, 2016, p. 424 – grifo do autor). “[...] não há razão para grande preocupação porque a natureza geralmente resolve o problema ao não deixá-lo surgir” (MAIA NETO, 1991, p. 44. Tradução minha). “Nossas ações não são fundadas sobre uma filosofia racional, mas nos irracionais instintos e mecanismos naturais que nos permitem perseverar: [...] No que acreditamos, com vistas a agir, não é matéria de escolha racional, [...]” (POPKIN, 1951, p. 401-402. Tradução minha).

⁹ Essa é uma opinião corrente desde os comentários de Kemp Smith (1905; 2005).

¹⁰ Fogelin (1998, p. 161) defende que, em determinados casos, devemos aceitar a existência de inconsistências e incoerências nos sistemas dos grandes filósofos e que isso não os torna menores (antes, “é característico das grandes posições filosóficas”). Na mesma linha, Meeker (1998, p. 43-44) também critica o abuso do princípio de caridade. Concordo com eles que é melhor admiti-las quando existem, doutro modo sacralizaríamos os textos da filosofia. Todavia, minhas razões para discordar não estão na necessidade de tornar a obra de Hume maximamente coerente ou consistente a qualquer custo, violando o sentido do seu texto, e sim na identificação mais precisa das suas premissas e dos seus adversários.

Ainda que crer em um e crer em outro em tempos distintos não seja uma infração direta ao Princípio de Não-Contradição, ao dizermos que devemos aceitar um princípio a cada momento porque ambos não podem ser recusados, estamos apenas fazendo recurso ao modo pelo qual funciona o nosso espírito – ele não observa tudo o que toma como verdadeiro de uma só vez – para infiltrar uma contradição no seio do nosso sistema. É consequência desse modo de compreender Hume que, se a ciência da natureza humana tal como se pretende que ele a conceba é correta, a própria natureza humana é contraditória.

II. A INTELIGIBILIDADE COMO PRESSUPOSTO

Hume abre a Parte 2 do Livro 1 do *Tratado da Natureza Humana* com uma crítica ao prazer dos filósofos pelos paradoxos (TNH 1.2.1.1¹¹), um dos quais seria a doutrina da infinita divisibilidade do espaço. Ela afirma que qualquer porção finita do espaço pode ser dividida em infinitas partes, não havendo uma parte que não possa ser subdividida em mais partes. A constituição do paradoxo requer a seguinte premissa: a de que não temos como conceber o infinito. Se aceitamos ambas as posições, temos que a compreensão do espaço demanda a compreensão do infinito e que o infinito é incompreensível, de modo que o próprio espaço é incompreensível.

A conclusão de que o espaço é incompreensível é uma consequência cética, mas ela tem um tom peculiar na discussão moderna. Deve-se atentar para a apropriação religiosa do ceticismo, cujas correntes mais extremas usam dos argumentos céticos – que mostrariam as contradições da razão – para estabelecer a necessidade da fé tanto nos assuntos práticos como nos assuntos teóricos. Essa estratégia é típica do fideísmo

¹¹ “Tudo que tem um ar de paradoxo e é contrário às primeiras noções da humanidade, às noções mais despidas de preconceitos, costuma ser fervorosamente esposado pelos filósofos, como se mostrasse a superioridade de sua ciência, capaz de descobertas tão distantes da concepção vulgar. De outro lado, toda vez que alguém nos apresenta uma opinião que nos causa surpresa e admiração, é tal a satisfação que ela proporciona à mente, que esta se entrega por completo a essas emoções agradáveis, jamais se deixando persuadir de que seu prazer carece de todo e qualquer fundamento. É dessas respectivas disposições dos filósofos e de seus discípulos que nasce aquela mútua complacência entre eles, em que os primeiros fornecem uma abundância de opiniões estranhas e inexplicáveis, enquanto os últimos nelas acreditam com enorme facilidade.”

cético, ao qual Hume não era alheio e contra o qual, se minha leitura do seu tratamento do espaço estiver correta, ele argumenta.

Hume nega que o espaço possa ser infinitamente divisível porque afirma que a sua concepção implica uma contradição, ou melhor, não é possível concebê-lo desse modo porque as ideias que compõem essa concepção são contraditórias entre si (TNH 1.2.2.2).

Ao analisar a ideia de espaço, Hume afirma que é necessário um mínimo que a componha, porque, do contrário, seria necessária uma capacidade infinita por parte do entendimento para concebê-lo (TNH 1.2.1.2). A necessidade de um mínimo, contudo, não implica a sua conceptibilidade. O argumento cético apela para a soma da necessidade e inconceptibilidade do mínimo espacial. Por isso, Hume, com o experimento da mancha de tinta, afirma que a experiência nos fornece a ideia desse mínimo, o que provaria a sua conceptibilidade¹².

Dado que possuímos a ideia de um mínimo que constitui o espaço, Hume alega que a repetição infinita dessa ideia implica uma expansão infinita, o que é incompatível com a ideia de um espaço finito (TNH 1.2.2.2)¹³. Assim, se a doutrina da infinita divisibilidade do espaço requer que o espaço seja incompreensível e se é possível concebê-lo como composto por elementos mínimos, é melhor – ou assim é o que Hume supõe – que aquela doutrina seja rejeitada em favor do seu tratamento. Desse modo, a sua defesa da finita divisibilidade do espaço vai de encontro à possibilidade de uma contradição na nossa concepção de extensão.

Essa posição impacta na discussão sobre a distinção ontológica entre qualidades primárias e secundárias. A divisão das qualidades em primárias e secundárias é recorrente na Modernidade, tanto que Hume

¹² “Fazei uma pequena mancha de tinta sobre uma folha de papel, fixai nela os olhos e afastai-vos gradativamente, até uma distância em que finalmente não mais a enxergueis. É claro que, no momento que precedeu seu desaparecimento, a imagem ou impressão era perfeitamente indivisível.” (TNH 1.2.1.4). Isso mostraria que está presente em nossa percepção visual um mínimo visível, uma vez que poderíamos identificá-lo por meio de um exercício de depuração da experiência. A indivisibilidade *perceptual* da mancha seria forçosa no momento imediatamente anterior ao seu desaparecimento porque, se ela não fosse simples (ou indivisível), ela poderia ser ainda menor no momento seguinte, não desaparecendo. O exemplo de Hume, de todo modo, é polêmico, porque não é mais óbvio que ele prove o que pretenda do que ele meramente o estabeleça ou pressuponha. Não entrarei nessa controvérsia, pois me basta apontar o seu *rationale*. Sobre isso, é interessante ver Frasca-Spada (1998, cap. 1).

¹³ Para uma explicação detalhada dessa posição, ver o artigo de Lightner (1997, p. 120).

a chama de “princípio fundamental” da filosofia moderna (TNH 1.4.4.3). Ela pode ser rastreada até, pelo menos, Galileu, que, embora não use os termos “primárias” e “secundárias”, diferencia as qualidades ou propriedades que podem ser consideradas reais daquelas que existem apenas na consciência (1957, p. 273-274), e pode ser vista em Descartes (Pr. 1, 70)¹⁴, Boyle (1991, p. 23/31) e Locke (*Ensaio* 2.8.9/17)¹⁵, dentre os filósofos mais proeminentes.

A lista das qualidades primárias varia, mas todas podem ser ditas geométricas, como a extensão, a figura e a solidez¹⁶, ou geometricamente analisáveis, como o movimento¹⁷. Quanto às secundárias, elas são aquelas cujo conteúdo não pode ser reduzido às primárias – cores, sons, odores etc. – mas, presumivelmente, são causadas por elas. É uma distinção que acompanha as mudanças na filosofia natural do período, que passa por um processo de matematização, no qual todos os fenômenos sensíveis são explicados por variações de movimento na matéria, que, em última instância, poderia ser reduzida à extensão ou figura e à solidez¹⁸.

Berkeley destoa da tendência moderna ao recusar a distinção em termos ontológicos, isto é, em termos do que é e não é real. Ele não recusa a sua utilidade como instrumento metodológico, mas o seu uso para falar da natureza das coisas (DM 18)¹⁹. A sua principal crítica é a de que ela abre as portas para o ceticismo ao tratar a realidade como despida de propriedades sensíveis, tornando-a inconceptível (PHK 1.10)²⁰. O real seria ininteligível porque não seríamos sequer capazes de concebê-lo²¹.

¹⁴ *Princípios de Filosofia*, parte 1, artigo 70.

¹⁵ *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, livro 2, capítulo 8, parágrafos 9 e 17.

¹⁶ É particularmente questionável se a solidez pode ser considerada geométrica, porque ela, mais do que as duas anteriores, parece depender da sensibilidade para ser compreendida. Esse é um ponto de pressão aproveitado por Berkeley e Hume em suas críticas aos termos da distinção entre qualidades primárias e secundárias (que, de todo modo, também se estende à noção de extensão).

¹⁷ Essa é uma caracterização simplista e pouco acurada do caráter do movimento, mas que basta para os meus presentes propósitos.

¹⁸ Teríamos, assim, os dois componentes últimos da realidade: os corpúsculos materiais e o seu movimento.

¹⁹ *Sobre o movimento*, parágrafo 18.

²⁰ *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, parte 1, parágrafo 10.

²¹ Para compreender bem a posição de Berkeley, é preciso atentar para a sua crítica das ideias gerais abstratas, presente no prefácio do *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. Isso porque Descartes, por exemplo, tem outra visão sobre o que é conceber algo, que é diametralmente oposta à de Berkeley e prioriza a intelecção do que é lógico ou matemático à imaginação do que é sensível, de modo que a crítica de Berkeley requer, para ser aceita, o compromisso com

Hume aceita a crítica de Berkeley (ainda que com pontuais, embora não insignificantes, modificações) à distinção, concordando que, se ela (a distinção) é correta, não é possível que concebamos nenhuma existência real, isto é, que a realidade seria inconceptível (TNH 1.4.4.6²²). Alguns intérpretes tomam o seu aceite à crítica de Berkeley como a raiz mais forte do seu ceticismo, seja ele compreendido como um ataque às nossas pretensões de conhecimento (FOGELIN, 2009, p. 100; POPKIN, 1951, p. 406-407), seja ele compreendido como parte de um projeto irreligioso (RUSSELL, 2008, p. 185²³), porque, a despeito da sua conclusão negativa, Hume ainda assim tomaria a distinção como certa ou verdadeira.

Todavia, a rejeição da infinita divisibilidade do espaço na Parte 2 do Livro 1 do *Tratado* tem como consequência direta a rejeição da distinção das qualidades primárias e secundárias em termos ontológicos. As partes mínimas do espaço (e ele deve as ter, se não é infinitamente divisível) precisam ser perceptíveis ou sensíveis (TNH 1.2.3.16), de modo que elas são constituídas por aquelas qualidades tidas como secundárias pelos filósofos modernos. A crítica à distinção ontológica das qualidades primárias e secundárias já está presente antes da enunciação do princípio da filosofia moderna na Parte 4 do Livro 1 do *Tratado* e o seu desfecho é o oposto ao que os intérpretes supracitados defendem: Hume argumenta pela realidade daquelas qualidades chamadas secundárias em defesa da realidade das tidas como primárias²⁴.

a sua tese de que toda concepção envolve a imaginação. Contudo, não abordarei essa discussão para não me desviar demasiadamente do tópico central deste artigo.

²² “Se cores, sons, sabores e aromas são somente percepções, nada que possamos conceber possui uma existência real, contínua e independente; sequer o movimento, a extensão e a solidez, que são as qualidades primárias em que mais se insiste.”

²³ A posição de Russell não é imediatamente evidente porque ela depende de uma contextualização mais profunda do debate moderno. Em resumo, o aceite da crítica de Berkeley simultâneo ao aceite da distinção entre qualidades primárias e secundárias implicaria que estamos fadados a ter uma crença falsa sobre a realidade material. Uma falsidade desse tipo (incorrigível, pois não poderíamos suspender o juízo a respeito desse tópico nem mudar de opinião) seria incompatível com a providência divina, que é absolutamente boa e não poderia criar o homem de tal modo que ele necessariamente se enganasse. Os contemporâneos de Hume imediatamente veriam nisso um argumento contrário à existência de Deus.

²⁴ Para uma defesa distinta da rejeição da distinção ontológica entre qualidades primárias e secundárias, ver Fisette (2014). Ele não leva em consideração TNH 1.2 (a não ser a última seção, sobre as ideias de existência e existência externa, não abordada aqui), mantendo seu foco em TNH 1.4.4. Creio que nossas posições são complementares.

A controvérsia da Parte 2 não versa sobre uma discussão metafísica menor à qual poderíamos dar um caráter secundário na apreciação da filosofia de Hume, e sim sobre a própria natureza da relação entre a nossa experiência e o conhecimento do mundo. Os seus movimentos argumentativos têm como objetivo a defesa da adequabilidade da experiência como fonte de conhecimento²⁵, o que resulta, em última instância, na defesa do próprio empirismo tal como ele o entende. Sua função é garantir que não exista uma assimetria entre a experiência e a realidade, ou que as assimetrias existentes em virtude de determinadas imprecisões da nossa percepção não são insuperáveis nem defectivas em relação ao nosso conhecimento do mundo.

III. RAZÃO E NATUREZA

Hume acusa os filósofos antigos de se deixarem guiar “por qualquer vã propensão da imaginação” (TNH 1.4.3.11), crítica que ele precisa qualificar, pois admite que a imaginação “é o juiz último de todos os sistemas filosóficos” (TNH 1.4.4.1). Para tanto, ele distingue entre princípios “permanentes, irresistíveis e universais” e princípios “variáveis, fracos e irregulares” (TNH 1.4.4.1).

Os primeiros são o fundamento de todos os nossos pensamentos e ações, de tal forma que, se eliminados, a natureza humana imediatamente pereceria e desapareceria. Os últimos não são nem inevitáveis à humanidade, nem necessários, ou sequer úteis para a condução da vida; ao contrário, observa-se que só têm lugar em mentes fracas e, como se opõem aos outros princípios, do costume e do raciocínio, *podem facilmente ser anulados por um contraste e oposição adequados*. Por essa razão, os primeiros são aceitos pela filosofia, e os últimos rejeitados. (TNH 1.4.4.1 – grifo meu)

Nesse trecho, ser aceito pela filosofia não tem um caráter descritivo – a filosofia antiga aceitou princípios variáveis – e sim normativo: é isso que a verdadeira filosofia deve aceitar. Tanto é que Hume propõe em seguida que a filosofia moderna seja examinada a partir desse critério.

²⁵ Uma defesa detalhada dessa tese se encontra na obra de Frasca-Spada (1998).

O resultado desse exame, como já foi notado, é o conflito entre dois princípios universais, o da transição das causas para os efeitos e o da crença na existência de corpos. Ambos são explicitamente reconhecidos como universais (TNH 1.4.7.4). Fogelin (2009, p. 100) defende que Hume admite, no fim das contas, que também eles são ininteligíveis, porque se opõem, o que vai de encontro à caracterização que Hume lhes dá e que aparece como critério de distinção entre princípios permanentes e variáveis (grifado na citação anterior). Isso e o modo como Hume propõe a investigação da filosofia moderna (distanciado, sem se subscrever a ela) dão margem para compreender o conflito de modo distinto: não como prova da ininteligibilidade dos princípios universais, mas como crítica ao princípio (que Hume considera) fundamental à filosofia moderna. Além disso, o seu tratamento do espaço, de que tratei na segunda seção deste artigo, não é compatível com o dito princípio, o que é evidência de que o que é ininteligível é a distinção entre qualidades primárias e secundárias (nos termos em que é posta), e não os princípios que são levados a uma oposição por sua causa.

A distinção entre princípios universais e variáveis reaparece em ao menos duas obras posteriores: no ensaio “Sobre o padrão do gosto” e na *História Natural da Religião*. Em “Sobre o padrão do gosto”, Hume apela a sua distinção para discriminar as obras verdadeiramente belas daquelas que assim parecem por outros motivos.

O mesmo Homero que encantava Atenas e Roma dois mil anos atrás ainda é admirado em Paris e Londres. Todas as mudanças de clima, governo, religião e língua não foram capazes de obscurecer a sua glória. Autoridade ou preconceito podem dar uma popularidade temporária para um mau poeta ou orador; mas a sua reputação nunca será duradoura ou geral. Quando as suas produções são examinadas pela posteridade ou por estrangeiros, o encantamento é dissipado, e as suas falhas aparecem nas suas verdadeiras cores. Ao contrário, um verdadeiro gênio, quanto mais os seus trabalhos duram, e quanto mais distantes eles são propagados, mais sincera é a admiração com que ele se depara. (ST 11²⁶)

Pode parecer que o seu critério é meramente temporal, porém Hume pretende falar da própria natureza humana:

²⁶ As traduções deste ensaio são minhas. As referências correspondem ao seu parágrafo.

Parece, então, que, em meio a toda variedade e capricho de gosto, existem certos princípios gerais de aprovação ou censura, cuja influência um olho cuidadoso pode descobrir em todas as operações da mente. Algumas formas ou qualidades particulares da estrutura original ou fábrica interna são planejadas para agradar e outras, para desagradar. (ST 12)

Ao seu estilo, Hume espera que os princípios aos quais apela não sejam normas alheias à constituição humana, mas que decorram dela. Podemos dizer que tais princípios são naturais, porém devemos ser cautelosos com o que queremos dizer com isso. Nesse caso, isso não é tão simplesmente ser causal (ou causalmente explicável) ou não-milagroso.

Um homem febril não sustentaria o seu palato como apto para decidir sobre sabores; nem alguém afetado pela icterícia pretenderia dar um veredito com respeito a cores. Em cada criatura há um estado são e um defeitivo; e apenas aquele pode ser admitido a nos proporcionar um verdadeiro padrão de gosto e sentimento. (ST 12)

Esse trecho é similar a outro, do *Tratado*, no qual Hume ilustra a diferença entre princípios permanentes e variáveis.

A pessoa que conclui que há alguém por perto, quando ouve no escuro uma voz articulada, raciocina de maneira correta e natural; embora tal conclusão derive apenas do costume, que fixa e dá mais vida à ideia de uma criatura humana, em virtude da sua conjunção usual com a impressão presente. Mas a pessoa que, sem saber por que, é atormentada pelo temor de espectros na escuridão, desta também podemos dizer, talvez, que está raciocinando, e raciocinando de uma maneira natural; mas neste caso deve ser no mesmo sentido em que dizemos que uma doença é natural – porque deriva de causas naturais, apesar de ser contrária à saúde, que é a situação mais agradável e mais natural do homem. (TNH 1.4.4.1)

Hume reconhece com certa resistência a naturalidade de um raciocínio feito sob condições adversas àquelas que consideraríamos sãs. De certo modo, tudo o que ocorre sem intervenção divina ou de modo não-miraculoso é natural. É nesse sentido que a doença ou que o sabor amargo do mel sentido por quem está doente os são: são eventos que po-

dem ser incorporados à cadeia causal. Porém, ele aponta para um sentido mais restrito do termo, no qual um princípio natural tem força normativa²⁷ (afinal, se eliminado, “a natureza humana imediatamente pereceria e desapareceria” (TNH 1.4.4.1)).

Boehm argumenta que as impressões presentes e a memória, que constituiriam a experiência interna (2013, p. 208), têm um *status* especial na filosofia humiana em virtude da sua força e vivacidade (2013, p. 218). Isso porque essa força e vivacidade distinguem, para nós, aquilo que chamamos realidade (2013, p. 218-219). A crença causal, por exemplo, adquire a sua força porque o costume transfere a força da impressão presente para a ideia associada, fazendo com que tomemos esta como real (2013, p. 219).

Estando Boehm correta, a experiência, para Hume, é autoridade incontestável sobre o que é ou não é real²⁸. Perguntar-se por que ela o é seria pôr em dúvida a própria faculdade que nos apresenta a realidade, estratégia condenada por ele (IEH 12.3²⁹). É preciso notar que essa caracterização da experiência não é apenas descritiva, mas também determina qual a experiência ou como se dá a experiência legítima, por assim dizer, aquela que é autoridade por direito. Por exemplo, o fiel que, ao visitar a Terra Santa, fica mais convicto dos milagres narrados pelos evangelistas (ver TNH 1.3.9.9), tem sua ideia (de um dos milagres, digamos) tornada mais vívida por uma impressão presente e podemos dizer, de modo usual, que a sua experiência fortaleceu a sua crença. Todavia, a sua impressão presente não transfere a sua força em virtude da experiência passada (da memória) (2013, p. 220), mas pelo espanto ou admiração (*astonishment*)

²⁷ Loeb (2010, caps. 4-5/7) desenvolve uma leitura detalhada e influente do que confere fundamento a determinados raciocínios tendo como objeto tanto o trecho recém-citado de TNH 1.4.4.1 como o tratamento de Hume das probabilidades não-filosóficas, que abordarei a seguir. Não exporei a sua leitura, embora reconheça o seu apelo, porque seria necessário entrar em pormenores do texto que delongariam demasiadamente o artigo. Em resumo, enquanto ele centra a sua interpretação na estabilidade como objetivo cognitivo da epistemologia de Hume (2010, p. 143/193) e não parece reconhecer a existência de dois sentidos de “natural” operando em TNH 1.4.4.1 (2010, p. 189), além de tomar a oposição dos princípios universais como própria do *Tratado* (2010, p. 189-190), opto por focar na análise da experiência como avalizadora das crenças, seguindo Boyle (2013), deixando à estabilidade um papel secundário e derivado.

²⁸ Nisso consiste a tese central do seu artigo: que a experiência, e não o hábito, tem a função central no caráter normativo do raciocínio causal (2013, p. 204).

²⁹ *Investigação sobre o entendimento humano*, seção 12, parágrafo 3.

(2013, p. 221). É também uma comunicação de um sentimento de realidade, porém a ausência das ideias da memória é a ausência do contato com o mundo³⁰, proveniente dos sentidos. Poderíamos dizer que apenas as impressões dos sentidos têm autoridade nesse processo, porque as ideias da memória importam porquanto foram, originalmente, impressões dos sentidos. Não basta o fato bruto da transferência de força e vivacidade da impressão presente para a sua ideia associada para conferir legalidade, por assim dizer, a uma crença resultante desse processo, também é preciso olhar para o processo de transferência, se passa pela memória ou não. O tratamento de Hume não é exclusivamente psicológico, ele é simultaneamente epistemológico.

Tenha-se a crença de que César foi morto no Senado nos idos de março, que Hume usa em TNH 1.3.4.2 como exemplo. Nós acreditamos nela com base no “testemunho unânime dos historiadores”, todavia se eles mesmos ou se as testemunhas que lhes relataram não presenciaram o acontecimento, isto é, se não há uma cadeia que leve às testemunhas oculares, por mais longa que ela seja, “todo o nosso raciocínio seria quimérico e infundado”. É claro que podemos estar enganados quanto à morte de César, que ela tenha sido uma invenção que tenha se espalhado e popularizado de tal modo que tenha sido erroneamente tida como verdadeira³¹. Isso atesta a importância das impressões dos sentidos e, conseqüentemente, da memória (entendida como a faculdade que preserva as impressões originais) na boa formação das crenças. É essa experiência que nos conecta com a realidade. Os enganos provenientes de um juízo afetado pelas paixões ou da confiança erroneamente dada a um testemunho não minam a sua autoridade, e sim atestam a nossa falibilidade.

Isso se aplica diretamente ao caso da loucura, no qual “a força e vivacidade das ideias não procede de uma conexão essencial com ‘as im-

³⁰ Aqui, divirjo pontualmente de Boehm porque ela pretende que não seja necessária qualquer referência a aspectos externos ao indivíduo para explicar o caráter normativo da experiência (ver 2013, p. 228), mas essa é uma querela marginal para a presente argumentação.

³¹ Sobre o testemunho, é interessante contrastar a crença na morte de César no Senado nos idos de março com a crença em um milagre. Um milagre, em geral, contradiz a nossa experiência corrente e abundante (por exemplo, a ressurreição de Lázaro). A morte de César no Senado nos idos de março não a contradiz. Isso, é claro, não é suficiente (que César teria dito “*et tu, Brute?*”, por exemplo, não contradiz a nossa experiência, mas não tem suporte histórico). O relato dos historiadores sustenta, e a sua unanimidade fortalece, a convicção de que ela é verdadeira.

pressões da memória’ ou a impressão presente, mas de uma ‘fermentação extraordinária do sangue e dos espíritos animais’” (BOEHM, 2013, p. 221 – tradução minha), podendo ser aplicado ao exemplo de TNH 1.4.4.1 supracitado, no qual alguém experiêcia espectros na escuridão. Pode-se dizer que a pessoa tem uma experiência e que ela tem causas naturais, sendo, nesse sentido, natural. Entretanto, mais uma vez, é um caso no qual os elementos que levam à crença são alheios àqueles que nos conectam com a realidade. Mesmo a percepção do espectro na escuridão pode ser recusada como *impressão*, podendo ser considerada uma ideia da imaginação que ganha vividez em virtude da condição do indivíduo (ver TNH 1.1.1.1). A loucura mimetiza a percepção e o juízo são e é, para um observador externo, o caso mais claro em que as faculdades de um indivíduo estão desordenadas.

Deborah Boyle, que aborda a normatividade da experiência em Hume a partir da tese de que o conceito de virtude doxástica está no centro da sua epistemologia (2012, p. 159) e o desenvolve a partir de uma distinção entre o prudente (ou sábio) e o imprudente (*wise* e *unwise*), tipifica a formação de crenças do imprudente de modo tríplice: pela influência de modo indevido (*unduly*) da paixão³², pela mera repetição de uma ideia na mente sem que ela esteja “associada com impressões particulares na experiência passada”³³ e pela confiança indevida no testemunho de terceiros³⁴ (2012, p. 165). Elas são naturais, ela argumenta, porque muitas vezes não podemos evitar ser afetados dessa maneira (2012, p. 171). Isso não significa que não podemos nos corrigir eventualmente (após o efeito das paixões violentas, por exemplo) nem que não possamos nos tornar, com tempo e com esforço, menos suscetíveis a esses vícios (noutras palavras, que podemos nos tornar mais prudentes)³⁵.

As leituras de Boehm e Boyle são compatíveis e complementares e nos auxiliam a compreender a diferença entre um raciocínio dito natural apenas porque é causalmente explicável e um raciocínio dito natu-

³² Este é o caso da loucura e da admiração.

³³ Este seria o caso da educação (ver TNH 1.3.9.19).

³⁴ O caso da credulidade (ver TNH 1.3.9.12).

³⁵ Com efeito, “[...] as paixões violentas exercem uma influência mais poderosa sobre a vontade; mas constatamos frequentemente que as calmas, quando corroboradas pela reflexão e auxiliadas pela resolução, são capazes de controlá-las em seus movimentos mais impetuosos.” (TNH 2.3.8.13), ou seja, é possível uma educação de si mesmo.

ral porque é conforme a experiência ou a natureza. O caráter normativo dos princípios permanentes tem seu fundamento na constituição natural do homem, o que não implica que qualquer tendência decorrente dela é virtuosa ou deva ser aprovada sem reflexão. Não basta a descrição dos nossos estados e nexos psicológicos para credenciar positivamente uma crença ou um princípio, é necessária uma apreciação epistêmica, que deve avaliar a sua base na experiência, entendida no sentido estrito tratado acima.

O critério de oposição, visto acima como determinante para identificar aqueles princípios que são “variáveis, fracos e irregulares”, reaparece na *História Natural da Religião*.

O todo é uma adivinha, um enigma, um inexplicável mistério. A dúvida, a incerteza e a suspensão do juízo parecem ser o único resultado do nosso escrutínio mais rigoroso sobre este assunto. Porém, tal é a fraqueza da razão humana, e tal é o irresistível contágio da opinião, que mesmo esta dúvida deliberada dificilmente poderia ser mantida se não alargássemos a nossa perspectiva e, *opondo-as umas às outras, produzíssemos uma alteração entre as diversas espécies de superstição*, enquanto nós, durante a sua fúria e contenda, felizmente evadimo-nos para as calmas, mas obscuras, regiões da filosofia. (HNR 15.13³⁶ – grifos meus)

Uma das críticas de Hume ao teísmo (ou a sua degeneração) está no seu “apetite pelo absurdo e a contradição” (HNR 11.3), cujas consequências para o âmbito moral são graves³⁷. Hume afirma que o supersticioso não se contenta com aquilo que é feito porque parece razoável ou natural fazê-lo porque as razões para tanto não requerem um apelo à divindade, mas um apelo ao nosso sentimento de dever ou respeito (HNR 14.6). Ele ressalta um certo fetiche pelo mistério:

Ele [o supersticioso] não entende que o método mais genuíno de servir a divindade é promover a felicidade das suas criaturas. [...] E, se lhe recomendarem qualquer prática que não sirva qualquer propósito na vida ou que ofereça a maior violência às suas inclinações

³⁶ Referência à seção e ao parágrafo da *História Natural da Religião*.

³⁷ Note-se que essa ojeriza de Hume pelo amor ao absurdo já aparece em TNH 1.2.1.1, citado acima (nota 8).

naturais, *ele abraçará muito prontamente essa prática devido às próprias circunstâncias que o deviam fazer rejeitá-la absolutamente.* Esta parece ter a maior pureza religiosa porque não resulta de uma mistura com qualquer outro motivo ou consideração. (HNR 14.6 – grifos meus)

Esse fetiche pelo absurdo, quando excessivo, leva ao abandono da “razão natural” (HNR 14.8)³⁸. O supersticioso perverte a própria razão ao buscar a “pureza religiosa” naquilo que ninguém faria porque “tinha a obrigação de fazê-lo” mesmo que “não existisse um deus no universo” (trechos de HNR 14.6). O bom senso deixa de ser critério para o certo e o errado. Esse desarranjo é, acusa Hume, usado pelos sacerdotes para tornar os homens “mais dóceis e submissos” (HNR 14.8), uma vez que, tendo abandonado a razão natural, ficam mais suscetíveis a cederem às suas orientações. A razão natural, aqui, não é diferente do que Hume tem como “razão comum”, na *Carta de um cavalheiro a seu amigo em Edimburgo*, cujos princípios vêm dos “instintos da natureza” (LG 21³⁹).

O antídoto encontrado na *História Natural da Religião* também é o desenvolvimento de uma virtude.

Tudo aquilo que enfraquece ou baralha a estrutura interna promove os interesses da superstição, e nada é mais destrutivo para os mesmos do que uma virtude viril e estável que nos proteja dos incidentes melancólicos e desastrosos e nos ensine a suportá-los. Durante esse calmo brilho da mente, estes espectros da falsa divindade nunca fazem a sua aparição. Por outro lado, enquanto nos entregamos às naturais sugestões indisciplinadas dos nossos tímidos e ansiosos corações, todo o gênero de barbaridade, devido aos terrores que nos agitam, é atribuído ao ser supremo, e devido aos métodos que usamos para o aplacar, também se lhe atribui todo o gênero de capricho. (HNR 14.8).

Uma análise mais detalhada a partir da *História Natural da Religião* passaria pela identificação das causas dos desarranjos que levam o supersticioso a considerar digno da divindade aquilo que é contrário à ra-

³⁸ É também uma das causas que pervertem os primeiros princípios religiosos, se aceitarmos que Hume é sincero ao falar de um “teísmo e religião genuínos” (cf. HNR Introdução).

³⁹ Referência ao parágrafo da *Carta de um cavalheiro a seu amigo em Edimburgo*.

ção, o que não farei aqui. Na citação recém-mencionada, o erro está atrelado “às *naturais* sugestões indisciplinadas dos nossos tímidos corações” (grifo meu) enquanto o “calmo brilho da mente” é constituído pela razão natural. De um lado, a mera atuação mecânica das causas, que é reconhecida como natural somente porque é um evento não-milagroso ou sobrenatural⁴⁰. De outro, o que é natural porque é conforme a razão, que não se distingue do senso comum e da experiência⁴¹. Para tal diferenciação, é necessário um fundamento normativo, presente no *Tratado* (como já visto), que extrapole a descrição psicológica das tendências da mente humana.

O repúdio de Hume à obscuridade ou às noções contraditórias, presente tanto no *Tratado da Natureza Humana* como na *História Natural da Religião*, evidencia que não devemos legar à marginalidade o papel dos princípios permanentes e dos variáveis. Se considerarmos que, no *Tratado*, a distinção surge como uma forma de qualificar a operação da imaginação e que o próprio entendimento é fundado na imaginação (TNH 1.4.7.3), é razoável que a tenhamos como base para diferenciar as operações do entendimento das demais operações da imaginação. Se é possível falar de uma faculdade do entendimento dentro da filosofia humiana, não sendo ela coextensiva com a faculdade da imaginação⁴², e se essa faculdade pode ser identificada com o que ele propõe como “razão comum” ou “razão natural”, a distinção entre princípios universais e variáveis é o critério mais claro oferecido por Hume para distinguir o que é o entendimento ou a razão daquilo que é “mera” imaginação⁴³.

Se assim é e se a interpretação da sua filosofia do espaço apresentada na seção anterior está correta, a determinação da natureza que alivia

⁴⁰ Hume chega a comparar os princípios religiosos “que efetivamente prevaleceram no mundo” a “sonhos de homens doentes” (HNR 15.6).

⁴¹ Em HNR 12.15, Hume escreve que “[...] a natureza é demasiado firme para todos os seus esforços, e não permite que a luz obscura e bruxuleante produzida nessas regiões sombrias iguale as fortes impressões feitas pelo senso comum e pela experiência”. Aqui, ele pretende explicar porque a convicção dos religiosos é “mais fingida do que real” e, ao fazê-lo, toma a natureza como fonte da força da experiência e do senso comum.

⁴² O que é necessário se pretendemos preservar algum grau de normatividade dentro da filosofia humiana.

⁴³ Fieser também toma o entendimento como um ramo imaginação, ao lado da fantasia (*fancy*) (1989, p. 96), e também identifica na distinção entre princípios universais e variáveis (que ele chama “propensões fortes” e “fracas”) a sua divisão (1989, p. 97-98). Não obstante, a sua leitura defende a existência de contradições nos princípios do entendimento (1989, p. 101) e que esse é um aspecto fundamental do ceticismo de Hume (1989, p. 93).

a influência das dúvidas céticas não precisa ser vista como meramente causal, ainda que isso seja um elemento presente, ou como uma disputa entre a reflexão filosófica e a força bruta dos instintos naturais que nos deixaria em um meio-termo. O que Hume faz após dissipar as dúvidas que o deixam “privado do uso” de seus “membros e faculdades” (TNH 1.4.7.8) é reiniciar as suas reflexões munido deles, atentando para a influência dos sentimentos e das paixões. Uma razão apartada do costume e do sentimento é impotente e inútil. A admissão de uma *outra* concepção de razão, como constituída por elementos que não são puramente cognitivos, é desenvolvida no corpo do *Tratado* e retomada após a sua crise cética⁴⁴.

Isso está em consonância com o Livro 2, em que a razão, sendo constituída pelas paixões calmas (TNH 2.3.8.13), nada mais é que um determinado modo de operar delas. De acordo com a advertência que abre o *Tratado*, os Livros 1 e 2 completam uma cadeia de raciocínio. Devemos lê-los como um todo e a sua reforma da razão no Livro 2 é evidência de um movimento semelhante no Livro 1. A unidade aqui conferida a sua filosofia não é artificial nem forçosa. Ela se guia pelo objetivo anunciado de Hume, um novo fundamento para a ciência do homem (TNH Introdução.6), mostrando a sua aplicação consistente no tratamento do entendimento, da crítica e da religião natural.

REFERÊNCIAS

BALIEIRO, M. F. R. “Filosofia e vida comum na epistemologia de Hume”. In: CONTE, J; FERRAZ, M. C. de; ZIMMERMANN, F. (Org.). *Ensaio sobre a filosofia de Hume*. Florianópolis: NEL/UFSC, pp. 159-183, 2016.

BERKELEY, G. *Sobre o movimento*. In: BERKELEY, G. *Obras filosóficas*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

_____. *Obras filosóficas*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

⁴⁴ A avaliação completa dessa hipótese de leitura passa também por uma avaliação de TNH 1.4.7, que está para além do âmbito deste artigo. Minha abordagem do tratamento de Hume das qualidades primárias e secundárias abre espaço para uma interpretação não-litera da crise cética encenada nessa seção, pois a oposição de princípios que seria a sua origem não decorreria do sistema próprio do *Tratado*, mas daqueles que suportam o chamado princípio da filosofia moderna.

_____. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. In: BERKELEY, G. *Obras filosóficas*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

BOEHM, M. "The Normativity of Experience and Causal Belief in Hume's *Treatise*". *Hume Studies*, vol. 39, n. 2, pp. 203-231, 2013.

BOYLE, D. "The Ways of the Wise: Hume's Rules of Causal Reasoning". *Hume Studies*, vol. 38, n 2, pp. 157-182, 2012.

BOYLE, R. *Philosophical Papers of Robert Boyle*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1991.

CONTE, J; FERRAZ, M. C. de; ZIMMERMANN, F. (Org.). *Ensaio sobre a filosofia de Hume*. Florianópolis: NEL/UFSC, 2016.

DESCARTES, R. *Princípios de Filosofia*. Trad. Ana Cotrim e Heloísa da Graça Bura-ti. 2ª ed. São Paulo: Rideel, 2007.

FISETTE, J. R. "Hume on the Lockean Metaphysics of Secondary Qualities" *Hume Studies*, vol. 40, n. 1, pp. 95-136, 2014.

FOGELIN, R. "A tendência do ceticismo de Hume". Trad. Plínio J. Smith. *Sképsis*, ano 1, n. 1, pp. 99-118, 2007.

_____. "Garrett on the Consistency of Hume's Philosophy" *Hume Studies*, vol. XXIV, n. 1, pp. 161-169, April 1998.

_____. *Hume's Skeptical Crisis*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

FRASCA-SPADA, M. *Space and the Self in Hume's Treatise*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

GALILEI, G. *Discoveries and opinions of Galileo*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1957.

HOLLANDA, L. "Realismo ontológico e antirrealismo epistemológico na problemática sobre o mundo externo em Hume". In: CONTE, J; FERRAZ, M. C. de; ZIMMERMANN, F. (Org.). *Ensaio sobre a filosofia de Hume*. Florianópolis: NEL/UFSC, 2016, pp. 403-433.

HUME, D. *Essays Moral, Political and Literary*. Oxford: Oxford University Press, 1963.

_____. *História Natural da Religião*. In: HUME, D. *Obras Filosóficas*. Trad. Pedro Galvão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

_____. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

_____. *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*. Edinburgh: [s. l.], 1745. Disponível em <<http://davidhume.org/texts/lg.html>>. Acesso em 26 set. 2016.

_____. *Obras Filosóficas*. Trad. Pedro Galvão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

_____. "Of the Standard of Taste". In: HUME, D. *Essays Moral, Political and Literary*. Oxford: Oxford University Press, 1963. pp. 231-255.

_____. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Débora Danowski. 2ª ed. revista e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

KEMP SMITH, N. "The Naturalism of Hume (I.)", *Mind*. n. 54, pp. 111-149, April, 1905.

_____. *The Philosophy of David Hume with a new introduction by Don Garrett*. London: Macmillan, 2005.

LOEB, L. E. *Reflection and the Stability of Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

FIESER, J. "Hume's Pyrrhonism: A Developmental Interpretation". *Hume Studies*, vol. XV, n. 1, pp. 93-119, April 1989.

LIGHTNER, D. T. "Hume on Conceivability and Inconceivability". *Hume Studies*, vol. XXIII, n. 1, pp. 113-132, April, 1997.

LOCKE, J. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Trad. Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

MAIA NETO, J. R. "Hume and Pascal: Pyrrhonism vs Nature". *Hume Studies*, vol. XVII, n. 1, pp. 41-50, April, 1991.

MEEKER, K. "Hume: Radical Sceptic or Naturalized Epistemologist?" *Hume Studies*, vol. XXIV, n. 1, pp. 31-52, April, 1998.

POPKIN, R. H. "David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism". *The Philosophical Quarterly*, vol 1. n. 5, pp. 385-407, Oct., 1951.

REID, T. *An Inquiry into the Human Mind*. Edited with an introduction by Timothy Duggan. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

RUSSELL, P. *The Riddle of Hume's Treatise*. Skepticism, Naturalism, and Irreligion. Oxford: Oxford University Press, 2008.

SMITH, P. J. "A dívida de Hume com Pascal". *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 124, pp. 365-384, Dez./2011.

_____. *O ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995.

A formação dos juízos morais em Hume e o intuicionismo de Huemer: emotivismo e normatividade

Andrea Cachel
(UEL)

O estatuto da filosofia moral humeana é ainda um assunto debatido pelos comentadores, havendo divergências sobretudo quanto à existência ou não de um âmbito normativo em sua exposições. Sua análise pretende sustentar o caráter projetivo da moral, negando capacidade da razão ser motivo para as ações, nesse sentido, recusando, de modo geral, as propostas cognitivistas contemporâneas aos seus escritos, como Wollaston e Clarke. No percurso apresenta o argumento do “*is-ought gap*”, cujo sentido mais preciso também ainda gera algumas disputas entre aqueles que se dedicam à sua interpretação, porém que em uma visada mais geral e incontroversa atinge a proposta cognitivista de justificar valores morais a partir de atos morais observáveis. Esse é o sentido do qual parte Huemer para propor o seu intuicionismo, como forma de se contrapor à solução emotivista humeana, reconhecendo a exatidão do seu diagnóstico, contudo entendendo que só o intuicionismo moral que sugere pode explicar determinadas escolhas morais que se contrapõem a determinadas paixões e mesmo a escolhas prudenciais.

O emotivismo moral humeano parte do apontamento de uma assimetria entre juízo cognitivo e juízo moral, considerando-se a peculiar natureza da moralidade que envolve uma conexão entre mente e ação. No modo como Hume qualifica a razão, a saber, como a faculdade responsável pela produção de raciocínios demonstrativos ou prováveis, afirmar que os juízos morais decorrem da razão implicaria sustentar que derivam de relações de semelhança, proporções de quantidade e número, graus de qualidades, contrariedade (demonstrativas) ou relações de espaço e tempo, causa e efeito ou identidade (prováveis). Como observa, juízos morais são percepções da mente e fundamentá-los na razão significaria estabe-

lecer uma relação entre mente e mundo externo. Isso implica uma recusa de que relações estabelecidas entre as coisas possam ser consideradas a base exclusiva de um juízo moral, da mesma forma que a hipótese não usual de se estabelecer relações apenas entre ideias da mente não justificaria por que apenas ações são puníveis juridicamente:

Porque, como a moralidade supostamente acompanha certas relações, se essas relações pudessem estar contidas nas ações internas consideradas isoladamente, seguir-se-ia que poderíamos ser culpados de crimes em nós mesmos, e independentemente de nossa situação quanto ao resto do universo; de maneira semelhante, se essas relações morais pudessem ser aplicadas aos objetos externos, seguir-se-ia que mesmo objetos inanimados seriam suscetíveis de beleza e deformidade morais (*T*, 3. 1. 1. 21).

Hume tanto rejeita que virtude e vício estejam nas próprias coisas, e uma possível descoberta racional da virtude e do vício por análise conceitual por interposição de relações, quanto que a normatividade dessa descoberta possa ser justificada. Mesmo na hipótese de que as relações consideradas sejam pertinentes a questões de fato, Hume destaca a impossibilidade de se passar dos fatos à obrigação moral, ressaltando a assimetria entre as conclusões quanto aos fatos e a normatividade exigida no juízo moral, caso fundamentado na razão:

Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de um Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como *é* e *não é*, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve*, ou um *não deve*. Esta mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois, como esse *deve* ou *não deve* expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes (*T*, 3. 1. 1. 27).

Huemer, no livro *Ethical Intuitionism*, assimila essa posição reconhecendo a assimetria entre verdades empíricas e morais. Assim, observa que a defesa do intuicionismo parte do reconhecimento de que:

- (a) não podemos conhecer verdades morais por observação,
- (b) não podemos conhecer (não-trivial) verdades morais por dedução de verdades não-morais,
- (c) não podemos conhecer (não-trivial) verdades morais por uma análise conceitual, e
- (d) não podemos conhecer verdades morais por raciocínio científico ou inferência a uma melhor explicação. (HUEMER, 2005, p. 74).

Não vou abordar diretamente os argumentos de Huemer contra os cognitivistas contemporâneos, mas tão somente me apropriar de suas considerações para discutir as críticas que esse autor faz ao emotivismo humeano. Vale observar aqui apenas que Huemer compreende o problema humeano do *is-ought gap* destacando que verdades morais não são observáveis, não derivam de uma dedução a partir de verdades não morais e que não podem ser resultado de uma análise conceitual ou de uma inferência. Como dito, Huemer referenda a posição que verdades morais não têm a mesma natureza que verdades empíricas (HUEMER, 2005. p. 73). Porém, mesmo aceitando a correção da Hume's law, Huemer afirma que esse autor é seu maior opositor, tendo em vista a impossibilidade do seu emotivismo moral justificar sobretudo por que é racional agir moralmente ou por que nos absteríamos de bens imediatos a fim de privilegiarmos um bem posterior.

Huemer reconhece a correção do diagnóstico humeano quanto ao *is-ought gap*, mas pretende defender o racionalismo frente ao emotivismo, o que, em sua visão, implica a solução intuicionista como única possibilidade consistente. Diante da incapacidade de se conhecer verdades morais pela observação, por dedução a partir de verdades morais, análise conceitual ou mesmo inferência (*inference to the best explanation*, particularmente), o intuicionismo aparece como o único que permite preservar o racionalismo moral diante das críticas de Hume. Isso porque o diagnóstico humeano de que há um espaço entre o *é* e o *dever ser* já traz consigo a sua posição segundo a qual a razão é incapaz de ser motivo para a determinação da vontade e de que o imperativo envolvido nesta

determinação tem uma natureza distinta da necessidade encontrada nos objetos.

Huemer defende que há propriedades normativas nas coisas elas mesmas, propriedades essas que não se qualificam como crenças inferenciais, sendo conhecidas e justificadas intuitivamente¹. Seu “Principle of Phenomenal Conservatism” mostra que o realismo direto é racional, ou seja, que há uma racionalidade em pressupor que as coisas sejam como aparecem, o que justifica a crença no mundo exterior, sem que haja propriamente uma inferência do domínio dos fenômenos para o da objetividade enquanto tal. No campo da moral, intuições como “ser feliz é melhor que sofrer” ou “é injusto punir uma pessoa inocente” seriam, analogamente, verdades morais para as quais não precisaríamos de evidência e que teriam naturalmente força normativa:

A resposta do intuicionismo ético é a que se segue. Nossas intuições tornam-nos *prima facie* justificados em adotar certas crenças morais. Desde que estas crenças morais sobrevivem a quaisquer potenciais desafios que as invalidem, são justificadas *tout court*. Estas crenças em si mesmas constituem razões para a ação, em virtude de seu conteúdo valorativo. Não há outra questão a responder a respeito de porque deveríamos ser motivados por juízos valorativos corretos; é simplesmente da natureza do juízo valorativo responder a perguntas sobre “o que fazer”. Aceitar um juízo valorativo é julgar algo como uma razão para agir – aceitar o juízo de que roubar é errado, por exemplo, é aceitar, dainte de uma propriedade x que pertença a outra pessoa, como uma razão normativa não tomar x sem a sua permissão (HUEMER, 2005, p. 196).

¹ Discutir mais apropriadamente a noção de intuição presente nas concepções de Huemer ultrapassaria os objetivos deste texto. Vale aqui, apenas a título de uma apreensão mais geral, acompanhar a indicação de STRATTON-LAKE (2014), que destaca que o intuicionismo ético contemporâneo recupera uma discussão já estabelecida por Price. Segundo Stratton-Lake, para Price intuições não são crenças. Estas não seriam uma apreensão imediata de algo, ainda que possam se fundamentar nessa apreensão. Uma intuição intelectual para Price tampouco seria uma visão intelectual, ainda que também dela se aproxime. Em Price uma intuição pressupõe uma presença imediata na mente que implica a postulação da realidade daquilo que se apresenta. Nesse sentido, já nesse autor há uma analogia entre a questão da inferência que fazemos quanto à existência do mundo exterior, por meio das percepções sensoriais, e as intuições éticas, embora essas não sejam obviamente da mesma espécie que percepções sensoriais. Para um aprofundamento da visão desse autor intuicionista ver PRICE (1969; p. 132-133).

Parte da estratégia de Huemer consiste em mostrar uma distinção entre o juízo racional compreendido como motivo da ação e este entendido como juízo normativo, que nos diz como deveríamos agir e criticar a adesão implícita da filosofia humeana da tese de que a razão só poderia dizer respeito ao juízo e escolhas morais se fosse compreendida como razão-motivo. Como afirma Huemer: “o fato de que eu preciso de comida, juntamente com o fato de que o sanduíche na minha frente é uma comida, constituem uma razão normativa para que eu coma o sanduíche”. E no caso da moral, “precisar de comida” poderia ser substituído por algo como “amizade é algo bom” e representaria uma razão normativa para que alguém cultive o valor da amizade e aprove razões que o fazem. Hume não referendaria o racionalismo moral por entender que esse tipo de juízo de valor não é capaz de motivar a vontade e que é preciso que algo seja um desejo para poder atuar sobre ela. Ele argumentaria que nenhum fato pode implicar a existência de um desejo, e por isso em nenhum fato pode ser encontrado um juízo normativo, considerando que se entendermos esse juízo normativo como algo que faz o sujeito comer o sanduíche ou buscar a amizade, por exemplo, precisa ser um desejo².

E mais do que isso, Huemer aponta que uma das questões centrais da rejeição humeana de que a razão seja fundamento dos juízos e escolhas morais seria a limitação que faz da possibilidade de que algo motive

² HUEMER (2005, p. 155-6) destaca que Hume não realizaria uma distinção clara entre dois sentidos de *razão*, tendo apenas a compreendido como *motivação*. Huemer observa que as razões para se comportar moralmente podem ser divididas em motivos e prescrições. A razão entendida como motivo representa o “porquê” (o motivo) de cada indivíduo se comportar, indicando uma tendência a agir de determinado modo, enquanto que a razão como normatividade explicaria o “dever” de se comportar de determinado modo. A tendência que alguém tem para agir de determinado modo pode ir de encontro ou conflitar com o dever de se comportar da maneira prescrita pela razão normativa. Como Hume teria essa visão parcial da racionalidade, compreendendo a razão moral apenas como motivo, excluiria a possibilidade de haver fatos morais, tendo em vista também que motivos, em sua concepção, seriam desejos. Crenças sobre fatos objetivos não implicariam em desejo, portanto, crenças sobre fatos objetivos não poderiam ser motivos para a ação. Ações morais dependeriam de motivos e esses de desejos, portanto, ações morais não poderiam ser explicadas por intuições (ou mesmo crenças) sobre fatos objetivos. Por outro lado, numa outra perspectiva da limitação humeana da racionalidade à ideia de razão-motivo, ter-se-ia que fatos objetivos não implicariam a presença de uma razão normativa, entendida como prescrição. Se esses fatos fossem morais, precisariam ser razões para a ação (desejos, segundo Hume), sendo assim, o motivo das ações não envolveria intuições ou crenças sobre fatos objetivos. Portanto, não haveria fatos morais.

a vontade ao caráter fenomenológico da força que imprime na mente. No limite, a força sentida na mente determinaria o direcionamento da vontade ou mesmo o juízo de aprovação ou rejeição de um ato. Aprovamos o que nos causa prazer e rejeitamos o que nos causa dor, sendo assim a maior sensação de prazer ou dor seria um componente essencial na escolha moral. O problema, segundo Huemer, é que o sistema humeano, nesse contexto, não poderia justificar a escolha de valores a longo prazo porque eles não têm a mesma força na mente de quem considera os bens envolvidos. Assim, por exemplo, a escolha entre ir a uma festa e ficar estudando para conseguir um diploma no futuro não poderia ser determinada, no sistema de Hume, pelo peso dos valores a serem considerados. Esse autor, portanto, não conseguiria explicar a prevalência da prudência sobre os desejos imediatos e muito menos da moral sobre a prudência. Se o juízo moral propriamente dito em Hume envolve o princípio de simpatia e este, por sua vez, diz respeito à sensação de prazer e dor individual, a filosofia humeana não conseguiria explicar a racionalidade da moralidade, quando ela entra em contraposição com os desejos ou mesmo com a prudência. Comparada com a sensação na mente de prazer individual não haveria como defender o ato moral, quando ele precisa competir com outras impressões diretamente presentes à mente.

O que Huemer propõe, em contrapartida, na evidência do insucesso do maior representante dos emotivistas morais, é precisamente destacar o caráter normativo da racionalidade no âmbito moral. Argumenta que a prudência envolveria a realização de desejos futuros, ou seja, ainda manteria os desejos individuais. Da mesma forma, afirma que a moralidade não seria insensível aos interesses individuais dos agentes. Assim, se desejos só consideram desejos, a prudência considera também desejos, e a moralidade levaria em consideração interesses prudenciais e desejos. Mas uma questão central seria perceber que há uma assimetria na natureza de cada um desses elementos: “Desejos não são crenças prudenciais; eles são diferentes em espécie (...). Similarmente, crenças prudenciais não são crenças morais” (HUEMER, p. 186). Essa assimetria da natureza do desejo, da prudência e dos juízos morais, não poderia ser compreendida pela filosofia humeana. Em Hume, tendo em vista o fato sobretudo de que a moralidade também se refere a desejos, por intermédio do princípio de simpatia, a dicotomia entre um prazer imediato e a moralidade teria que

ser resolvida apenas em termos de força e não a partir de uma hierarquia com base na natureza de ambos. Nesse caso, algo como a fraqueza da vontade significaria, após a deliberação, a interposição de um novo desejo, de igual peso. Contudo, afirma Huemer, a probabilidade de dois desejos terem a mesma força é quase zero e a filosofia humeana não pode explicar algo como a fraqueza da vontade.

Realizar um cotejo mais extenso e profundo entre a filosofia humeana e o intuicionismo de Huemer está além das possibilidades apresentadas pelo escopo deste texto. Isso exigiria também uma abordagem dos humeanos contemporâneos com os quais Huemer discute mais diretamente, o que exigiria um detalhamento do tema impossível de ser feito aqui³. Eu gostaria apenas de indicar minimamente neste texto que a sintetização de parte da moral de Hume na mera acepção psicológica do “desejo” representa desconsiderar aspectos importantes de sua exposição. De fato, Hume compreende que apenas as paixões podem motivar a vontade. Basicamente sua argumentação destaca que o impulso ou volição não pode ser gerado pela razão, mas tão somente pela dor e pelo prazer;

³ Huemer esboça, por exemplo, propostas de “neohumeanos” como BRANDT, WILLIAMS e SMITH, as quais teriam como objetivo inserir algum nível de normatividade no emotivismo moral humeano. Nesse sentido, por exemplo, BRANDT discute a questão da concorrência entre desejos imediatos e desejos futuros. Assim, analisa questões como a seguinte: “Existe qualquer fato que possa compensar, em alguma medida, a ausência de interesse na satisfação de futuros desejos previsíveis? Bom, aversões que antecipam frustrações estão mais confiavelmente disponíveis, e se nós conseguimos claramente entender quão (e quão mal) nós poderemos nos frustrar posteriormente a partir da falha em satisfazer um desejo que poderemos ter, isto pode em alguma medida reparar a atual ausência de interesse na satisfação de desejos futuros” (BRANDT, 1996, p. 53). WILLIAMS, por sua vez, aborda a participação da imaginação no avivamento de desejos ou de condições existentes num contexto que mobiliza desejos: “Com sua própria capacidade de avaliação, ou encorajado pela persuasão de outros, o agente pode ter algum senso mais concreto sobre o que iria acontecer se um desejo fosse realizado, e perder esse desejo, da mesma forma que, do ponto de vista positivo, a imaginação pode criar novas possibilidades e novos desejos. (WILLIAMS, 1981, pp. 104-105)”. SMITH, por sua vez, pensaria em um critério de escolha entre desejos a partir da discussão sobre a coerência da sistematização e unificação de uma coleção de desejos e crenças: “Suponha que nós tomemos toda uma série de desejos que temos de coisas gerais e específicas; desejos que não são de fato derivados de qualquer desejo que tenhamos por qualquer coisa mais geral. Podemos nos perguntar se nós não teríamos uma série de desejos mais sistematicamente justificáveis ao adicionar ao todo uma coleção de desejos específicos. E a resposta pode ser que teríamos” (SMITH, 1994, pp. 159-160). Todas essas propostas, mesmo a de Michel Smith que se coloca como um não humeano, seriam formas humeanas de pensar a normatividade ou de encontrar critérios de decisão sem se contrapor à ideia humeana de que a razão não é motivo para a ação. Huemer considera ter refutado todas essas tentativas.

sendo a razão capaz apenas de fornecer os dados que conectam a perspectiva de prazer ou dor a determinados objetos específicos. No mesmo sentido, um impulso só poderia ser freado por interposição de outro impulso, resultante da dor ou do prazer. E disso se segue a famosa conclusão humeana: “A razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas”. Também se segue a conclusão de que uma ação não pode ser irracional:

Quando uma paixão não está fundada em falsas suposições, bem escolhe meios insuficientes para sua finalidade, o entendimento pode nem justificá-la, nem condená-la. Não é contrário à razão eu preferir a destruição do mundo inteiro a um arranhão em meu dedo. Não é contrário à razão que eu escolha minha total destruição só para evitar o menor desconforto de um índio ou de uma pessoa que me é inteiramente desconhecida. Tampouco é contrário à razão eu preferir aquilo que reconheço ser para mim um bem menor a um bem maior, ou sentir uma afeição mais forte pelo primeiro que pelo segundo. Um bem trivial pode, graças a certas circunstâncias, produzir um desejo superior ao que resulta do prazer mais intenso e valioso. E não há nisto nada mais extraordinário que ver, em mecânica, um peso de uma libra suspender outro de cem libras, pela vantagem de sua situação. Em suma, uma paixão tem de ser acompanhada de algum juízo falso para ser contrária à razão; e mesmo então, não é propriamente a paixão que é contrária à razão, mas o juízo (*T*, 2. 3. 3. 6).

Hume não desconsiderou a oposição entre bens imediatos e bens a longo prazo e sua definição de paixão não é propriamente identificada com a de força. Uma paixão é, por definição, uma existência original, ou seja, uma impressão de reflexão, e, nesse contexto, emoções calmas também são paixões capazes de gerar um impulso do qual decorre a ação. Paixões calmas, tais como a justiça, causam sensação parecida com as ideias geradas pelo juízo, embora sejam impressões. E dada essa semelhança, afirma Hume, confunde-se paixões calmas e juízos normativos, de tal forma que se atribui à razão a possibilidade de se contrapor a paixões violentas. Segundo ele, quando os metafísicos discutem esse tema, tendem a atribuir uma ação apenas às emoções violentas (como o ressentimento, por exemplo). Os homens muitas vezes se contraporiam a uma paixão violenta para perseguir seus interesses a longo prazo, de forma que, em

Hume, não é apenas o desprazer imediato que os determina a não agir. Ambos os motivos atuam na pessoa e *ações prudentiais ou mesmo morais podem se sobrepor a paixões violentas*. Quando são contrários, só um prevalece, de acordo com o caráter geral ou disposição presente da pessoa, o que significa que não há a exigência de uma mesma força e vivacidade para que uma emoção se contraponha a outra. Para Hume, inclusive, a firmeza de caráter representa, mais propriamente, o predomínio das paixões calmas. E argumenta que, nesse contexto, há uma contrariedade entre motivos, entre paixões, e *não propriamente entre a paixão e a razão*.

Assim, embora obviamente algo como uma razão normativa propriamente dita *não faça sentido dentro do contexto da filosofia humeana, não se pode, em contrapartida, afirmar que essa filosofia é circunscrita ao caráter fenomenológico do motivo que gera o impulso originador de uma ação*⁴. Hume recusa um bem ou mal morais existentes nas próprias coisas e essa é parte importante do argumento de Huemer, embora não tenha sido possível desenvolver totalmente esse tema aqui. Se aquilo que se reconhece como bem ou mal é derivado de um reconhecimento intuitivo de algo presente nas coisas ou de novas emoções, do ponto de vista do caráter fenomenológico mais próximas da razão que das paixões violentas, é um assunto que mereceria ser mais debatido. O que me coube aqui foi, contudo, indicar em que medida esses autores partem de um mesmo ponto: a negação do caráter inferencial dos juízos normativos (ou paixões calmas). Além disso, era meu objetivo expor tanto a crítica de Huemer ao emotivismo humeano, quanto apresentar brevemente aqui alguns aspectos que relativizam essa visão, do ponto de vista da própria filosofia humeana. Uma crítica a Hume é possível e pertinente. Porém, ela não pode perder de vista o sentido das noções de *impressão de reflexão* e de *caráter* na filosofia humeana, assunto que só poderemos debater em conversas futuras.

⁴ Segundo SMITH, haveria uma boa sugestão de uma concepção não fenomenológica na discussão humeana sobre paixões calmas: "a sugestão de Hume sobre como as paixões calmas são conhecidas pode ser traduzida no pensamento de que a epistemologia do desejo é simplesmente a epistemologia de estados disposicionais – isto é, a epistemologia dos contrafactuais. Isso não nos compromete, *como humeanos*, com a tese de que desejos devem ser concebidos como causas das ações. Pois há uma relevância filosófica substancial em se mover de uma reivindicação de que desejos são disposições para a reivindicação de que desejos são causas. (SMITH, 1987, p. 52). Não será possível desenvolver essas perspectiva neste texto. Contudo, ela já nos mostra que não é evidente que Hume tenha se restrito ao caráter fenomenológico da crença, ao contrário, trata-se de uma tese bastante controversa.

REFERÊNCIAS

BRANDT, Richard. *Facts, Values, and Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Traduzido por Débora Danowski. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

HUEMER, Michael. *Ethical Intuitionism*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

STRATTON-LAKE, Philip. Intuitionism in Ethics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Editado por Edward N. Zalta. 2014. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/intuitionism-ethics/>. Acesso em 01 de setembro de 2016.

PRICE, Richard. A Review of the Principle Questions in Morals. In: *The British Moralists 1650-1800*, Vol. II. Edição e seleção por D. D. Raphael. Oxford: Clarendon Press, 1969, pp. 131-198.

SMITH, Michael. The Humean Theory of Motivation. In: *Mind*, n. 96, 1987, pp. 36-61.

SMITH, Michael. *The Moral Problem*. Oxford: Basil Blackwell, 1994.

WILLIAMS, Bernard. Internal and External Reasons. In: WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp. 101-113.

Hume sob nova perspectiva

Wesley Ribeiro Ferreira dos Santos

(UEM)

Considerando o conteúdo deste texto, seu título é amplo demais, porque poderiam abrigar-se sob ele muitas outras propostas além daquela a que nos dispomos. O que pretendemos é, na verdade, bem mais restrito do que o nome do trabalho sugere: queremos, através da exposição e da análise de três teses em disputa no debate sobre o realismo cético de Hume, avançar um pouco em direção à compreensão desta discussão.

Tentaremos explicitar as relações que se impõem entre estas teses a fim de determinar as possíveis variações das posições em disputa e identificar com precisão o que está em jogo neste debate.

Para começar, ofereceremos uma definição bastante geral da interpretação neo-humeana. O leitor verá que a exposição do debate sobre o novo Hume em termos de três teses abriga em si esta definição.

No título do trabalho, fazemos referência a uma nova perspectiva diante da filosofia de David Hume. Esta nova perspectiva é a dos intérpretes do filósofo que atribuem a ele um realismo cético sobre a existência de entidades como os objetos externos e os poderes causais. Estes intérpretes têm sido chamados de neo-humeanos e o debate que promovem tem sido chamado de debate sobre o novo Hume.

Um realista cético sobre a existência de uma entidade é aquele que defende a possibilidade de conhecermos sua existência de um ponto de vista realista, embora seja cético a respeito da possibilidade de conhecermos qualquer outro aspecto da existência dela (RICHMAN, 2000, p. 1).

Mas o que caracteriza aquilo que chamamos de ponto de vista realista? Não resolveremos este difícil problema aqui. Todavia, para poder avançar em direção a nosso objetivo, consideremos o que parece ser um dos aspectos fundamentais da posição realista: a ideia de que existem entidades cuja existência é independente da mente. Se pudermos aceitar isto, será possível dizer que, para o realista, nós sabemos que tais entidades existem. Portanto, o realista cético estaria defendendo esta tese e

também que não somos capazes de conhecer outra coisa sobre as entidades independentes da mente além de sua existência. Parece ser esta a posição filosófica que os novos leitores atribuem a Hume.

Considerando esta caracterização mais geral da interpretação neo-humeana, que a esboça como a defesa do realismo cético de Hume, agora vamos apenas tocar um problema de grande importância.

De acordo com o que foi exposto, a posição realista exige a aceitação de uma determinada noção de existência: a de existência independente da mente. Portanto, um dos problemas que necessita ser enfrentado por quem se dispõe a examinar a tese dos novos leitores é o seguinte: dentro dos domínios da filosofia humeana, é possível atender a esta exigência realista? Em outras palavras: o filósofo sustenta uma noção de existência como esta? Sabemos que, para responder a tal questionamento, é preciso recorrer ao *Tratado da Natureza Humana*, em especial às seções em que Hume aborda as noções de existência e existência externa (*THN*. 1. 2. 6) e em que examina as causas de nossa crença nos objetos externos (*THN*. 1. 4. 2).

O problema com o qual nos deparamos aqui é que Hume trata a ideia de uma existência especificamente diferente de nossas percepções como algo inconcebível, o que parece ser indício de uma posição não realista. É o que se vê, por exemplo, na seguinte passagem do *Tratado*:

Ora, como nada jamais está presente à mente além das percepções, e como todas as ideias são derivadas de algo anteriormente presente à mente, segue-se que nos é impossível sequer conceber ou formar uma ideia de alguma coisa especificamente diferente de ideias e impressões. (*THN*. 1. 2. 6. 8).

Mas, ao mesmo tempo em que diz isso: que não somos capazes de conceber tal ideia, o filósofo parece admitir certa noção de existência externa, como se pode notar na citação seguinte, em que ele diz:

O mais longe que podemos chegar no que diz respeito à concepção de objetos externos, quando se os supõe *especificamente* diferentes de nossas percepções, é formar deles uma ideia relativa, sem pretender compreender os objetos relacionados. (*THN*. 1. 2. 6. 9).

Nesta passagem, Hume diz ser possível formar uma ideia de objetos especificamente diferentes de nossas percepções. A ideia que podemos

formar deles é a chamada ideia relativa. Esta passagem sugere que, de algum modo, é possível conceber objetos externos no sentido realista.

Está claro que o debate sobre o realismo de Hume não se restringe ao problema do que ele concebe como existência externa. O debate envolve outras questões (dentre elas, as duas que apontaremos adiante). Mas essa questão sobre a existência externa parece ser crucial, porque, se chegássemos à conclusão de que Hume não vê a existência dos objetos externos de um ponto de vista realista, estaríamos refutando a tese que, de modo fundamental, caracteriza a leitura realista de sua obra filosófica.

Além do que já foi exposto, deve-se lembrar que o filósofo considera a existência de nossas percepções como dependentes e descontínuas (*THN*. 1. 4. 2. 15). Se somos capazes de conceber apenas percepções e elas têm essa natureza, são dependentes e descontínuas, como é possível defender uma perspectiva realista sobre a existência dos objetos externos? Nos contentaremos, neste trabalho, com apenas levantar a questão e alertar para sua relevância.

Depois de oferecer uma definição do debate e apenas levantar o problema sobre a noção de existência independente da mente, a seguir faremos a exposição das três teses e de suas relações. Examinaremos as teses assim como elas são apresentadas por Kenneth A. Richman (2000) na introdução que escreveu para a coletânea de textos *The New Hume Debate*. Acreditamos que, a partir dessa exposição e explicitação, será possível avançar um pouco em direção a uma determinação do caráter do debate em geral.

Para Richman (2000, p. 3), as três teses em disputa no debate entre os intérpretes mais tradicionais da filosofia humeana e os seus novos intérpretes são as seguintes:

I) Hume sustenta a crença na existência de causas e objetos externos;

II) para ele, não devemos sustentar crenças que não sejam apropriadamente fundamentadas em nossas impressões;

III) para Hume, nossas crenças em objetos e causas não são apropriadamente fundamentadas em nossas impressões.

Pergunta-se: a apropriada fundamentação em nossas impressões de que se fala na segunda e na terceira tese é aquela prescrita pela teoria humeana das ideias? Se for isto, como parece ser o caso, a interpretação

da teoria das ideias é uma das coisas em questão neste debate sobre o novo Hume. Parece que a sua reinterpretação ou a reinterpretação de seu papel pode permitir a aceitação das crenças em causas e objetos externos como crenças epistemicamente fundamentadas. É o que procuraremos evidenciar a seguir.

Segundo Richman (2000, p. 3), as (1) leituras tradicionais (1.1) negam ou (1.2) qualificam a primeira das teses enumeradas, defendendo as duas últimas. Quer dizer, para estes leitores, ou Hume não defende a crença em causas e objetos ou diz dela que é defensável, mas não epistemicamente. Estes intérpretes defendem que as crenças em causas e objetos externos não derivam de nossas impressões e, por este motivo, não devemos aceitá-las (1.1); ou defendem que, por este motivo, não devemos aceitá-las como crenças epistêmicas, podendo aceitá-las sob um ponto de vista cético (1.2). Aqui há o que Richman chama de uma leitura mais estrita da teoria das ideias. Sob a óptica desta interpretação, crenças como as que estão em debate, se podem ser aceitas, só podem ser aceitas ceticamente.

Já os (2) neo-humeanos, (2.1) rejeitam ou (2.2) modificam a segunda ou a terceira tese e, necessariamente, defendem a primeira (RICHMAN, 2000, p. 3). Mais precisamente, para estes novos leitores, Hume sustenta o caráter epistêmico da crença na existência de causas e objetos externos e também que: ou (2.1.1) não devemos aceitar crenças que não derivem de nossas impressões, aceitando, entretanto, que as crenças em causas e objetos derivam de nossas impressões; ou (2.1.2) aceitamos que nossas crenças em causas e objetos externos não têm uma apropriada fundamentação em nossas impressões, mas também que não é o caso de não aceitarmos crenças que não tenham esta adequada ascendência. Em ambos os casos, podemos falar da presença de uma reinterpretação da teoria das ideias, o que permite a aceitação das crenças em questão. Note-se que os neo-humeanos não podem aceitar a segunda tese ao mesmo tempo em que aceitam a terceira, ou vice-versa, porque uma não admite a outra. Mas também é possível, para o neo-humeano, (2.1.3) rejeitar estas duas últimas teses, dizendo, ao mesmo tempo, que Hume não sustenta que não devemos aceitar crenças que não derivem adequadamente de nossas impressões e que, além disto, nossas crenças em causas e objetos têm esta adequada derivação. Desta forma, caso reinterprete a teoria das ideias de modo a aceitar as crenças em causas e objetos externos como epistêmi-

cas, o humeano poderá aceitar a segunda tese, mas terá de recusar a terceira (2.1.1). Por outro lado, caso aceite a terceira, deve recusar a segunda (2.1.2), podendo ainda recusar as duas (2.1.3).

Reiteramos que nossa análise está baseada na avaliação das relações entre as teses, relações que podem ser pensadas por preservarem algum grau de coerência com o conteúdo em questão e também por não levarem a contradições. Deste modo, é possível que descrevamos alguma posição, humeana tradicional ou nova, que não exista em parte alguma, quer dizer, que não seja efetivamente defendida por qualquer estudioso. O mais importante, para nós, é identificar as principais questões que são postas em debate por essas novas abordagens da filosofia de Hume.

Vale a pena tentar relacionar estas várias possibilidades com o modo como está reinterpretando-se a teoria humeana das ideias em cada caso. No caso 2.1.2, por exemplo, em que se aceita a ideia de que nossas crenças em causas e objetos não têm uma apropriada fundamentação em nossas impressões e, ao mesmo tempo, recusa-se a ideia de que, para Hume, não poderíamos aceitar crenças que não tivessem uma adequada fundamentação em nossas impressões, nega-se, no mínimo, que a teoria das ideias seja a fonte exclusiva das regras que permitem dizer o que é conhecimento e o que não é. No caso anterior (2.1.1), em que se mantém a segunda tese e se recusa a terceira, a teoria das ideias é apenas reinterpretada, isto é, seu privilégio normativo pode ser resguardado (ela pode continuar sendo considerada a única fonte das regras para o assentimento de crenças); o que se opera, neste caso, é uma reinterpretação dela em que uma leitura mais ampla é estabelecida.

No caso das leituras mais tradicionais, não é possível que aceitem a primeira tese sem a qualificar; só a aceitarão se, antes, a qualificarem, dizendo que aceitar não quer dizer atribuir valor epistêmico às crenças em causas e objetos (1.2). A segunda tese pode até ser recusada, caso seja qualificada no mesmo sentido em que a primeira pode ser qualificada (1.3), o que nos levaria a outras duas possibilidades: (1.3.1) recusar a primeira tese e qualificar a segunda ou (1.3.2) qualificar a primeira e recusar a segunda. Em todos estes casos, realiza-se uma leitura mais estrita da teoria das ideias. Já a terceira tese, não parece poder ser recusada em caso algum, considerando que sua recusa implicaria a aceitação de que as crenças em causas e objetos têm uma adequada fundamentação em

nossas impressões e, assim, mesmo segundo uma leitura mais estrita da teoria das ideias, estas crenças teriam valor epistêmico. Ela só poderia ser recusada caso o humeano não realista pudesse, ao mesmo tempo, negar o valor epistêmico da teoria das ideias e: recusar a primeira e a segunda tese ou recusar a primeira e modificar a segunda, o que, em ambos os casos, parece absurdo.

O que já expomos sobre os neo-humeanos, vale para o caso em que rejeitam uma das teses, aceitando a outra. Caso modifiquem uma delas, que modificação realizam? Neste caso, admite-se duas leituras (não contraditórias, mas complementares) ou dois níveis de leitura da teoria das ideias? Ou a noção de crença é qualificada, como no caso em que os leitores mais tradicionais de Hume podem aceitar a primeira tese porque a qualificam, dizendo que não é epistêmica? Não parece ser este último caso, porque, se qualificamos, por exemplo, a segunda tese no sentido indicado, dizendo que realmente não é o caso de aceitarmos como epistêmicas crenças que não derivam adequadamente de nossas impressões, somos levados a uma das possíveis interpretações tradicionais. Por outro lado, não é possível qualificar a terceira tese no sentido indicado, porque esta qualificação não se aplica a ela.

Nossa outra hipótese é que a (2.2) modificação de que se fala tenha a ver com dois níveis de leitura da teoria das ideias. O neo-humeano poderia aceitar a segunda tese modificando-a, dizendo que: (2.2.1) realmente não devemos, sob uma leitura estrita da teoria das ideias, aceitar crenças que não possam ser derivadas de nossas impressões (a partir dos critérios desta leitura estrita), mas que, sob uma leitura mais ampla, nossas crenças em causas e objetos derivam adequadamente de nossas impressões; ou que (2.2.2) nossas crenças em objetos e causas realmente não passam pelo crivo de uma interpretação mais estrita da teoria das ideias, mas que, sob a óptica de uma leitura mais ampla, nós podemos aceitar crenças que não passem pelo crivo dessa leitura mais estrita.

É preciso considerar também que o significado de defender, aceitar ou sustentar a crença pode mudar conforme o modo como as teses estão se relacionando em cada caso. Estes termos podem significar aceitar uma crença como epistêmica ou significar aceitar a crença, mas não epistemicamente. Por exemplo: no caso 1.1.1 (que ainda não havia sido exposto), em que o humeano tradicional recusa a primeira tese e a segunda, na pri-

meira tese, aceitar quer dizer aceitar como epistêmica, enquanto que, na segunda tese, não. No caso 1.3.2, em que o leitor mais tradicional qualifica a primeira tese e recusa a segunda, se dá o contrário: na primeira tese, aceitar ou defender não significa aceitar a crença como epistêmica, ao passo que, na segunda tese, significa. Para os neo-humeanos, aceitar, na primeira tese, significa sempre aceitar a crença como epistêmica.

Por meio desta análise, que não é exaustiva, é possível ver que a leitura mais tradicional da obra de Hume admite, pelo menos, cinco determinações distintas. A leitura neo-humeana, por sua vez, também admite cinco determinações, no mínimo. Mas, de tudo o que foi dito, o mais importante a notar é o seguinte: estão em jogo, nesse debate sobre o realismo cético de Hume, entre outras questões, o estatuto de nossas crenças em objetos e poderes causais e a interpretação da teoria das ideias. A respeito destas crenças, a questão é se elas são epistêmicas ou não. Sobre a teoria das ideias, a questão é saber se há ou não a possibilidade de uma leitura mais ampla da teoria em que a crença em objetos e causas possa ser considerada como epistêmica ou se podemos considerar como epistêmicas estas crenças mesmo elas não podendo passar pelo crivo da teoria das ideias.

Portanto, estes são dois problemas que necessitam ser investigados por aquele que pretender avaliar o debate sobre o novo Hume. A eles, soma-se o primeiro que levantamos neste trabalho: o problema sobre a noção de existência externa. Ou seja, temos, pelo menos, três questões a serem examinadas. Delas, a mais central parece ser a do caráter epistêmico das crenças em causas e objetos, porque, para respondê-la, as duas outras questões são dois caminhos possíveis: examinando o que Hume entende por existência externa, é possível chegar ou não ao caráter epistêmico da crença nos objetos externos; o que também ocorre com o exame da teoria das ideias.

REFERÊNCIAS

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Edunesp, 2002.

RICHMAN, Kenneth A. Introduction. In: READ, Rupert; RICHMAN, Kenneth A. (Ed.). *The New Hume Debate*. London: Routledge, 2000, p. 1-15.

A questão da causação em Hume e suas distintas possibilidades interpretativas

Rômulo Martins Pereira¹
(UFRJ)

Hume destina partes bem extensas do *Tratado da Natureza Humana* e da *Investigação sobre o entendimento humano* para tratar diretamente da questão concernente à causação: a terceira parte do primeiro livro do *Tratado* (T, 1.3.1-16), intitulada “Do conhecimento e da probabilidade”, contém nada mais do que dezesseis seções dedicadas diretamente a ela, e as quatro seções da *Investigação* (I, 4-7)², as quais contêm a reformulação dessa argumentação originalmente apresentada no *Tratado*, representam um terço de todo o conteúdo material da obra. Como todo e qualquer raciocínio provável se funda na relação filosófica de causa e efeito, Hume argumenta, se quisermos entender o modo como inferimos acerca de causas e efeitos, é fundamental explicitarmos em que consiste essa relação, como chegamos a assenti-la em um raciocínio causal e como chegamos a adquirir uma ideia geral de causação em nossa mente. Desde o início de sua investigação, a questão da causação figura assim como a questão fundamental de todo o seu sistema filosófico³. Não é à toa, portanto, que a argumentação que o filósofo provê a ela figure entre as mais estudadas e aclamadas de toda a história da filosofia ocidental. Ainda assim, como é de se esperar de toda argumentação filosófica com uma tal complexidade e importância, mesmo decorridos mais de dois séculos desde a publica-

¹ Bolsista da CAPES.

² Intituladas, respectivamente, “Dúvidas céticas sobre as operações do entendimento”, “Solução cética dessas dúvidas”, “Da Probabilidade” e “Da ideia de conexão necessária”.

³ Caberia sublinhar que o primeiro princípio de sua ciência empírica da natureza humana, denominado pelos intérpretes como o princípio de cópia, a saber, que “... *todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão*” (T, 1.1.1.7, grifo do autor), foi prescrito a partir de uma generalização empírica de um raciocínio causal, o qual teve por base a experiência de uma determinada conjunção constante entre nossas percepções (a saber, a conjunção constante entre impressões e ideias simples semelhantes).

ção do *Tratado* (1738), não há um consenso entre os intérpretes relativamente à maneira como essa argumentação deve ser explicitada, tendo em vista o que se considera que ela objetiva, no fim das contas, endossar. Inclusive, por esse motivo, ao lidar com essa questão, os intérpretes enfatizam determinadas partes da argumentação, em detrimento de outras. Ao longo do presente trabalho, explicitaremos distintas possibilidades interpretativas acerca dessa argumentação e mostraremos, brevemente, as razões de porquê delinearemos nossa interpretação à luz de algumas delas, ou, mais precisamente, de alguns aspectos delas, e não de outras.

De um modo geral, as possibilidades interpretativas acerca da questão da causação em Hume variam de acordo com o que se considera que seja a sua preocupação fundamental na mesma. De algum modo, todos reconhecem em suas análises que a questão, conforme Hume a coloca, pode ser considerada por diferentes vieses, a saber, psicológico, epistemológico, semântico e metafísico. Por um viés psicológico, na medida em que o filósofo se preocupa em entender o mecanismo mental mediante o qual assentimos nossas inferências acerca de causas e efeitos – a pergunta é então a seguinte: (1) qual a origem de nossa crença ou nosso assentimento em raciocínios causais? A questão pode ser considerada por um viés epistemológico porque, concomitante a isso, o filósofo busca investigar como podemos, a partir da experiência, obter relações de causa e efeito entre os objetos. Ao dividir os nossos raciocínios entre aqueles referentes às relações de ideias, os quais nos permitem alcançar uma certeza necessária (no sentido de que não podemos asserti-los, mental e proposicionalmente, de uma outra maneira), e aqueles referentes às questões de fato, os quais nos fornecem apenas uma certeza provável, porque sempre podem ser concebidos de múltiplas maneiras, Hume investiga se é por meio de um ato de raciocínio propriamente dito que estamos justificados a crer em inferências desse segundo tipo. Com isso, algumas interpretações consideram que o filósofo põe em cheque o estatuto epistêmico de nossa crença ou assentimento nos raciocínios causais – afinal, (2) o que justifica a nossa crença nos raciocínios prováveis? A questão abrange também um viés semântico, na medida em que Hume busca delimitar o significado de nossa ideia geral de causação, mediante o fornecimento de duas definições acerca do conceito de causa e a fixação de regras, que nos permitem identificar os casos em que temos uma ge-

nuína relação de causa e efeito dos que apenas transparecem associações casuais ou não-causais. Pergunta-se: (3) o que queremos dizer ao asserir e assentir que uma coisa é a causa de outra? O que nos permite reconhecer empiricamente que um objeto deve ser considerado como causa e outro como efeito? É importante ressaltarmos que, ao contrário das relações de identidade e de contiguidade no tempo e no espaço, as quais, Hume admite, podem ser imediatamente percebidas na experiência, as conexões causais não podem ser percebidas desse modo – se assim fosse, ele argumenta, poderíamos identificar, em primeira instância, quais objetos sempre seriam causas de outros e quais sempre seriam efeitos (como se essa marca estivesse, de algum modo, impressa nos mesmos). Afinal, o que na experiência nos é fornecido que nos permite reconhecer que temos uma genuína relação de causação? Esse material ou “input” sensível nos é suficiente para esse reconhecimento? Por fim, a questão da causação compreende ainda um viés metafísico. Ao analisar os componentes de nossa ideia geral de causação, Hume conclui que a mesma inclui, de algum modo, uma conexão necessária entre os objetos considerados como causas e efeitos, ainda que não sejamos capazes de detectar essa necessidade pela experiência (ou por uma impressão de sensação). Pergunta-se então: (4) a conexão necessária que assentimos na relação de causa e efeito é uma mera projeção oriunda de nosso mecanismo mental ou representa um poder real desconhecido que se encontra no objeto (poder esse que é transferido para o seu efeito) e que, no entanto, não somos cognitivamente capazes de identificar?

Caberia sublinhar que as divisões que serão estabelecidas a seguir acerca das possibilidades interpretativas sobre a argumentação humeana acerca da causação, de nenhum modo, podem fazer jus à complexidade das interpretações referidas e, por isso, objetivam apenas fornecer um guia preliminar para uma posterior discussão acerca das mesmas. Sobre tudo, tenhamos em mente que tais divisões, a saber, realismo, anti-realismo, projectivismo, reducionismo e regularismo, apenas dirão respeito, no presente trabalho, à questão da causação na teoria humeana (muito embora elas sejam extensíveis não só para outras argumentações dessa última, mas mesmo para as de diversas outras teorias filosóficas). A dificuldade em se apontar, de um modo geral, tais divisões advém do fato de que grande parte dos intérpretes reconhecem esses diferentes vieses (ou

essas diferentes motivações) da teoria humeana e, sob essa perspectiva, concedem algo para cada um deles – nem que seja de um modo negativo, mediante o reconhecimento de que a questão pode ser colocada por um determinado viés, tão somente para apontar que outros vieses explicitam melhor determinada parte da argumentação. Nesse sentido, a interpretação que aqui estamos esboçando, em uma primeira aproximação da questão, não pode fugir à regra. Sobretudo, seguiremos a tendência das atuais interpretações, como as de Garret, Kail e Beebee, as quais buscam identificar os diferentes vieses da teoria humeana e, a partir da análise de sua argumentação, buscam defender o que se pode conceder para cada um deles, tendo em vista os ganhos e as perdas que essa concessão implicará para a teoria tomada como um todo. Sobretudo, parece-nos mais proveitosa e mesmo significativa uma interpretação que não só não exclua nenhum desses vieses identificados nessa complexa argumentação, mas mesmo busque compreender como a questão se desenrola em cada um deles, quais as implicações teóricas que deles decorrem e como eles podem, no fim, ser conciliáveis. A partir dessa perspectiva, sublinhamos também que não consideramos que essas divisões interpretativas sejam, em seu cerne, inconciliáveis – na verdade, como temos apontado, o foco principal da disputa consiste menos no reconhecimento desses vieses (e das suas implicações) e mais no valor que se concede a um ou mais dentre eles, relativamente à teoria como um todo. Em suma, esse será o critério interpretativo que guiará, como pano de fundo, a presente apresentação: ora, se, por um lado, as interpretações sobre a teoria humeana da causalção discordam em aspectos cruciais, por outro, todas elas fornecem fortes evidências textuais para corroborar os mesmos em suas análises; conseqüentemente, consideramos mais significativo partimos da perspectiva de que a teoria humeana pode ser interpretada por meio de qualquer uma dessas possibilidades, e que, por esse motivo, podemos delinear uma interpretação que inclua, de modo parcial, todas elas.

Atualmente, o debate em torno da questão acerca da causalção tem privilegiado bastante essa última pergunta (4). Sobretudo, intérpretes proeminentes como Kail, Beebee e Wright defendem que o filósofo é um realista causal, isto é, que ele assume a existência de poderes secretos nos objetos particulares tomados como causas, em decorrência dos quais as relações de causalção se realizam (a necessidade assentida nas relações

causais não é, portanto, uma mera projeção mental; ela existe independentemente). Embora eles considerem que, se esses poderes não existissem (ou não estivessem presentes), não teríamos uma relação causal genuína, sobretudo, eles sustentam, majoritariamente, que esse realismo tem um caráter cético: quando o filósofo se refere a esses poderes (que supomos existirem nos objetos), ele sublinha que somos cognitivamente incapazes de concebê-los em nossa mente, como distintos das qualidades sensíveis que experienciamos nos mesmos. Essa interpretação é comumente denominada realista causal [“causal realist”].

Não obstante, o debate a respeito do modo como se deve explicitar essa parte da argumentação humeana nem sempre se inclinou para essa direção. Em específico, intérpretes como Stroud e Noonan defendem uma interpretação que é contrária a essa e que pode ser tida, nesse aspecto específico, como representando um “Hume” mais tradicional ou antigo, em oposição a esse “novo Hume” [“New Hume”], que é a maneira como se convencionou denominar as interpretações que defendem um realismo causal na teoria humeana (isto é, que defendem que as relações causais objetivas e necessárias existem independentemente), muito embora elas não sejam tão recentes assim (por exemplo, há claros vestígios de um realismo causal em Kemp Smith).

Tradicionalmente, interpretou-se a conexão necessária que assentimos na relação de causação como sendo a projeção de uma impressão interna que adquirimos após termos experienciado constantemente uma determinada conjunção de objetos semelhantes, que se sucedem contiguamente uns aos outros. Ora, se a necessidade que atribuímos nas relações causais entre os objetos é derivada de um sentimento interno que surge na mente sempre que ela se depara com uma certa conjunção constante entre os mesmos, então, eles argumentam, ao assentirmos que dois objetos estão necessariamente conectados, nossa crença nesse caráter necessário é invariavelmente errônea – a necessidade não é um aspecto que realmente existe entre os objetos ou fatos (isto é, não há poderes inerentes aos objetos que garantam o aspecto de necessidade de suas conexões causais). Projeta-mos nossa ideia de necessidade, adquirida a partir de um sentimento interno (ou uma impressão de reflexão), nos objetos ou eventos experienciados e, por isso, erroneamente, cremos na existência de conexões necessárias objetivas – com efeito, a necessidade assim considerada não é algo que exis-

ta realmente nos objetos. Essa interpretação é, por isso, comumente denominada projectivista [projectivist].

Não obstante, a interpretação projectivista não é a que comumente é tida por ser, digamos, a mais “tradicional”. Os intérpretes tidos como os mais tradicionais consideram, a partir de um viés semântico e mesmo metafísico, que a ideia de conexão necessária não está incluída em nossa ideia geral acerca da relação de causação – afinal, mesmo que ela estivesse, se a nossa ideia de conexão necessária representa tão somente algo interno à mente, que é erroneamente projetado sobre os objetos, isso sugere que é preciso estabelecer uma revisão conceitual, de modo a eliminar todo e qualquer material subjetivo da nossa ideia de causação. No geral, eles partem da perspectiva de um determinado modelo de empirismo conceitual e defendem a exclusão ou reformulação das pressuposições e das consequências advindas do viés psicológico da teoria humeana – viés esse que, como eles reconhecem, está inteiramente presente não só no *Tratado*, mas também na *Investigação* (embora, certamente, de um modo menos proeminente nessa última, ao menos no que diz respeito à maneira como a questão é ali expressa ou reformulada). Intérpretes como Millikan e Dicker consideram, a partir de um viés semântico, que Hume objetiva fornecer uma definição precisa do conceito de causação. Isso porque o filósofo nos fornece, ao fim de sua investigação sobre o que consiste essa conexão necessária, duas definições acerca do conceito ou ideia geral de causa, uma que enfatiza a conjunção constante entre objetos semelhantes sucessivos (isto é, aquilo que é propriamente dado na experiência) e outra que enfatiza a determinação da mente em passar de um objeto a outro, após ter adquirido um hábito natural de inferência dessa conjunção (ou seja, aquilo que esse dado provoca em nossa mente). Com efeito, eles sustentam, nenhuma delas faz referência à ideia de conexão necessária como sendo objetivamente constitutiva da ideia de causação, muito menos como sendo uma característica ou um poder eficiente que resida nos objetos em questão. Na verdade, os termos “necessidade” ou “conexão necessária” não só não são referidos em nenhuma das duas definições, mas mesmo, na segunda, encontramos a razão de porquê somos naturalmente propensos a pensar que o nosso conceito de causação contém algo a mais que uma mera sucessão regular: a união das ideias na imaginação associativa e os hábitos de inferência dela derivados conduzem a mente

facilmente de uma ideia à outra, como se as mesmas estivessem realmente unidas de um modo necessário.

Essa omissão de nenhum modo lhes é estranha, ao contrário, ela é inteiramente justificável: ora, se não podemos apresentar, na experiência, nenhuma instância factual que possa ser tida como tendo originado a nossa ideia de conexão necessária, isto é, se, mediante a aplicação do princípio de cópia, não podemos detectar nenhuma impressão de sensação como sendo a fonte dessa suposta necessidade entre os objetos considerados como causas e efeitos, e se, no fim das contas, essa ideia apenas expressa adequadamente algo que se passa em nossa própria mente e que nos leva a crer que, dado um determinado objeto ou evento semelhante, outro se seguirá a ele; então, eles argumentam, a partir de um viés semântico, que o nosso conceito de causa se reduz a uma mera conjunção constante sucessiva – tendo em vista que, sob esse prisma, a ideia de conexão necessária não pode ter um conteúdo ou significado empiricamente adequado. Consequentemente, eles também argumentam, a partir de um viés metafísico, que toda e qualquer causação entre os objetos nada mais é do que uma sucessão regular. Essas interpretações são denominadas, respectivamente, reducionista [*“reductionist”*] e regularista [*“regularity theory”*]. Normalmente, elas estão associadas: toda e qualquer proposição estabelecida a partir de um raciocínio causal deve poder ser explicitada, em última instância, a partir de termos factuais não causais porque, semanticamente, a relação de causação consiste tão somente em uma conjunção constante sucessiva entre objetos ou fatos e, metafisicamente, só há uma sucessão regular de objetos ou fatos no mundo (eles não estão conectados realmente). Como eles consideram que a primeira definição esgota tudo o que pode ser apontado como constituindo empírica e adequadamente o nosso conceito de causação, na medida em que ela nos descreve uma causa em termos das relações de sucessão, contiguidade e conjunção constante (as quais são as únicas realmente experienciáveis), e que, por isso, toda e qualquer relação de causação que a nossa mente pode conceber é redutível, em última instância, a uma conjunção constante sucessiva; eles argumentam que o reconhecimento da segunda definição de que é preciso uma determinação da mente para que essa conjunção seja tomada como causal não pode introduzir uma diferença metafísica entre as regularidades causais e as regularidades não causais

(afinal, essa necessidade é tão somente uma projeção de uma determinação psicológica). Ao considerar a relação entre as duas definições desse modo (isto é, a primeira como sendo concernente aos dados objetivos da causação e a segunda, aos fatores subjetivos) e, a partir disso, negar qualquer importância epistêmica (ou valor normativo) à segunda, esses intérpretes impossibilitam qualquer via de diferenciação entre o que pode ser considerado como sendo uma sucessão regular, a qual expressa uma relação de causação entre os objetos ou eventos semelhantes, e uma que expressa tão somente uma relação casual ou não causal⁴.

Mas isso também não é tido, por esses intérpretes, como um problema propriamente dito: assim como eles defendem haver uma teoria do significado na filosofia humeana aos moldes de um empirismo conceitual, eles argumentam que o interesse primordial do filósofo, na questão da causação, é com o estatuto epistêmico de nossos raciocínios causais (consequentemente, eles valorizam o viés epistemológico em detrimento do viés psicológico). Em outros termos, para eles, Hume buscaria estabelecer, principalmente, uma epistemologia da causação (a qual implicaria também em uma metafísica), e não descrever o modo como a nossa mente funciona cognitivamente e como ela origina as crenças ou assentimentos que depositamos nos raciocínios causais (isto é, uma psicologia empírica ou uma ciência empírica cognitiva da causação). Afinal, o que justifica os nossos raciocínios causais ou o que serve de fundamento para garantir as nossas inferências acerca de causas e efeitos? Os raciocínios acerca das relações de ideias possuem um fundamento evidente: como podemos ter conhecimento intuitivo dessas relações, imediatamente, mediante a apresentação das ideias em nossa mente, se raciocinarmos apropriadamente acerca de uma determinada relação entre duas ideias específicas e intercalarmos conhecimentos intuitivos em uma cadeia de conhecimentos que, metaforicamente, nos faça ver essa relação, sempre alcançaríamos uma mesma conclusão – ao menos no sentido de que essa relação não poderia absolutamente ser concebida de outra maneira. As proposições de que “a soma dos ângulos internos de um triângulo sempre dá cento e oitenta” e “a cor branca sempre é mais clara que a cor preta” são verdadeiras, a partir de um viés epistêmico, porque, proposicionalmente, asserem relações entre conceitos que apenas podem ser formuladas dessa maneira.

⁴ Cf. SOSA e TOLEY, 1193, p. 2-14.

ra, uma vez que qualquer outra formulação introduziria logicamente uma contradição, e porque, mentalmente, as ideias particulares nelas referidas apenas podem ser concebidas nessas relações (ou seja, é impossível concebermos essas últimas de uma outra maneira possível em nossa mente).

Esses intérpretes consideram que Hume foi o primeiro filósofo a formular, diretamente, o problema epistemológico da indução (muito embora sejam raras as vezes que Hume utilizou esse termo diretamente). O problema acerca da justificação racional de nossas inferências causais acerca de fatos futuros (portanto, não experienciados), tendo por fundamento tão somente a experiência de uma conjunção constante de fatos semelhantes no passado, é assim considerado como o problema fundamental da teoria humeana da causação. Se não estivermos aptos a justificar o princípio que está pressuposto em toda e qualquer inferência indutiva, a saber, o princípio de que os eventos futuros estão em conformidade com os eventos passados ou de que há uma uniformidade entre eles, devemos concluir, a partir dessa perspectiva, que as inferências indutivas, afinal, são racionalmente infundadas e carecem de um valor epistêmico ou de uma normatividade legítima. Não podemos fornecer uma justificativa racional a respeito de porquê devemos assentir as conclusões advindas dos raciocínios causais: não só falhamos em detectar um significado para a ideia de conexão necessária, a qual parece ser fundamental à ideia de causação, mas que, no fim das contas, não representa nada nos objetos ou fatos dados, como também, sobretudo, não podemos fornecer um argumento que evidencie o porquê devemos assentir esse princípio de uniformidade entre os fatos. Em outros termos, não podemos justificar o que, a partir de uma perspectiva puramente racional, deveria poder ser justificado, de modo a que as nossas inferências causais tivessem um fundamento propriamente dito. Não podemos justificar a razão de extrapolarmos, em nossas inferências causais, aquilo que, de fato, foi experienciado (uma conjunção constante entre objetos ou fatos semelhantes sucessivos) e, com isso, de assentirmos que os casos futuros se assemelharão aos casos passados.

Ora, porque, a partir da averiguação empírica de que determinado objeto do tipo *A* foi sucedido, constantemente, por outro objeto do tipo *B* (averiguação essa que é possibilitada por nossa memória e por suas respectivas ideias, que copiam as experiências passadas), asserimos

haver uma relação de causação entre esses tipos de objetos e, com isso, extrapolamos tal testemunho de nossa memória e assentimos que essa relação se manterá uniforme em experiências futuras (*como se* houvesse um poder desconhecido nos objetos de tipo *A*, o qual, de algum modo, passaria aos objetos de tipo *B*, ocasionando, de um modo necessário, tal modificação ou mudança)? A conclusão que esses intérpretes alcançam é bastante conhecida: Hume é inteiramente cético no que diz respeito à indução e, portanto, objetiva mostrar que toda e qualquer crença depositada em inferências causais é racionalmente infundada (carecendo assim de um legítimo valor epistêmico). Por um lado, isso impossibilita qualquer tentativa teórica de se traçar uma distinção entre inferências que se baseiam em conjunções sucessivas meramente acidentais (ou fortuitas) e inferências fundadas em conjunções sucessivas que, de fato, expressam relações causais entre os objetos ou fatos semelhantes. Por outro, isso leva a uma enorme ênfase nesse caráter falho e ineficiente de toda e qualquer inferência causal – desse modo, privilegia-se a primeira definição do conceito de causa em detrimento da segunda, a qual, sob essa perspectiva, apenas serve para apontar o porquê, erroneamente, projetamos o aspecto de necessidade aos objetos em questão. Em suma, tal é o cerne daquilo que pode ser tido como representando uma interpretação tradicional da teoria humeana: reducionista (o conceito de causa se reduz às relações de sucessão, contiguidade e conjunção constante), regularista (causação é sucessão regular e nada mais) e cética a respeito da indução (não somos capazes de fornecer um fundamento racional para tais inferências).

O problema da indução, esboçado nesses termos (como sendo o de justificar ou mostrar o fundamento racional de nossas inferências acerca dos casos não observados, a partir dos casos observados), certamente é um problema inteiramente epistemológico. Assim, reconhecemos que Hume levanta um importante problema no campo da epistemologia no que diz respeito à indução – problema esse que certamente pode ser considerado, a partir desse viés, isoladamente. Não obstante, como já sublinhamos, o viés epistemológico não é o único encontrado na teoria humeana: principalmente, a nosso ver, o problema acerca da justificação de nossas crenças acerca de inferências causais e o problema acerca da significação de nosso conceito de causa estão, na filosofia humeana, diretamente atrelados ao problema acerca da origem mental das mesmas.

É importante sublinharmos que a nossa perspectiva interpretativa está posta, desde o início, no próprio recorte do presente trabalho, o qual faz referência à questão da causação como um todo e, por isso, busca reconhecer os diferentes vieses da teoria humeana e os múltiplos problemas (e, claro, soluções) que ela engendra no que concerne a essa questão. Desse modo, não consideramos que o seu objetivo primordial seja estabelecer, como defende Millican (2007: 171), uma epistemologia da indução. A partir dessa perspectiva, considera-se que Hume não fornece uma solução para o problema que ele mesmo formulou, a qual evite uma atitude radicalmente cética. Solução filosófica essa que, nesses estritos termos, ainda não foi encontrada, isto é, uma solução que “responda” ao “ceticismo indutivo” de Hume, entendido unicamente nesses termos, mediante a exclusão do viés psicológico de sua teoria.

Certamente se pode argumentar que Hume formulou um problema epistemológico que, estritamente, não foi ainda solucionado em nenhum sistema filosófico (ao menos não de um modo unânime); no entanto, não se pode ignorar o fato de que o filósofo pensou ter provido uma solução para esse mesmo problema. Se se considera que tal problema não tem solução e que a investigação humeana acerca do fundamento da indução nos encaminha para um ceticismo radical em relação às inferências indutivas, então, ao menos, se deveria explicitar qual seria, no fim das contas, o problema cético relativamente ao qual Hume pensou ter provido uma solução – afinal, não é por acaso que a quinta seção da *Investigação* é denominada “Solução cética para essas dúvidas [céticas]”. Aliás, a nossa referência à *Investigação* nesse caso também não é fortuita, afinal, ela é a obra de referência das interpretações que defendem um ceticismo indutivo em sua teoria. Ora, se essa aparente solução, como bem se reconhece, está imbuída de fatores psicológicos, devemos nos questionar se, afinal, Hume tinha mesmo por objetivo estabelecer, em primeira instância, uma epistemologia propriamente dita – ainda que essa interpretação possa parecer bastante atrativa, tendo em vista que muitos filósofos buscaram, à sua maneira, responder o problema acerca do fundamento racional da indução (e, claro, não poderíamos aqui deixar de mencionar Kant, o qual, na Segunda Analogia da *Crítica da Razão Pura*, buscou prover uma prova transcendental à categoria de causalidade, referindo-a à forma temporal de nossa sensibilidade como uma forma pura, mediante a qual os fenô-

menos nos são dados na experiência, isto é, uma prova que faz referência ao modo como os nossos fenômenos objetivos são dados no tempo, mediante a pressuposição do conceito de causalidade, garantindo, com isso, o caráter *a priori* e sintético desse conceito).

Sobretudo, a nosso ver, o reconhecimento da importância do viés psicológico na teoria humeana em nada enfraquece a força argumentativa que muitos filósofos admitiram haver nesse problema – admissão essa que, sim, adveio do modo como Hume o formulou. Na verdade, esse reconhecimento nos possibilita contemplar que, no próprio sistema humeano, uma tal solução para esse problema, posto nesses termos, já está fadada ao fracasso. Acima de tudo, de algum modo, há o reconhecimento de que ele nem deveria ser colocado em primeira instância, uma vez que a sua solução exigiria justamente uma capacidade racional, a qual a teoria de Hume busca negar todo o tempo. Em outros termos, consideramos que a teoria humeana está interessada primordialmente na origem de nossa ideia de causação e na origem de nosso assentimento em inferências causais. Sendo assim, a sua investigação a respeito do fundamento racional dessas inferências deve ser compreendido dentro dessa perspectiva fundamental. A partir disso, compreenderemos que Hume não quis negar a existência de uma razão provável ou afirmar que todo raciocínio provável não possui nenhum valor epistêmico, mas sim mostrar que é infundado buscar tal fundamento, uma vez que se considera que as relações naturais, o princípio de associação e os hábitos de inferência são fundamentais para a formação dessa mesma razão que se diz “infundada” – uma razão que se forma, sobretudo, mediante fatores psicológicos.

A conexão necessária que projetamos em algumas relações de objetos nos possibilita reconhecer, psicologicamente, o que nos faz atribuir uma causação aos objetos. Mas a causação não é, por isso, reduzida a uma bruta regularidade. Apenas algumas conjunções constantes serão tomadas como causais, outras apenas regularidades acidentais. Na medida em que Hume se preocupa em diferenciar instâncias causais de instâncias não causais, mediante a fixação de regras para se julgar acerca de causas e efeitos, ele não desconsidera o valor normativo de nossas inferências causais. Mas de onde vem esse valor, se não podemos experienciar uma conexão necessária? Conforme avançamos na argumentação humeana acerca de como raciocinamos causalmente, podemos considerar que

esse valor é relativo a essas próprias instâncias, tomadas em conjunto. Se considerarmos que toda instância experienciada sobre a qual raciocinamos, causal e não causal, origina uma determinada crença ou assentimento e que, mentalmente, colecionamos múltiplas e distintas crenças sobre diferentes instâncias (objetos ou eventos), conseqüentemente, admitimos que uma crença ou um assentimento não pode aparecer de um modo isolado na mente, em nenhum sentido. As crenças acerca de raciocínios causais ou de questões de fato são assim mentalmente colecionadas como se formassem um sistema de crenças. O “como se” refere-se ao fato de que esse sistema não só não é dado, nem *a priori*, nem na experiência, mas sobretudo não é um sistema que possa ser fechado ou mesmo completado – novas experiências sempre afetam diretamente o modo como as crenças serão consideradas, nesse sistema, umas em relação com as outras. A força ou o valor de um raciocínio causal advêm, portanto, do lugar que a crença ou o assentimento que nele depositamos ocupa nesse sistema – ressaltamos, esse lugar nunca é absoluto e sempre depende do estado atual do sistema de crenças (e aqui acrescentamos, não só individual, mas principalmente coletivo). Ao colecionarmos nossas crenças sobre questões de fato e naturalmente compará-las, elegemos assim aquelas que são mais coerentes com a coleção de crenças tomadas com um todo. Com efeito, mediante esse sistema de crenças, o qual é originado inicialmente a partir de instâncias puramente regulares e repetidas (uma vez que não as reconhecemos imediatamente como sendo causais), passamos a diferenciar as crenças que são mais coerentes com o sistema conforme ele foi sendo estruturado, daquelas que não possuem uma tal coerência. Se uma inferência deve ou não ser considerada causal irá depender, portanto, da maneira como ela se relaciona sistematicamente com as demais inferências. Quanto mais coerente uma inferência for com a imagem de um mundo causal objetivo que formamos, maior será a crença que ela irá ocasionar e maior será o seu valor – nesse sentido, é fundamental que consideremos os hábitos inferenciais que projetamos no mundo, na medida em que eles, conjuntamente, formam essa própria “objetividade”. A imagem de um mundo causal objetivo não é assim fixa, nem de nenhum modo “objetiva”, no sentido corrente do termo de que representa objetos em relações “reais” de causação, mas sim está em constante reformulação – novas instâncias podem nos fazer reconsiderar toda essa hierarquia de

crenças e valores (individual e coletivamente), porque, sobretudo, podem modificar o modo como consideramos as relações de causação entre os objetos. Assim, podemos assentir determinadas regularidades como sendo causais e, posteriormente, a partir da experiência de novas instâncias, deixar de assenti-las. Mas esse reconhecimento, a nosso ver, não exclui dos raciocínios causais todo e qualquer valor normativo epistêmico: essas regularidades deixaram de ser consideradas causais porque, acima de tudo, deixaram de ser coerentes com o sistema tomado como um todo (uma vez que a introdução dessas novas instâncias naturalmente o modificaram). Acima de tudo, isso nos possibilita explicitar o porquê qualquer descrição de qualquer cientista ou filósofo da natureza de séculos anteriores, a respeito da ligação causal dos fatos no mundo objetivo (ou mesmo do que seja a ideia, conceito ou juízo acerca desse mundo), sempre será tão diferente de qualquer descrição dita contemporânea.

BIBLIOGRAFIA

AYER, Alfred J. (1963). *The foundations of Empirical Knowledge*. London: Macmillan & Co.

BEEBEE, Helen (2006). *Hume on Causation*. New York: Routledge.

BEEBEE, Helen; HITCHCOCK, Christopher; MENZIES, Peter (orgs.) (2009). *The Oxford Handbook of Causation*. New York: Oxford University Press.

CHAPPELL, V. C (org.). (1966), *Hume – A Collection of Critical Essays*. New York: Anchor Books.

DICKER, Georges (2001). *Hume's Epistemology and Metaphysics – An Introduction*. New York: Routledge.

GARRET, Don (1997). *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York: Oxford University Press.

GARRET, Don (2006). "Hume's Naturalistic Theory of Representation". *Synthese*, 152.3, 201-219.

GARRET, Don (2008). "Hume's Theory of Ideas", in RADCLIFFE, Elizabeth (org.), *A Companion to Hume*. Malden: Blackwell.

GARRET, Don (2015a). "Inference, Judgment, and the Causal Sense", in Donald Ainslie e Annemarie Butler (orgs.), *The Cambridge Companion to Hume's Treatise*. Cambridge: Cambridge University Press.

GARRET, Don (2015b). *Hume*. London: Routledge.

HUME, David (1921). *An Enquiry concerning Human Understanding and Selections from Human Nature*. Chicago: The Open Court Publishing Co.

HUME, David (1965). *A Treatise of Human Nature*. London: Oxford University Press.

HUME, David (2004). *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp.

HUME, David (2009). *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*, trad. Déborah Danowski, 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp.

KAIL, P. J. E. (2007). *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. New York: Oxford University Press.

KANT, Immanuel (1994). *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela P. Dos Santos e Alexandre F. Morujão, 3ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian.

KEMP SMITH, Norman (1949). *The Philosophy of David Hume – A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*. London: Macmillan and co.

MILLICAN, Peter (2007). "Against the New Hume", in Rupert Read e Keneth A. Richman (ed.), *The New Hume Debate*. Londres: Routledge.

MILLICAN, Peter (2009). "Hume, Causal Realism, and Causal Science", *Mind* 118, 647-712.

MILLICAN, Peter (2011). "Hume, Causal Realism, and Free Will", in Keith Allene Tom Stoneham (ed.), *Causation and Modern Philosophy*. New York: Routledge.

NOONAN, Harold (1999). *Hume on Knowledge*. New York: Routledge.

OWEN, David (1999). *Hume's Reason*. New York: Oxford University Press.

RADCLIFFE, Elizabeth (org.) (2008). *A Companion to Hume*. Malden: Blackwell.

SOSA E TOLEY (1993). *Causation*. New York: Oxford University Press.

STROUD, Barry (1977). *Hume*. London, New York: Routledge.

TRAIGER, Saul (org.). (2006), *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Oxford: Blackwell Publishing.

WRIGHT, John P. (2009), *Hume's A Treatise of Human Nature*. New York: Cambridge University Press.

A autorrefutação humeana nas seções “of the reason of animals”

Rubens Sotero dos Santos
(UFPB-UFPE-UFRN)

I

O objetivo de Hume nas seções “of the reason of animals” presentes tanto no seu *Treatise* quanto na *Enquiry* é bem claro: mostrar a força de sua epistemologia ao defender, por analogia, que os princípios usados para explicar a capacidade de estabelecer relações causais nos homens são aplicados também aos demais animais. Ele pretendia mostrar que sua teoria era ao mesmo tempo simples e forte. Simples porque uma mesma teoria era capaz de explicar tanto as faculdades mentais dos homens quanto dos demais animais e, exatamente isso, a tornava forte, pois resistia a esse teste, diferentemente de várias outras teses filosóficas.

Hume estava tão convencido que sua tese epistemológica poderia ser aplicada aos demais animais que disse: “quase tão ridículo quanto negar uma verdade evidente é realizar um grande esforço para defendê-la. E nenhuma verdade parece para mim mais evidente que a de que os animais são dotados de pensamento e razão, assim como os homens” (T.1.3.16.1 p. 118). E, além disso, Hume chegou a afirmar que “qualquer hipótese verdadeira suportará esse teste, e posso aventurar-me a afirmar que nenhuma hipótese falsa jamais resistirá a ele” (T.1.3.16.3 p. 118 Cf. HUME, 1999 p. 165). Colocada essas hipóteses, Hume aponta uma espada afiada para seu próprio pescoço, pois se sua teoria epistemológica não for capaz de resistir a esse teste, mesmo por mais convincente que lhe parecesse, ele teria que abandoná-la.

Ainda reforçando a importância de tais seções, ele vai além ao mostrar que tal teoria distinguir-se das demais teorias filosóficas do seu tempo. Ele diz que “essa doutrina é tão útil quanto óbvia, e nos fornece uma espécie de *pedra de toque* com a qual podemos testar todos os sistemas dessa espécie de filosofia” (T.1.3.16.3 p. 210 grifo nosso). Assim, além da

sua própria teoria, ele coloca a prova as teorias filosóficas dos demais filósofos. Hume chega a esse extremo porque ele percebeu que a sofisticação das demais teorias as eleva a tal ponto que, se observado com cuidado, exclui não só os demais animais mais também grande parte da humanidade. Diz ele sobre isso:

O defeito comum desses sistemas que os filósofos têm apresentado para explicar as ações da mente é que eles supõem um pensamento tão sutil e refinado que não apenas excede a capacidade dos simples animais, mas até das crianças e pessoas comuns de nossa própria espécie... tal sutileza é uma prova clara da falsidade de um sistema, enquanto a simplicidade, ao contrário, é uma prova de sua verdade (T.1.3.16.3 p. 118-9).

As seções “of the reason of animals”, portanto, têm essa importância para a filosofia humeana, ela pretende ser um bom critério para se julgar uma teoria epistemológica como verdadeira ou falsa. Posto a importância dessas seções para Hume, vamos agora entender como ele as elaborou e se sua teoria passa nesse “teste”.

II

O que Hume busca defender especificamente nas seções “of the reason of animals” é que a capacidade de raciocinar causalmente presente nos homens é a mesma presente nos demais animais, a diferença, com efeito, é apenas de grau e jamais de qualidade (Cf. MATOS, p. 152). Raciocinar causalmente nada mais é que relacionar dois fatos distintos colocando um como responsável pelo outro, é quando se diz que A produziu, gerou ou provocou B. Este tipo de raciocínio está presente em todo âmbito da vida animal humana e não-humana: da ingestão do alimento à nutrição, da fumaça ao fogo, da queda dos corpos à gravitação.

Os homens assim como os demais animais partilham o mesmo planeta Terra, estão sujeitos, portanto, as mesmas situações, salvo as particularidades de cada espécie. Assim, ambos precisam procurar alimentos, abrigos, parceiros, cuidar da prole etc. e para cada uma dessas tarefas básicas faz-se necessário raciocinar causalmente, seja para saber se determinado animal pode ser seu algoz ou se determinado fruto é comestível. Como os homens, os animais, dirá Hume

Aprenhem muitas coisas da experiência e inferem que os mesmos eventos resultarão sempre das mesmas causas. Mediante este princípio, familiarizam-se com as propriedades mais óbvias dos objetos externos, e gradualmente, a partir de seu nascimento, acumulam conhecimentos sobre a natureza do fogo, da água, da terra, das pedras, das altitudes, das profundezas etc., e daquilo que resulta de sua ação (HUME, 1999, p. 165).

Hume oferece apenas duas possibilidades para as relações causais, ou elas se baseiam na experiência ou então em algum raciocínio *a priori*. E ele é enfático ao afirmar que “o conhecimento desta relação não é, em nenhum caso, obtido por raciocínio *a priori*, porém nasce inteiramente da experiência quando encontramos que quaisquer objetos particulares estão constantemente conjuntados entre si” (HUME, 1999, p. 109). Confirmando essa tese, podemos perguntar: onde se encontra e qual a substância capaz de combater o *Alzheimer*?

Os objetos em si mesmos não revelam suas qualidades, por isso se exige a experiência. Afinal como seria possível conhecer as relações causais do mundo sem recorrer ao próprio mundo? Para Hume, isso não é possível. As relações causais que conhecemos, das mais simples as mais complexas são descobertas via experiência. Sem se recorrer à experiência, a imaginação ficaria a esmo produzindo tão somente sofismas e ilusões, isto porque “todo efeito é um evento distinto de sua causa. Portanto, não poderia ser descoberto na causa e deve ser inteiramente arbitrário concebê-lo ou imaginá-lo *a priori* (HUME, 1999, p. 111).

Hume não deixa dúvida sobre a impossibilidade de se chegar a alguma certeza causal sem se recorrer à experiência, e isto é muito evidente nas ciências, mas não só nelas. Tantos os homens letrados quanto a generalidade dos homens e mesmo os demais animais também têm na experiência sua bússola. Os animais incapazes de descobrir o que lhes vitimam tendem a desaparecer exatamente por esse motivo. Para Hume, isso fica mais claro quando se considera os efeitos da adstração e da educação sobre os animais, diz ele, “mediante a aplicação adequada de recompensas e punições, se pode ensinar a efetuar qualquer classe de atividade” (HUME, 1999, p. 166), isto é, ensinar-lhes certas relações causais, como exemplo, fazer um sinal e o cachorro deitar. Em outros termos, os animais, a partir de uma impressão imediata, são capazes de ir além dela

inferindo uma consequência, e a explicação para isso é que este ato “está inteiramente fundado na experiência passada, visto que a criatura espera do objeto presente os mesmos resultados que sempre tem encontrado em sua observação resultar de objetos semelhantes” (HUME, 1999, p. 166).

As inferências causais não se baseiam em qualquer processo racional argumentativo, com exemplo disso fica a questão acima acerca da cura do *Alzheimer*: a razão, para estes casos, sem a experiência, é incapaz de oferecer a mínima certeza. Se isto não parecer claro em relação aos homens, certamente não deixa dúvida com respeito aos demais animais. Ora, qual o argumento que um gato utilizaria para identificar seus alimentos? E como ele faria isso? Se houvesse tal argumento, certamente, seria demasiado abstruso para entendimentos tão limitados quanto de simples animais. Para que houvesse tal processo argumentativo, ter-se-ia que ter uma premissa confirmada, qual seja, que a causa pudesse ser descoberta no efeito, isto é, que os objetos transparecessem suas qualidades ocultas. Mas já vimos que isso não é possível, apresente qualquer objeto desconhecido a alguém e peça para que ele se pronuncie sobre o que tal objeto é capaz de fazer e verás que o máximo que resultará daí serão arbitrariedades. Mais uma vez, é o caso do *Alzheimer*. A relação causal é sintética e não analítica. Esse também é o motivo que não nos permite tirar conclusões razoáveis de um único caso observado: se as zebras em seus primeiros meses de vida vissem, pela primeira vez, outra de sua espécie ser devorada por um crocodilo ao beber água em lago e inferissem desse caso único que não devem beber água, pois é perigoso, seriam vítimas de suas inferências equivocadas e não dos crocodilos. Essa é uma dificuldade inerente ao raciocínio causal, ele necessita de vários casos iguais para ser razoável, isto é, um único caso, mesmo que igual a todos os outros, não é capaz de lhe garantir certeza.

A explicação, então, para tal ato necessário a vida dos seres vivos é a presença do instinto do hábito ou costume. Diz Hume, “visto que todas as vezes que a repetição de um ato particular... produz uma propensão a renovar o mesmo ato..., sem ser impelida por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos sempre que esta propensão é efeito do costume” (HUME, 1999, p. 121). O hábito é um princípio da natureza humana sensível à repetição. Conjunções constantes tornam o hábito propenso a renovar a crença na constância futura dessas conjunções. Da con-

junção constante entre o fogo e o calor e da neve e do frio a mente é levada pelo costume a acreditar que fará calor ou frio quando um desses se fizer presente. “Esta crença é o resultado necessário de colocar a mente em determinadas circunstâncias (...) Todas estas operações são uma espécie de instinto natural” (HUME, 1999, p. 123). Em outros termos, “O costume é, pois, o grande guia da vida humana” (HUME, 1999, p. 122).

Para Hume, essa capacidade, graças ao hábito, de fazer inferências

Por ser tão essencial para a conservação de todos os seres humanos, não poderia ser confiada as falazes deduções da razão humana, que é lenta em suas operações e não se manifesta, em qualquer grau, nos primeiros anos de nossa infância (...). Conforma-se mais com a sabedoria ordinária da natureza assegurar-se de um ato tão necessário da mente por a um *instinto* ou tendência mecânica, que pode ser infalível em suas operações e pode revelar-se a partir do nascimento da vida e do pensamento e independe de todas as elaboradas deduções do entendimento. Do mesmo modo que a natureza nos ensinou a usar nossos membros sem esclarecer-nos acerca dos músculos e nervos que os movem, ela também implantou em nós um *instinto*... (HUME, 1999, p. 129).

Os raciocínios causais são oriundos de um instinto e isto explica porque os demais animais também são capazes de estabelecerem relações causais: eles, igualmente aos homens, possuem esse instinto lhes assegurando suas existências. No entanto, ele reconheceu que os animais possuem também outra espécie de instinto, aquele que oferece conhecimento prévio de certas relações causais, como exemplo, a construção de ninhos por parte dos pássaros ou o período de incubação dos ovos, a estrutura hierárquica das formigas, as grandes migrações no período de reprodução de vários mamíferos e, até, de insetos como borboletas etc. Não restam dúvidas que animais são capazes de tais atos. Como eles estabelecem essas relações sem qualquer experiência prévia? A explicação mais plausível é: são ações instintivas!

Hume reconhece isso, ao dizer, “embora o instinto seja diferente, é ainda um instinto que ensina o homem a evitar o fogo; do mesmo modo que ensina a um pássaro, com tanto rigor, a arte da incubação e toda a organização e ordem de seus cuidados educativos” (HUME, 1999, p. 168). Em outros termos, ele não nega que seja um instinto, mas é um instinto

diferente. Todavia ao reconhecer a força desse segundo instinto, ele traz um grave problema para sua teoria: relações causais são possíveis antes da experiência! Um marsupial, prematuro, de alguma forma, sabe que tem que entrar na bolsa de sua genitora ao nascer; a pergunta é, como? Hume garantiu que qualquer tentativa de descobrir os poderes ocultos de um determinado objeto apenas pela sua aparência é arbitrária. Antes da experiência *qualquer* possibilidade é possível, então como os mais variados animais escolhem exatamente a única possibilidade certa? Parece que só há uma resposta: é possível estabelecer relações causais sem recorrer à experiência – e tal afirmativa é confirmada, também, pela experiência! Assim como falou Massey “humanos e animais possuem um dom para generalizações cognitivas como a propensão indutiva, mas apenas os animais possuem dons cognitivos especializados que lhes oferecem conhecimento *a priori* de inúmeras questões de fato e existência real” (1992, p. 76).

Este é sem dúvida um problema sério dentro da epistemologia humeana que Hume trouxe e parece não ter percebido. Todas as dezesseis seções da parte três do primeiro livro do *Treatise* bem como de quase todas as seções da *Enquiry* defendem ou partem da premissa de que conhecimento de questões de fato não é possível a priori. Mas, se não é possível, como ele bem defendeu, então por que simples animais são capazes de tamanha façanha?

Não há meios plausíveis de se negar a existência desse segundo tipo de instinto, visto que ele se faz presente nos mais variados gêneros e espécies vivas desse planeta. Tentar negá-lo para sustentar a tese principal humeana seria algo que nem o próprio Hume admitiria, já que ele próprio reconheceu sua existência. Uma pergunta que fica é: não teria ele percebido que, ao reconhecer esse instinto, ele acabaria por se autorrefutar? A melhor explicação que encontramos é:

Embora os animais extraiam da observação grande parte de seus conhecimentos, há também outras partes decorrentes do poder original da natureza, que excede em muito a porção de capacidade que tem em ocasiões ordinárias e que eles aperfeiçoam, pouco ou nada, por longa prática e experiência. É isso que denominamos de instintos, e os admiramos como algo mui extraordinário e *inexplicável por todas as investigações do entendimento humano* (HUME, 1999, p. 167 grifo nosso).

É essa a explicação de Hume para a existência de tais atos animais, eles são produtos da natureza e essa capacidade inata de estabelecer certas relações causais por parte dos animais é tida por ele como inexplicável. Alguns kantianos podem aqui enxergar uma brecha para encaixar os famigerados juízos sintéticos *a priori*, mas não há qualquer espaço razoável para tal, afinal, como supor que uma borboleta seria capaz de, se fosse portadora de conceitos e intuições, saber a direção exata e o período certo para migrar enquanto até mesmo os maiores entomólogos têm dificuldades para explicar esse ato? Ademais, apontar que tal capacidade é oriunda da razão é supor, no entanto, algo, no mínimo, estranho, afinal, até insetos como abelhas possuiriam essa capacidade racional. Além de tudo isso, como falou Massey “tivesse Kant realmente entendido Hume, ele teria reformulado sua famosa questão assim: ‘como é possível conhecimento *a priori* de questão de fato para animais enquanto não é possível para seres humanos?’” (1992, p. 76). (Cf. KANT, p. 62).

Posto tudo isso, parece que não resta outra alternativa a Hume a não ser abandonar ou rever sua tão importante e robusta tese epistemológica a cerca da causalidade, uma vez que, como ele próprio defendeu, “nenhuma hipótese falsa jamais resistirá a [esse teste]” (T.1.3.16.3 p. 118) e complementamos: nenhuma, inclusive, a dele. As seções “of the reason of animals”, assim, parece que deixou de ser uma pedra de toque para se tornar uma “pedra no sapato”.

O problema aqui apresentado é sem dúvida um enorme embaraço dentro da epistemologia humeana. Mas talvez o maior erro de Hume foi ter afirmado que tal ato extraordinário da natureza é inacessível à investigação humana. Sua perplexidade, quem sabe, não teria sido melhor posta se ele tivesse dito: até então, pelo conhecimento que temos acerca do tema, não podemos ir além de afirmar que tais atos instintivos presente em muitos animais são produtos da natureza. Isso porque, posteriormente a ele, o naturalista britânico Charles Darwin propôs a teoria da evolução das espécies por seleção natural e tal teoria contém, senão o germe, a resposta para esse verdadeiro impasse humeano.

BIBLIOGRAFIA

HUME, David. *Enquiries Concerning Human Understanding*. Oxford Univ. Press. 1999.

_____. *Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press. 2000.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MASSEY, BARBARA. MASSEY, GERALD. Genetic Inference: A Reconsideration of David Hume's Empiricism. Edited by EARMAN, John. *Inference, Explanation, and Other Frustrations Essays in the Philosophy of Science*. University of Califórnia press. Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1992, pp. 72-82.

MATOS, Jose C. M. *O naturalismo de Hume e a epistemologia evolutiva*. Org. GUIMARÃES, Livia. *Ensaio sobre Hume – II colóquio Hume*. Segrac editora e gráfica, Belo Horizonte, 2005, pp. 149-55.

David Hume e a epistemologia do gosto

Cainan Freitas de Jesus

(IFBA/UFBA)

Razão e sentimento parecem à primeira vista abrir um terreno conflituoso na epistemologia de David Hume, onde a sua forte crítica à razão deixaria o seu leitor convicto de que a imaginação é a faculdade por excelência reinando na estrutura cognitiva do sujeito. De fato, o modo como a estrutura das paixões é pintada com fortes contornos na obra de Hume, onde o que está em jogo é justamente delinear os limites da atuação de uma faculdade circunscrita em relações necessárias, não pareceria absurdo, ao seu leitor, possuir a sensação de ser convidado ao campo de batalha entre a razão e as paixões. Esta sensação ganha uma força maior pelo modo de recepção da obra através dos seus comentadores sempre prontos a tomar partido desta contenda, mostrando a crítica humeana à noção moderna de razão no seu aspecto mais feroz, capaz de implodir a *mathesis universalis* e ressoar como um alarme despertador em Koningsberg, adicionado à própria letra do autor ao dizer claramente que “a razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas”¹.

Esta contenda, entre razão e paixões, pareceria mesmo ser pintada como as amarras que forçariam a uma vida servil, onde finalmente o sentimento triunfaria sobre o cálculo racional sempre frio. Contudo, podemos ler de outra forma, onde o terreno de combate é transformado no espaço de delimitação crítica das faculdades da mente, e “os distintos limites e atribuição da razão e do gosto são facilmente determinados”, onde a primeira, entendida como faculdade que opera sobre relações necessárias, detém a precisa função de revelar, através das relações entre as partes do objeto investigado, o que é verdadeiro ou falso, exibindo, de forma fria e desinteressada, “os objetos tal como realmente existem na natureza, sem acréscimo ou diminuição”². Considerando por este prisma, é possível ter

¹ HUME, David, *Tratado da Natureza Humana*, p. 451.

² HUME, David, *Investigações sobre os princípios da moral*, p. 377.

em conta que, embora as funções da razão dentro da estrutura cognitiva do sujeito humeano não lhe permita engendrar ações, ela participa das decisões deste sujeito calculando as proporções que podem influenciar nas escolhas de certas ações ou nas formulações de juízos de valor.

Assim, a faculdade responsável pelas relações de ideias, cujas proposições “podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, independente do que possa existir em qualquer parte do universo”³, possui funções bem determinadas na filosofia de Hume. Se a passagem onde a razão é apresentada como serva das paixões parece forçar um terreno de batalha, no período logo anterior a esta passagem Hume já nos adverte a não enveredar por esta trilha, pois “quando nos referimos ao combate entre razão e paixão, não estamos falando de maneira filosófica e rigorosa”⁴. Pensar este espaço conflituoso é perder muito do que a obra pode nos oferecer; aqui consideramos a estrutura da mente capaz de ser deslindada pela nova ciência da Natureza Humana proposta pelo autor, onde seu anatomista descobre as suas operações desempenhando funções bem estabelecidas.

Seguindo este percurso é possível entender esta noção de escravidão deixada por Hume como um legado do *Tratado*, pois esta faculdade tem a função de fornecer dados, servir, às paixões em seu próprio reino, de modo que ela pode indicar um caminho a ser seguido; contudo esta indicação apenas direciona a vontade do sujeito quando acompanhada de uma emoção. Assim, se reconhecemos bem com Hume que não há espaço para o raciocínio demonstrativo quando nos referimos às questões de fato, posto que o contrário de um fato não envolve contradição, não significa dizer que estes mesmos fatos não são passíveis de cálculos futuros. Da mesma forma, se as operações da razão estão restritas às relações de ideias também não podemos esquecer que tais ideias são percepções copiadas das impressões. Sozinhas, as percepções, careceriam da operação entre ideias que é capaz de descobrir as medidas de suas partes separadas, o cálculo necessário para chegar a determinado fim, ou sobre a verdade e falsidade das proposições factuais: as percepções seriam mero dados e o sistema cairia no vazio do sentimentalismo.

³ HUME, David, *Investigações sobre o entendimento humano*, p. 53.

⁴ HUME, David, *Tratado da Natureza Humana*, p. 451.

Contudo, se o domínio da razão está apenas circunscrito nas relações de ideias, é preciso aqui pontuar a diferença entre uma ideia, que é uma percepção da mente copiada de uma impressão, e as relações que fazemos entre estas ideias, pois que a ideia de qualidade não está necessariamente ligada à relação que esta qualidade estabelece com outras proporções. Podemos exemplificar a questão da seguinte forma: se encontramos um objeto com uma determinada quantidade de peso, este dado apenas considerado por si mesmo não oferece muito para as operações do entendimento. Entretanto, se necessitamos do cálculo de peso destes objetos para testar a resistência de um cabo de aço, aí vemos as engrenagens da razão entrar em movimento, que pode nos oferecer informações capazes de provocar certas ações, como a negação de entrada em determinado lugar por comprometer a segurança daqueles que estão presentes. Vale notar que isso não significa a imposição para a execução ou impedimento de uma ação por parte desta faculdade, pois, por sua própria natureza, ela não oferece conflito com a força que as impressões reflexivas, ou paixões, inclinam a vontade do sujeito.

As determinações da razão “servem” bem para as motivações da vontade, mas é preciso que sejam sempre acompanhadas, ao menos, de uma emoção para fazer-se presente na movimentação das engrenagens da estrutura complexa do sujeito. Assim, seja pela escolha de uma linha reta como melhor alternativa para percorrer de um ponto para outro, seja para calcular a balança da probabilidade para a expectativa futura de ocorrência de um fato, a razão depende do sentimento para guiar seus dados até a vontade. Isso não significa uma destituição da racionalidade do mundo, ao contrário: “um falso leite pode muitas vezes ser corrigido por argumentos e reflexão”, e a beleza moral “exige a assistência de nossas faculdades intelectuais para adquirir uma influência apropriada sobre a mente humana”⁵.

Longe de entrarmos no reino da irracionalidade, a filosofia humeana guarda a razão em seus próprios modos de operação, deixando-a salva dos possíveis excessos que as suas operações poderiam desempenhar em local impróprio. Desta forma, o modo como Hume prioriza as funções do sentimento para mover toda a estrutura do sujeito, seja para iniciar uma ação seja na crença e valoração dos dados observáveis, não significa que

⁵ HUME, David, *Investigação sobre os princípios da moral* (1, 9), p. 230.

o seu expediente convida o leitor para o abismo do irracional; tampouco o modo como o sentimento é necessário para guiar os dados da razão de modo a modificar as inclinações da vontade causaria um racionalismo sentimental ou um afrouxamento das suas operações em relações necessárias. O sentimento deve ser entendido aqui como o guia para o raciocínio demonstrativo ser apresentado com alguma força na mente. A razão não é abandonada na filosofia humeana, “mas ele radicalmente re-pensa o que a razão é, e como ela trabalha”⁶.

Vale aqui notar que, para Hume, a descoberta das verdades através “das proporções das ideias consideradas enquanto tais”⁷ confere prazer não apenas pelas correções de nossas conclusões. Quando alcançamos o término do raciocínio demonstrativo, seja pelo desenvolvimento da escrita filosófica ou das demonstrações da estatística, alcançamos também o sentimento de satisfação (ou desprazer) pela apreciação do resultado final. As trilhas que seguimos pelo uso da inteligência, percorrendo ponto a ponto os caminhos escolhidos, ou criando novas trilhas, proporciona um sentimento prazeroso que possibilita o impulso necessário para todo o desenvolvimento da pesquisa. A leitura de uma obra filosófica, como a compreensão do método experimental de raciocínio proposto por Hume, ou a escrita de uma obra, é acompanhada de um fluxo calmo de paixões pela descoberta ou invenção da verdade, e mesmo que as provas da nossa empreita sejam sensíveis ou demonstrativas, “a mente, de maneira geral, aquiesce com igual segurança nos dois casos”⁸.

Este pano de fundo dos trabalhos da razão na filosofia humeana, bem como o sentimento enquanto guia para o raciocínio demonstrativo, é bastante importante para seguirmos os caminhos da nossa investigação, compreendendo de forma mais precisa os modos de articulação do entendimento com a faculdade do gosto, como, por exemplo, a apreensão do prazer estético vinculado ao equilíbrio proporcional das partes de uma obra. Para isso, devemos ter em conta que os campos de atuação de cada instância da mente (a estrutura de cada faculdade, seus dispositivos, princípios, ou as pequenas molas da nossa constituição) não deixam de atuar quando outras engrenagens são colocadas em movimento. Assim, busca-

⁶ TOWNSEND, Dabney. *Hume's Aesthetic Theory*, p. 122.

⁷ HUME, David, *Tratado da Natureza Humana* (2, 3, 10, 2), p. 484.

⁸ HUME, David, *Tratado da Natureza Humana* (2, 3, 10, 2), p. 484.

mos o isolamento de cada parte para melhor compreender suas funções precisas, o que não significa que elas deixam de atuar em conjunto, pois o poder de produzir processos mentais referentes ao gosto não cessa quando necessitamos da operação da razão, tampouco esta última interrompe o funcionamento de suas engrenagens quando a atuação da faculdade do gosto é mais manifesta.

* *

A faculdade do gosto é, para Hume, facilmente distinguida da Razão. Enquanto processo criativo interno, compreendido no sentido de não fabricar apenas cópias imagéticas dos dados dos sentidos, essa faculdade compõe uma nova criação, de uma maneira tal que os objetos fornecidos pelos sentidos deixam de ser algo simplesmente dado pela sua percepção imediata, como a mera visão de um objeto, a escuta de um ruído, ou o tatear de uma textura. De fato, os dados dos sentidos parecem nos apresentar a simplicidade de um mundo tal como ele é, e não tal como queremos (e aqui o plural é importante) que ele seja. A faculdade do gosto não se contenta com estes meros dados recebidos, e produz uma valoração sobre eles; re-organizando o que os sentidos nos fornecem, de modo a erigir uma nova criação. É interessante notar esta nova criação que Hume aponta no processo produtivo desta faculdade, pois a escuta de uma combinação de notas, ou a visão de um conjunto de objetos em movimento, que pode ser tanto um espetáculo quanto uma ação moral, é reorganizado de tal forma que possibilita um novo modo de percepção destes objetos, distinto da mera captação das impressões dos sentidos, que serão copiadas como ideias e percebidas apenas enquanto regularidade. Considerar que um som é harmonioso, uma pintura é bela, uma ação é virtuosa ou que um espetáculo seja magnífico, requer algo mais do que o processo de regularização dos dados, pois se trata de uma nova re-orientação do modo de perceber o mundo.

Reorientamos nosso olhar através da percepção dos dados que recebemos da experiência, sempre dependentes do ponto de partida primário das percepções que extraímos dos sentidos (que chamamos de impressões de sensação ou impressões sensitivas). Estas impressões de primeira ordem chegam até a mente pela resposta mental sentida através

do estímulo dado aos sentidos, muito provavelmente pelo contato com os objetos externos ao sujeito. Entretanto, se estas impressões sensitivas dependem da mediação feita pelos canais abertos através dos sentidos, que captam um estímulo externo, pareceria, então, que a filosofia humeana careceria da mesma forma de mediação para a recepção das impressões secundárias (que também chamamos de impressões de reflexão, impressões reflexivas ou paixões).

Contudo, podemos suprimir essa carência através da compreensão pelo que Hume entende, por exemplo, por senso estético ou senso moral, pois estes sentidos também podem ser lidos como como “uma sensibilidade ou capacidade primitiva de possuir um tipo específico de resposta mental sentida [felt mental response] devido a um estímulo”⁹. Se os sentidos externos adotam tal conceituação, considerados como a capacidade de sentir uma resposta mental ao ser estimulado, podemos também compreender as impressões de reflexão como modos específicos de respostas mentais obtidas por meio de certos estímulos. Em ambas as impressões, sensitivas ou reflexivas, encontramos formas similares em relação ao modo como elas surgem, ou são recebidas, na mente, ou seja: proveniente do contato com alguma fonte específica. O modo como este contato é feito causa um tipo específico de sensação, ou sentimento, que tanto pode ser quando vemos ou tateamos um objeto, quanto pode ser um prazer ou desprazer, um sentimento de esperança ou medo, ou de probabilidade. As ideias, impressões dos sentidos, ou combinações de outras impressões de reflexão, proporcionam os estímulos necessários para os sentidos internos (que podemos chamar de sentidos para diferenciar dos sentidos que atuam na recepção dos dados externos)¹⁰, engendrar as impressões reflexivas, de modo que a mente possa receber e trabalhar com estes dados.

Encontramos em nossa análise a chave para compreender algumas questões que surgem na obra de Hume, tanto nos textos tradicionalmente relacionados com a epistemologia e sua teoria das paixões quanto nas

⁹ GARRETT, Don, *Hume e o senso de probabilidade*, p. 86.

¹⁰ Adotaremos a palavra “sentido” ao que é denominado no seu uso comum, referindo quase sempre ao que compreendemos como “sentidos externos”. Deste modo, apenas como opção para uma melhor leitura do texto, traduziremos “Internal Sense” por senso, quando os “sentidos internos” relacionarem com o senso moral ou senso de beleza. Usaremos a expressão “sentido interno” quando traduzirmos a expressão completa “internal sense” para contrastar com os sentidos em seu uso comum.

questões relacionadas com a estética e a moral. Entretanto, vale notar que o conceito de sentidos internos [internal sense] é mencionado apenas uma vez no Tratado, considerando apenas a forma direta de apresentar o conceito, sem nos deter em suas variações quando, por exemplo, vemos menções ao senso de virtude, senso de beleza, senso de moral. Este conceito surge quando Hume lança a pergunta se o caráter culposo ou depravado de uma ação vil e ingrata são descobertos “por um raciocínio demonstrativo ou são sentidas por um sentido interno [felt by an internal sense], e por meio de algum sentimento ocasionado naturalmente pela reflexão sobre tal ação”¹¹. Encontramos aqui uma boa chave de interpretação do que devemos entender acerca dos sentidos da moral e da beleza, assim como outros sentidos internos que podemos encontrar na letra presente nos textos acerca da estrutura cognitiva do sujeito.

Se no Tratado o conceito de “sentido interno” aparece de forma um tanto quanto tímida, que pode causar uma certa desconfiança do leitor sobre se esta expressão é usada apenas como um modo de dizer, pois, por se tratar de apenas uma passagem, ela não pareceria enfática o suficiente para despertar a devida atenção ao assunto. Neste sentido, o leitor poderia objetar sobre a nossa leitura do “sense of morals” presente no Tratado, afirmando que a referência neste ponto, algo que já apontamos não apresentar consenso, pode ser traduzido como “sentimento da moral”.

Entretanto, também encontramos nas duas Investigações a insistência de uso deste conceito, seja quando na *Primeira Investigação* Hume apresenta a fonte e o limite da liberdade criativa da imaginação, que não pode “ir além daquele inventário original de ideias fornecidas pelos sentidos *internos* e *externos*”¹²; ou ainda quando o texto apresenta a afirmação de que “nos é impossível pensar em alguma coisa que não tenhamos anteriormente *experimentado* pelos nossos sentidos, externos ou internos”¹³. Este conceito também aparece na segunda *Investigação*, com bases no mesmo questionamento apresentado anteriormente pelo *Tratado*, interrogando de que lugar derivam os fundamentos gerais da moral, “se chegamos a seu conhecimento por uma sequência de argumentos ou induções

¹¹ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana* (3, 1, 1, 24), p. 506.

¹² HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano* (5, 2, 10), p. 80 [grifo nosso]

¹³ HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano* (7, 1, 2), p. 96 [grifo do autor]

ou por uma sensação imediata e um sentido interno mais refinado”¹⁴; o caminho para seguir as investigações propostas é apontado por Hume poucos parágrafos a frente, ao afirmar ser provável que a sentença final dos nossos julgamentos morais estejam apoiados “em algum sentido interno ou sensação que a natureza tornou universal na espécie inteira”¹⁵. Vale lembrar que a segunda *Investigação* atribui ao sentimento humanitário a função fundamental de universalizar os juízos morais, apoiando a sua sentença final.

Assim, a noção de sentidos internos não parece destituída de importância na obra de Hume; mais do que dar importância, é através dela que conseguimos explicar algumas dificuldades que surgem da leitura de suas considerações sobre a estética e a moral. Mesmo considerando que a estrutura do sistema humeano começa pelas impressões e ideias, e o “sentido é apenas um caminho para a caracterização de certas impressões”¹⁶, não significa que o seu conceito seja sem importância, tanto para os sentidos internos quanto para os sentidos externos. Desde que não temos acesso aos objetos do mundo a não ser pelas impressões, que são respostas mentais sentidas através estimulação sofrida pelos sentidos, devemos entender que eles “fornecem o paradigma para a produção de impressões”¹⁷. Mesmo que os sentidos sejam considerados como o canal por onde as impressões são captadas, ou enquanto conversão do contato com os objetos externos em dados possíveis para o trabalho da mente, ou como fonte produtora destes dados; independente de qual meio (sabendo que tais investigações encontram-se além do propósito de Hume), as impressões estão intimamente ligadas aos sentidos enquanto suas fontes.

Desta forma, o termo “felt by an internal sense”, sentido por um senso interno, nos revela a condição de sentir. As impressões reflexivas, como também as impressões sensitivas, surgem na mente pela maneira como cada sentido é estimulado, possibilitando, por isso, que o mesmo objeto seja apreendido pela mente de diferentes maneiras. É através desta análise que encontramos os caminhos para solucionar algumas dificuldades,

¹⁴ HUME, David. *Investigações sobre os princípios da moral* (1, 3), p. 226.

¹⁵ HUME, David. *Investigações sobre os princípios da moral* (1, 9), p. 229.

¹⁶ TOWNSEND, Dabney, *Hume's Aesthetic Theory*, p. 102.

¹⁷ TOWNSEND, Dabney, *Hume's Aesthetic Theory*, p. 132.

como, por exemplo, daquelas que surgem do modo distinto que apreciamos a beleza estética ou a moral dentro de uma mesma composição.

As paixões compreendem, na filosofia humeana, todo “sentimento do belo e do feio nas ações, composições artísticas e objetos externos”¹⁸ que, como já vimos, são impressões reflexivas, engendradas internamente por meio dos dados dos sentidos ou das suas ideias. Entretanto, são os sentidos internos que fazem a mediação entre os dados já existentes na mente para que possam ser a fonte das paixões. Ou seja, tal como o sentido da visão, que é estimulado pelo seu contato com o mundo e responde a este estímulo na mente sob a forma de impressões visuais, o despertar de um prazer provocado por esta mesma visão, no caso uma ação digna de louvor, ou por ouvir falar do fato ocorrido, é a resposta mental sentida pelo estímulo dado ao senso moral. Quando Hume afirma que a nossa inferência pela virtude de um caráter repousa apenas “ao sentirmos que nos agrada *nessa maneira particular*, nós de fato sentimos que é virtuoso”¹⁹, esta forma peculiar de sentir, que transforma um conjunto dado de impressões visuais em algo com valores morais ou valores estéticos, surge no espírito humano por meio dos sentidos internos, de modo que uma peça de teatro pode conter elementos capazes de representarem os piores vícios dentro da mais bela composição. É desta forma que podemos sentir, de forma distinta, as dores e os prazeres que acompanham tanto os vícios e as virtudes quanto a deformidade e a beleza, seja num mesmo evento complexo, ou em situações particulares.

Os dados apresentados pelo senso do belo ou pelo senso moral fornecem à faculdade do gosto os materiais necessários para a composição das suas novas criações, possibilitando, como vimos, a reorganização, ou re-estruturação, dos dados apresentados pelos sentidos. Sejam eles referentes aos mais variados sentidos internos que o sujeito possui, ou referentes aos sentidos externos, sempre devemos entender ambos como a fonte onde brotam as impressões (de reflexão ou de sensação), sentidas e pertencentes a mente enquanto percepções. Deste modo, a compreensão da complexa estrutura cognitiva do sujeito humeano parece melhor delineada; suas engrenagens em constantes movimentos, com suas funções de operação bem determinadas. A percepção de uma obra de arte invoca,

¹⁸ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana* (2, 1, 1, 3), p. 310.

¹⁹ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana* (3, 1, 2, 3), p. 311.

assim, uma grande gama de paixões que são capazes de colocar em movimento várias engrenagens da mente.

Portanto, se um sofisticado crítico analisa um espetáculo musical, ele primeiramente sente o som proveniente do sentido da audição, este conjunto de ruídos são os estímulos necessários para proporcionar uma resposta mental. Assim, a harmonia é rapidamente percebida pelo seu “sentido interno” que comunica à faculdade do gosto o prazer dado pela cadência rítmica das notas tocadas, aquele conjunto de notas é valorado, de modo que não se trata apenas de ruídos agregados, mas de uma composição magnífica. É através do constante aprendizado com a experiência do mundo, que possibilita ao sujeito aprimorar, cada vez mais, a delicadeza e a sofisticação das mais diminutas molas da sua constituição que, como vimos, só pode encontrar seu pleno desenvolvimento por meio do amplo intercâmbio entre os indivíduos, que é proporcionado, inicialmente, no interior da sociedade.

REFERÊNCIAS

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Unesp, 2000.

HUME, David. *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Trad. Luciano Trigo, Topbooks, 2004.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Ed. Unesp, 2004.

GARRETT, Don. Hume e o senso de probabilidade. Trad. André de Jesus Nascimento. *Revista Ideação*, Nº 30, Jul./Dez. 2014, UEFS, Feira de Santana.

TOWNSEND, Dabney. *Hume's Aesthetic Theory*. Routledge: London/New York, 2001.

Da necessidade e ações voluntárias à aposta no prazer

Maria Magdalena Cunha de Mendonça
(USP)

Em nosso cotidiano, não deixamos de nos ocupar da tarefa de buscar explicar as causas de eventos e do modo de agir das pessoas que nos rodeiam. Nesta atividade reflexiva, a preocupação maior é a de elucidar uma ocorrência, um determinado agir, um comportamento. No desejo de desvendar as razões de um acontecimento ou modo de agir, o que se busca saber é o porquê, ou seja, encontrar uma causa a respeito do modo de aparecer dos fenômenos naturais e do modo de indivíduos se comportarem. Nessa perseguição analítica, a aposta é na invariabilidade dos acontecimentos e da conduta. No primeiro caso, a suposição é a de que há uma necessidade, na esfera natural, de que fenômenos sejam regidos por leis inflexíveis; no segundo caso, parte-se do pressuposto de que o agir depende tão somente do par razão/vontade, tendo a esfera racional autoridade máxima, que orienta o decidir, a escolha, conforme reza a cartilha da doutrina do livre-arbítrio, de matriz teológica, seguida pela maioria dos teólogos experimentais.

Segundo Hume, não é porque se pode pensar o mundo natural como um todo coeso e ordenado que é possível garantir que ele assim se comporte. Seguindo nessa linha de argumentação, Hume irá abordar a questão da necessidade e liberdade nos textos do *Tratado* e da *Investigação*, nos *Diálogos da Religião Natural* e, de forma clara, apresenta outro possível modo de pensar a questão mencionada, ressaltando que a razão, em raciocínios experimentais, não é capaz de fundamentar questões factuais. Hume recusa uma moral com obsessão monomaniaca, que erige um modo de vida como padrão, apostando na uniformização da conduta.

Na questão da necessidade, a partir do paradigma da causalidade, o filósofo mostra que o problema da ideia de conexão necessária (causa-efeito) consiste na pressuposição de que ela se fundamente na razão. Para ele, as “questões de fato” dizem respeito à *relação* de causa e efeito,

que pode ser resumida no seguinte raciocínio: **A** é causa ou produz **B**, no entanto, como ele adverte no *Tratado*:

Considerados em si mesmos, todos os objetos que chamamos de *causas* e *efeitos* são tão distintos e separados uns dos outros quanto de qualquer coisa na natureza; jamais poderíamos, *nem sequer pelo exame mais rigoroso*, inferir a existência de um da existência do outro. Somente pela experiência e observação de sua união constante somos capazes de fazer essa *inferência* (HUME, 2001, p. 440).

Diante da impossibilidade de a razão descobrir a conexão entre A e B, mesmo com a ajuda da experiência e da observação, a mente não pode contar com o entendimento. *Conjunção* e *inferência* são os elementos centrais da configuração da noção de necessidade, conforme expressa no texto da *Investigação*: “Fora da *conjunção* constante de objetos semelhantes, e da conseqüente *inferência* de um ao outro, não temos a menor ideia de qualquer necessidade ou conexão” (HUME, 1999, p. 112). Daí, uma constatação se impõe. Não é dada à razão humana a capacidade de apreensão de poderes nos objetos. Desse modo, é preciso se opor em bloco ao mito da análise observacional e conferir um novo sentido ao termo *necessidade*, ao se passar da necessidade física, real, para a necessidade habitual ou sentida. No texto do *Tratado*, afirma claramente: “Da união constante, a mente forma a ideia de causa e efeito, e por sua força, sente a necessidade” (HUME, 2001, p. 442). É justamente ao associar a necessidade ao sentir que Hume opera uma ressignificação do conceito de necessidade e, nesta, apresenta a singularidade, que não se afina com a tradição de conferir legitimidade à esfera passional, característica que tampouco se ajusta ao conhecido figurino do cartesianismo, que, como se sabe, atrela a noção de causalidade à esfera metafísica. O nosso autor seguindo na contramão de Descartes e seus contemporâneos, não aposta na autonomia da razão, mas na soberania da crença “[...] sempre que observamos a mesma união, e sempre que a união age da mesma maneira sobre a crença [...] temos uma ideia de causa e de necessidade, ainda que às vezes possamos evitar essas expressões” (HUME, 2001, p. 442).

A prioridade da crença que baseia o raciocínio causal e faz os homens seguirem, em seus consentimentos, muito frequentemente à revelia deles, diz respeito à íntima relação e dependência entre ideias e impres-

sões. Para Hume (2001, p. 25), as percepções da mente dizem respeito a dois gêneros distintos – ideias e impressões –, que se diferenciam em graus de força e vivacidade. Entre as impressões, incluem-se sensações, paixões e emoções. Quanto à diminuição de força das ideias em relação às das impressões, Hume (2001, p. 25) não se alonga em explicações, apenas afirma: “Cada um, por si mesmo, percebe imediatamente a diferença entre sentir e pensar”. As impressões, mais vivas que as ideias, colocam em cena a força das afecções e do prazer – que desloca os pares bem/mal, amor/ódio, razão/vontade da tradição – e o fluxo das impressões. Como afirma o texto da *Investigação*: “[...] o mais vívido pensamento será sempre inferior a mais obtusa das sensações” (HUME, 1999, p. 23).

Como não há ideia que não se reduza ao campo das impressões, não se apresenta uma concepção dualista que separa sentir e pensar, e também o que se nota é uma concepção avessa ao substancialismo do pensar aos moldes do *Cogito* cartesiano. .

Na relação causal, a mente passa de um objeto a outro, estabelece um elo entre objetos ou eventos, seguindo o curso das impressões. Para o filósofo, não há como igualar a força das relações de impressões e das ideias. Impressões mais vivas nos afetam de modo distinto que simples ideias, como expresso em *Investigação*: “Um homem tomado de um acesso de fúria é afetado de maneira muito diferente do que um outro, que apenas pensa nessa emoção” (HUME, 1999, p. 24). A impressão de quem sentiu diretamente é certamente mais vívida de quem a sentiu indiretamente, embora esse possa sentir-se comovido mediante simpatia (HUME, 1999, p. 6). Se “questões de fato” dizem respeito a raciocínios causais que apresentam conjunções e inferência, então, a inevitabilidade do assentimento no raciocínio causal se deve à força e à vivacidade, próprias das impressões, que acompanham o hábito e a crença.

E Hume (1999, p. 25) insiste que, no vínculo causal entre dois eventos, a associação de ideias, “[...] o pensar se limita a compor, transpor, aumentar ou diminuir o que advém das impressões ou sensações”. Isso significa que, nas relações de ideias, não há força e vivacidade capazes de garantir “necessidade” às “questões de fato”. Pode-se, então, concluir que, no uso de tais termos, as aspas são imprescindíveis, pelo menos no que se refere ao escopo da filosofia humiana.

Na relação causal, a conjunção entre eventos não se baseia no entendimento, mas na força do hábito e da crença, que orientam e conferem movimento ao pensamento, pois a associação segue o fluxo das impressões. No vaivém das impressões fortes e vivazes, forja-se a noção de necessidade. Ao se inferir da chama do fogo o calor, e da neve, o frio, “[...] a mente é levada pelo hábito a esperar calor ou frio, e a acreditar que tal qualidade está presente e irá revelar-se se examinada de perto. Essa crença é o resultado necessário da colocação da mente em tais circunstâncias” (HUME, 1999, p. 69). Aqui, parece ser notório vincular crença e razão, o que significa compreender o caráter dinâmico do pensar:

No *Tratado*, o autor adverte: “[...] o pensamento apresenta um movimento irregular ao percorrer seus objetos, podendo saltar dos céus à terra, de um extremo ao outro da criação, sem método ou ordem certa” (HUME, 2001, p. 121).

Deslocar a necessidade real para a necessidade habitual ou sentida é a novidade da filosofia humiana em relação à tradição. O ideal da autonomia da razão é inatingível, já que, segundo Hume (1999, p. 112): “Fora da conjunção constante de objetos semelhantes, e da conseqüente inferência de um ao outro, não temos a menor ideia de qualquer necessidade ou conexão”. Conjunção e inferência de nossas percepções conferem destaque, na relação causal, à anterioridade das impressões, e no *Tratado* se enuncia o célebre *princípio da cópia*: “[...] essa anterioridade das impressões é uma prova equivalente de que nossas impressões são as causas de nossas ideias, e não as ideias as causas de nossas impressões” (HUME, 2001, p. 29). E em outra passagem, ao caracterizar a crença, declara: “[...] crença pode ser definida mais precisamente como UMA IDEIA VÍVIDA RELACIONADA OU ASSOCIADA COM UMA IMPRESSÃO PRESENTE” (HUME, 2001, p. 125; grifos do autor).

A relatividade da noção de necessidade também se apresenta no princípio do possível, do qual Hume se utiliza como estratégia para apresentar a sua crítica a qualquer espécie de determinismo. Ainda no campo dos raciocínios causais, ele coloca em xeque a noção de ‘dado’, ou ‘questão de fato’, ao argumentar que na relação causal se extrapola o campo empírico, o dado, quando por meio de inferências se fazem previsões, uma vez que, como argumenta o filósofo, “[...] o contrário de um fato é sempre possível e não implica contradição, além do mais é impossível provar a sua

falsidade, pois a mente concebe os dois lados da questão” (HUME, 1999, p. 48). Segue-se, então, como plausível se aventar “[...] que o sol não nascerá amanhã”, uma vez que ela não é uma proposição menos inteligível nem implica mais contradição que a afirmação de que ele nascerá. Resultado: Hábito e Crença, e não a razão, são os móveis do nosso assentimento em raciocínios causais.

É necessário compreender que seria ingênuo por demais se pensar que o filósofo se dedicou a desmistificar a noção de necessidade somente em dois de seus textos: no *Tratado* e na *Investigação*. De fato, não faltam passagens em outros textos que apresentem a repulsa de Hume sobre a noção metafísica de necessidade.

No texto dos *Diálogos sobre a religião natural*, infelizmente pouco mencionado entre os comentadores do filósofo, se apresenta a crítica ao argumento do desígnio, que postula ordem e finalidade no universo natural e humano segundo a vontade do Criador de todos os seres e coisas, logo, a crítica da noção metafísica de necessidade está presente.

Como a ninguém escapa, a ciência moderna mantém a concepção do universo como um sistema unitário e harmônico, e as metodologias científicas fortalecem a confiança na razão experimental e na primazia da necessidade absoluta no campo dos fenômenos físicos. Pode-se dizer que o projeto científico moderno se engaja na proposta de superação do pensamento teológico na tentativa de racionalização mais exata do mundo natural, por meio da lógica matemática na investigação experimental. Nessa racionalização se mantém, contudo, a tese da inteligibilidade e horizontalidade no funcionamento e nas condições de operação do cenário da Natureza. Diante disso, o distanciamento entre a ciência e o raciocínio teleológico não se torna óbvio.

No texto dos *Diálogos sobre a Religião Natural*, a recusa do argumento do desígnio não pode ser reduzida a uma simples expressão do ateísmo, uma vez que se trata de uma crítica feroz de Hume à noção metafísica de necessidade, na qual ele apresenta a sua perspectiva antiteológica. Justifica-se, assim, a distinção entre o pensamento crítico de Hume e o empirismo de Locke, sobretudo no que concerne à compreensão do mundo natural e da conduta humana. Ao fazer referência à postulação teísta da causalidade divina do universo, da razão humana e de suas ligações aos atributos da divindade, no texto dos *Diálogos sobre a Religião Natural*,

Philo (o próprio Hume) subverte a pressuposição teológica de um governo, domínio ou poder normativo no universo, que objetiva estabelecer a primazia da necessidade e determinação na esfera natural, em detrimento das noções de descontínuo, casual e imprevisível (HUME, 1993, p. 54). Na contramão da pressuposição da apreensão intelectual de uma razão divina de todas as coisas, presente no mundo, e da representação da racionalidade divina do mundo como fato perceptivo inquestionável, que é endossada por Locke – que é a peça central do argumento do desígnio –, Philo (Hume) adverte:

[...] ao abrir os olhos e contemplar o mundo tal como realmente é, ser-lhe-ia impossível identificar de imediato a causa de um evento qualquer, muito menos a causa da totalidade das coisas, ou do Universo. Ele poderia dar rédea larga à imaginação e ela lhe poderia fornecer uma infinita variedade de relatos e representações, todas igualmente possíveis. Mas, por serem igualmente possíveis, ele não chegaria por si mesmo a uma explicação satisfatória para o fato de preferir um deles aos restantes. Poderá alguém dizer-me seriamente que um Universo ordenado deve provir de algum pensamento ou artifício humano, porque disso temos experiência? (HUME, 1993, p. 47-48).

Na recusa da postulação de um domínio divino sobre a esfera natural, Philo (Hume) não deixa de marcar, na relevância das situações, o caráter oscilante dos eventos ao afirmar:

Toda alteração das circunstâncias dá lugar a uma dúvida relativa ao evento, e requer novos experimentos para se provar indubitavelmente que as novas circunstâncias não são significativas ou importantes (HUME, 1993, p. 49).

Ainda no texto dos *Diálogos*, Philo (Hume) não esconde do leitor a simpatia e a compatibilidade da visão cética para com o caráter dinâmico que a concepção de mundo politeísta apresenta:

E se eu estivesse obrigado a defender algum sistema particular [...] (o que jamais faria de bom grado), não haveria nenhum que eu considerasse como mais plausível do que aquele que atribui ao mundo um princípio de ordem eterno e inerente, embora acom-

panhado de grandes e ininterruptas perturbações e alterações (HUME, 1993, p. 76).

O problema do teísmo, segundo Hume, consiste na pretensão de postular a superioridade da esfera cognitiva como princípio explicativo absoluto da harmonia do universo. Nesse sentido, Philo (Hume) polemiza a deificação da razão promovida pelo teísmo, indagando: “Que mérito especial tem essa diminuta agitação do cérebro que denominamos ‘pensamento’, para que precisemos tomá-lo como modelo do Universo por inteiro?” (HUME, 1993, p. 50).

Referindo-se ao princípio da vegetação e da geração, Philo (Hume) ressalta que, nesse princípio, a ideia de ordem não se refere necessariamente a um plano previamente determinado, quando diz:

Do mesmo modo que uma árvore espalha suas sementes nos campos vizinhos e ocasiona o surgimento de outras árvores, assim também, o grande vegetal – o mundo, ou sistema planetário – produz dentro de si certas sementes que, dispersando-se no *caos circumdante*, fazem germinar novos mundos (HUME, 1993, p. 79; grifos nossos).

Na descrição do processo da vegetação, acima mencionado, Hume destaca a ausência de referência a uma causalidade divina capaz de vincular, em eventos, ordem, finalidade e direção. Já na descrição do processo de produção das árvores, acentua o aspecto casual, dinâmico, que abre espaço para se pensar um modo de ordenamento em que há espaço para a heterogeneidade.

No texto da *História da Religião Natural*, ao analisar a tradição politeísta, enfatiza forças contrárias e impessoais no processo de ordenamento natural. Coloca em cena a metáfora do teatro, presente também no texto do *Tratado*, e, ao recusar as pretensões explicativas da filosofia teísta e do argumento do desígnio, assevera:

Somos colocados neste mundo, como um grande teatro, em que as causas e as verdadeiras origens de cada acontecimento nos são inteiramente escondidas. [...]. Vivemos suspensos em um eterno equilíbrio entre a vida e a morte. Saúde e doença, abundância e carência; coisas que são distribuídas aos homens por causas secre-

tas e desconhecidas, cuja operação é frequentemente inesperada, e sempre inexplicável (HUME, 1993, p. 140).

Necessário é destacar que a crítica de Hume à noção de necessidade também está presente em suas reflexões sobre a felicidade dos homens. O filósofo esvazia a certeza da felicidade por meio da postulação dos atributos morais da divindade. Nesse sentido, em pleno século XVIII, Hume antecipa a morte de Deus, ao dizer que, na ausência do “pai condescendente”, não há, na razão humana,

[...] provisão para precaver contra acidentes e assegurar a felicidade e bem-estar da criatura mesmo na mais desafortunada conjunção de circunstâncias [...]. Alguma reserva, alguns recursos adicionais deveriam ter sido *providenciados* para garantir a felicidade (HUME, 1993, p. 110, grifo nosso).

Na passagem acima, nota-se que o conceito de circunstância está em oposição ao de liberdade, próprio da doutrina do livre-arbítrio, que postula a direção da razão sobre as paixões. E não é casual que, no texto do *Tratado*, ao iniciar a questão da liberdade, Hume (2001, p. 451) seja enfático ao dizer: “Quando nos referindo ao combate entre paixão e razão, não estamos falando de maneira filosófica e rigorosa”. E, mais adiante, reafirma contra os filósofos detratores da esfera sensível:

Nada pode se opor ao impulso da paixão, ou retardá-lo senão um impulso contrário; e para que esse impulso contrário pudesse alguma vez resultar da razão, esta última faculdade teria de exercer uma influência original sobre a vontade e ser capaz de causar, bem como de impedir, qualquer ato volitivo (HUME, 2001, p. 450-451).

E Hume não deixa de explicar ao leitor que a tese da primazia da razão é datada e tem endereço certo:

Afirma-se que toda criatura racional é obrigada a regular suas ações pela razão; e se qualquer outro motivo ou princípio disputa a direção de sua conduta, a pessoa deve se opor a ele até subjugá-lo por completo ou, ao menos, até torná-lo conforme àquele princípio superior. A maior parte da filosofia moral, seja da antiga ou moderna, parece estar fundada nesse modo de pensar. E não há campo

mais vasto, tanto para argumentos metafísicos como para declamações populares, que essa suposta primazia da razão sobre a paixão. A eternidade, a invariabilidade e a origem divina da razão têm sido retratadas nas cores mais vantajosas: a cegueira, a inconstância e o caráter enganoso da paixão foram salientados com o mesmo vigor (HUME, 2001, p. 449).

É na parte III, seção I do Terceiro Livro do *Tratado* que Hume, ao falar da vontade, afirma: “É impossível definir essa impressão, inútil descrevê-la mais minuciosamente. [...] Por essa razão, evitaremos todas aquelas definições e distinções com que os filósofos costumam confundir, mais que esclarecer esse tema” (HUME, 2001, p. 436).

Na sua análise crítica da noção de liberdade, o alvo é a doutrina do livre-arbítrio, que advoga haver, na vontade, autonomia e controle da ação. Segue em linha oposta ao figurino cartesiano, que postula ser o binômio razão-vontade a causa do uso do bom senso e confere ao agente da ação a responsabilidade dos seus atos, uma vez que os realizou por livre e espontânea vontade e escolha.

Segundo Hume adverte, é a determinação causal das ações humanas que baseia a religião e a moral. Condenar moralmente um modo de agir e puni-lo têm como pressuposto maior que a causa da ação situa-se no sujeito, considerado agente deliberativo:

[...] afirmo que essa necessidade é tão essencial à religião e à moral que sem ela seríamos obrigados a contrariar totalmente ambas, e, qualquer outra suposição destruiria totalmente todas as leis, divinas e humanas. De fato, todas as leis humanas são fundadas em recompensas e punições e admite-se com um princípio fundamental que esses motivos têm uma influência na mente e que produzem as boas ações e previnem as más (HUME, 2001, p. 263).

Alegando uma interferência externa na origem do ato em relação à vontade, ou seja, circunstâncias, situação para além da vontade, conferindo ênfase ao caráter dinâmico do desejo, Hume compreende o agir como inconstância e desloca dele o par bem/mal, que cede lugar a outro par, próprio da esfera passional: prazer/dor. É nesse contexto que a crítica da doutrina do livre-arbítrio, em Hume, adquire um caráter singular e não parece desembocar em um determinismo, mas na crítica à moralização

das paixões. Cremos que a imputação de um determinismo à filosofia de Hume torna-se questionável quando se revê a sua crítica ao argumento do desígnio, já indicada neste texto. Acentuando a inconstância das ações dos indivíduos, no *Tratado*, Hume (2001, p. 439) alerta:

Enquanto as ações humanas tiverem uma união e conexão constante com a situação e o temperamento dos agentes, nós, de fato, admitiremos a existência de uma necessidade, por mais que em palavras nos recusemos a reconhecê-la.

E diz ainda: “As ações são, por natureza, temporárias e perecíveis” (HUME, 2001, p. 447).

A estabilidade e a uniformidade nas ações humanas são recusadas por Hume, mediante a sua compreensão do par prazer/dor, impressões oscilantes, que retiram da vontade o controle do agir. Nesse sentido, o nosso filósofo rechaça a obsessão moralizadora de padronização da conduta. Dessa forma, no texto *O céptico*, questiona a noção de felicidade como uma perseguição previamente estabelecida ou instinto natural, quando diz:

É óbvio, entretanto, mesmo para o pensador mais descuidado, que as disposições da mente não são todas igualmente favoráveis à felicidade, e uma paixão ou humor podem ser extremamente favoráveis à felicidade, [...] enquanto outros são igualmente desagradáveis (HUME, 2008, p. 135).

Ainda no mesmo texto, o filósofo apresenta uma concepção da conduta humana que foge inteiramente aos padrões da moral cristã e da doutrina do livre-arbítrio:

O principal motor ou princípio de ação da mente humana é o prazer e a dor, e quando essas sensações são retiradas de nosso pensamento e sentimento, ficamos, em grande medida, incapazes de paixão ou ação, de desejo ou volição (HUME, 2001, p. 574).

Prazer e dor funcionam segundo atração ou aversão, isto é, em vistas ao agradável que rechaça o desconforto. É justamente na busca do prazer e fuga da dor que o desejo, em Hume, se apresenta como uma espi-

ral aberta, que pode ser sintetizada como “inquietude” que é traço característico da “filosofia da inquietude”, como assim denomina Jean Deprun (1979), em que o horror à inação é um dos temas dominantes da sensibilidade francesa do século XVIII. Em seu comentário sobre a querela do Luxo, Luiz Roberto Monzani (1995) assinala a posição radical de Hume, que difere daqueles que censuram o luxo, uma vez que está associado a satisfação e prazer. O destaque conferido a Hume nos parece absolutamente justificável.

Para o filósofo escocês, onde há atividade e desejo, há paixão. Se o mínimo de prazer (superior à quantidade de dor) afeta e atrai, é possível se compreender que, abaixo do prazer, a vida não se torna mais benéfica, agradável, e, na ausência de sentido para ser vivida, o suicídio não é compreendido como ato deliberativo, nem muito menos condenável moralmente, pois é compreendido apenas como movimento passional de fuga da dor. Logo, fugir à dor se torna uma saída saudável de evitar o desconforto e o sofrimento. Nada mais característico da esfera passional, segundo Hume, que a repulsa da dor e a busca do prazer. Vale lembrar que o princípio do prazer e a importância do desejo já aparecem em Hume, em pleno século XVIII e, assim, prenuncia Freud.

Não se pode esquecer a *uneasiness* de Locke, que significa a insatisfação, o desejo, que adquirem o *status* de móvel da ação. No *Ensaio*, ele explica:

A *uneasiness* que um homem encontra em si mesmo em relação à ausência de alguma coisa [...] é o que chamamos de *Desejo*. [...] e aqui, talvez, possa ser de alguma utilidade observar a propósito que a *uneasiness* é o mais importante, senão, o único estímulo da ação e da indústria humana (LOCKE, 1975, p. 230).

No entanto, associando desejo ao esforço racional, que visa a um fim previamente determinado, e na compreensão de prazer como a eliminação do que se afirma como antípoda do bem, pode-se destacar que a *uneasiness* de Locke (insatisfação), ligada à noção de desejo, é considerada como estado positivo somente na condição de estar determinada em direção a um *thélos*. Desse modo, seguindo a trilha da moral tradicional, Locke compreende que é na mistura entre dor e prazer que se apresenta ao sujeito uma condição de imperfeição de felicidade terrena, a qual, en-

quanto incompletude, é associada a uma falta em relação ao Bem Supremo. Daí a razão de Polin lembrar a vertente teleológica de matriz teológica na abordagem lockiana das ações e paixões, pois, segundo Locke, como afirma o comentador francês: “O homem podendo em situação dada se deter de desejar é capaz de escolher entre os bens e de julgar o bem e o mal” (POLIN, 1960, p. 22). A *uneasiness* de Locke leva, então, à marca teológica moral da tradição, que aposta na padronização da vida e na moralização dos prazeres humanos. Em uma passagem do texto do *Ensaio*, Locke deixa explícita a determinação da lei divina no campo da ação, dos desejos humanos:

O bem e o mal moral consistem, pois no acordo ou desacordo de nossas ações voluntárias com certa lei, pelo meio da qual o bem e o mal nos são impostos pela vontade e o poder do legislador. O bem e o mal, ou prazer dor implicam nossa obediência ou rompimento com a lei decretada pelo legislador, o que denominamos prêmio e castigo (LOCKE, 1975, p. 351).

Ao se referir à regra lockiana de que a razão é o “único juiz e guia da ação humana”, Polin (1960, p. 79) esclarece que é justamente essa regra “[...] que Locke segue sempre preocupado em tomar distância em relação ao ceticismo”. O distanciamento do ceticismo é suficiente para situar Locke bem longe de Hume. No texto da *Investigação*, o filósofo escocês fala de ‘um modo de vida misto’ que apresenta uma concepção de conduta humana longe da quietude, próxima do movimento ininterrupto, sem finalidade previamente estabelecida, que antecipa o *devoir* sartriano, vejamos: “Além de ser racional, o homem é também um ser sociável, mas tampouco pode desfrutar sempre de uma companhia agradável e divertida, ou continuar a sentir por ela a necessária atração”. Na existência, tudo no campo passional é sujeito à mudança, *devoir*.

Todas as diferenças, portanto, na vida de um homem e de outro se encontram, ou na paixão, ou no contentamento, e essas diferenças são suficientes para produzir os extremos opostos de felicidade e da desgraça (HUME, 2008, p. 133).

Por que as sensações e a atração são mutáveis? Uma coisa parece certa para Hume: ninguém decide sobre o movimento do sentir, nem é

levado a agir por sua razão. A aposta e a busca estão ligadas a uma promessa de prazer.

[...] não é pelo valor ou serventia do objeto buscado que podemos determinar o contentamento de uma pessoa, mas meramente pela paixão com que ela o busca e pelo sucesso de sua busca (HUME, 2008, p. 133).

No texto do “Refinamento nas Artes”, a temática da curiosidade e do prazer se apresenta de modo explícito: “A curiosidade cativa o sábio; a vaidade, o tolo; o prazer, a ambos” (HUME, 2008. p. 212). No ensaio intitulado “O Cético”, Hume apresenta indicações de que a vida deve ser considerada como um jogo em que, na escolha do que se jogar, é a paixão quem comanda o seu objeto de desejo. Na filosofia humiana, o que se vê é a ligação entre vida, jogo e paixão. Logo, não há razão para se falar em determinação prévia nem de decisão deliberada no modo de vida diverso dos indivíduos. De fato, nesse texto, é possível verificar o entendimento singular que Hume apresenta sobre o pensar cético, longe do dogmatismo, quando adverte:

Qual o significado, contudo, das preferências de uma vida urbana ou rural, de uma vida de ação ou de prazer, de reclusão ou de vida em sociedade? Fora as diferentes inclinações dos diferentes homens, a experiência de todos, desta forma, pode convencê-los de cada um desses tipos de vida é aceitável e que sua variedade, ou a sua mistura judiciosa, contribui para a rendição de todos eles como aceitáveis (HUME, 1993, p. 97).

Colocar o acento na pluralidade de formas de vida é colocar em questão a tentativa religiosa e moralizadora de impor regras de vida. Para Hume, não há razão em associar ceticismo e dogmatismo, uma vez que crenças não se baseiam em razão, não necessitam de um esclarecer que se quer superior, claro e evidente. No *Tratado*, precisamente na crítica de Hume à noção de identidade pessoal, torna-se compreensível a ligação da sua crítica à noção de nexos causal, questão de fato, escolha deliberada, autonomia da razão.

Atração e aversão são o móvel do agir, um movimento inconstante e incessante, que liberta a conduta humana dos desígnios de uma ordem

suprema, ou ciência do comportamento. O sujeito em nada se assemelha a uma substância inflexível. É significativo e digno de atenção que Hume reduza a pó a ficção do sujeito, quando compreende a identidade como construção intelectual desprovida de fundamento factual, quando adverte que o que se costuma chamar de eu não é uma impressão particular, mas “[...] aquilo a que as diversas impressões e ideias se referem” (HUME, 2001, p. 251).

Em outras palavras, o que se costuma considerar como o eu, ego, em Hume, não é senão um fluxo luxuoso e radiante de sensações e impressões. Aqui importa citar na íntegra a passagem em que o filósofo escocês destrona o império do *Cogito* cartesiano e em muito antecipa Freud e Nietzsche:

Nós somos apenas um feixe ou coleção de percepções (impressões) diferentes, mas que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em um fluxo e movimento perpétuos [...]. Nosso pensamento é ainda mais variável que nossa visão [...] não há um só poder da alma que permaneça idêntico talvez um só minuto. O espírito é uma espécie de teatro, onde diversas percepções (impressões) sucessivamente fazem suas aparições; passam, repassam, deslizam e se misturam em uma infinita variedade de posturas e situações (HUME, 2001, p. 252-253).

Bento Prado Júnior, ao abordar um trecho do texto de Gilles Deleuze, em outro texto, intitulado “Freud, Hume e Skinner”, adverte não sem razão que uma das positivities da obra do filósofo francês é a de distanciar Hume da psicologia ingênua. Seguindo nessa linha, é fácil perceber a total aversão à pretensão analítica, ou a modelação do comportamento humano, por parte de Hume. As ligações de Hume com a Psicologia ainda merece estudo mais aprofundado, mas, à guisa de conclusão, se pode passar a palavra ao próprio filósofo:

[...] o que há de mais caprichoso que as ações humanas? Que há de mais inconstante que os desejos do homem? [...]. Uma hora, um momento basta para que um homem passe de um extremo a outro e para que ele inverta o que construiu à custa do maior esforço e de grande sofrimento. A necessidade é regular e certa. A conduta humana é irregular e incerta. Por consequência, uma não procede da outra (HUME, 1975, p. 403).

REFERÊNCIAS

- HUME, David. *A arte de escrever ensaio*. Trad. Márcio Suzuki; Pedro Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- LOCKE, John. *An Essay of concerning understanding human*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- HUME, David. *A Treatise of human nature*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- HUME, David. Dialogues concerning natural religion. In: _____. *Dialogues and Natural History of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1993. p. 9-218.
- HUME, David *Investigação sobre o entendimento humano*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unesp, 1999.
- HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Trad. Deborah Danowski. São Paulo: Unesp, 2001.
- MENDONÇA, Maria Magdalena Cunha de. *O problema do eu no ceticismo de David Hume*. Aracaju: UFS: Fundação Oviedo Teixeira, 2003.
- MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na Idade Moderna*. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.
- POLIN, Raymond. *La politique morale de John Locke*. Paris: PUF, 1960.
- PRADO Jr., Bento. Hume, Freud, Skinner; em torno de um parágrafo de Gilles Deleuze. *Discurso*, n.12, p. 30-35, 1980.

A religião civil no contrato social de Rousseau

Giovani Luiz Zimmermann Júnior
(UNIOESTE)

INTRODUÇÃO

Depois de criticar os fundamentos da sociedade de sua época, e, principalmente, elaborar raciocínios hipotéticos no *Discurso sobre a origem e os fundamentos entre a desigualdade entre os homens* (1755) acerca do estado de natureza, as primeiras sociedades, o surgimento da propriedade privada, o pacto injusto (dos ricos) e a legitimação das desigualdades entre os homens, Rousseau termina o *Segundo Discurso* mostrando a necessidade de um novo pacto. Esta é a proposta da obra *O Contrato Social* (1762), estabelecer um poder que regule as ações humanas e, com isso, restabelecer o equilíbrio social, para que jamais fiquem separadas a justiça e a utilidade. Segundo Rousseau: “A ordem social é um direito sagrado, que serve de base para todos os demais. Tal direito, entretanto não advém da natureza; funda-se, pois, em convenções” (ROUSSEAU, 1999, p. 9).

Para fundar novas instituições políticas é necessário um novo agir político, um novo governo capaz de substituir o agregado social pelo povo unido pela vontade geral. Na instituição desse novo pacto social (agora justo e legítimo), Rousseau toma “os homens tais como são e as leis tais como podem ser” (ROUSSEAU, 1999, p. 7). Na obra *O Contrato Social* percebe-se uma fase otimista de Rousseau diante da natureza humana, brilha uma esperança na virtuosidade do homem, no aperfeiçoamento dos costumes e das leis. Para Almeida Jr., Rousseau percebe que o “retorno ao ápice da sociedade humana não é mais possível, só o que podemos esperar é viver em sociedades organizadas politicamente, dessa forma, sob leis e governo”. Apenas “pode-se encontrar um modo de legitimar a vida em sociedade, tornando os homens tão livres quanto possam ser” (ALMEIDA JR., 2013, p. 83).

A RELIGIÃO CIVIL PROPOSTA POR ROUSSEAU

Rousseau busca a essência da natureza humana, transformar as consciências pela reconstrução moral do cidadão. A moral é a qualidade social que fundamenta a transformação do cidadão, é o que potencializa neste novo homem e também as novas práticas que levarão à construção das verdadeiras instituições políticas, capazes de unir os direitos aos deveres. Somente através da ação política e da ética seria possível uma sociedade justa, com liberdade e igualdade para todos, princípios estes que são colunas mestras do pacto social proposto por Rousseau. Nesse ideal filosófico político *rousseauiano*, percebe-se a importância “Da religião civil”, proposta no capítulo VIII do Livro IV de *O Contrato Social*.

Mas, o que é a religião civil? Qual seu papel dentro da filosofia política de Rousseau? Como Rousseau tenta resolver o constante embate entre religião e política? Quais são os dogmas da religião civil? Quais reflexões podemos fazer acerca da tolerância religiosa e o problema do fanatismo? Quando se lê *O Contrato Social* percebe-se que toda construção teórica política exposta ao longo dos quatro livros dependem da religião civil para se sustentar. O que Rousseau propõe é um credo mínimo que torne possível a convivência entre pessoas de diversas religiões existentes, é o que o autor denomina a “essência da vontade geral” (ROUSSEAU, 1999, p. 125). O Cidadão de Genebra não renuncia ao princípio do Estado laico, nem da liberdade de consciência, mas deixa-se levar pela ideia corrente da época de que a religião é o que fomenta a moralidade entre os humanos. Percebe-se em Rousseau a tentativa de formar um Estado cujo mecanismo não fosse afetado pelo fanatismo e a intolerância religiosa, seja por parte dos cidadãos ou pelas instituições. Rousseau pretende resolver ou quem sabe amenizar as principais contradições inerentes ao vínculo entre religião e política no Estado. Sem negar as “lições da história”, com seus infundáveis exemplos mal sucedidos, quando se trata dessa mistura política religiosa.

Para isso, a solução de Rousseau seria a instituição desse “culto legítimo”, reduzindo os efeitos negativos da religião e dando ao Estado uma base racional e moral para seu funcionamento pleno (ROUSSEAU, 2004, p. 89). Os deveres religiosos, segundo Rousseau, são tratados no âmbito privado dos cidadãos, de acordo com a consciência de cada um. As cren-

ças religiosas, não se tornarão mais alvo de disputas públicas infundáveis e sem objetivo concreto quando se refere à política e à vida em sociedade. A religião civil proposta pelo autor, sempre buscará à paz entre os homens que estão sob o pacto, ela também não permitirá que o governo (escolhido soberanamente pelo povo) favoreça qualquer organização ou instituição religiosa em detrimento das demais, muito menos deixará que estas religiões majoritárias persigam as minorias religiosas e seitas de praticarem seus cultos e credos.

Rousseau, no capítulo VII do livro II em *O Contrato Social*, quando trata acerca do papel do Legislador, já afirmava a necessidade do recurso à religião como elemento que dá força e persuade o povo a se submeter às leis. Na origem das nações, a religião por muitas vezes serviu de instrumento à política e a política à religião, trazendo benefícios aos dois lados. Para Derathé (1964, p. 149) esse “conteúdo foi escrito no verso do capítulo como um complemento natural” dos pensamentos do autor. Para Kawauche (2012, p. 102), “ambos os capítulos, sobre ‘Do Legislador’ e o ‘Da religião civil’, parecem destoar no conjunto do *Contrato Social*”.

Porque, tanto a figura de um personagem sobre humano, exterior ao corpo político que guia o povo na instituição das leis, quanto a prescrição de uma profissão de fé para assegurar a unidade do Estado, parecem incompatíveis com a imagem de uma associação que se auto institui enquanto tal e que só se submete às leis escritas pelos próprios membros (KAWAUCHE, 2012, p. 102).

O legislador *rousseauiano* põe “na boca dos imortais, para guiar pela autoridade divina os que a prudência humana não poderia abalar” (ROUSSEAU, 1999, p. 58). Ele conduz “sem violência” e persuade “sem convencer”. Por sua eloquência, o legislador é, segundo Starobinski (1982, p. 196), aquele que “detém a arte consumada da linguagem”, pois consegue criar um passado mítico em torno da fundação da ordem presente que será constantemente rememorada pelo povo. Para Camunha (2008, p. 38), a religião torna-se “um instrumento necessário de persuasão”. Antes de convencer o povo de que algo é bom para ele, ele pode e deve ser persuadido. Segundo Waterlot (2004, p. 113), a religião civil é o “dispositivo passional indispensável a toda sociedade política fundada sobre os princípios do direito”. Essa *Confissão de Fé Puramente Civil*, outro

nome dado a religião civil, adiciona força às leis, tornando o respeito à legalidade menos dependente do exercício da força repressiva. Essa “chave indestrutível”, lenta para nascer, é a própria ação virtuosa que pressupõe a regra reta.

Quando Rousseau fala acerca da utilidade e reconhecimento da religião no Estado, ele refuta Bayle¹ (1646-1707) que declarava que “nenhuma religião é útil ao corpo político” (ROUSSEAU, 1999, p. 159). Enquanto que para Rousseau “nunca houve Estado a que a religião não servisse de base” (ROUSSEAU, 1999, p. 160). Já Warburton² (1698-1779) dizia que o cristianismo constituía o mais firme apoio ao Estado. Rousseau por sua vez confronta Warburton dizendo que “a lei cristã é, no fundo, mais nociva que útil à forte constituição do Estado” (ROUSSEAU, 1999, p. 159-160). Na reflexão e análise acerca dos fundamentos da sociedade política Rousseau buscou e encontrou um fundamento sagrado para as leis. Não poderia ser uma religião qualquer, era preciso encontrar um recurso que, ao mesmo tempo, fizesse com que “as leis tivessem um fundamento sobre humano, mas nenhuma instituição seria a guardiã particular desse fundamento” (ALMEIDA JR., 2008, p. 36). Na perspectiva de Rousseau, explícita no *Contrato Social*, existem três tipos de religião:

O primeiro tipo de religião é a “religião do homem”, ela diz respeito à sociedade geral (ou seja, à humanidade), tem a vantagem de reunir a todos “[...] os homens, filhos do mesmo Deus, todos se reconhecem como irmãos, e a sociedade que os une não se dissolve nem na morte” (ROUSSEAU, 1999, p. 161). Essa religião é “desprovida de templos, de altares e de ritos”, é a busca por um “deus supremo”, ela fomenta os “deveres eternos da moral” (ROUSSEAU, 1999, p. 160). Rousseau a considera como “religião santa, sublime, verdadeira”, é o verdadeiro teísmo, a “pura e simples religião do evangelho”; nela está baseada a ideia do “direito divino natural” (ROUSSEAU, 1999, p. 160). Para Halbwachs (1942, p. 422), comentarista de Rousseau, “a religião do homem merece, mais do que as outras, ser considerada como uma religião (verdadeira religião)”. No entanto, Rousseau alerta que este tipo de religião tem o defeito de fazer com que os

¹ Pierre Bayle (1646-1707), autor do célebre *Dicionário histórico e crítico* (1647) e de um eloquente protesto contra a revogação do Editto de Nantes. Cf. Montesquieu, *O Espírito das leis*, livro XXIV, cap. VI.

² Warburton (1698-1779), bispo inglês, autor de obras célebres na época sobre as relações entre a religião e a política.

indivíduos se preocupem menos com a pátria terrena do que com a pátria celestial, de tal maneira que os seus seguidores dificilmente encontram-se dispostos a morrer por seu país. Para Workler (2001, p. 116) essa “fé simples dos Evangelhos, dissolve qualquer lealdade ao Estado”. Essa religião não tem nenhuma relação particular com o corpo político, desliga os corações dos cidadãos ao Estado, além de desprender das coisas terrenas, pois “a pátria do cristão não é deste mundo” (ROUSSEAU, 1999, p. 162).

Segundo Camunha (2008, p. 43), essa religião “[...] faz com que ele se conforme e aceite qualquer condição desvantajosa ou até mesmo injusta: [...] que importa ser livre ou escravo neste vale de misérias?”. Essa religião defende um amor universal ao gênero humano, sentimento de fraternidade, um dos pilares da Revolução Francesa (1789-1799), mas é politicamente inoperante, ou até segundo Rousseau, prejudicial ao vínculo social particular. Para Rousseau esse tipo de religião é “contrária ao espírito social” (ROUSSEAU, 1999, p. 162). Na verdade, uma sociedade de verdadeiros cristãos seria espiritualmente tão perfeita que seus integrantes não teriam “nenhuma preocupação com o sucesso ou o fracasso na terra. Seus cidadãos cumpririam suas obrigações apenas por senso de obediência religiosa, empenhados apenas em garantir a salvação da alma” (WORKLER, 2001, p. 116).

Por outro lado, Montesquieu (1689-1755) considerava que os princípios da religião cristã não são inadequados para a consolidação dos Estados, ao contrário, para ele, o cristianismo é uma religião adequada para levar os homens às virtudes morais e civis, pois: “A religião cristã está afastada do puro despotismo: é que, sendo a brandura tão recomendada no Evangelho, ela se opõe à cólera despótica com a qual o príncipe faria justiça e exerceria suas crueldades” (MONTESQUIEU, 1979, p. 366). Seria então possível uma república genuína ser verdadeiramente cristã? Segundo Rousseau, seria impossível, “os verdadeiros cristão são feitos para ser escravos”, e sua fé levaria mais à tirania do que à busca do bem público (ROUSSEAU, 1999, p. 164). Para Kawauche (2008, p. 133) “não há contradição alguma quando rotulamos Rousseau de ‘cristão’ e, ao mesmo tempo, de ‘crítico do cristianismo’”. Para ele, os exércitos romanos, bem como seus imperadores, quando se tornaram cristãos, aqueles que eram bravos guerreiros tornaram-se fracos, pois, “quando a cruz expulsou a águia, todo o valor romano desapareceu” (ROUSSEAU, 1999, p. 164).

O segundo tipo de religião, descrito por Rousseau, é a “religião do cidadão”, religião esta que diz respeito à sociedade particular (os Estados), têm a vantagem de fazer com que seus seguidores sejam bons cidadãos nesta vida. Segundo Rousseau (1999, p. 161), “[...] ela é boa por unir o culto divino ao amor pelas leis e porque, fazendo da pátria objeto da adoração dos cidadãos, ensina-lhes que servir o Estado é servir o Deus tutelar”. É uma religião unificada em uma nação que fornece aos seus cidadãos “deuses” e “padroeiros próprios” além de ter seus “dogmas, ritos e cultos prescritos por leis” (ROUSSEAU, 1999, p. 160). É uma espécie de teocracia na qual o pontífice é o príncipe, e os magistrados sacerdotes. O martírio em prol da nação é exaltado, quebrar as leis é ser considerado ímpio e punir os culpados é um sacrifício resultado da cólera dos deuses.

A religião do cidadão é má conforme afirma Rousseau, pois engana os homens e os torna supersticiosos, sufoca a verdadeira espiritualidade e culto à divindade, além de que “[...] quando, tornando-se exclusiva e tirânica, torna um povo sanguinário e intolerante, de forma que ele só respira morte e massacre, e crê praticar uma ação santa ao matar qualquer um que não admita seus deuses” (ROUSSEAU, 1999, p. 161). Rousseau destaca que a falha deste tipo de religião está no fato de tratar-se de uma religião “nacional exclusivista”, o que faz com que seus seguidores sejam intolerantes em relação aos membros de outros corpos políticos, pois considera as outras crenças e nações bárbaras, estrangeiras e infiéis. Segundo Rousseau, ao longo da história humana “a guerra política era também teológica: a jurisdição dos deuses era, por assim dizer, circunscrita pelos limites das nações” (ROUSSEAU, 1999, p. 156). Cada Estado tinha sua fé, valores e crenças “tendo seu culto próprio do mesmo modo que seu governo, não distinguia seus deuses de suas leis” (ROUSSEAU, 1999, p. 155). Aqui observa-se a intolerância com toda força contra outros credos e posicionamentos religiosos, que levaram a perseguição, confusão, violência, acabando com a paz social, tudo o que Rousseau não gostaria de ver em seu ideal político filosófico.

Além dos dois tipos de religião mencionados acima, Rousseau chega a considerar um terceiro tipo de religião: a “religião do padre”, essa era a religião “[...] dos lamas, a dos japoneses e o cristianismo romano” (ROUSSEAU, 1999, p. 160). Mas, esse tipo é logo descartado, pois só apresenta desvantagens, rompe a unidade social ao colocar o homem em con-

tradição consigo mesmo, na medida em que dá a ele “[...] duas legislações, dois chefes, duas pátrias, submetendo-o assim a deveres contraditórios e impedindo-o de ser tanto devoto religioso quanto cidadão” (ROUSSEAU, 1999, p. 160).

Rousseau critica na obra *O Contrato Social* a fome pelo poder do clero e das religiões instituídas de sua época, declarando que: “Onde quer que o clero constitua um corpo, é, em sua alçada, senhor e legislador. Existem, pois, dois poderes, dois soberanos, na Inglaterra e na Rússia, do mesmo modo que alhures” (ROUSSEAU, 1999, p. 159). Segundo Camunha (2008, p. 45), o cristianismo dividiu os poderes em “espiritual e temporal, o que cria um grande problema, sobretudo quando aquele que detém um desses poderes tem uma moral incompatível com a do que detém o outro poder”, normalmente a Igreja, representada na figura do pontífice, ou do padre, e o Estado, ou soberano, representado pelo governante. Rousseau, que conhecia muito bem os escritos de Maquiavel, poupa, igualmente, o cristianismo primitivo ou, de maneira mais abstrata, o “espírito primitivo do cristianismo”, ele ataca profundamente a estrutura da Igreja Romana; considerando-a afastada dos princípios daquela religião original e a aponta como causa de inúmeros males políticos que afligem os Estados modernos (ALMEIDA JR., 2008, p. 111).

Rousseau declara que, dos autores cristãos, Hobbes foi o único que viu “o mal e o remédio”, que teve a coragem de propor a “reunião das duas cabeças da águia, criando a unidade política, sem a qual nunca o Estado e o governo serão bem constituídos” (ROUSSEAU, 1999, p. 159). Derathé (1948, p. 150) comentador de Rousseau, declara que Hobbes pretendia que “os dois poderes, o eclesiástico e o civil, estivessem reunidos no braço secular ou na potência política”. Rousseau por sua vez, critica o sistema de Hobbes por não perceber o “espírito dominador” do cristianismo, espírito este que gerou um constante embate entre o clero e o Estado. Hobbes não havia percebido os perigos que o cristianismo oferecia ao seu sistema, nem o fato de que, “em qualquer Estado com o poder concentrado, o governo sempre defenderá com maior energia o interesse particular de um príncipe do que o interesse comum do Estado” (WORKLER, 2001, p. 115).

Segundo Rousseau, “[...] desse duplo poder um eterno conflito de jurisdição que impossibilitou a existência de qualquer boa *politia* nos Estados cristãos, e jamais se conseguiu saber a que senhor ou sacerdote se

estava obrigado a obedecer” (ROUSSEAU, 1999, p. 158). O sagrado passou a ser independente do soberano e desligou-se do corpo do Estado. Já o paganismo anterior ao cristianismo, lidava melhor diante da mistura entre religião e governo, pois “os deuses dos pagãos não eram deuses ciumentosos, dividiam entre si o império do mundo” (ROUSSEAU, 1999, p. 158). Cada religião era ligada às leis do Estado e não havia “missionários além dos conquistadores”, nas palavras de Homero, citado por Rousseau, “os deuses combatiam pelos homens” (ROUSSEAU, 1999, p. 157).

Ora, se não é possível optar pela “religião do homem”, nem pela “religião do cidadão”, e muito menos pela “religião do padre”, é necessário então a criação de uma nova e mais eficaz religião, que possua outra natureza, que Rousseau denomina “religião civil”. Essa solução proposta por Rousseau busca combinar os pontos positivos e eliminar os negativos, num modelo abstrato de religião que favoreça a paz e a coesão social, sem nacionalismo exacerbado ou intolerância religiosa por parte de instituições e cidadãos. Rousseau reconhece que é bom para o Estado que “cada cidadão tenha uma religião, que o faça amar seus deveres” (ROUSSEAU, 1999, p. 165). Para Rousseau, a religião civil não se confunde com a religião do cidadão. Segundo Waterlot (2004, p. 48) trata-se de uma “invenção, algo totalmente novo”, como se fosse um composto resultante da “mistura química” entre dois elementos: a “religião do homem” e a “religião do cidadão”. Para o Cidadão de Genebra, a arte de fazer política é misturar elementos distintos, os quais podem até parecer excludentes entre si, mas esse componentes (religião e política) colocados dentro de seus limites e funções, podem gerar e consolidar o Estado.

A metáfora da química é um recurso retórico de Rousseau para expressar, no *Contrato Social*, a necessidade da união conflituosa entre religião e política, ou ainda, a conciliação necessária entre as exigências da sociedade geral e da sociedade particular (KAWAUCHE, 2011, p. 33). Rousseau busca, portanto, uma solução para um problema complexo. Necessário é encontrar uma saída para o problema, o que Rousseau busca com a criação da religião civil é evitar os males do fanatismo ateu e religioso, e não deixar que as leis apenas tenham a força que tiram de si mesmas. O Estado e sua legislação não podem existir sem uma religião que os sustente. Nas palavras de Rousseau:

Importa ao Estado que cada cidadão tenha uma religião que o faça amar seus deveres; os dogmas dessa religião, porém, não interessam nem ao Estado nem a seus membros, a não ser enquanto se ligam à moral e aos deveres que aquele que a professa é obrigado a obedecer em relação a outrem. (ROUSSEAU, 1999, p. 165)

Rousseau exalta em sua obra o papel da religião na formação desse homem virtuoso, patriota, espirituoso e social. A consciência também é colocada como solução para o problema das paixões humanas, Rousseau chega até privilegiá-la frente a razão em alguns momentos. Percebe-se a importância da Consciência no pensamento de Rousseau no belíssimo parágrafo de *O Emílio*:

Consciência! Consciência! Instinto divino, voz celeste e imortal; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que tornas o homem semelhante a Deus, és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações; sem ti nada sinto em mim que eleve acima dos bichos, a não ser o triste privilégio de me perder de erro em erro com a ajuda de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípios. (ROUSSEAU, 2004b, p. 201)

Para Rousseau, esse “instinto divino” (que não é razão, nem sentimento) nos dá uma perspectiva diferenciada dos bichos diante do mundo, nos posiciona diante dos fatos corriqueiros que se impõe diariamente perante nós. A consciência é como um “juiz infalível do bem e do mal”, dando humanidade ao invés da bestialidade (daqueles que seguem as paixões sem freio), além disso, nos torna semelhantes ao Criador. Rousseau reconhece a religião (dentro de sua verdadeira função e limites) como fomentadora de cidadania, bondade e civilidade. Ele exalta a fé em Deus, mas não mediada por uma instituição religiosa, assim é a religião natural de *O Emílio*. Inclui em seu credo a fé na Bíblia, porém reconhece que existem passagens que “chocam a razão”, admite não compreendê-las, diante da incompreensão o Cidadão de Genebra posiciona-se com uma espécie de “ceticismo respeitoso”, porém não desqualifica as Sagradas Escrituras.

Para o Cidadão de Genebra, não é necessário que o governo “saiba detalhes” ou “se envolva” na crença das pessoas. O governo deve promover e incentivar seus cidadãos a buscarem suas próprias crenças, a exercerem

seus ritos, a cumprirem suas práticas religiosas. Segundo Rousseau, “[...] cada qual pode ter as opiniões que lhe aprouver, sem que toque ao soberano tomar conhecimento delas, pois, como sua competência não chega ao outro mundo, o destino dos súditos na vida futura não lhe diz respeito [...]”, o que importa para Rousseau é que “sejam bons cidadãos nesta vida” (ROUSSEAU, 1999, p. 165). A intervenção por parte do governo só deverá ocorrer, caso alguma crença ou religião coloque em risco a existência do Estado (na estrutura de governo) ou rompa com a paz social entre os cidadãos pactuantes. Rousseau, citando o marquês d’Argenson em nota de rodapé diz que “Na república cada qual é perfeitamente livre naquilo que não prejudica os demais” (ROUSSEAU, 1999, p. 165). As questões referentes à fé cabem à religião e aos próprios cidadãos em suas expressões de espiritualidade, as questões da política e do “bem público” cabe ao Estado republicano, com governo e leis legitimadas pelo povo soberano.

A religião civil portanto assegura a adesão dos cidadãos ao pacto social, valendo-se do fato de todo o povo ser movido por “sentimentos religiosos”. Da própria doença (a credulidade em um Estado puramente civil), Rousseau extrai “um remédio” chamado religião civil, remédio este que tem por objetivo manter vivo e funcionando todos os mecanismos do corpo político. Também conhecido como *Profissão de Fé Puramente Civil*, a religião civil é um credo mínimo a ser professado pelos cidadãos do Estado. Segundo Gouhier (1984, p. 36), é um “resíduo comum às religiões históricas”, que excluiria delas tudo aquilo que não é “propriamente religioso”, como “superstições, dogmas mais ou menos bárbaros, mistérios inúteis”, deixando apenas “a essência religiosa de toda religião”. O credo mínimo pode, então, ser entendido como um código moral purificado, simples, com o mínimo necessário de verdades concernente apenas à conduta. Segundo Rousseau, “os dogmas da religião civil devem ser simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações nem comentários” (ROUSSEAU, 1999, p. 166). Seria um código moral constituído por máximas comuns a todos os credos conhecidos. Tanto os dogmas da religião civil, no *Contrato Social*, quanto os da religião natural, na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano* de O Emílio, podem ser comparados àquilo que na obra *As Confissões*, Rousseau denomina como “o essencial da religião”, “algo indispensável”, “oposto a tudo que é acessório ou inútil” (KAWAUCHE, 2012, p. 145).

Em sua versão definitiva “Da religião civil”, no capítulo VIII do Livro IV do *Contrato Social*, Rousseau acrescenta um dogma de política: “A santidade do contrato e das leis”. Rousseau queria com isso dar força às leis além de reforçar a importância do pacto social. São dogmas diferentes dos dogmas das religiões em geral, trata-se de “sentimentos de sociabilidade” (ROUSSEAU, 1999, p. 165). Conforme afirma Gouhier (1984, p. 251) “Ora, não cumpre seu dever senão o homem que o ama e é preciso chamar religiosa esta inclinação para amar o dever com todos os sacrifícios que ele pode exigir”. Por isso, importa ao Estado que cada um tenha uma religião que atenda a esse requisito. Nas palavras de Rousseau:

Há, pois, uma profissão de fé puramente civil cujos artigos compete ao soberano fixar, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser-se bom cidadão ou súdito fiel. Conquanto não possa obrigar ninguém a crer, pode ele banir do Estado quem neles não acreditar; pode bani-lo, não como ímpio, mas como insociável, como incapaz de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar à necessidade a vida e o dever. (ROUSSEAU, 1999b, p. 165)

Fomentar a virtude cidadã na alma dos seres humanos e sacralizar o vínculo social, geraram consequências terríveis e muita repercussão tanto entre os religiosos (da época e posteriores a Rousseau) quanto com os teóricos políticos, no que se refere à questão da liberdade. A aceitação ou rejeição da religião civil não é uma questão privada, mas um assunto de interesse coletivo, porque dessa decisão depende, segundo Rousseau, a capacidade de cada um cumprir fielmente os requisitos de “bom cidadão”. Os dogmas da religião civil são:

A existência da divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e provedora; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do contrato social e das leis – eis os dogmas positivos. Quanto aos dogmas negativos, limito-os a um só: a intolerância, que pertence aos cultos que excluímos. (ROUSSEAU, 1999, p. 166)

Um leitor atento de Rousseau, pode observar que a lógica dos dogmas é abrangente, além do mais, os dogmas incorporam de maneira simples e objetiva, o conceito divino “semelhante” ou “comum” das diversas

religiões existentes, principalmente as religiões históricas mais conhecidas e numerosas (judaísmo, cristianismo, islamismo, etc.), sem fazer distinção ou exaltar alguma delas como “superior” ou “principal”.

Segundo Halbwachs (1942, p. 443), comentador de Rousseau “há três dogmas positivos e um negativo”. Halbwachs acredita que “sob o primeiro (Deus, a Providência) que os outros dois (a imortalidade, a recompensa dos bons, o castigo dos maus e a santidade das leis) repousam”. A diferença é que a religião civil deve exaltar as leis, mas não deve ter seus deuses próprios associados a elas, como era na religião pagã da antiguidade. Ora, o que Rousseau toma emprestado dela é o “[...] posto sagrado que as leis lá ocupavam; elas são produto da vontade dos deuses tutelares e desobedecê-las era o mesmo que desobedecer aqueles” (CAMUNHA, 2008, p. 50). Rousseau fala de uma “divindade poderosa” sem dar nome a ela, dando um aspecto neutro a essa divindade, colocando-a no credo como um fator de “temor reverente” para o bom comportamento dos súditos.

Segundo Simpson (2009, p. 128), Rousseau acreditava que “[...] as fraquezas da vontade humana são tantas que as pessoas que não temem a punição e esperam pela recompensa no pós vida são improváveis de desempenharem suas responsabilidades civis nesta vida de agora”. Percebe-se também que se nome fosse dado a essa “divindade poderosa”, em vez de promover unidade de crença entre os cidadãos pactuantes, haveria discórdia e confusão, pois sempre houve um eterno embate para definir qual é o “verdadeiro Deus”. A interpretação de Halbwachs (1942, p. 444) é que “[...] pouco importa o pensamento que nós temos de Deus, da imortalidade, da relação que as leis têm com Deus: basta que nossa conduta seja tal que ela manifeste que cremos em Deus, na imortalidade, na santidade das leis”, ele conclui que “tudo isso não é encarado senão na sua relação com nossos atos, e não se pode exigir de nós alguma outra precisão”.

Também estão imbricadas, na religião civil, a temática da vida futura, do pleno gozo e paz para aqueles que são virtuosos, aqueles que são justos (bons quanto à legalidade e sociabilidade, nos moldes de Rousseau). Há também um dogma de punição para aqueles que são maus (os intolerantes e aqueles que não obedecem às leis já legitimadas pelo povo pactuante), cujo juízo será executado no presente pelo governo (escolhido pelo povo) e, futuramente, no pós vida pela “divindade poderosa”. Para Camunha (2008, p. 47), essa última punição nada mais é do que “[...] a

repressão que atua sobre aqueles que infringem a lei, prevista no modo como a sociedade política é concebida”. Isso porque a religião civil prega, implicitamente, que a lei deve ser obedecida, já que ela é “santa” e de aspecto “sobre humano”. Logo, alguém que age contrariamente à religião civil “age contrariamente à lei, por isso que ao invés de ímpio o cidadão é considerado insociável, ou seja, foi incapaz de respeitar as normas sociais” (CAMUNHA, 2008, p. 47).

As leis, segundo Rousseau, são responsáveis por promover a manutenção, preservação e a punição dos que ferem a paz social, aqueles que desrespeitam a justiça, o interesse público, o bem comum, aqueles que são intolerantes e violentos com relação aos que professam diferentes cultos e credos. Para Camunha (2008, p. 49) a sociedade política é “fruto de um contrato e este é em si sagrado”. Sagrado não porque Deus quis, mas porque todo cidadão deve respeito a certos direitos, além de também respeitar o poder criado no pacto social que regula essa sociedade, que leva em conta os direitos naturais do homem, de modo que nenhum homem possa ser beneficiado mais do que outro. Essa lei é sagrada simplesmente pelo fato de “transcender” a natureza humana. Ela é o fruto de uma operação intelectual extraordinária que capta a natureza das coisas. Por mais que a sociedade não se funda na religião, nem as leis do Estado sejam produto da “vontade divina”, o povo precisa ser “persuadido” de que tanto uma como a outra são conformes à “vontade de Deus”.

Para evitar os males da intolerância, especialmente do fanatismo religioso, Rousseau propõe o único dogma “negativo” a sua religião civil: o de banir qualquer religião que queira ser exclusiva. Os cultos religiosos “são todos bons quando prescritos pelas leis e quando a religião essencial neles se encontra, e são maus quando ela está ausente”, também “ao soberano é que compete regulamentar a religião em seu país” (ROUSSEAU, 2004a, p. 88). Também Rousseau lembra que as religiões já estabelecidas dentro de uma nação devem ser toleradas e preservadas por uma questão de sensibilidade governamental e humanidade para com todos, pois “é injusto e bárbaro destruí-las pela violência” (ROUSSEAU, 2004a, p. 89). O governo tem o direito de regulamentar as religiões e seitas do país e excluir apenas os cultos intolerantes com outros credos. Ou seja, é legítimo o uso da força contra seitas que põem em risco o bem estar social e a vontade geral expressa nas leis.

Para Rousseau, aquele que “[...] depois de ter reconhecido publicamente esses mesmos dogmas, se conduz como se não acreditasse neles [...]”, deve ser punido “com a morte” executada pelo governo civil, “pois cometeu o maior dos crimes: mentiu perante as leis” (ROUSSEAU, 1999, p. 166). Aqui vemos um paradoxo interessante, pois Rousseau postulava a tolerância religiosa, a liberdade religiosa, mas quando algum cidadão depois de reconhecer a mesma, deixasse de crer e vivesse como se não existisse a religião civil, o mesmo era digno da “pena de morte”. Afirmações como essa abrem portas para críticas severas a Rousseau, principalmente nos dias atuais, onde, na maioria dos países ocidentais a pena de morte é vista como desumana e imoral.

Simpson (2009, p. 128), esclarece mais o texto afirmando que “pelo fato de certas crenças serem destrutivas, o Estado pode fazer o que puder para impedi-las ou, pelo menos, impedir que se alastrem”. Pois, para Simpson, “toda defesa da liberdade individual esbarra na questão de como lidar com as crenças e comportamentos que são destrutivos do sistema de liberdades”. Já Workler (2001, p. 117) esclarece esse trecho dizendo que o soberano pode “até autorizar a pena capital aos indivíduos que traíam o juramento civil de lealdade”, os mentirosos diante da lei, aqueles que “mostram sua vontade de infringi-la”, cometendo atos de “sedição” e não de “impiedade”. Kawauche (2008, p. 130-131) fala que se por vezes, a religião civil parece um tanto quanto “intolerante”, isso se deve à necessidade que o próprio corpo político tem no sentido de se preservar contra os “inimigos do Estado”.

Para Rousseau não há contradição nisso, visto que “o verdadeiro tolerante não tolera de forma alguma o crime, nem tolera nenhum dogma que torne os homens maus” (ROUSSEAU, 2006, p. 166). Para o genebrino todo fanático e intolerante acredita que “é impossível viver em paz com pessoas que se acredita réprobas” para aqueles que assim pensam, “amá-las seria odiar Deus que as castiga” por isso os intolerantes querem sempre “convertê-las ou torturá-las” (ROUSSEAU, 1999, p. 166).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sabe-se que o desequilíbrio religioso ou fanatismo promovem confusões e violência entre pessoas na sociedade até os dias de hoje, radicais

islâmicos ao redor do mundo estão promovendo atentados terroristas a fim de levantarem um Califado Islâmico (ISIS) impondo suas crenças com martírio de pessoas inocentes, minorias étnicas e religiosas, perseguindo qualquer pessoa que tenha uma crença contrária à fé em *Alah*. O que podemos observar é que sempre haverá um efeito civil onde se admita a intolerância teológica (ROUSSEAU, 1999, p. 166). Simpson (2009, p. 127) afirma que por causa “da defesa de uma profissão de fé mandatária”, muitos acadêmicos de hoje “pensam que Rousseau não era sério sobre a liberdade civil e a tolerância religiosa”. Percebe-se em seus escritos que sim, Rousseau fala seriamente sobre a liberdade e a tolerância, tanto é que estabeleceu sua *Profissão de Fé*; além do mais, através de seus argumentos e lógica, procurou solucionar da sua maneira, o eterno embate entre religião e política. Ao final do capítulo sobre a religião civil, Rousseau (1999, p. 167) afirma que “deve-se tolerar todas as que se mostram tolerantes com as outras, desde que seus dogmas nada tenham de contrário aos deveres do cidadão”. Para Simpson (2009, p. 126) Rousseau “combinou um extraordinário respeito pela consciência individual com um compromisso igual ao bem comum”.

Sabemos pela história do autor que essa crítica também foi fruto das perseguições sofridas por Rousseau ao longo de sua vida, promovida por lideranças políticas e religiosas que viram na sua obra ideias “heréticas” ou “revolucionárias” demais para sua época. Para Workler (2001, p. 129) a substituição institucional da “vontade individual e da ação coletiva por forças que privam as pessoas de sua identidade espiritual e cívica era a grande calamidade moral da civilização contemporânea”, para o genebrino a liberdade de consciência requeria um Deus sem mediações, da mesma forma como a liberdade legislativa de uma assembleia requeria um povo soberano atuando diretamente sem representação. Naquela época, a teologia obscurantista e o poder despótico tornavam os homens dependentes da vontade de terceiros. Essas forças opressoras estavam ansiosas em silenciá-lo, pois elas mesmas se sentiram atingidas e ameaçadas pelos argumentos de Rousseau em favor da liberdade. Rousseau enfrentou todos eles escrevendo contra a intolerância e o fanatismo. Desafiou preconceitos de sua época, lutou com sua pena contra os fanáticos religiosos e os ateus vorazes. Confrontou com seu estilo único os filósofos que ficavam apenas encastelados na razão. Ele acreditava fielmente

que poderia fazer uma revolução entre os homens, se entre eles houvesse “bom senso” e a “boa fé”.

Rousseau também escreve a religião civil buscando resolver o problema das guerras fratricidas de religião. Não é concebível, para Rousseau, a existência de um Estado totalmente laico. A solução é a adoção da religião civil, como mediadora da relação entre a religião e a sociedade, além do mais a religião civil não deixaria as leis sem o suporte do sagrado. É preciso que a conduta corresponda à crença, deve haver coerência entre pensar, dizer e agir. A verdadeira liberdade civil só é alcançada quando se coloca razão e consciência subjugando as paixões. Quem é subjugado pelas paixões torna-se escravo delas, jamais será senhor de si.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA JR., J.B. *A filosofia contra a intolerância: política e religião no pensamento de Jean-Jacques Rousseau*. 2009. 242 f. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

_____. *Como ler Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Paulus, 2013.

CAMUNHA, E. *A função da religião civil e sua relevância na teoria política do Contrato Social de Jean-Jacques Rousseau*. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

DERATHÉ, R. *Notes et variantes*. “Du contrat social”, en Jean-Jacques Rousseau *Oeuvres complètes*, v. 3, 1964

GOUHIER, H. *Méditations métaphysiques de J.J. Rousseau*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

HALBWACHS, M. *Introduction*. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Aubier: Éditions Montaigne, 1943.

KAWAUCHE, T. *Da religião natural à religião civil em Rousseau*. In: Princípios, Natal, v.15, n.23, jan./jun. 2008.

_____. *A santidade do contrato e das leis: considerações sobre a religião civil de Rousseau*. *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 52, n. 123, p. 31-47, 2011.

_____. *Religião e política em Rousseau*. 2012. 209 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

MONTESQUIEU. *O Espírito das Leis*. Coleção Os Pensadores. Tradução de Fernando H. Cardoso e Leôncio M. Rodrigues. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ROUSSEAU, J.J. *O Contrato Social*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi, 3a Edição, São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Carta a Christophe de Beaumont*. Tradução José Oscar de Almeida Marques. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP, 2004a.

_____. *Emílio ou da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.

_____. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria Constança Peres Pissara e Maria das Graças de Souza, São Paulo: Editora Unesp, 2006.

SIMPSON, M. *Compreender Rousseau*; tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2009.

STAROBINSKI, J. *Rousseau et l'éloquence*, in *Rousseau after Two Hundred Years*, Cambridge University Press, 1982.

WATERLOT, G. *Rousseau: religion et politique*. Paris: PUF, 2004.

WORKLER, R. *Rousseau*; tradução de Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2012.

Hospitalidade (in) condicionada: uma análise sobre o pensamento de Rousseau pela ótica da crítica de Derrida

Nerissa Krebs Farret
(PUC-PR)

Em sua famosa obra, *O Contrato Social*, Rousseau afirma que a sociedade nasce no momento em que a conservação do homem no estado de natureza se torna impossível. Assim, é necessário que um sistema de forças, ou seja, o conjunto das forças reunidas de cada homem aja para sobrepujar as causas adversas, constituindo a sociedade, que se converte no único meio onde o homem pode viver, uma vez que o estado de natureza se tornou impossível.

É a família, portanto, o primeiro modelo das sociedades políticas; o chefe é a imagem do pai, o povo, a imagem dos filhos, e havendo nascido todos livres e iguais, não alienam a liberdade a não ser em troca da sua utilidade. Toda a diferença consiste em que, na família, o amor dos pais pelos filhos o compensa dos cuidados que estes lhes dão, ao passo que, no Estado, o prazer de comandar substitui o amor que o chefe não sente por seus povos. (ROUSSEAU, p. 11, 1973)

Ao aderir ao pacto fundamental, o indivíduo abre mão de sua independência natural que vivenciava no estado de natureza e a troca por uma liberdade real, que consiste em submeter todos os homens à lei. De acordo com o comentador Bertrand Jouvenel, a única forma de associação que Rousseau considera legítima é aquela onde as associações tomam coletivamente o nome de povo, e são chamados especificamente cidadãos, quando participam da atividade soberana, e súditos quando estão sob o controle das leis do Estado.

Essa sociedade que se constitui, para Rousseau, deve ser fundada na ideia de igualdade e liberdade e nascer da combinação dos indivíduos. Nunca pode ser monopolizada ou individualizada, pois deve pairar acima de todos os particulares, garantindo assim, que todos os homens são iguais. Ao reivindicar o estado de natureza, as forças que criam essa nova

sociedade precisam ser impessoais para garantir que nada se perca do estado natural, ou seja,

“Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado e pela qual, cada um, unindo-se a todos não obedeça, portanto, senão a si mesmo, e permaneça tão livre como anteriormente”. Tal é o problema fundamental cuja solução é dada pelo contrato social. (ROUSSEAU, p. 24, 1973)

Dessa forma, no *Emílio*, Rousseau demonstra que se reuniriam na república todas as vantagens do estado natural àquelas do estado civil; juntar-se-ia a liberdade que mantém o homem isento de vícios e a moralidade que o eleva à virtude. Entretanto, fica claro aqui, que as pessoas a quem o Estado se direciona são sempre as associadas, aquelas juridicamente aceitas, ou seja, os cidadãos e aqueles que estão contemplados nesse contrato, nessa lei. Inclusive, no último capítulo de *Emílio*, Rousseau reforça a ideia de amor aos cidadãos e não ao homem, demonstrando mais uma vez que a figura do totalmente outro, aquele considerado “sem nome”, desconhecido, quase um bárbaro, não tem lugar nessa sociedade regida pelo Contrato Social. Esse modelo rousseauiano de sociedade é um limite à hospitalidade na medida em que ele separa o cidadão do não cidadão, aquele com direitos e aqueles sem.

Essa forma de relação entre os cidadãos, o Estado e o estrangeiro se alonga em toda a filosofia moderna, a tal ponto que mesmo Kant nota a urgência de se abordar tal questão, como o faz em seu opúsculo *À Paz Perpétua*, onde visa aproximar-se, de certa forma, do conceito de hospitalidade universal. É importante marcar que o filósofo alemão, mesmo buscando suplantando o problema da restrição de direitos e, portanto, da hospitalidade, como quando afirma que “originalmente, ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra”, acaba recaindo no mesmo ponto já identificado na posição de Rousseau, pois ao reconhecer a formação de um “núcleo comunitário cosmopolita” como o *locus* onde se movimentam os cidadãos, termina por aceitar, com isso, a determinação de certo condicionamento à pretensão de universalidade, arrasando, então, como a suposta hospitalidade universal. Assim pontua Kant:

Ora, como se avançou tanto no estabelecimento de uma comunidade (mais ou menos estreita) entre os povos da Terra que a violação do direito num lugar da Terra se sente em todos os outros, a ideia de um direito cosmopolita não é nenhuma representação fantástica e extravagante do direito, mas um complemento necessário de código não escrito, tanto do direito político como do direito das gentes, num direito público da humanidade em geral e, assim, um complemento da paz perpétua, em cuja contínua aproximação é possível encontrar-se só sob esta condição. (KANT, p. 22, 1989)

Derrida percebe a limitação que essa ideia de hospitalidade, que se pretendia universal, ainda apresentava, e no livro *Da Hospitalidade*, mesmo citando a obra kantiana como “o texto ao qual nunca deixamos de nos referir, e dentro de toda tradição que carrega”, retoma o conceito e revisita toda a tradição para lançar as bases de uma hospitalidade verdadeiramente incondicional, buscando suplantar a condicionalidade presente tanto em Rousseau quanto em Kant. Assim, torna-se fundamental analisar a maneira como esse acolhimento do totalmente outro evoluiu, desde sua origem grega, para se tornar uma questão crucial na tradição filosófica ocidental.

De acordo com Illich, no texto *Hospitalidade e Dor*, na Grécia antiga a ideia de hospitalidade genuína só poderia ocorrer com aqueles considerados iguais e assim sendo, apenas estes eram recebidos como convidados. Dessa forma, a hospitalidade estendida aos hóspedes era sempre baseada na *xeno-philia*, o amor pelo *xenos*¹, o outro Grego. Não poderia nunca ser oferecido ao *barbaroi*, tagarela, aquele que não fala nenhum idioma que um Grego possa entender. Já em meados do século IV d.C, a ideia de hospitalidade, antes circunscrita a casa, foi deslocada. Nesse tempo, sob a influência Cristã, os primeiros asilos² para os desabrigados foram construídos, financiados pela comunidade.

Aplicar nossa noção de asilo ou hospital para algo conhecido na antiguidade Grega ou Romana é anacrônico. Escavações em Pompeia mostraram que casas de médico frequentemente incluíam um quar-

¹ Entendido aqui como “estrangeiro”.

² A palavra empregada pelo autor é “hospices”, que em uma tradução literal corresponderia ao português “hospícios”. Contudo, pelo valor psiquiátrico implícito na palavra “hospício”, optou-se por traduzir por “asilo”, significando o caráter de acolhimento.

to especial no qual um casal de doentes poderia ser alojado. Templos permitiam a peregrinos dormir ou, mais precisamente, “a incubar” em seu recinto por vários dias. Como mencionei acima, cidades Gregas formalizaram a hospitalidade para embaixadores estrangeiros. Mas abrigos especiais para aqueles miseráveis não eram mencionados em nenhum lugar. Nenhuma inscrição com relação a tal instituição chegou até nós. A taverna da antiguidade existia para viajantes a quem faltava suficiente prestígio e dignidade para contar com hospitalidade, mas que possuíam os poucos cobres exigidos pelo *caupo*. Esse último servia-no oferecendo cama, vinho, mulheres e feno para os animais. Ele era um exilado, marcado com a infâmia associada a meretrizes, atores e cafetões. (ILLICH, p. 7, 2001)

Percebe-se que na Grécia, a necessidade de entender o idioma, de se comunicar com o outro, aquele que chega, era indispensável para a hospitalidade, ou seja, a hospitalidade era condicionada ao idioma. Com o advento do Antigo Testamento e dos valores cristãos, essa noção de hospitalidade é deslocada, e o acolhimento, a hospitalidade passa a ser condicionada a esse amor por Cristo, e a casa é trocada pelo asilo.

De acordo com Derrida em *Da Hospitalidade*,

entre os graves problemas de que tratamos aqui, existe aquele do estrangeiro que, desajeitado ao falar a língua, sempre se arrisca a ficar sem defesa diante do direito do país que o acolhe ou que o expulsa; o estrangeiro é, antes de tudo, estranho à língua do direito na qual está formulado o dever de hospitalidade, o direito ao asilo, seus limites, suas normas, sua polícia, etc. Ele deve pedir a hospitalidade numa língua que, por definição, não é a sua, aquela imposta pelo dono da casa, o hospedeiro, o rei, o senhor, o poder, a nação, o Estado, o pai, etc. Estes lhe impõe a tradução em sua própria língua, e esta é a primeira violência. (DERRIDA [Entrevistado], p. 15, 2003)

Derrida utiliza Sócrates de exemplo, quando este oferece a própria vida – para mais tarde perde-la – apresentando-se como estrangeiro e pedindo que o tratem como estrangeiro, por que ele assim se sente devido a sua idade e seu idioma, ou seja, o idioma da filosofia, da língua popular e não a língua erudita dos juízes. E é nessa hora que a retórica socrática se apresenta. Ela consiste em queixar-se de não ser sequer tratado

como estrangeiro, pois se assim o fosse, os atenienses aceitariam seu jeito mais simples de falar, seu próprio idioma, como Sócrates chama.

Percebe-se então, que o estrangeiro, o *ksénos*³, não é simplesmente o outro absoluto, o bárbaro, o selvagem, o completamente excluído e diferente. De acordo com Derrida, quando Benveniste pretende definir *ksénos*, ele não parte de *ksenía*⁴ por acaso. Ele inscreve *ksénos* em *ksenía*, ou seja, ele inscreve o estrangeiro no pacto social, nessa aliança coletiva. Com isso, ele quer dizer que não existe estrangeiro antes ou fora do pacto e sim, o estrangeiro e o outro, o bárbaro.

Assim, o *ksénos* indica relações, laços, um contrato de hospitalidade que, de acordo com Derrida, liga ao estrangeiro e liga reciprocamente o estrangeiro, valendo para além do indivíduo, estendendo-se a toda família, ao nome.

Não se trata apenas do elo entre nascimento e nacionalidade; não se trata apenas da cidadania oferecida a alguém que não a tinha anteriormente, mas do direito acordado ao estrangeiro enquanto tal, ao estrangeiro que continua estrangeiro, e aos seus, á sua família, a seus descendentes. (DERRIDA [Entrevistado], p. 21, 2003)

Nesse sentido, Derrida afirma que a questão da hospitalidade é a questão do sujeito e do nome e provoca a reflexão ao perguntar: “O que quer dizer estrangeiro? Quem é o estrangeiro?” Para o filósofo, a tradição sempre pensou o estrangeiro a partir da lei e do direito. Uma reflexão sobre a hospitalidade, nos diz Derrida, pressupõe a possibilidade de uma delimitação rigorosa das fronteiras entre o familiar e o não-familiar, entre o estrangeiro e o não estrangeiro, entre o cidadão e o não-cidadão. E assim sendo, entre o público e o não-público, entre o espaço público ou político e o estar em casa individual ou familiar.

A partir do momento em que o Estado, ou qualquer autoridade pública, passa a controlar as pessoas, ou melhor dizendo, se dá ao direito de controlar as pessoas, todo elemento da hospitalidade se encontra perturbado. Esse elemento de hospitalidade se encontra perturbado porque o *chez soi*⁵, no qual a soberania deveria ser minha e não do Estado, foi violado.

³ Derivada da palavra *xenos*, Derrida utiliza para se referir ao estrangeiro.

⁴ No grego, indica pacto ou troca com um grupo.

⁵ Entendido aqui como meu “em casa”.

No momento em que o meu *chez soi* se encontra sob controle de alguma autoridade que não a minha, ocorrendo aí uma violação do inviolável, a reação prevista, de acordo com Derrida, seria privatizante, xenófoba: não dirigida contra o estrangeiro enquanto tal, mas, paradoxalmente, ao totalmente outro, ao elemento desconhecido que ameaça a minha autoridade enquanto hospedeiro. Começa-se por considerar então, o estrangeiro indesejável, e virtualmente como inimigo, quem quer que pisoteie a soberania daquele que hospeda. O hóspede⁶ torna-se um sujeito hostil.

No texto de Rousseau, *O Levita de Efraim*, é possível perceber o trabalho conceitual realizado ao relacionar ambigualmente os termos “hospitalidade” e “hostilidade”, como se a lei da hospitalidade, essa interpretação jurídica da hospitalidade, sempre vinculada ao Direito, a Lei, transformasse a hospitalidade em hostilidade. Dessa maneira, o hospedeiro assim eleito é um refém ligado por um juramento.

Nessa forma de entender a hospitalidade, seria o direito o responsável por distinguir entre um hóspede e um parasita. É preciso submeter a hospitalidade, a acolhida, as boas vindas, a uma jurisdição estrita e limitativa. Ninguém que chega é recebido como hóspede se ele não se beneficia do direito à hospitalidade ou do direito ao asilo. Sem essas leis da hospitalidade, o hóspede só pode introduzir-se em meu *chez-soi* como hóspede abusivo, na concepção tradicional dessa hospitalidade que está sempre circunscrita na lei e salvaguardada pelo direito.

Para ilustrar essa relação entre hospitalidade e hostilidade, Derrida utiliza como exemplo a promessa de Teseu a Édipo. Exilado por ter matado o pai e casado com a mãe, Édipo, tendo sido acolhido por Teseu, faz seu hospedeiro prometer jamais revelar a localização de seu corpo as suas filhas. Assim, para Derrida, o hospedeiro torna-se um refém retido, um destinatário detido, responsável e vítima da dádiva de Édipo, um pouco como Cristo faz, ou seja, “este é meu corpo, guardai-o como lembrança de mim”. Faz-se assim do hospedeiro eleito, um refém ligado por um juramento. E ele não se vê ligado por um juramento que teria espontaneamente realizado e sim, por uma jura a qual se vê obrigado, imposto. Engajado diante do deus, designado pela simples palavra de Édipo.

Nisso consiste a constante crítica de Derrida a ideia de hospitalidade prevista – e imposta – pelas leis, pelo pacto. Essa crítica se faz muito

⁶ No latim *hostis*, que pode ser o estrangeiro recebido como hóspede ou como inimigo.

presente na análise de Derrida sobre o pensamento de Lévinas. Em *Violência e Metafísica*, Derrida coloca que a hospitalidade levinasiana, em seu sentido mais clássico, perpassa a ideia do rosto. Ela só pode acontecer quando é possível se reconhecer no rosto do outro, e sobretudo reconhecer Deus no rosto do outro. De acordo com Haddock-Lobo, em Lévinas

o amor também é forte como a morte. Mas este não é uma força que pode afastar a morte inscrita em meu ser; porém uma força que me permite olhar para aquele a quem amo, mais amado que meu próprio ser. O amor se definido a partir da morte, da morte primeira, pode impulsionar a filosofia em seu deslocamento para fora do eixo ontológico. Por excelência, o amor é o fato de que “a morte do outro me afeta mais que a minha e mais ainda o amor ao outro é a emoção da morte do outro, meu acolhimento de outrem, e não angústia da morte que me aguarda, o que significa que nós encontramos a morte no rosto do outro”. (HADDOCK-LOBO, p. 104, 2006)

Para Derrida, aí começa a violência, pois o amor ao totalmente outro não deve passar por essa transcendência, não se deve amar por escolha ou predileção. E é essa noção de amar por dever, e consequentemente da hospitalidade como dever, que está presente na ideia do Contrato Social moderno. Por isso, se torna tão importante a distinção feita por Derrida entre a Lei da hospitalidade incondicional e leis da hospitalidade. De acordo com Dufourmantelle a hospitalidade incondicional ameaça uma sociedade que viu na transparência um meio de totalizar o poder fragmentando a responsabilidade. No entanto, defende ela, essa Lei da hospitalidade deve continuar a ser pensada, como que uma imantação que “questiona” a quietude das leis da hospitalidade.

Assim sendo, a Lei da hospitalidade incondicional só poderia acontecer se houvesse a transgressão dos limites, dos limiares sempre impostos. Seria preciso transgredir o próprio nome, a pergunta, a necessidade de um rosto e de um anúncio. Seria preciso aceitar o mentir para proteger, deixando de lado toda ética kantiana do dever e do imperativo categórico e também, toda fundação do pacto social. Segundo Derrida, seria como se a Lei da hospitalidade exigisse transgredir todas as leis da hospitalidade.

Dito de outra forma, haveria antinomia, antinomia insolúvel, antinomia não dialetizável entre, de um lado, a lei incondicional da

hospitalidade ilimitada (oferecer a quem chega todo o seu chez soi e seu si, oferecer-lhe seu próprio, nosso próprio, sem pedir a ele nem seu nome, nem contrapartida nem preencher a mínima condição) e de outro, as leis da hospitalidade, esses direitos e deveres sempre condicionais, tais como os definem a tradição greco-latina, mais ainda a judaico-cristã, todo o direito e toda filosofia do direito até Kant e em particular Hegel, através da família, da sociedade civil e do Estado. (DERRIDA [Entrevistado], p. 69, 2013)

Percebe-se então a diferença e a crítica de Derrida a noção de hospitalidade no Contrato Social moderno. Em Rousseau, a hospitalidade se fundamenta em uma estrutura juridicamente determinada e alheia às relações entre os sujeitos não envolvidos no ato do contrato social. Essa hospitalidade seria o limite do republicanismo, da democracia. Nesse pacto, fica claro como essa hospitalidade, prevista na lei e concedida pelo Estado é, na verdade, uma violência com o outro, aquele que chega sem referência, sem nome. A hospitalidade do contrato social acaba, na verdade, com a hospitalidade, porque ela exige um nome, e ela só é concedida aquele a quem já se conhece. Ela forma um pacto no qual o estrangeiro não tem apenas um direito, mas também, deveres. Ele forma um pacto que se ajusta ao Contrato Social, pois esse estrangeiro, tendo agora um nome, uma família, uma linhagem, já não é visto como “outro”, ele entra dentro desse pacto social existente e desempenha um papel nessa estrutura. Dessa maneira, o direito a hospitalidade está limitado, restrito, a uma linhagem, uma casa, um nome.

Para Derrida, esse direito a hospitalidade oferecido a um estrangeiro “em família, ou seja, ao qual pode se dar um nome próprio, é o que torna possível a relação de acolhimento com o estrangeiro, o limite e o proibido. Por isso, essa hospitalidade, que demanda um pacto, uma reciprocidade e está circunscrita ao direito, ao Contrato Social, nunca poderia ser oferecida ao que chega anônimo, ao que não está nem respaldado nem protegido pelo nome de família, por uma casa, por uma genealogia.

Para esse outro, completamente outro, a hospitalidade a ser oferecida, é a hospitalidade universal, incondicional, que pressupõe até mesmo o silêncio, a ausência do discurso, porque não exige nem mesmo o conhecimento do mesmo idioma, não se exige nem mesmo reciprocidade. Essa hospitalidade, incondicional, irrestrita, rompe com o pacto de hos-

pitalidade, é impossível no Contrato Social porque está necessariamente desvinculada da necessidade de se fazer um pacto. Dessa forma, como escreve Derrida, “a hospitalidade absoluta exija que eu abra minha casa e não apenas ofereça ao estrangeiro (provido de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.), mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, que eu lhe ceda lugar, que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que ofereço a ele”.

REFERÊNCIAS

DUFOURMANTELLE, Anne; DERRIDA, Jacques [Entrevistado]. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.

ILLICH, Ivan. Hospitality and Pain. IN: Paper was presented in Chicago 1987, at the invitation of David Ramage of McCormick Theological Seminary.

JOUVENEL, Bertrand D. A teoria de Rousseau sobre as formas de governo. IN: CRANSTON, Maurice e PETERS, Richard (orgs.). *Hobbes and Rousseau: a Collection of Critical Essays*. Nova York, Doubleday and Company, 1972. Tradução: Getúlio Vaz.

KANT, Immanuel. *À Paz Perpétua*. 1989. Porto Alegre: L&PM.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Do Contrato Social*. São Paulo: Coleção Pensadores, 1973

_____. *Emílio ou Da Educação*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

A dimensão atemporal na reconstituição do homem: uma leitura dos *Devaneios de um Caminhante Solitário* de J.-J. Rousseau

Jacira de Freitas
(UNIFESP)

Um dos modos de examinar as noções que articulam os problemas da estruturação do mundo interior dos indivíduos, na obra rousseauiana, é a partir da distinção dos diferentes planos discursivos que as exprimem: o plano das ideias e o falar sobre si mesmo. As análises acerca do acesso à dimensão interior se realizam em dois diferentes momentos da obra: no pensamento exposto nos escritos de doutrina, notadamente nas exposições sobre o conceito de *consciência moral* (Livro IV do *Emílio*) e no discurso autobiográfico, em particular, nas passagens que remetem à ideia de *solidão* e ao *sentimento de existência*. O texto aqui apresentado dedica-se mais detidamente aos aspectos relativos ao segundo momento. Essas duas noções parecem exprimir, sobretudo nas últimas obras autobiográficas de Rousseau (*Rousseau: juiz de Jean-Jacques* e *Devaneios de um Caminhante Solitário*), não somente uma sensível mudança de registro relativamente às *Confissões*, mas trazem à tona a problematização do conhecimento sobre si mesmo. A hipótese aqui proposta é a de que a obra autobiográfica não se dissocia da obra teórica e a comprovação disso se realiza aqui de duas maneiras: pelo recurso às evidências deixadas pelo próprio filósofo nos *Devaneios*, quando discute problemas teóricos de suas doutrinas (o que, aliás, também se verifica nos *Diálogos*, ao retomar integralmente passagens essenciais da sua obra teórica); e pelo exame ou discussão acerca daquelas noções (*solidão* e *sentimento de existência*) nos *Devaneios*, as quais explicitam o modo de inserção do homem nas sociedades modernas em função da dicotomia que se instaura entre a esfera pública e a “esfera da intimidade” – expressão que

tomo emprestada de Herb¹ – no âmbito da crítica rousseuniana à sociedade de seu tempo. A tese que aqui se busca demonstrar supõe ainda um desdobramento da noção de *solidão* nas diferentes obras autobiográficas. Se nos *Diálogos*, ela procura traduzir a ideia de abandono e exprime a separação que se opera quando do exercício da comparação entre sujeito-objeto, nos *Devaneios*, por estar estreitamente vinculada à ideia de superação do antagonismo social, surge como uma espécie de qualidade que permite ter acesso a si mesmo². Há ainda que se levar em conta a ideia de “estranhamento de si”, mais associada à percepção da alienação de si mesmo, como se houvesse um desdobramento simbólico que permitiria comparar-se consigo mesmo em duas diferentes instâncias irreduzíveis e irreconciliáveis.

Portanto, o que aqui se propõe não é tão somente articular noções expostas nos textos teóricos de Rousseau com aquelas do seu discurso autobiográfico, mas detectar em que medida o pensamento do autor encontra eco na visão de mundo subjacente ao “falar sobre si mesmo”. A dificuldade é que o discurso autobiográfico é passível de exprimir não apenas conteúdos organizados de maneira racional e objetiva, em função de um quadro conceitual, mas também a subjetividade de conteúdos psíquicos. No entanto, como para Rousseau, suas vivências internas e as experiências de sua própria vida têm uma importância decisiva para a compreensão de sua obra, o discurso sobre elas deve ser levado em conta independentemente do problema acima referido, isto é, aquele da especificidade dos conteúdos psíquicos. Assim, a chave de interpretação do discurso rousseuniano nos será dada pela noção de *Aspektstruktur*³ – tal como concebida por Mannheim –, por meio da qual é possível evidenciar como o quadro conceitual, a partir do qual as experiências pessoais do filósofo são articuladas está ligado à sua visão de mundo; e, por outro lado, mostrar como essa forma

¹ HERB, Karlfriedrich, Em Conferência ministrada na UNIFESP – Universidade Federal de São Paulo em 2015, durante o IX Sofia – Semana de Orientação Filosófica e Acadêmica da Unifesp.

² “*Ces heures de solitude e de méditation sont les seules de la journée où je sois pleinement moi et à moi sans diversion, sans obstacle, et où je puisse véritablement dire ce que la nature a voulu*”. ROUSSEAU, J.-J. “Les Rêveries du Promeneur Solitaire. Deuxième Promenade”, p. 1002.

³ MANNHEIM, K., *Ideologie und Utopie*, p. 234.

de apreensão da realidade se exprime na obra por meio de suas teorias. Essa será precisamente a perspectiva aqui adotada.

Uma dificuldade na interpretação do discurso autobiográfico de Rousseau diz respeito à fidelidade de suas descrições na reconstrução de suas memórias, trazendo à tona o problema da verdade do discurso autobiográfico. O ponto de partida da investigação deve ser, portanto, a resposta à indagação sobre a possibilidade de exprimir a verdade sobre si mesmo. Determinar se é possível falar a verdade quando o objeto da escrita é sua própria vida, suas sensações e sentimentos. Creio poder afirmar que Rousseau assim o concebe. Ele pensa que ao transmitir a experiência vivida sem interferência de terceiros, a autobiografia pode melhor exprimir a verdade, já que o acesso à realidade interior se dá diretamente sem a interferência de qualquer intérprete, ao passo que a imagem apreendida pelo observador externo nunca é verificável. Para explicar as causas das ações, o único recurso do intérprete seria lançar mão de conjecturas. Aqui também emerge o princípio que define o sistema rousseauiano como um todo: a recusa das mediações⁴. Starobinski mostrou que é somente no que diz respeito ao observador externo que Rousseau estabelece a existência de uma parte incognoscível do mundo interior: *“A perspectiva da profundidade psicológica – perspectiva estreitamente dependente da dimensão temporal do passado – escapa por princípio ao observador externo, cujo olhar não pode ir mais longe que a superfície, nem remontar a quem no presente”*⁵. Para Starobinski, a obra autobiográfica revela que não há nenhuma instância do universo interior que não seja passível de se revelar para o próprio sujeito. Mas o acesso aos estados interiores da alma humana exige a atuação do próprio indivíduo nesse processo, pois a verdade não se revela instantaneamente: *“Os verdadeiros e primeiros motivos da maior parte de minhas ações não são tão claros para mim mesmo quanto por muito tempo eu imaginara”*⁶.

Evidentemente, não se trata de uma confissão do desconhecimento de si, como se pode comprovar na sequência do texto, pois a

⁴ Sobre isso veja-se SALINAS FORTES, L. R. *Paradoxo do Espetáculo – Política e Poética em Rousseau*.

⁵ STAROBINSKI, J. *Transparência e Obstáculo*, p. 194.

⁶ ROUSSEAU, J.-J. “Sixième Promenade”, p. 1051.

falta de clareza interior constitui apenas uma etapa na elucidação daquilo que, de início, carece de evidência. Starobinski já demonstrou com exemplar acuidade⁷ que mesmo quando partem de uma confissão da incompreensão de suas motivações, as meditações autobiográficas de Rousseau levam à “evidência interior”. Todavia, uma refutação poderia se apresentar: a incapacidade de dissimular não pode se sustentar apenas na suposição de que a exteriorização do sentimento é *imediata*. Isso não escapa ao intérprete que faz questão de ressaltar essa incongruência, mostrando que o fato de Rousseau acreditar que pode exprimir seus sentimentos não garante que essa seja a percepção dos demais sobre ele⁸. Todavia, a discussão aqui proposta segue por uma outra via. Ainda que o sentimento possa exteriorizar-se tão logo seja experimentado, isso não garante que sua forma de manifestação corresponda à verdade. Em primeiro lugar porque, no pensamento de Rousseau, o sentimento interno quando identificado às paixões já é o resultado de operações mentais realizadas com o concurso do *entendimento* e da *imaginação*. Portanto, são as faculdades da alma que concorrem para a elaboração mental dos estados emotivos. Isso significa que, do mesmo modo, como essas operações mentais não estão, em Rousseau, preservadas do erro, no que diz respeito aos julgamentos, também a expressão do sentimento, sendo resultado de tais operações, é passível de ser falseada. A palavra “sentimento” na obra de Rousseau pode designar indistintamente sensações e emoções. Distinguir entre *sensações afetivas* e *sensações representativas*, tal como aparecem no *Emílio*⁹, é, portanto, essencial para compreender a questão. As *sensações afetivas* são sensações físicas e imedia-

⁷ STAROBINSKI, J. op. cit., p. 188.

⁸ “Além disso, a evidência interior tende a exteriorizar-se imediatamente: Jean-Jacques se diz incapaz de dissimular. O sentimento torna-se sinal e se manifesta abertamente a partir do instante em que é experimentado... Rousseau quer acreditar que todos os seus movimentos afetivos são legíveis em seu rosto[...] Mas não basta oferecer-se a todos os olhares, é preciso ainda que os outros aceitem ver a verdade assim oferecida [...] O erro está, portanto, no olhar dos outros [...] O que os escritos autobiográficos vão colocar em discussão não será o conhecimento de si propriamente dito, mas o reconhecimento de Jean-Jacques pelos outros”. STAROBINSKI, J. op. cit., p. 188.

⁹ “As primeiras sensações das crianças são puramente afetivas, elas só percebem o prazer e a dor. Não podendo nem andar, nem pegar, elas precisam de tempo para formar aos poucos as sensações representativas que lhes mostram os objetos exteriores a elas” *Emílio*, op. cit., 46.

tas, pelas quais se identifica o prazer e a dor e não passam pelo entendimento, já que são cronologicamente anteriores, enquanto as *sensações representativas* são aquelas que nos permitem apreender a existência de objetos exteriores. Essas dependem da mediação da *imaginação*, faculdade que introduz a possibilidade de erro em nossos julgamentos¹⁰. Em segundo lugar, há que se considerar que as sensações afetivas nos remetem ao ser puramente sensitivo, o que exclui a possibilidade da moralidade das ações e, portanto, o problema da autenticidade na expressão dos sentimentos aqui nem se coloca. Mas, então, o que poderia garantir que a expressão do sentimento mantenha-se fiel àquilo que o inspira? Se Starobinski nessas passagens de sua obra *Transparência e Obstáculo* insiste sobre a certeza de Rousseau acerca do caráter cristalino da sua vida subjetiva e se afirma que ela “afloresce espontaneamente à superfície”¹¹ é porque não lhe escapa a verdadeira dimensão dessa vida subjetiva, à qual Rousseau atribui tal estatuto.

Portanto, se o erro só pode ser atribuído ao observador externo é porque o sujeito que reivindica para si o privilégio de julgar suas próprias motivações e experiências de vida, ao se deslocar para a dimensão da vida subjetiva está agora resguardado das incertezas próprias aos estados mentais propiciados pela irrupção das faculdades da alma. Esses estados, estando subjugados ao domínio da *imaginação*, faculdade a atuar sempre *ao lado* do entendimento, comprometiam o acesso à verdade. Portanto, se Rousseau se vê como alguém incapaz de dissimular é porque acredita poder acessar uma esfera de sua existência na qual os acontecimentos de

¹⁰ No âmbito do conhecimento, a imaginação tem uma função essencial, pois para sobrepor os objetos e estabelecer entre eles determinadas relações, é preciso operar um movimento de transporte que só ela é capaz de realizar. O problema é que a ambiguidade que a caracteriza enquanto faculdade que pode tanto reproduzir fielmente os dados do real quanto criar uma realidade ficcional traz sérias consequências: as ideias já se formam marcadas por essa ambiguidade, podendo ser tanto verdadeiras quanto falsas. Não podemos estar certos acerca da verdade de nossos julgamentos porque é dela que depende a atividade do sujeito, já que, no pensamento rousseauiano, ela opera ao lado do *entendimento* na construção do nosso conhecimento. O tema foi por mim desenvolvido em outra publicação. Sobre isso veja-se também a excelente obra do primeiro intérprete a tratar da questão sob esta perspectiva: EIGELDINGER, M. *Jean-Jacques Rousseau et la Réalité de L'Imaginaire*.

¹¹ STAROBINSKI, op. cit. p. 188.

sua vida podem ser apreendidos em sua real dimensão, sem qualquer risco de deformação. Mas em que consiste esta esfera da vida subjetiva? No primeiro parágrafo da *Segunda Caminhada*, lemos:

Portanto, tendo concebido o projeto de escrever o estado habitual de minha alma na mais estranha posição em que jamais possa ter se encontrado um mortal, não vi nenhuma maneira mais simples e mais segura de executar essa empresa do que manter um registro fiel de minhas caminhadas solitárias e os devaneios que as preenchem quando deixo minha mente inteiramente livre e minhas **ideias** seguirem sua inclinação sem resistência e sem constrangimento. Essas horas de solidão e de meditação são as únicas do dia nas quais apreendo plenamente o meu ser e a mim mesmo sem diversão, sem obstáculo e no qual eu podia verdadeiramente dizer o que a natureza queria¹².

A escolha da expressão “*mes promenades solitaires et des rêveries*” não é casual. Ela tem por função exprimir um estado de consciência diferente daquele em que habitualmente nos inserimos na vida cotidiana, único momento capaz – aos olhos do filósofo genebrino – de engajá-lo num percurso interior que pode assegurar a verdade na percepção de si e o seu registro fiel. Tal projeto concentra-se assim nas condições mais recentes de sua existência interior, cujo caráter repetitivo torna habituais certas disposições de alma, as quais inspiram um tal estranhamento ao autor, a ponto de fazê-lo crer que seria o único a experimentá-las.

A expressão “caminhadas solitárias” pretende traduzir o percurso interior e não apenas os passeios pelas vinhas e pradarias ou outras paisagens bucólicas. Os *devaneios* que elas suscitam, isto é, os conteúdos que irrompem quando a mente está “inteiramente livre”, parecem mais identificados às *imagens* e *sensações* representativas do que às *ideias* propriamente ditas, já que ele afirma que “*minhas ideias seguem sua inclinação*

¹² Grifo nosso, assim como a tradução do original da *Pléiade*: “*Ayant donc formé le projet de décrire l'état habituel de mon ame dans la plus étrange position où se puisse jamais trouver un mortel, je n'ai vu nulle maniere plus simple et plus sûre d'exécuter cette entreprise, que de tenir un registre fidelle de mes promenades solitaires et des rêveries qui les remplissent, quand je laisse ma tête entiereement libre, et mes idées suivre leur pente sans résistance et sans gêne. Ces heures de solitude et de méditation sont les seules de la journée où je sais pleinement moi et à moi sans diversion, sans obstacle, et où je puisse véritablement dire être ce que la nature a voulu*”. ROUSSEAU, J.-J. “Deuxième Promenade”, p. 1002.

sem resistência e sem constrangimento”, como se não estivessem, naquele momento, submetidas à ação do raciocínio lógico ou do *entendimento*. O caráter “passivo” do ser diante dessas “ideias” que se lhe apresentam parece corroborar tal proposição. Para reforçar essa tese, podemos recorrer às análises do Capítulo IV do *Emílio*, que elucidam o problema da passividade do sujeito, demonstrando que o “eu” enquanto sujeito do conhecimento é ativo. A seguinte passagem evidencia o antagonismo entre o caráter passivo do *ser sensitivo* e a atividade do *ser pensante* e corrobora que o termo “ideias” não poderia denotar “pensamentos”, no sentido estrito do termo, isto é, como o resultado de operações mentais e intelectuais presididas pelo *entendimento*, já que nele, o *eu* é ativo:

Pela sensação, os objetos oferecem-se a mim separados, isolados, tais como existem na natureza; pela comparação, movimento-os, transporto-os, por assim dizer, coloco-os uns sobre os outros para julgar sua diferença ou sua semelhança e geralmente todas as suas relações [...]. Busco em vão no ser puramente sensitivo a força inteligente que superpõe e depois sentencia; não seria capaz de vê-la em sua natureza. Este ser passivo sentirá cada objeto separadamente, ou até sentirá o objeto total formado pelos dois; não tendo, porém, nenhuma força para dobrá-los um sobre o outro, nunca os comparará, não os julgará¹³.

Voltando ao exame da citação da *Segunda Caminhada*: a afirmação de que as ideias seguem sua própria inclinação, sem um rumo previamente determinado pelo sujeito que as produz, poderia ser um indicativo de se estar diante de uma operação mental restrita às imagens inspiradas pelas sensações. A sequência do texto demonstra a ausência de mediações na apreensão de si mesmo. Essa apreensão direta, somente possível nos momentos de “solidão” e de “meditação”, permite ao homem o acesso ao seu ser mais íntimo. Exclui-se assim a possibilidade de uma conotação negativa, pois a solidão aqui se traduz na condição essencial para o homem atingir a natureza mais profunda, momento de isolamento social que, ao mesmo tempo, reforça o sentimento de pertencimento a si e impede que a ausência dos demais seja percebida como privação.

¹³ ROUSSEAU, J.-J. *Emílio ou Da Educação*. p. 362

Outro argumento para corroborar a tese aqui defendida, segundo a qual, em Rousseau, a *solidão* e a *meditação* favoreceriam o acesso à esfera íntima, à dimensão moral presidida pela *consciência* pode ser encontrado no segundo parágrafo da *Segunda Caminhada*: “*Minha imaginação já menos viva não se inflama mais como antes diante da contemplação do objeto que a anima, eu me enveneno menos pelo delírio do devaneio...*”¹⁴. Como já demonstrado por Eigeldinger¹⁵, a imaginação é precisamente a faculdade que responde pelos riscos de queda no mundo das aparências, e, ao mesmo tempo, é dela também que dependem todas as operações intelectuais. Ao levar em conta a restrição do espaço de atuação dessa faculdade, naquela etapa de sua vida, e assim dedicar-se ao projeto das *Revêries*, Rousseau deixa entrever a exigência de saída da dimensão dos raciocínios lógicos e da imaginação para adentrar a esfera da intimidade. Seria ela a mesma esfera em que se situa a *consciência moral*? Deixemos por enquanto esta indagação no horizonte até que tenhamos elementos suficientes para elucidá-la. Na sequência do texto, a noção de *solidão*, não está explicitamente formulada, mas a sutileza da expressão “hábito de retornar a mim mesmo”, deixa entrever a restrita interação social do filósofo que se associa à ideia de bem-estar e contentamento cujo acesso se faz pelos estados contemplativos:

O hábito de retornar a mim mesmo me fez perder enfim o sentimento e quase a lembrança dos meus males; eu aprendi assim, por minha própria experiência, que a origem da verdadeira felicidade está em nós e que não depende dos homens tornar verdadeiramente miserável aquele que sabe escolher ser feliz. Há quatro ou cinco anos, eu experimento costumeiramente as delícias internas que encontram na contemplação as almas amorosas e doces¹⁶.

¹⁴ “*Mon imagination déjà moins vive ne s’enflamme plus comme autrefois à la contemplation de l’objet qui l’anime, je me enivre moins du délire de la rêverie...*” ROUSSEAU, J.-J. *Deuxième Promenade*, op. cit., p. 1002.

¹⁵ EIGELDINGER, M. op. cit.

¹⁶ “*L’habitude de rentrer en moi-même me fit perdre enfin le sentiment et presque le souvenir de mes maux, p’appri ainsi par ma propre expérience que la source du vrai bonheur est en nous, et qu’il ne dépend pas des hommes de rendre vraiment misérable celui qui sait vouloir être heureux. Depuis quatre ou cinq ans je goûtais habituellement ces délices internes que trouvent dans la contemplation les âmes aimantes et douces*”. ROUSSEAU, J.-J. *Deuxième Promenade*, op. cit., p. 1003.

Estar constantemente em contato consigo mesmo supõe certo grau de afastamento da vida social, mas tem como contrapartida a possibilidade de expansão do saber sobre si mesmo e da reconciliação consigo mesmo, pela qual se pode atingir a felicidade. A mesma lógica por intermédio da qual a noção de “frequentação mútua” do *Discurso da Desigualdade* permitia ampliar e aperfeiçoar os laços sociais aqui se explicita. Assim como o laço social se intensifica pela convivência mútua dos diferentes atores sociais, a regularidade do voltar-se para si mesmo por meio dos estados meditativos amplia a intimidade do indivíduo consigo mesmo e, conseqüentemente, a compreensão de suas motivações e a superação dos conflitos.

Resumindo o percurso até aqui desenvolvido: as razões pelas quais Rousseau acredita-se incapaz de esconder a verdade sobre si mesmo estão ligadas ao seu deslocamento da esfera social para o âmbito da vida subjetiva, na qual encontra-se o princípio moral capaz de garantir a verdade na expressão dos sentimentos. A questão agora a ser enfrentada diz respeito à elucidação daquilo em que consiste a vida subjetiva. A aproximação do conceito se faz de forma gradual. Sabemos, desde o início, que seu acesso é favorecido pela *solidão*, compreendida como um estado de isolamento social, e pela *meditação* ou estados contemplativos, instrumentos que dotam o indivíduo da capacidade de acessar os estados interiores e captar os movimentos da alma.

Mas o que é a solidão? Ou mais precisamente: que tipo de solidão se impõe àquele que queira efetivamente dedicar-se a uma reforma íntima em vista do aprimoramento da moralidade de suas ações? Rousseau está plenamente convicto de que o mero afastamento da vida social quando limitado ao aspecto material da vida humana é insuficiente, como se lê na *Terceira Caminhada*:

Desde a minha juventude, eu tinha fixado esse período de quarenta anos como o fim de meus esforços para alcançar minhas pretensões de todos os tipos [...] Quando chegou a hora, executei este projeto sem dificuldade [...] Saí do mundo e de suas pompas, renunciei a todo ornamento, espadas, relógios, meias brancas, douradas, cabeleireiras [...] Eu não limitava minha reforma às coisas exteriores. Eu senti que isso exigia uma mais dolorosa, sem dúvida, mas mais necessária nas opiniões, e resolvi não fazê-lo duas vezes, eu me com-

prometi a submeter meu interior a um exame severo, que o regularia para o resto da minha vida...¹⁷.

Embora insuficiente, a recusa de bens materiais apreciados pela sociedade de sua época, já se configura como uma forma de autonomia de pensamento que levará, nas etapas subsequentes, à conclusão da reforma pessoal. Pode-se pensar que esta é a primeira configuração que, nos *Devaneios*, adquire a noção de solidão: um estado de isolamento e renúncia a um modo de vida baseado nos sinais indicativos de prestígio social. Por essa razão, ela é o ponto de partida para aquilo que Rousseau diz ser a “*grande revolução que viria se fazer em mim, um outro mundo moral...*”¹⁸.

Mas de que revolução se trata? No Livro IX das *Confissões*, a palavra “revolução” designa a subversão moral que se opera em Rousseau, recolocando-o no caminho da virtude, após a publicação do primeiro *Discurso*, conforme esclarece Marcel Raymond nas notas à edição da *Pléiade*¹⁹. Tudo indica, portanto, que, nos *Devaneios*,

¹⁷ As análises rousseauianas acerca da renúncia ao conforto material e aos excessos de objetos criados em função de “falsas necessidades” oriundas da exacerbação do amor-próprio narcisista – como mostra a obra teórica, em particular, nas passagens da crítica à civilização do *segundo Discurso* e da *Nova Heloísa* –, retomam o tema da simplicidade dos costumes inspirado pelo modelo espartano. Quanto à citação, ela é aqui transcrita na íntegra conforme a versão original: “*Dès ma jeunesse j’avois fixé cette époque de quarante ans comme le terme de mes efforts pour parvenir et celui de mes prétentions en tout genre. Bien résolu, dès cet âge atteint et dans quelque situation que je fusse, de ne plus me débattre pour en sortir et de passer le reste de mes jours à vivre au jour la journée sans plus m’occuper de l’avenir. Le moment venu, j’exécutai ce projet sans peine et quoi qu’alors ma fortune semblât vouloir prendre une assiette plus fixe, j’y renonçai non-seulement sans regret mais avec un plaisir véritable. En me délivrant de tous ces leurre, de toutes ces vaines espérances, je me livrai pleinement à l’incurie et au repos d’esprit qui fit toujours mon goût le plus minant et mon penchant le plus durable. Je quittai le monde et ses pompes, je renonçai à toutes parures, plus d’épée, plus de montre, plus de bas blancs, de dorure, de coiffure, une perruque toute simple, un bon gros habit de drap, et mieux que tout cela, je déracinai de mon cœur les cupidités et les convoitises qui donnent du prix à tout ce que je quittois. Je renonçai à la place que j’occupois alors, pour laquelle je n’étois nullement propre, et je me mis à copier de la musique à tant la page, occupation pour laquelle j’avois eu toujours un goût décidé. Je ne bornai pas ma réforme aux choses extérieures. Je sentis que celle-là même en exigeoit une autre plus pénible sans doute, mais plus nécessaire dans les opinions, et résolu de n’en pas faire à deux fois, j’entrepris de soumettre mon intérieur à un examen sévère qui le réglât pour le reste de ma vie et que je voulois le trouver à ma mort*”. ROUSSEAU, J.-J. *Troisième Promenade*, op. cit., p. 1014.

¹⁸ ROUSSEAU, J.-J. *Troisième Promenade*, op. cit., p. 1015.

¹⁹ RAYMOND, M. *Notes et variantes*, p. 1781.

a palavra pode se referir ao mesmo período da vida do filósofo relatado nas Confissões. Na *Terceira Caminhada*, ela aparece associada àquilo que Rousseau considera ser sua “*inteira renúncia ao mundo*”, momento em que desenvolve o “*gosto pela solidão*”, até porque a obra na qual trabalhava na época exigia sua total dedicação, um “*retiro absoluto*” (p. 1015), pois “*exigia longas e tranquilas meditações que o tumulto da vida em sociedade não admite*”²⁰, obrigando-o a outra forma de vida. Quanto à obra, tratava-se da *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*²¹, cujas reflexões estão diretamente vinculadas ao tema da reforma pessoal empreendida naquele momento pelo filósofo e à determinação do princípio a partir do qual se constitui o ser moral.

Isso significa que a vida subjetiva, à qual nos referimos até aqui, pode ser compreendida como uma dimensão privilegiada, que nas etapas subsequentes das investigações do filósofo, recebe uma especificação quando da elaboração dos princípios morais que, a nosso ver, culmina no conceito de *consciência moral*²². Na *Terceira Caminhada* há um longo desenvolvimento em que Rousseau afirma permanecer tranquilo com os princípios por ele adotados, os quais tendo sido concebidos após “*uma meditação longa e refletida*” tornam-se a “*regra imutável*” de sua “*conduta e de sua fé*”. Essa a razão pela qual, segundo ele, estão superadas as inquietações pelas objeções teóricas que não conseguiu resolver, como as “*argúcias e sutilezas metafísicas*”. Não obstante elas se apresentarem de tempos em

²⁰ Tradução nossa. “Il demandoit de longues et paisibles méditations que le tumulte de la société ne souffre pas”. ROUSSEAU, J.-J. *Troisième Promenade*, op.cit., p. 1015

²¹ A *Profissão de Fé* só será publicada em 1762, no Capítulo IV do *Emílio*. No entanto, sua primeira versão data de 1757. Conforme Masson, *La Religion de Jean-Jacques Rousseau*, t. III, capítulo II: “*Les Professions de foi*” avant la “*Profession du Vicaire*”.

²² Maruyama demonstra que “*a consciência não se apresenta já dada e pronta. Não é preciso determinar seu conteúdo porque não é por meio deste que se especificarão as regras da vida pública*”. De fato, do ponto de vista da política, as relações humanas não se sustentam “*pelos preceitos morais da consciência, mas na capacidade efetiva que confere ao indivíduo de estender seu “eu” para todos os outros e de impor a si mesmo uma lei impessoal*”. Maruyama, Natália. *A contradição entre o homem e o cidadão*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2001, p. 111. Veremos no decorrer do presente texto, que é precisamente essa expansão do eu, que efetivamente se dá durante os devaneios do filósofo, que torna possível a transmutação da esfera íntima, tão essencial para a constituição da totalidade social. MARUYAMA, Natália, *A contradição entre o homem e o cidadão*, p. 111.

tempos a seu espírito, ele já não se sente abalado, pois os princípios fundamentais da razão, confirmados pelo coração e que contém “o selo do assentimento interior no silêncio das paixões” não podem ser atingidos por argumentos vãos²³. A passagem da vida cotidiana para o plano da vida subjetiva, na qual se encontra a ordem moral regida por tais princípios é que assegura, nos diz Rousseau, a sua própria existência: “*Eu encontro na ordem moral correspondente, cujo sistema é o resultado de minhas pesquisas, o apoio que preciso para suportar as misérias da minha vida*”²⁴. A conexão entre suas concepções filosóficas e sua própria vida não poderia ser mais explícita.

A solidão apresentada por Rousseau nos *Devaneios* é ainda a condição ideal para que o espírito possa se nutrir, tanto do ponto de vista intelectual quanto espiritual:

A solidão campestre, na qual passei a flor da minha juventude, o estudo de bons livros aos quais me abandonei reforçaram inteiramente minhas disposições naturais aos sentimentos afetuosos e me tornei devoto quase à maneira de Fenelon. A meditação no retiro, o estudo da natureza, a contemplação do universo forçam um solitário a se lançar incessantemente ao Autor das coisas, a buscar, com

²³ “*Depuis lors, resté tranquille dans les principes que j’avois adoptés après une méditation si longue et si réfléchie, j’en ai fait la regle immuable de ma conduite et de ma foi, sans plus m’inquiéter ni des objections que je n’avois pu résoudre ni de celles que je n’avois pu prévoir et qui se présentent nouvellement de tems à autre à mon esprit. Elles m’ont inquiété quelquefois mais elles ne m’ont jamais ébranlé. Je me suis toujours dit: tout cela ne sont que des arguties et des subtilités métaphysiques, qui ne sont d’aucun poids auprès des principes fondamentaux adoptés par ma raison, confirmés par mon coeur, et qui tous portent le sceau de l’assentiment intérieur dans le silence [404] des passions. Dans des matieres si supérieures à l’entendement humain, une objection que je ne puis résoudre, renversera-t-elle tout un corps de doctrine si solide, si bien liée et formée avec tant de méditation et de soin, si bien appropriée à ma raison, à mon coeur, à tout mon être, et renforcée de l’assentiment intérieur que je sens manquer à toutes les autres? Non, de vaines argumentations ne détruiront jamais la convenance que j’aperçois entre ma nature immortelle et la constitution de ce monde et l’ordre physique que j’y vois régner. J’y trouve dans l’ordre moral correspondant et dont le système est le résultat de mes recherches, les appuis dont j’ai besoin pour supporter les miseres de ma vie. Dans tout autre système je vivrois sans ressource et je mourrois sans espoir. Je serois la plus malheureuse des créatures. Tenons-nous-en donc à celui qui seul suffit pour me rendre heureux en dépit de la fortune et des hommes*”. ROUSSEAU, J.-J. *Troisième Promenade*, op. cit., p. 1018.

²⁴ “*J’y trouve dans l’ordre moral correspondant et dont le système est le résultat de mes recherches, les appuis dont j’ai besoin pour supporter les miseres de ma vie*”. ROUSSEAU, J.-J. *Troisième Promenade*, op. cit., pp. 1018-1019.

uma doce inquietude, o fim de tudo aquilo que vê e a causa de tudo o que sente²⁵.

Longe do mundo – em que os signos representativos tomam o lugar das próprias coisas –, o indivíduo pode retornar a si mesmo, dedicando-se inclusive a aprimorar os diferentes aspectos que constituem o seu saber. Aqui a solidão se define como uma situação de isolamento geográfico que contribui para a formação integral do homem.

Finalmente, a solidão como a imagem da plenitude: a Ilha de Saint Pierre. As descrições e impressões do filósofo sobre a época em que viveu na pequena ilha inserida no Lago de Bienne, no início da *Quinta Caminhada*, desvelam o lugar por excelência da verdadeira felicidade²⁶. Essa se traduz na simplicidade de uma vida descompromissada e pela ocupação mais agradável: a ociosidade. Ela é o *far niente*²⁷, uma forma até então desconhecida de usufruir a vida e a natureza à sua volta; ela se traduz em navegar nas ondas das águas límpidas do lago, mas também do destino, sem resistência, sem regras, sem imposições de qualquer ordem. As belíssimas passagens da *Quinta Caminhada* que irão culminar no *sentimento de existência* desvelam um universo em que sensações e imagens irrompem como guias de uma viagem até as profundezas da alma. Esse estado de alma, caracterizado pelo deslocamento momentâneo do indivíduo da

²⁵ “La solitude champêtre où j’ai passé la fleur de ma jeunesse, l’étude des bons livres à laquelle je me livrai tout entier, renforceront auprès d’elle mes dispositions naturelles aux sentimens affectueux, et me rendirent dévot presque à la manière de Fénelon. La méditation dans la retraite, l’étude de la nature, la contemplation de l’univers forcent un solitaire à s’élancer incessamment vers l’Auteur des choses, et à chercher avec une douce inquietude la fin de tout ce qu’il voit et la cause de tout ce qu’il sent”. ROUSSEAU, J.-J. *Troisième Promenade*, op. cit., pp. 1018.

²⁶ “De toutes les habitations où j’ai demeuré (et j’en ai eu de charmantes,) aucune ne m’a rendu si véritablement heureux et ne m’a laissé de si tendres regrets que l’Isle de St. Pierre au milieu du Lac de Bienne. Cette petite Isle qu’on appelle à Neuchâtel l’Isle de La Motte, est bien peu connue, même en Suisse. Aucun voyageur, que je sache, n’en fait mention. Cependant elle est très-agréable et singulièrement située pour le bonheur d’un homme qui aime à se circonscrire; car quoique je sois peut-être le seul au monde à qui sa destinée en ait fait une loi, je ne puis croire être le seul qui ait un goût si naturel, quoique je ne l’aye trouvé jusqu’ici chez nul autre”. ROUSSEAU, J.-J. *Troisième Promenade*, op. cit., p. 1040.

²⁷ “Quel étoit donc ce bonheur et en quoi consistoit sa jouissance? Je le donnerois à deviner à tous les hommes de ce siècle sur la description de la vie que j’y menois. Le précieux *far niente* fut la première et la principale de ces jouissances que je voulus savourer dans toute sa douceur, et tout ce que je fis durant mon séjour, ne fut en effet que l’occupation délicate et nécessaire d’un homme qui s’est dévoué à l’oisiveté. ROUSSEAU, J.-J. *Troisième Promenade*, op. cit., pp. 1042.

esfera lógico-discursiva para aquela dos sentidos, e que se faz às expensas da natureza, conduz à imersão em si mesmo, ao sentimento de seu próprio existir, do qual já não se deseja sair. Rousseau exprime a esperança de permanecer nesse estado de isolamento perpétuo, enredado apenas consigo mesmo, e assim terminar seus dias melhor do que quando passou por eles²⁸. Mas a permanência é ficção. A existência de todas as coisas está subordinada a uma lei implacável: a mutabilidade, a mudança constante de todas as coisas. *“Tudo está em um fluxo contínuo na Terra. Nada mantém uma forma constante e fixa, e nossas afeições, que se ligam às coisas externas, passam e mudam necessariamente como elas”*²⁹.

A solidão, tal como aparece na *Quinta Caminhada*, é, antes de tudo, movimento: ela é *fluxo e refluxo*. Assim como o movimento uniforme e contínuo das águas, os movimentos da alma, levados de um lado para outro ao sabor dos devaneios, fazem irromper uma tranquilidade e calma que somente a solidão ornada pelo quadro da exuberância da natureza é passível de ocasionar.

Quando a noite se aproximava, eu descia dos cumes da ilha e, com prazer, sentava-me na praia à beira do lago, em algum lugar escondido. O barulho das ondas e a agitação da água fixavam meus sentidos, e afastavam de minha alma toda outra agitação, mergulhando em um delicioso devaneio, onde a noite muitas vezes me surpreendia sem que eu percebesse. O fluxo e refluxo das águas, seu barulho contínuo, cada vez mais forte, atingia igualmente o ouvido e os olhos, completando os movimentos internos que o devaneio extinguiu em mim, e isso bastava para sentir com prazer minha existência sem perder-me em pensamentos. De vez em quando, nascia uma reflexão fraca e breve sobre a instabilidade das coisas deste mundo, da qual a superfície das águas me oferecia a imagem. Mas logo essas ligeiras impressões desapareciam na uniformidade do movimento contínuo que me acalmava e que sem qualquer

²⁸ Tradução nossa. *“L’espoir qu’on ne demanderoit pas mieux que de me laisser dans ce séjour isolé où je m’étois enlacé de moi-même, dont il m’étoit impossible de sortir sans assistance et sans être bien aperçu, et où je ne pouvois avoir ni communication ni correspondance que par le concours des gens qui m’entouroient, cet espoir, dis-je, me donnoit celui d’y finir mes jours plus tranquillement que je ne les vois passés...”* ROUSSEAU, J.-J. *Troisième Promenade*, op. cit., p. 1042.

²⁹ *“Tout est dans un flux continuel sur la terre. Rien n’y garde une forme constante et arrêtée, et nos affections qui s’attachent aux choses extérieures passent et changent nécessairement comme elles”*. ROUSSEAU, J.-J. *Troisième Promenade*, op. cit., p. 1046.

concordância de minha alma me mantinha fixado naquele ponto; não fosse o chamado da hora e do sinal combinado, eu poderia ali permanecer sem esforço³⁰.

A solidão pela qual se dá o acesso ao nosso ser mais íntimo não implica, portanto, um “silêncio absoluto”, pois esse, segundo a compreensão do filósofo, é incapaz de despertar os movimentos da alma que conduzem à felicidade: *“Um silêncio absoluto conduz à tristeza. Ele oferece a imagem da morte”*³¹. Os sons da natureza são assim altamente inspiradores para os estados contemplativos e meditativos. Ao mesmo tempo em que preservam o indivíduo do “barulho” interno provocado pelos raciocínios lógicos, esses sons mantêm o espírito num movimento suave, permitindo o ir e vir dos devaneios que se alternam, entremeados por reflexões efêmeras. Isso significaria que a felicidade perene não passa de uma quimera? Poder-se-ia pensar que ela constitui-se somente de momentos agradáveis que vem e vão ao sabor dos movimentos do espírito humano? Rousseau se pergunta se podemos chamar de felicidade um tal estado fugidio³². Os movimentos da alma permitem o acesso ao mundo interior e, por extensão, aos estados de plenitude, mas o que permite identificá-los à felicidade é a promoção de um tal deslocamento do mundo físico, pelo qual o “novo ser” que se constitui na esfera interior, a partir daí, já não necessita de nada para além de si mesmo. Usufruir do seu próprio existir, num pre-

³⁰ *“Quand le soir approchoit, je descendois des cimes de l’Isle et j’allois volontiers m’asseoir au bord du lac sur la grève dans quelque asyle caché; là le bruit des vagues et l’agitation de l’eau fixant mes sens et chassant de mon ame toute autre agitation, la plongeioient dans une rêverie délicieuse où la nuit me urprenoit souvent sans que je m’en fusse apperçu. Le flux et reflux de cette eau, son bruit continu mais renflé par intervalles frappant sans relâche mon oreille et mês yeux, suppléioient aux mouvemens internes que la rêverie éteignoit en moi et suffisoient pour me faire sentir avec plaisir mon existence, sans prendre la peine de penser. De tems à autre naissoit quelque foible et courte réflexion sur l’instabilité des choses de ce monde dont la surface des eaux m’offroit l’image: mais bientôt ces impressions légères s’effaçoient dans l’uniformité du mouvement continu qui me berçoit, et qui sans aucun concours actif de mon ame ne laissoit pas de m’attacher au point, qu’appellé par l’heure et par le signal convenu je ne pouvois m’arracher de-là sans efforts”*. ROUSSEAU, J.-J. *Cinquième Promenade*, op. cit., p. 1045.

³¹ *“Um silêncio absoluto porte à la tristesse. Il offre ine image de la mort”*. ROUSSEAU, J.-J. *Cinquième Promenade*, op. cit., p. 1047.

³² *“A peine est-il dans nos plus vives jouissances un instant où le coeur puisse véritablement nous dire: je voudrois que cet instant durât toujours. Et comment peut-on appeler bonheur un état fugitif qui nous laisse encore le coeur inquiet et vide, qui nous fait regretter quelque chose avant, ou désirer encore quelque chose après?”* ROUSSEAU, J.-J. *Cinquième Promenade*, op. cit., p. 1046.

sente perpétuo, para além dos estados emotivos que subjagam a alma: essa é a verdadeira face da felicidade.

Se há um estado em que a alma encontra uma posição tão sólida para ali repousar inteiramente e reunir todo o seu ser, sem necessidade de recorrer ao passado, nem se transportar ao futuro [...] na qual o presente dure para sempre [...] sem nenhum outro sentimento de privação ou de fruição, de prazer ou de dor, de desejo ou de medo é aquele de minha existência, único sentimento pode preenchê-la inteiramente. Enquanto dura esse estado, aquele que aí se encontra pode se considerar feliz, não de uma felicidade imperfeita, pobre e relativa, tal como aquela encontrada nos prazeres da vida, mas de uma felicidade autosuficiente, perfeita e plena, que não deixa na alma nenhum vazío a ser preenchido. Tal é o estado em que eu me encontrava frequentemente, na Ilha de Saint Pierre, em meus devaneios solitários, seja deitado em meu barco que eu deixava à deriva, à mercê das águas, seja sentado às margens do lago agitado, ou às bordas de um belo riacho ou de uma cascata a murmurar sobre o cascalho³³.

A célebre passagem sobre o “sentimento de existência”³⁴ da *Quinta Caminhada* traduz o universo interior como o lugar por excelência do equilíbrio e da paz, do qual está afastada a maior parte dos homens,

³³ “Mais s’il est un état où l’ame trouve une assiette assez solide pour s’y reposer tout entiere & rassembler là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé, ni d’enjamber sur l’avenir; où le tans ne soit rien pour elle, où le présent dure toujours sans néanmoins marquer sa durée & sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte que celui seul de notre existence, & que ce sentiment seul puisse la remplir tout entiere; tant que cet état dure, celui qui s’y trouve peut s’appeler heureux, non d’un bonheur imparfait, pauvre & relatif tel que celui qu’on trouve dans les plaisirs de la vie; mais d’un bonheur suffisant, parfait & plein, qui ne laisse dans l’ame aucun vide qu’elle sente le besoin de remplir. Tel est l’état où je me suis trouvé souvent à l’Isle de St. Pierre dans mes rêveries solitaires, soit couché dans mon bateau que je laissois dériver au gré de l’eau, soit assis sur les rives du lac agité, soit ailleurs au bord d’une belle riviere ou d’un ruisseau murmurant sur le gravier”. ROUSSEAU, J.-J. *Cinquième Promenade*, op. cit., p. 1047.

³⁴ “De quoi jouit-on dans une pareille situation? De rien d’extérieur à soi, de rien sinon de soi même et de sa propre existence; tant que cet état dure, on se suffit à soi-même comme Dieu. Le sentiment de l’existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix, qui suffiroit seul pour rendre cette existence chere, et douce à qui sauroit écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici-bas la douceur. Mais la plupart des hommes agités de passions continuelles connoissent peu cet état, et ne l’ayant goûté qu’imparfaitement durant peu d’instans, n’en conservent qu’une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme”. ROUSSEAU, J.-J. *Cinquième Promenade*, op. cit., p. 1047.

mergulhados que estão nas “*impressões sensuais e terrestres*” que vêm distraí-los de si mesmos. Excitados pelas paixões, já não podem sair da obscuridade desse estado que impede o sentir em sua plenitude. Os diferentes níveis de profundidade de si mesmo, aos quais se tem acesso pelos movimentos da alma ocasionados pelos devaneios, estando fundados nas sensações ou nos sentidos internos, só poderiam oferecer o sentimento de contentamento de quem se “*basta a si mesmo, como um Deus*”. É como se a realidade se duplicasse. Um novo mundo se desenha e se instaura sob novas regras: sem sofrimento, sem dor, sem conflitos, sem tempo ou espaço, sem palavra, situado numa galáxia distante, afastada do convívio social, onde o único habitante, sempre em paz e satisfeito consigo mesmo, é, ao mesmo tempo, o Criador e a criatura.

O *sentimento de existência* é assim concebido como esse fundamento do saber sobre si mesmo que permite captar a própria existência e aceder à verdade sem recorrer a estruturas lógico-discursivas, mas tão somente pela experiência sensorial que, ao aprimorar no homem a apreensão de seu próprio existir, torna possível a expressão do vivido. Mas, como exprimir o que está para além da verbalização? Se o discurso que exprime a experiência mesma do *sentimento de existência* não se elabora sob o viés de procedimentos analíticos, nem recorre a conceitos e estruturas do pensamento é porque para transmitir os movimentos da alma é preciso conferir um caráter intersubjetivo às suas descrições e Rousseau sabe disso. O uso da primeira pessoa é o recurso utilizado para tornar acessível a experiência pessoal, não obstante seu caráter intangível. A esse recurso se acresce a transposição do “eu” para uma dimensão fora do tempo; transposição que inspirada pelos fenômenos da natureza, como a descrição do ritmo constante das águas de um lago, engendra um estado de alma propício ao equilíbrio entre o desejo e sua satisfação, isto é, um estado que por estar despojado de qualquer carência faz irromper a “felicidade perfeita e plena”.

Na dimensão inaugurada pelo *sentimento de existência*, o indivíduo se projeta para além dos estreitos limites da vida cotidiana, cuja esfera de percepção dos objetos se definia pelas fronteiras entre o ele e o mundo exterior, representado, no limite, pelo mundo social. Existir nessa nova dimensão que se inaugura é sair da condição que colocava em polos opostos o interior e o exterior para estar agora em harmonia com todos

os objetos que se lhe apresentam. A plena identificação entre essas duas instâncias, as quais, na obra teórica de Rousseau, aparecem comumente opostas na realidade cotidiana, aqui se opera sem qualquer dificuldade, já que as características específicas de cada uma delas são mantidas. O mundo interior é resguardado em sua integridade, sem os desvios que atingem o ego narcísico, atormentado pelo desejo de se destacar na vida social. Aqui não mais se trata de contrapor duas instâncias distintas como são entre si homem e o mundo, mas, pelo contrário, uma superação dessa oposição se anuncia e se realiza integralmente.

Se, as análises das obras teóricas de Rousseau apontavam para a existência de uma espécie de véu a encobrir no homem, cada vez mais acentuadamente, a percepção de si mesmo, à medida que se consolidava sua imersão no mundo dos signos e sinais convencionais, os *Devaneios* explicitam o seu desvelamento. Esse véu que separa o homem e as coisas somente poderá desvanecer-se se ele puder redescobrir a pura sensação³⁵ ou algo equivalente, um sentimento capaz de trazê-lo de volta a si mesmo. Isso porque quanto mais fundo o homem mergulha no universo representativo e simbólico e a razão passa a presidir os seus julgamentos, o acesso à dimensão da vida subjetiva torna-se raro ou até mesmo deixa de existir e o sentimento de si mesmo deixa de ser perceptível. Os *Devaneios* são o testemunho que quando liberado dos limites que restringem na vida cotidiana, o homem pode acessar outros níveis de existência que permitem atingir sua condição originária de equilíbrio. Esta liberação é condição de expansão do próprio “eu”, da ampliação dos estreitos limites que encerravam o homem social em seu egoísmo. Rousseau sabia disso. Antes do último suspiro, seria preciso voltar mais uma vez à caverna para nos alertar sobre a pertinência de tudo o que pensou e escreveu, e, principalmente, sobre as extraordinárias experiências da vida contemplativa dos seus últimos dias.

REFERÊNCIAS

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Paris, Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995, 5 vols.

³⁵ STAROBINSKI, J., *Transparência e Obstáculo*, p. 228.

BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Tradução do polonês por Claire Brendel-Lamnhout. Paris: Mouton, La Haye, 1974.

BECKER, Evaldo. "Natureza, Ética e Sociedade em Rousseau". *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, USP, vol. 21, pp. 31-42, 2012.

BÉNICHOU, Paul. *Refléxions sur l'idée de nature chez Rousseau*, in *Pensée de Rousseau*. Genebra: Seuil, Oct. 1984, p. 125-145.

BESSE, Guy. *Jean-Jacques Rousseau. L'Apprentissage de l'Humanité*. Paris: Mesidor/Éditions Sociales, 1988.

BURGELIN, P. Introdução ao *Émile ou l'Éducation*, in *Oeuvres Complètes de J.-J. Rousseau*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, T. IV, 1969.

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Unesp, 1999.

_____. L'unité dans l'oeuvre de Rousseau, in *Pensée de Rousseau*. Genebra: Seuil, 1984, p. 41-65.

_____. *Rousseau. Kant. Goethe*. Deux essais, Trad. de Jean Lacoste. Paris:

DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Paris: PUF, 1953.

DUVIGNAUD, Jean. *Sociologie du théâtre*. Paris: Quadrige/PUF, 1999.

EIGELDINGER, M. *Jean-Jacques Rousseau et la Réalité de L'Imaginaire*. Neuchâtel: Ed. la Baconnière, 1962.

GOLDSCHMIDT, Victor. "Le problème de la civilization chez Rousseau". In *Manuscrito*, Vol. III, nº 2, abril de 1980, pp. 93-126.

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

GOUHIER, Henri. *Les Meditations Metaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris: Vrin, 1984.

MANNHEIM, K. *Ideologie und Utopie*, Frankfurt, 1952.

MATOS, Luiz Fernando Franklin de. "Teatro e Amor-próprio". In: *Carta a d'Alembert*. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

MARQUES, José Oscar de Almeida (org.). *Reflexos de Rousseau*. São Paulo, Associação Editorial Humanitas, 2007.

MARUYAMA, Natália. *A contradição entre o homem e o cidadão*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2001.

MONTET-CLAVIE, Danièle. *Les sujet lyrique. Platon-Nietzsche, Rousseau, Duras*. Mauvezin: T. E. R. Plaket, 1983.

PHILONENKO, Alexis. *Jean-Jacques Rousseau et la Pensée du Malheur*. 2 vol., Paris: J. Vrin, 1984.

POLIN, R. *La politique de la solitude*. Paris: Sirey, 1971.

PRADO JR. Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Casac Naify, 2008.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Paradoxo do Espetáculo: Política e Poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

SCOTT, John T. "La morale sensitive" dans l'Essai sur l'origine des langues de Rousseau et ses sources". In *Études Jean-Jacques Rousseau XVI*, "Langues de Rousseau". Montmorency: Musée Jean-Jacques Rousseau, 2005-2006.

SILVA, Franklin Leopoldo e. "Rousseau e os devaneios de um caminhante solitário". In: *Mutações: elogio à preguiça*. Organização de Aduino Novaes. São Paulo: Edições SESC SP, 2012.

STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: A Transparência e o Obstáculo*. São Paulo: Schwarcz, 1991.

RAYMOND, M.. *Notes et variantes. Les Rêveries du Promeneur Solitaire*. In *Oeuvres Complètes. Bibliothèque de La Pléiade*. Paris: Gallimard, v. I.

Direito de natureza e pacto social: Rousseau contra a tradição

Lucas Mello Carvalho Ribeiro
(UFMG)¹

DIREITO DE NATUREZA E PACTO SOCIAL: UM PANORAMA DA EXEGESE ROUSSEAUNIANA E DA TRADIÇÃO JUSNATURALISTA

É bem conhecida a discordância entre os intérpretes de Jean-Jacques Rousseau no que diz respeito à sua posição face ao jusnaturalismo. De um lado, aqueles que sustentam, na esteira da exegese pioneira de Charles Edwyn Vaughan (1915, pp. 28-29), que o genebrino rejeita decisivamente a ideia de direito natural. De outro, apoiados principalmente em Robert Derathé (2009, pp. 229-258) – que, por sua vez, deve muito ao trabalho de Franz Haymann (1945, pp. 65-110) –, aqueles segundo os quais ele preserva em seu pensamento político um lugar de destaque para a lei de natureza. Posto não ser o escopo deste artigo uma análise do estatuto do direito natural em Rousseau (mas, antes, o desvelamento da estrutura do contrato social por ele proposto e suas implicações no que concerne à sua sanção), interessam-nos menos os fundamentos e meandros dessa dissensão² do que o fato de que ela se desdobra a partir de uma convergência inicial, a saber, a ideia de que haveria, necessariamente, uma *implicação mútua entre jusnaturalismo e contratualismo*.

Com efeito, tanto Vaughan (1915, p. 292) quanto Derathé (2009, p. 241) acreditam que, sem o amparo da lei de natureza, o contrato social não passaria de um formulário vazio. O argumento subjacente a essa postulação é simples. É preciso dar peso à promessa de obediência às disposições contratuais. Faz-se imperativo, portanto, que exista alguma instância coercitiva para garantir que os contratantes cumpram a

¹ Bolsista do CNPq.

² No que concerne à relação entre Rousseau e a tradição jusnaturalista moderna, seguimos, em sua quase totalidade, a argumentação avançada por Yves Vargas (2008, pp. 25-52) em “Rousseau et le droit naturel”.

palavra empenhada no ato mesmo de contratar. Como o Estado e seus dispositivos de coação (legislação positiva, força pública etc.) são instaurados justamente pelo contrato ao qual trata-se de conferir sanção, alguma forma de obrigação anterior a ele impõe-se como necessária. A lei natural – regra de justiça imutável, inerente à natureza racional do ser humano³, com a qual todo homem estaria moralmente obrigado a se conformar em suas relações com seus semelhantes (cf. Derathé, 2009, p. 230) – funcionaria exatamente como essa “lei antes das leis” (Vargas, 2008, p. 26), como essa norma prévia que revestiria o pacto social de força vinculante, não bastando para tanto o livre consentimento ao ato de contratar e às condições por ele impostas. Assim, mesmo na ausência de pertencimento a uma comunidade política e de sujeição a um corpo de leis convencionadas, os homens ver-se-iam submetidos a um parâmetro normativo. Diante do exposto, não restaria senão concluir pela incompatibilidade entre teorias contratualistas da origem do corpo político e a negação do direito natural. Tese enunciada enfaticamente, dentre outros, por Jean-Pierre Marcos: “Sem nenhuma dúvida [*sic*], a falta da lei natural traduz-se, em uma perspectiva contratualista, na ausência de toda obrigatoriedade principal, quer dizer, de toda a obrigação que funda [...] o contrato promotor de todas as obrigações” (1995, p. 167).

Como indicamos, boa parte dos rousseauístas que se debruçaram sobre o tema abraça essa linha de raciocínio. Franz Haymann por exemplo, em diálogo com a introdução de Maurice Halbwachs ao *Contrato social* (a ser oportunamente mobilizada), é claro ao afirmar que “o contrato social, como todo outro, precisa da sanção de uma regra segura (moral ou de direito) que lhe dê força coercitiva para o presente e para o futuro, uma instância inquebrantável que ligue os contratantes às suas promessas” (1945, p. 70). No que ele é seguido de perto por Derathé:

Um pacto só tem sentido se aqueles que o concluem sentem-se ligados pelo engajamento que assumem. Isso não supõe apenas que eles não sejam coagidos a dar seu consentimento, mas também

³ Sobre a lei natural como preceito da razão, remete-se, a título de ilustração, a Thomas Hobbes (1651, Parte I, Cap. XIV, p. 80); e Samuel Pufendorf (1734, Liv. II, Cap. III, § XIII, p. 217).

que respeitem a palavra dada. Assim, a obrigação de respeitar o pacto só tem seu fundamento na lei natural e no dever de cumprir seus compromissos. *Se suprimirmos a lei natural, o contrato social, privado de toda sanção moral, não tem mais qualquer garantia* além da força. Ele só pode ser uma formalidade desprovida de sentido para homens que ignoram que se deve cumprir a palavra. Seria derrisório pretender fundar toda sociedade humana sobre convenções se os homens não tivessem nenhuma ideia dos engajamentos mútuos e da obrigação de respeitá-los. *Rousseau não poderia rejeitar a ideia de lei natural sem, no mesmo golpe, privar o contrato de toda sanção.* [...] a teoria do contrato social não é compatível com a negação da ideia de lei natural, já que esta serve de fundamento às convenções de onde nascem as diversas sociedades (2009, pp. 240-242; grifos nossos).

Mesmo C. E. Vaughan (1915, p. 291) evoca a indissociabilidade entre pacto social e lei natural como motivo da supressão do segundo capítulo do *Manuscrito de Genebra* – no qual, a partir de uma refutação do verbete enciclopédico “Droit naturel”, de Diderot, o genebrino tece uma argumentação contundente contra os principais preceitos do jusnaturalismo – da versão definitiva do *Contrato*. Vaughan compreende essa omissão como resultado da escolha feita por Rousseau em resposta ao dilema que se lhe apresentava, qual seja: ou manter sua crítica radical à tradição jusnaturalista e descartar o contrato social como fonte do estado civil, ou conservá-lo como fundamento do corpo político e ignorar a *démarche* que desembocou na rejeição da ideia de lei natural (sob pena de o pacto revelar-se inócuo). Porque não dispunha de nenhuma outra base além do contrato sobre a qual repousar o Estado, Rousseau, ainda segundo Vaughan, teria optado por sacrificar “uma das mais convincentes argumentações já escritas” (1915, p. 291), a saber, o excerto no qual ele havia exposto a referida réplica de “Droit naturel”:

É difícil resistir à suspeição de que Rousseau suprimiu o herético capítulo não porque ele era irrelevante, mas porque ele era fatalmente relevante [...]; porque ele tornou-se ciente de que, *refutando a ideia de lei natural, ele havia inadvertidamente ferido de morte a força vinculante do contrato*; e porque, não tendo outro princípio para colocar no lugar do contrato como fundação da sociedade civil, ele viu-se compelido a passar em silêncio as baterias

que ele havia inadvertidamente desmascarado contra si próprio. Em poucas palavras, viu-se compelido a remover a refutação e manter o contrato social de pé (VAUGHAN, 1915, p. 292; grifos nossos)⁴.

Vaughan acaba por antecipar, destarte, a objeção que Patrick Hochart lhe endereçaria décadas mais tarde, segundo a qual, se Rousseau tivesse efetivamente rechaçado o direito natural, “ele jamais poderia ter escrito o *Contrato social*” (1967, p. 72).

Nesse ponto, cumpre ressaltar, os comentadores em tela não fazem mais do que repercutir um princípio basilar do jusnaturalismo moderno, formulado de diferentes maneiras por suas figuras centrais. Hobbes articula-o com todas as letras: “Daquela lei de natureza pela qual somos obrigados a transferir a outrem direitos tais que, sendo retidos, impedem a paz da humanidade, segue-se [...] *que os homens cumpram os pactos celebrados; sem o que os pactos são em vão e senão palavras vazias*” (1651, Parte I, Cap. XV, p. 88; nós grifamos)⁵. No mesmo espírito, Pufendorf diz que, “para contratar qualquer obrigação por promessa ou convenção, é preciso [...] que haja um *poder moral* [no caso do contrato originário, fundante da soberania, trata-se, bem entendido, da lei natural] para garantir o cumprimento daquilo que se acordou” (1734, Liv. III, Cap. VII, § VI, p. 469). E não é por outra razão senão a necessidade de sancionar o contrato social que Grotius elenca o cumprimento de promessas como artigo de direito natural: “Não há nada mais conforme à boa fé que deve reinar

⁴ Vale notar que C. E. Vaughan (1915, p. 292) deplora abertamente a saída tomada por Rousseau, que, no seu entender, o reconcilia com a tradição (jusnaturalista/contratualista), subtraindo de seu pensamento, de uma só vez, coerência e originalidade. Vaughan chega a dizer que o contrato social seria um “elemento perturbador” (1915, p. 44) na teoria jurídico-política do genebrino, e lamenta que ele não tenha dado consequência à ideia de que o discernimento de um “interesse comum” poderia bastar como suporte fundacional para a instauração do político (1915, p. 44). Nesse aspecto (entre outros), discordamos do comentador inglês, cuja interpretação, no nosso entendimento, toma excessiva liberdade em relação ao texto rousseauiano, que não permite vislumbrar o contrato como matéria estranha ao restante da doutrina (tanto que ele é trazido à baila e conceitualizado mesmo na versão inicial do *Contrato social*, que contempla a recusa da lei de natureza) nem, tampouco, asseverar que a percepção de um interesse comum (ou de uma vontade geral) dispensa a celebração de um pacto por parte daqueles que irão formar o corpo político a ser instituído. Na verdade, a identificação desse interesse é, como se vê bem no início do segundo livro do texto definitivo da obra ora em questão, condição de possibilidade para a realização do contrato.

⁵ No *De cive*, o filósofo de Malmesbury (cf. 2002, Parte I, Cap. III, § I, p. 53) pronuncia-se de maneira quase idêntica.

entre os homens do que cumprir aquilo a que nos engajamos para com os outros” (1746, Liv. II., Cap. XI. § I, p. 234).

Isso posto, nosso propósito doravante será mostrar que essa inextricabilidade entre lei natural e pacto social, cláusula incontestada do jusnaturalismo moderno amplamente aceita entre rousseauístas⁶, não pode ser adequadamente aplicada ao contratualismo de Rousseau. Dito de outro modo, pretendemos demonstrar que a arquitetônica *sui generis* do contrato social por ele proposto, certamente distinta da forma contratual clássica, dispensa a sanção prévia da lei de natureza, desatando o nó que tradicionalmente os vinculava.

LEI NATURAL E SANÇÃO SEGUNDO ROUSSEAU

Temos um primeiro (e forte) indício de que o contrato social rousseauiano não poderia depender da força vinculante da lei natural no fato de que o filósofo genebrino põe em xeque, no *Manuscrito de Genebra*, a própria eficácia impositiva de uma tal lei. Com efeito, após questionar o caráter racional da lei de natureza (trata-se, lembremos, de um preceito da razão), Rousseau (1964a, pp. 284-286) aprofunda sua crítica a esse construto expondo que, mesmo se o homem dispusesse – já no estado de natureza – de sua capacidade meditativa e que ela se sobrepusesse às suas paixões egoístas, ele não observaria as injunções da lei natural precisamente por estas carecerem de sanção. Em poucas palavras, ainda que o direito natural-racional pudesse ser discernido pelos homens (concessão de Rousseau ao argumento jusnaturalista), ele não seria aplicado (cf. SPECTOR, 2012, p. 144).

Eis como nosso filósofo justifica esse juízo. É de se esperar que a *lei natural* seja eficaz já no *estado de natureza*, isto é, em um estado de independência no qual os homens não podem ainda contar com a regulação estatal. Mas como assegurar a obediência a determinados preceitos (racionais) na falta de uma autoridade comum capaz de distribuir penas àqueles que os infringirem? Qual seria o fundamento de obrigação da lei

⁶ Jean-Pierre Marcos (erroneamente, diga-se) chega a reivindicar tratar-se de uma unanimidade: “É interessante observar que os comentadores de Rousseau concordam em reconhecer que a rejeição [...] da lei natural e de sua força coercitiva tem por consequência privar o contrato social de toda sanção moral [...]” (1995, p. 169).

em um tal cenário? Em suma, o que conferiria sanção à lei de natureza na ausência da “espada pública”⁷?

Sob a ótica rousseauniana, a *ausência de garantias de reciprocidade*, ou seja, as dúvidas sobre seu cumprimento generalizado ofuscam os possíveis benefícios da obediência à lei de natureza: “cada um segue seu estrito interesse enquanto não tem a certeza de que os outros não farão o mesmo” (SPECTOR, 2012, p. 150). Apenas a adesão total a seus preceitos conciliaria utilidade pública e vantagem particular. Porém, para que um tal cenário se concretizasse, seria indispensável que tais princípios contassem com um forte aparato de persuasão e controle, justamente o que lhes falta. Esse estado de coisas é facilmente antevisto pela própria razão (aqui Rousseau lança o argumento dos jusnaturalistas contra eles próprios), que, diante dele, não pode senão desaconselhar a submissão aos imperativos da lei natural: “Cada um pode constatar que ela lhe seria vantajosa se todos igualmente a respeitassem, mas, vendo que ela não tem nenhuma força para obrigar os outros, seria desarrazoado ser o único a respeitá-la em detrimento do interesse próprio” (VARGAS, 2008, p. 33). Como antecipamos, mesmo em se supondo “que ela seja conhecida pela razão, ela não seria aplicada por não apresentar nenhuma garantia” (VARGAS, 2008, p. 32). E, isso, ainda que se considere a razão como a “soberana diretriz das ações humanas”, para retomarmos uma expressão de Pufendorf (1734, Liv. II, Cap. II, § IX, p. 187). Nas palavras do próprio Rousseau (1964a, p. 284), as leis naturais “são um jugo que cada um quer bem impor aos outros, mas não assumir para si”, cujas supostas vantagens só se efetivariam

se, enquanto eu a observasse escrupulosamente em relação aos outros, estivesse certo de que todos a observariam em relação a mim. Mas que certeza podeis me dar a esse respeito? [...] Dai-me garantias contra toda empresa injusta ou não esperai que delas me abstenha. Podereis dizer-me que, renunciando aos deveres que a lei natural impõe a mim, privo-me ao mesmo tempo de seus direitos, e que minhas violências autorizarão todas aquelas que querer-se-

⁷ “[Os indivíduos ignoram] que as leis não têm poder para protegê-los sem uma espada nas mãos de um homem [...] para fazer com que essas leis sejam postas em execução” (HOBBS, 1651, Parte II, Cap. XXI, p. 131).

-á cometer contra mim. A isso consinto tanto mais de bom grado quanto não vejo como minha moderação poderia delas me garantir. [...] Não se trata de ensinar-me o que é a justiça; trata-se de mostrar-me qual interesse tenho em ser justo (ROUSSEAU, 1964a, pp. 284-286).

Quer dizer, na falta de uma sanção natural (inexistente para Rousseau), as supostas leis naturais serão vãs, “elas só contribuirão para o ganho dos maus e para o ônus do justo” (ROUSSEAU, 1964a, p. 326). Partindo dos excertos recém citados e relacionando com habilidade os argumentos que, ao longo do segundo capítulo do *Manuscrito de Genebra*, Rousseau lança contra “Droit naturel” e, por implicação, contra os principais tenentes do jusnaturalismo moderno, Céline Spector oferece um esclarecedor panorama do que se afigura:

Rousseau mostra que, mesmo se ele [o ser humano] fosse mais racional, mais comedido em seus desejos [...], ele não resistiria menos a se submeter às regras de sociabilidade. Se ele quer, de fato, raciocinar, o indivíduo deverá admitir que ele só pode gozar de seus direitos se ele aceitar seus deveres, e, portanto, que ele não gozará de absolutamente nada na ausência de garantia exterior da obrigação. A moderação da paixão antissocial certamente não seria recompensada; seria mesmo irracional ser moderado. A justiça não tem nenhuma chance, assim, de impor-se de maneira espontânea, unicamente pela força do raciocínio (2012, p. 151).

Estamos aqui bem longe, fica claro, de uma instância coercitiva inquebrantável, qual alegava F. Haymann a respeito da lei natural (*vide supra*). Ora, não haveria sentido algum em fazer a eficácia do contrato social depender de uma baliza, ela própria, carente de força coativa. Fato atestado por David Cameron – um dos comentaristas que quebra o consenso argumentativo em torno do vínculo inapelável entre contrato social e direito natural propalado por J.-P. Marcos –, que enxerga nessa ideia uma “reivindicação, no mínimo, discutível” (1972, p. 198, nota 3).

Mas, se não se pode depender da eficácia impositivo-vinculante da lei natural, onde repousar o contrato social? De onde emana, então, seu poder coercitivo? O que impele à sua obediência? A resposta a essas indagações passa pela explicitação da novidade que o contrato rousseauiano

representa face ao modelo esposado pelos expoentes do pensamento jusnaturalista. Confrontemo-los, portanto.

O CONTRATO SOCIAL ROUSSEAUNIANO E A IMANÊNCIA DA SANÇÃO

Na forma contratualista tradicional, os *diferentes componentes engajados no contrato encontram-se delimitados previamente ao ato de contratar*: “as duas partes interessadas são anteriores ao contrato e distintas entre elas: por exemplo, o povo [um conjunto de indivíduos] e o príncipe [designado por aquele conjunto de indivíduos para tornar-se chefe de Estado]” (ALTHUSSER, 1967, pp. 22-23). E essa díade de contratantes, antecipadamente definida, celebra um acordo de trocas mútuas:

tem sempre lugar um contrato jurídico de troca do tipo doador-doador. Não apenas o contrato é uma troca, mas, se se quiser empregar a seu respeito a categoria de alienação, ele é uma *alienação parcial*: o indivíduo [que tornar-se-á súdito] cede apenas uma parte de seus direitos [àquele que tornar-se-á soberano] em troca [dentre outras coisas] de sua segurança (ALTHUSSER, 1967, p. 23; grifos no original)⁸.

Ora, é justamente do fato de que as partes envolvidas nesse contrato de troca já se encontram definidas antes de sua celebração que decorre a necessidade de uma norma, também anterior a ele (a lei natural), que dê força vinculante ao compromisso então assumido.

Vejamos, em contrapartida, como o dispositivo contratual idealizado por Rousseau – “sem análogo nos filósofos precedentes” (HALBWACHS, 1943, p. 99) – estrutura-se de modo a eludir esse imperativo de sanção prévia. A rigor, o contrato social rousseauiano não é um contrato⁹. Rousseau,

⁸ No início de seu artigo, Althusser é ainda mais minucioso em sua explicação sobre a natureza do contrato jurídico que a escola do direito natural coloca na origem do estado civil: “o contrato é uma convenção que se dá entre duas partes interessadas (que iremos chamar parte interessada nº 1, ou PI. 1, e parte interessada nº 2, ou PI. 2), a fim de proceder a uma troca: doador, doador. Exemplo: no contrato de submissão clássico entre o povo e o príncipe, a PI. 1 é o povo, a PI. 2 é o príncipe. A troca é feita nos seguintes termos: o povo promete obediência ao príncipe; o príncipe promete assegurar o bem do povo (acima de tudo pelo respeito às leis fundamentais)” (1967, pp. 14-15). No verbete enciclopédico sobre as fontes da autoridade política – “Autorité politique” –, Diderot fornece uma ilustração precisa desse modelo contratual.

⁹ Louis Althusser (1967), em “Sur le Contrat social (les décalages)”, foi um dos primeiros autores a explicitá-lo, e certamente o que mais ênfase deu a esse ponto.

ele próprio, parecia ciente disso, ao reivindicar, no *Emílio*, que “o pacto social é de uma natureza peculiar, própria apenas a ele” (1969, p. 840). É mesmo o que se depreende de sua cláusula única: “alienação total¹⁰ de cada associado, com todos seus direitos, a toda a comunidade” (ROUSSEAU, 1964b, p. 360). Ao comentar os termos deste contrato, o filósofo genebrino chega a ponderar que o “povo não contrata senão consigo mesmo” (1969, p. 840), do que não devemos concluir que há somente uma parte concernida no ato contratual (o que seria um total contrassenso¹¹). Deve-se descortinar o “jogo de palavras” (ALTHUSSER, 1967, p. 19) ou a flutuação conceitual contida nessa afirmação: o “povo” há de ser considerado, de um lado, como conjunto de indivíduos, tomados um a um, que se reúne para celebrar o pacto; de outro, como comunidade, como *eu comum* sempre orientado para o interesse público e detentor da prerrogativa de legislar (cf. ROUSSEAU, 1964b, p. 361). É nesse sentido que Althusser, ecoando Rousseau, irá dizer tratar-se de um ato pelo qual “um povo torna-se um povo” (1967, p. 19)¹². Processo discernido e descrito pelo sociólogo durkheimiano, Maurice Halbwachs, em sua supra-aludida introdução ao *Contrato social*:

À diferença de todos os outros que antes dele falaram do contrato social, do pacto sobre o qual repousa a sociedade civil, Rousseau não pensa que, por esse contrato, os homens engajam-se uns para com os outros ou cada um para com aquele ou aqueles a quem é cedido o poder, mas, sim, para com eles mesmos sob dois aspectos: como particulares [...] e como partícipes conjuntos da sociedade política, da soberania (1943, p. 99).

¹⁰ Sobre o estatuto dessa “alienação total” – contraposta à “alienação parcial” em jogo no modelo jusnaturalista de contrato – e seu papel na constituição da comunidade soberana, cf. Althusser (1967, pp. 22-23).

¹¹ Com efeito, no mesmo momento em que reitera a nulidade dos engajamentos unilaterais (de uma pessoa consigo própria), Rousseau (1964b, p. 362) sublinha a especificidade do contrato social, no qual impõe-se a obrigação de uma parte (o indivíduo) para com o todo (o corpo soberano) ao qual ela irá pertencer.

¹² A advertência de Rousseau, que motiva a formulação althusseriana, é a seguinte: “Portanto, antes de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei, seria bom examinar o ato pelo qual um povo é um povo” (1964b, p. 359). Bem entendido, diferentemente do “pacto de submissão” ou do “pacto de governo” dos jusnaturalistas, no qual os indivíduos reunidos se dão um chefe, o pacto rousseauiano evidencia como uma soma de indivíduos transforma-se em comunidade jurídica, isto é, como uma multidão transforma-se em povo soberano.

O contrato que institui o político é, pois, um “ato de autoinstituição” (BERNARDI, 2006, p. 202), que, em vez de erigir uma soberania que se exerce sobre o povo (soma dos membros do Estado individualmente considerados), erige o próprio povo (reunião dos participantes da comunidade política¹³ sob a égide da vontade geral) como soberano (cf. BERNARDI, 2006, p. 202).

Esse devir-povo dos associados, efetivado somente com a conclusão do pacto social, indica-nos a particularidade do contrato rousseauiano. Ele mostra bem que a comunidade (que o soberano ao qual cada indivíduo deve alienar todos os seus direitos) não pré-existe ao contrato, mas é, antes, seu fim (*vide* ALTHUSSER, 1967, pp. 18-19):

Em todo contrato, as duas partes interessadas existem anterior e exteriormente ao ato do contrato. No contrato social de Rousseau, só a PI. 1 obedece a essas condições. A PI. 2, ao contrário, elude-as. Ela não existe anteriormente ao contrato por uma boa razão: ela própria é produto do contrato. O paradoxo do contrato social é, portanto, colocar face a face duas PIs., sendo que uma existe anterior e exteriormente ao contrato e a outra não é nem anterior nem exterior a ele [...].

De fato, a ‘natureza do ato’ deste contrato é tal que sua estrutura se encontra profundamente modificada em relação ao seu modelo jurídico estrito. Sob o conceito jurídico de contrato, tem lugar um contrato excepcional, de estrutural paradoxal (Althusser, 1967, pp. 15 e 18)¹⁴.

Explicitamente apoiado em Althusser, Yves Vargas reitera esse caráter paradoxal do contrato rousseauiano:

para estabelecer um contrato, é preciso que os contratantes existam antes do contrato; ora, não é o caso em Rousseau, uma vez que

¹³ Acerca da natureza dessa comunidade, eis o que diz Althusser: “O que é a comunidade? Do que ela é composta? Dos mesmos indivíduos que figuram, à título individual, na PI. 1, ou seja, no outro pólo da troca. Na PI. 2, eles figuram não mais à título individual, mas todos ‘em corpo’; portanto, sob uma outra forma, sob uma outra ‘maneira de ser’, justamente a forma de um ‘todo’, de uma ‘união’. É isso a comunidade” (1967, p. 18).

¹⁴ Dada a centralidade dessa reflexão para seu artigo, nas páginas seguintes Althusser ainda se vê às voltas com ela: “o contrato de Rousseau não corresponde a seu conceito. De fato, seu contrato social não é um contrato, mas o ato de constituição da segunda parte interessada [...], ou seja, da comunidade jurídica” (1967, pp. 20-21).

ele diz que cada um faz um contrato com todos, um “todos” que não existe antes do contrato, pois é o contrato que cria a associação, que faz existir o todos. [...] Do ponto de vista estrutural, não se trata um contrato (2008, p. 49).

Pois bem, o fato de a segunda parte concernida no contrato surgir somente *a posteriori* carrega consigo um implicação decisiva. A forma contratual canônica, vimos, requer uma sanção prévia porque ambas as partes contratantes lhe antecedem. *Mutatis mutandis*, um tipo contratual em que uma das partes é forjada pelo próprio pacto só irá reclamar sanção posteriormente à sua celebração, posteriormente ao advento da segunda parte interessada, não havendo, assim, qualquer necessidade de uma lei natural anterior ao contrato para assegurar sua eficácia¹⁵. Será, bem entendido, a própria comunidade político-jurídica resultante do ato contratual a responsável, *ex post facto*, por enforçar a obediência àquilo que fora estipulado por ele. Quer dizer, o Estado, ele mesmo, irá garantir a obediência às leis civis que os indivíduos associados prescreveram-se. O contrato social concebido por Rousseau repousa sobre si mesmo, ele é fonte de sua própria sanção. Uma sanção, portanto, que se impõe estritamente sob o signo da imanência, dispensando o auxílio de quaisquer poderes coercitivos exteriores – lei natural, lei divina, costumes etc. – à ordem político-jurídica engendrada pelo pacto¹⁶:

a noção [rousseauniana] de soberania significa, antes de mais nada, que o político é uma ordem própria, imanente, que não tem outra medida a não ser si mesma. [...] Uma potência política não pode ser limitada senão por outra do mesmo gênero [o que se verifica, por exemplo, entre duas potências em guerra] (BERNARDI, 2006, p. 197).

Resumidamente, cabe à força pública que acompanha a emergência de qualquer corpo político soberano, e só a ela, fazer valer a legislação

¹⁵ De nosso conhecimento, Yves Vargas (2008, pp. 49-51) foi o primeiro a ter recorrido aos aportes althusserianos sobre a natureza do pacto fundamental no intuito de desenredar, em Rousseau, lei natural e contrato social.

¹⁶ Posição secundada por Maurice Halbwachs (1943, p. 110), que afirma não haver para Rousseau nenhuma lei fundamental ou princípio moral exterior ao pacto que vincule e obrigue aqueles que o celebram.

acordada no momento do contrato por cada um de seus membros (como sendo expressão da vontade geral). A esse respeito, as palavras de Rousseau são inequívocas:

Para que o contrato social não seja um formulário vão, é preciso que, independentemente do consentimento dos particulares, o soberano tenha algumas garantias de seus engagements perante a causa comum. O juramento é ordinariamente a primeira dessas garantias; mas, [...] como todos modificam como quiserem – segundo suas máximas internas – a obrigação que lhes é imposta, conta-se pouco com ele nas instituições políticas, e prefere-se com razão garantias mais reais, tiradas da coisa mesma. Assim, o pacto fundamental compreende tacitamente esse compromisso, o único que pode dar força a todos os outros: aquele que recusar obedecer à vontade geral a isso será constrangido por todo o corpo. (1964a, p. 292; grifos nossos).

*

Sem o excursus sobre o juramento, esse trecho é mantido na versão definitiva do *Contrato social* com um adendo (profundamente oximórico) que tornou-se objeto de longa polêmica entre intérpretes de Rousseau¹⁷: “aquele que recusar obedecer à vontade geral a isso será constrangido por todo o corpo; o que não significa outra coisa senão que *será forçado a ser livre*” (1964b, p. 364; nós grifamos). Rousseau não faz mais aqui, entretanto, do que reafirmar o poder de sanção (exclusivo) do corpo político instituído. Aquele que aquiesceu ao pacto fundamental concordou em colocar-se “sob a suprema direção da vontade geral” (Rousseau, 1964b, p. 361), o que equivale a dizer que concordou em obedecer às leis civis – expressões da vontade geral: “Assim, se eu discordo de alguma lei, enquanto expressão da vontade geral, ainda assim devo cumpri-la, e, se me recusar, serei coagido a fazê-lo, e essa coação está em princípio de acordo com minha vontade inicial que deu seu consentimento ao princípio de universalidade da qual ela proveio” (MARQUES, 2010, p. 106)¹⁸.

Ora, nada mais natural do que uma comunidade impor o respeito às suas leis. A sentença rousseauniana causa estranhamento apenas entre

¹⁷ Lê-se a propósito, Marques (2010, pp. 99 e seguintes).

¹⁸ Juízo idêntico já havia sido proferido, de forma um pouco mais lacônica, por M. Halbwachs: “Assim, pelo contrato social engajamo-nos tacitamente a aceitar que constranjam-nos pela força [estatal] a observar as leis” (1943, p. 111).

aqueles que, na esteira de Hobbes (*vide* 1651, Parte I, Cap XIV, pp. 79-80), equacionam a liberdade à ação totalmente desimpedida, à independência, aplicando à leitura de Rousseau um esquema conceitual que ele rejeita e, nas *Cartas escritas da montanha*, desautoriza textualmente:

É inútil querer confundir independência e liberdade. Essas duas coisas são tão diferentes que até mesmo se excluem mutuamente. Quando cada um faz o que bem quer, faz-se frequentemente o que desagrada aos outros, e isso não se chama um Estado livre. *A liberdade consiste menos em fazer sua vontade do que em não ser submetido à vontade de outro; ela consiste ainda em não submeter a vontade de outro à nossa.* [...] Não conheço vontade verdadeiramente livre que não seja aquela à qual ninguém tem o direito de opor resistência; na liberdade comum, ninguém tem o direito de fazer aquilo que a liberdade de um outro o proíbe de fazer, e a verdadeira liberdade nunca é destrutiva em relação a si mesma. Assim, a liberdade sem a justiça é uma verdadeira contradição, pois, não importa o que se pense, tudo constringe na execução de uma vontade desordenada. *Não há, pois, liberdade sem leis, nem onde alguém esteja acima das leis [...]. Um povo livre obedece, mas não serve* (1964c, pp. 841-842; ênfases nossas).

Depreende-se dessa passagem, ademais, que o aparato estatal responsável por conferir sanção ao contrato que lhe deu origem desempenha um papel fundamental na preservação da liberdade dos cidadãos. Isso porque uma liberdade definida como não-submissão a vontades particulares só pode ser realizada se a lei for irrestritamente observada, isto é, se a integralidade daqueles que compõem o corpo político estiver sob seu jugo exclusivo. A força pública será justamente a responsável por impingir o cumprimento generalizado das leis civis, propiciando a cada cidadão a garantia de reciprocidade cuja ausência, vimos no item anterior, dissuadia o homem do estado pré-civil de adotar os preceitos da lei natural. Invertendo a fórmula que mobilizamos acima para resumir o ceticismo de Rousseau quanto à aplicabilidade de uma suposta lei de natureza carente de poder coercitivo, podemos dizer, no concernente às leis positivas instituídas pelo contrato e amparadas pela “espada pública”, que cada cidadão irá respeitá-las – quer dizer, cada um irá seguir o interesse

geral – pois tem a certeza de que os outros farão o mesmo¹⁹. Nesse novo cenário, utilidade pública e interesse individual ver-se-iam conciliados.

Enfim, para um pensamento em que a liberdade é “a obediência à lei que se prescreveu a si mesmo” (ROUSSEAU, 1964b, p. 365) forçar alguém a ser livre significa simplesmente forçá-lo a cumprir a lei: “Se ser livre é estar imune à interferência arbitrária de sujeitos particulares, é fácil aceitar que o sistema de coerções, ao impedir que qualquer sujeito particular se coloque acima da lei, atua verdadeiramente como garantia essencial da liberdade de cada um dos membros da sociedade” (MARQUES, 2010, p. 107).

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, L. Sur le *Contrat social* (les décalages). In: *Les Cahiers Pour L'Analyse*, n. 8 (“L’impensé de Jean-Jacques Rousseau”), Paris, 1967, pp. 5-42.

BERNARDI, B. *La fabrique des concepts: Recherche sur l’invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.

CAMERON, D. Rousseau, Professor Derathé and natural law. In: *Political Studies*, vol. XX, n. 2, junho de 1972, pp. 195-201.

DERATHÉ, R. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Tradução para o português de Natália Maruyama. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.

DIDEROT, D. “Autorité politique”. In: DIDEROT, D. & d’ALEMBERT, J. le R. (Eds.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project (Online).

GROTIUS, H. *Du droit de la guerre et de la paix*. Tradução para o francês de Jean Barbeyrac. Bâsle: Emanuel Thourneisen (Edição reimpressa pela Bibliothèque Nationale de France), 1746.

¹⁹ “Se Rousseau acredita ser indispensável colocar a força a serviço do direito, é para dar a cada cidadão a garantia que ele não será tolo, que [...] os outros não desobedecerão as leis. O indivíduo pode permanecer fora do pacto e renunciar às vantagens da sociedade, mas, se ele aceita suas vantagens, ele aceita, no mesmo golpe, que se o constranja a suportar suas obrigações. [...] A força a serviço do direito não se confunde com o direito do mais forte; trata-se, antes, do contrário” (HALBWACHS, 1943, pp. 112-113; nós grifamos).

HALBWACHS, M. "Introduction, annotations et commentaires au *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau". In: ROUSSEAU, J.-J. *Contrat social*. Paris: Aubier-Montaigne, 1943.

HAYMANN, F. "La loi naturelle dans la philosophie politique de Rousseau". In: *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, vol. XXX, Genève, 1943-1945, pp. 65-110.

HOBBS, Th. *Leviathan or the matter, forme, & power of a common-wealth ecclesiasticall and civil*. Londres: Andrew Crooke (Edição eletrônica preparada por Rod Ray para o McMaster University Archive of the History of Economic Thought), 1651.

_____. *Do cidadão*. Tradução para o português de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOCHART, P. "Droit naturel et simulacre", In: *Les Cahiers Pour L'Analyse*, n. 8 ("L'impensé de Jean-Jacques Rousseau"), Paris, 1967, pp. 65-84.

MARCOS, J.-P. "La question de la loi naturelle selon Rousseau". In: *Études Jean-Jacques Rousseau*, n. 7 ("Politique de Rousseau"), Musée Jean-Jacques Rousseau: Montmorency, 1995, pp. 161-180.

MARQUES, J. O. de A. "Forçar-nos a ser livres? O paradoxo da liberdade no *Contrato social* de Jean-Jacques Rousseau". In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 16, São Paulo, 1/2010, pp. 99-114.

PUFENDORF, S. *Du droit de la nature et des gens ou système général de la morale, de la jurisprudence et de la politique*. Tradução para o francês de Jean Barbeyrac. Amsterdam: Pierre de Coup (Edição reimpressa pela University of Toronto), 1734.

ROUSSEAU, J.-J. Du contract social ou Essai sur la forme de la République (Première version; Manuscrit de Genève)". In: *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964a.

_____. Du contract social ou principes du droit politique. In: *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964b.

_____. Lettres écrites de la montagne. In: *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964c.

_____. *Emile ou de l'éducation*. In: *Oeuvres Complètes*, vol. IV. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1969.

SPECTOR, C. "De Diderot à Rousseau: la double crise du droit naturel moderne". In: BACHOFEN, B., BERNARDI, B. & OLIVO, G. (Eds.) *Rousseau, Du contract social, ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*. Paris: Vrin, 2012.

VARGAS, Y. "Rousseau et le droit naturel". In: *Revista Trans/form/ação*, n. 31, São Paulo, 2008, pp. 25-52.

VAUGHAN, C. E. *The political writings of Jean-Jacques Rousseau, volume I*. Cambridge: Cambridge University Press (Edição digitalizada pela Open Library of Liberty), 1915.

A controversa relação de J.-J. Rousseau com a República de Genebra

Vital Francisco C. Alves
(UFG)

Introdução

A República de Genebra¹, cidade natal de Jean-Jacques Rousseau, à qual ele se refere em várias passagens da sua reflexão política e dedica a ela a obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*², supostamente serviu de parâmetro político para a construção do seu ideário republicano. A *Dedicatória* que lemos antes do prefácio desse texto sugere uma admiração de Rousseau à Genebra e nos possibilita compreender suas preocupações com a ordenação republicana e como o arquétipo genebrino tenha contribuído para o desenvolvimento da sua teoria política. Genebra oferece uma importante chave interpretativa para compreendermos as obras produzidas por Rousseau e uma senda que indica meios prováveis de lermos a *Dedicatória* e o *Contrato Social*³. Mas a relação do autor com sua cidade de origem pode ser conferida, sobretudo, nas *Cartas Escritas da Montanha*⁴, obra em que Rousseau retoma as discussões políticas sobre o modelo de Genebra, manifesta vários de seus

¹ Uma análise sobre a influência de Genebra no pensamento de Rousseau, segundo Christopher Bertram (2015) gira em torno de algumas dificuldades: em primeiro lugar, o fato de que existe uma sociedade real assim como uma ordem política legítima e constitucional. Isto é, trata-se de elementos distintos, visto que, da mesma maneira como sucede com todas as sociedades políticas, a maneira como as coisas procedem pode avizinhar-se ou afastá-las de como elas deveriam se concretizar. Em segundo lugar, existe a Genebra fruto da imaginação dos cidadãos comuns, com a qual Rousseau parece ter compartilhado durante certo tempo. Em terceiro, existem as convicções pessoais do autor genebrino correlatas a Genebra e, finalmente, há a Genebra como foi retratada nos escritos rousseauístas. A explanação que será realizada acerca da controversa relação de Rousseau com o modelo político genebrino terá, inicialmente, como eixo interpretativo o artigo *Rousseau e Genebra*, de Christopher Bertram (2015).

² Doravante ao mencionar esse livro vamos chama-lo apenas de *Segundo Discurso*.

³ Essa obra gerou polêmica em Genebra e as duras críticas que sofreu levou Rousseau a escrever as *Cartas escritas da montanha*.

⁴ Doravante chamaremos essa obra apenas de *Cartas*.

pontos de vista e aponta problemas inerentes à República na qual ele nasceu. Nesse sentido, talvez Genebra seja mais uma fonte capaz de contribuir no entendimento da teoria política de Rousseau e quem sabe do seu republicanismo. É importante lembrar que antes de qualquer intérprete destacar a relação entre Rousseau e Genebra, o próprio pensador chamou atenção dos leitores para tal fato ao enfatizar orgulhosamente em um de seus notórios trabalhos políticos⁵ que era um “cidadão de Genebra”. Essa ênfase do nosso filósofo levou estudiosos de sua teoria a se debruçarem sobre o peso desse relacionamento e questionar o seu significado na formação da filosofia política de Rousseau. O modelo político genebrino foi perscrutado assim como a ligação de Rousseau com Genebra, principalmente, nas pesquisas de John Stephenson Spink (1934), Robert Derathé (1950) e recentemente foi redescoberto por Helena Rosenblatt (1997) e Christopher Bertram (2015).

Com o objetivo de produzir uma reflexão sobre a Genebra de Rousseau, primeiramente dedicamo-nos a descrever a ordenação política genebrina; em seguida, a tratar da relação entre Rousseau e Genebra; por fim, a correlacionar a posição da cidade natal do autor com os escritos rousseauianos e compreender as três linhas interpretativas acerca da relação entre a filosofia política de Rousseau apresentada na *Dedicatória* e no *Contrato social* e Genebra.

A ORDENAÇÃO POLÍTICA DE GENEBRA

Seguindo o rastro interpretativo de Christopher Bertram (2015), pode-se considerar que no século XVIII, Genebra era administrada a partir de decretos sancionados em 1543, os quais eram balizados, de maneira condensada, em um compêndio de princípios e condutas herdados do período medieval. De acordo com esses decretos, o poder em Genebra se dividia em quatro comitês: o Conselho Geral, o Conselho dos Duzentos, o Conselho dos Sessenta e o Pequeno Conselho. O Conselho Geral era constituído por todos os cidadãos e burgueses de Genebra, e os demais conselhos eram formados por partes de outros conjuntos de cidadãos. O Conselho Geral exerceu uma função proeminente no governo genebrino durante o regime episcopal; no entanto, no período da República, seus

⁵ *Do Contrato Social*.

poderes diminuíram rapidamente e algumas de suas funções, como a de aumentar os tributos, acabaram sendo designadas a outros comitês. Segundo Spink (1934), a partir desse momento, o Conselho Geral passou a se reunir raramente, mas como uma espécie de comissão assessora quando o Pequeno Conselho – que havia se tornado o corpo governante de Genebra – tinha algum tipo de dificuldade em tomar alguma decisão. Nesse sentido, mesmo preservando o poder de escolher os quatro representantes que comandariam a República, o Conselho Geral – que no regime republicano havia se tornado um corpo consultivo – se orientava por meio das tabelas imputadas pelo Pequeno Conselho.

Além disso, Genebra era uma sociedade de classes bem definidas. De sua população, em torno de 20.000 a 25.000 pessoas, somente entre 1.200 e 1.500 tinham direitos políticos⁶ assegurados, e eles eram os cidadãos e os burgueses, e entre eles só os primeiros, nascidos na cidade e filhos de pais cidadãos, gozavam do direito de serem eleitos para as funções públicas. Com efeito, a grande maioria da população não podia disputar os cargos públicos. É interessante notar que até no grupo que desfrutava de direitos políticos existia uma ramificação entre a elite patrícia rica e as outras partes. Os patrícios controlavam e governavam Genebra mediante o Pequeno Conselho e na sua efetiva participação nos dois conselhos intermediários. Christopher Bertram sublinha que esse arranjo começou a ser pressionado no final do século XVII em decorrência de um motivo econômico e outro ideológico. O motivo econômico foi o fato de a burguesia ter se sentido ultrajada devido a uma série de ações do Pequeno Conselho, as quais abrangiam o fornecimento de alguns direitos comerciais a imigrantes e expatriados franceses e o favorecimento a genebrinos donos de vinhedos que moravam à margem do território da cidade. Quanto ao motivo ideológico, consistia em refutações à disseminação de um conjunto de concepções oriundas da Inglaterra, fundamentadas no pensamento político de John Locke que encontramos no *Segundo tratado sobre o governo*. O enfurecimento das classes comerciais tocante à comunidade política deflagrou três insurgências nos seguintes anos: 1707, 1734-8 e 1768. Na primeira dessas insurreições, Rousseau ainda não havia nascido. Quanto à segunda, ele a presenciou ao longo de uma visita a Genebra no ano de 1737 e a terceira

⁶ A saber, somente 6% como assinala Bertram.

pode ser tida como um dos motivos para a sua insurreição, as polêmicas que eclodiram com a censura do *Contrato social*.

As insurgências⁷ de 1707 incluíram a figura de Pierre Fatio e o partido popular e teve como desdobramento a rejeição do Pequeno Conselho perante uma investida no encorajamento de inúmeras ações de cunho democrático, que compreendia a proposição – advogada por Fatio – de assembleias anuais do Conselho Geral visando estipular e rever as leis e os decretos. O Pequeno Conselho concordou com várias reformas, entre elas a fixação de uma assembleia quinzenal do Conselho Geral. Porém, com o esteio de tropas de Zurique e Berna, o Pequeno Conselho enclausurou os dirigentes do partido popular e assassinou Fatio. Como consequência, escreve Bertram, a solicitação por assembleias periódicas foi rechaçada na primeira assembleia quinzenal do Conselho Geral. Depois disso, a facção burguesa adotou a postura de que, considerando que o Conselho Geral era detentor do título de soberano, ela tinha o direito de desempenhar o poder hegemônico no Estado. Em 1734, temendo a crescente ascensão da facção burguesa, o partido patrício se organizou com o intuito de desmantelar o poderio burguês, mas não foi bem sucedido. A segunda investida, apoiada pelos nativos, desencadeou uma batalha frontal entre burgueses e patrícios em 1737. Com a mediação da França, Berna e Zurique – ficou definido por decreto em 1738 os poderes dos múltiplos conselhos, que se encontravam legitimamente vigentes quando Rousseau escreveu a *Dedicatória* que lemos no *Segundo Discurso*, na época em que pleiteou a revaliação de sua cidadania em 1754 e, sobretudo, quando produziu a *Carta a D'Alembert* e o *Contrato Social*. O decreto oriundo da mediação suscitou e ressaltou a leitura dos patrícios acerca da constituição de Genebra, contudo, na visão de Bertram, efetivou concomitantemente o reconhecimento do Conselho Geral como Conselho Soberano e o compreendia como o depositário dos poderes legislativo, eletivo e confederativo, mas que, em termos lícitos, ao reverso, lhe eram contraditos pelos pormenores do documento. No sentido jurídico, o Conselho Geral não tinha o direito de iniciativa legislativa, seu direito ao voto se restringia aos candidatos apresentados pelo Pequeno Conselho, e mesmo que a facção burguesa ainda tivesse o direito de empregar representações divergentes ao Pequeno Conselho, lhe havia sido retirado o direito de se unir, e por meio de algum

⁷ Continuaremos seguindo a vertente interpretativa de Bertram.

estatuto angariar forças para viabilizar essas representações, tornando engessada a possibilidade de a burguesia se tornar um perigo real ao poder dos patrícios. Por conseguinte, o Pequeno Conselho conservou para si o direito de decidir quais providências tomar concernentes as representações e, mais do que isso, o direito de escolher se transmitiria ou não seu juízo a respeito delas ao Conselho Geral.

A RELAÇÃO ENTRE ROUSSEAU E GENEBRA

Tendo em vista a exposição realizada no tocante ao funcionamento político de Genebra, cabe, a partir de agora, nos determos, ainda que brevemente, na relação entre Rousseau e Genebra. Na *Carta a d'Alembert*, o filósofo reaviva a memória afetiva de quando abandonou a cidade aos dezesseis anos em, 1728, e lembra que sua conversão ao catolicismo acarretou a perda de sua cidadania. Sabemos também pelos relatos de Rousseau que ele visitou Genebra em 1737, não obstante, nos parece que foi somente entre 1728 e 1754 que ele teve interesse em visitar sua cidade de origem. Logo após esse período, em 1754, o nosso autor elaborou a célebre *Dedicatória*, em que enaltece⁸ a constituição política de Genebra. Depois de 1754, Genebra adquire relevância em seu pensamento devido a dois acontecimentos: o primeiro em função de sua resposta, em 1758, ao verbete de d'Alembert a respeito de Genebra na *Encyclopédie*, e o segundo referente às *Cartas Escritas da Montanha*, de 1764, escritas para refutar Tronchin. Somando a esses dois momentos, adiciona-se a publicação do *Contrato Social*, posto que, nas *Cartas*, Rousseau declara que o contrato é a expressão de uma apologia aos fundamentos primordiais do sistema político genebrino. No *Contrato Social* observamos uma franca menção a Genebra em uma nota de rodapé⁹ presente no capítulo em que Rousseau analisa o pacto social. Nessa nota, vemos sugestões direcionadas ao governo, como as assembleias fixas e periódicas do povo e a iniciativa legislativa pelos magistrados, índice que, inevitavelmente, nos parece reverberar a conjuntura política de Genebra ou os anseios de uma classe dos genebrinos.

⁸ Ou parece elogiar, segundo Bertram.

⁹ Especificamente na nota 4 do capítulo VI, do Primeiro Livro. Na qual o filósofo genebrino trata da verdadeira acepção do termo "cidade" e elogia D'Alembert por ter compreendido o verdadeiro significado da palavra "cidadão".

Como se sabe, o *Contrato social* foi criminalizado pelo Pequeno Conselho de Genebra e, conseqüentemente, incinerado. Esse fato parece ter deixado Rousseau aturdido. É notório também que as autoridades de Genebra selecionaram claramente os pontos para fundamentar a condenação, sustenta Bertram, pois elas confrontaram a heresia religiosa vista no capítulo acerca da Religião civil, o que foi uma estratégia para difamar o nome de Rousseau e fazer com que o povo genebrino o encarasse como alguém situado abaixo de um cristão. Posteriormente, o filósofo buscou reintegrar sua imagem como cristão na *Carta a Christophe de Beaumont*, todavia, novamente sofreu uma condenação. Diante dessa condenação, Rousseau se viu obrigado a abdicar de sua cidadania com pesar. Somente, em seguida, tendo sido impelido por simpatizantes da burguesia de Genebra, estarecidos com o trato devastador que lhe foi conferido, Rousseau se mobilizou para incendiar uma controversa *vis-à-vis* com os mandatários oficiais dos patrícios e escreveu as *Cartas Escritas da Montanha*.

A SUPOSTA INFLUÊNCIA DA REPÚBLICA DE GENEBRA NOS ESCRITOS POLÍTICOS DE ROUSSEAU

Em virtude do que foi discorrido até aqui, convém analisar o peso da suposta influência da República de Genebra na elaboração dos pilares cruciais da teoria política de Rousseau. Para tanto, nos orientaremos pela *Dedicatória* e pelo *Contrato Social*. Quando se lê a *Dedicatória À República de Genebra* narrada por Rousseau, no início do *Segundo Discurso*, testemunha-se uma verdadeira reverência do autor a sua cidade natal, a presença das referências oriundas da Antiguidade: as cidades de Atenas e Roma e dos admirados autores Tácito e Plutarco. Simultaneamente, pode-se atestar temas fundamentais no seu pensamento tais como: a igualdade, a liberdade e a soberania popular. Em sua *Dedicatória*, o pensador genebrino descreve como gostaria que fosse o lugar do seu nascimento caso ele pudesse escolher. Sua descrição passeia por temas também recorrentes no seu pensamento, mas nesse texto Rousseau mira diretamente Genebra.

Consideramos razoável a tentativa de deslindar a teoria política rousseauísta mediante a sua ligação com Genebra, ligação que, a nosso ver, se conservou por um tempo significativo¹⁰. Seguramente possível es-

¹⁰ A saber, até o momento da ruptura. Depois disso, o amor que Rousseau alimentava por Genebra transformou-se em indiferença. Ver mais em *Jean-Jacques Rousseau et la Science politique de sons temps*, p. 8, nota 2, Robert Dertahé (1950).

tabelecer algumas prováveis aproximações entre a Constituição de Genebra e o *Contrato Social*, contudo, entende-se, à primeira vista, que defender que esse modelo político teve uma influência equivalente a de Esparta e Roma na formação do pensamento de Rousseau se configura em uma interpretação desacertada, a qual foi bastante utilizada por alguns opositores¹¹ do autor genebrino, justamente para desqualificar a força e a relevância de seu escrito político, como bem realçou Derathé.

Buscando sustentar a hipótese da influência da República de Genebra, tentou-se procurar apoio nas próprias declarações de Rousseau. Afinal, não foi ele mesmo que afirmou em *Rousseau juiz de Jean-Jacques* que “havia trabalhado por sua pátria e pelos pequenos Estados constituídos como ela”?¹² E quem também exprimiu nas *Cartas* que a obra o *Contrato Social* comportava “a história do Governo de Genebra” e que nela os genebrinos visualizariam claramente as particularidades da sua República? Nas palavras do pensador: adotei vossa constituição, que acho bela, como modelo das instituições políticas (ROUSSEAU, 1964, p.809.)¹³ Nesse caso, ao produzir o *Contrato Social*, Rousseau teria, como referência a partir das suas próprias palavras, unicamente Genebra e a sua constituição como fonte de seus fundamentos políticos. Segundo Derathé (1950), essa hipótese, que por um espaço de tempo¹⁴ considerável teve notabilidade, não se sustenta em face de uma análise mais severa. Para comprovar essa assertiva, o comentador reporta à argumentação que Spink (1934) apresenta em *Jean-Jacques Rousseau et Genève*, na qual explicita que no período em que Rousseau redigiu o *Contrato Social* ele desconhecia a constituição de Genebra ou a conhecia superficialmente. Para corroborar sua tese, Spink evoca elementos históricos¹⁵ peremptó-

¹¹ Ver mais em *Jean-Jacques Rousseau*, de Jules Lemaître (1925); *L'Europe et la Révolution*, de A. Sorel (1893) e *L'Esprit de la Révolution française*, de E. Champion (1887).

¹² Terceiro diálogo (IX, 287).

¹³ “J'ai donc pris votre constituion, que je trouvais belle, pour modele des instituions politique”. *CDM*, L VI. OCR3. (tradução nossa).

¹⁴ Sustentada irrestritamente, por exemplo, por Lanson (1920).

¹⁵ A saber, a Carta a Rey, de 7 de novembro de 1761, C. G., nº 1170, t. VI, p. 288 e o trecho das *Confissões* no qual Rousseau explica como fecundou o plano de redigir suas *Instituições políticas*, dito pelas palavras de Rousseau: “Percebia que tudo isso me levava a grandes verdades, úteis à felicidade do gênero humano mas, sobretudo, à de minha pátria, onde não tinha encontrado, na viagem que acabara de fazer, as noções das leis e da liberdade, a meu grado nem suficientemente justas nem suficientemente claras” (VIII, 289).

rios, enquanto Derathé, por uma via distinta, chega à mesma conclusão. Deve-se admitir que o caminho seguido por Derathé – aferir os princípios do direito político do *Contrato Social* com os da Constituição de Genebra, almejando verificar se eles estão em conformidade –, é aquele que mais pode contribuir para o nosso exame.

O autor de *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, sustenta que a *Dedicatória* de Rousseau à Genebra que lemos no *Segundo Discurso* expressa quando não um desconhecimento, uma ingenuidade do filósofo. O próprio Rousseau demonstra esse fato ao examinar pormenorizadamente a constituição de Genebra para escrever as *Cartas Escritas da Montanha*. Nessa última obra, vemos uma explanação firme que passa longe da exaltação pueril vista na *Dedicatória*. O cotejamento entre os dois escritos, redigidos com cerca de dez anos de diferença, atesta a profunda transformação da visão de Rousseau sobre a ordem política de Genebra, posto que ele a havia analisado detidamente. Derathé assinala que se em 1754, Rousseau encontrava-se eufórico por ser recepcionado em Genebra para resgatar seu título de cidadão, esse contentamento afetuoso em relação à pátria é claramente renunciado em 1764 quando o desencanto provocado por seu regresso a Genebra e a perscrutação detalhada de sua constituição fizeram-no enxergar a sua cidade natal de outra forma. A relação de Rousseau com Genebra, como se nota, é bastante controversa. Helena Rosenblatt (1997) defende que até 1934 a relevância de Genebra na formação da teoria política de Rousseau era praticamente desconhecida. Os estudos anteriores a esse período, porém, foram prejudicados por uma compreensão superficial acerca da história de Genebra e do Calvinismo. Neles, há a ausência de uma análise mais apurada e a avaliação do papel dos políticos costuma ser empreendida apressadamente, e de maneira generalizada, sem recorrer aos textos de Genebra. A intérprete toma como exemplo a leitura de Gaspar Vallette (1912). Para ele, o pensamento de Rousseau é genebrino e o *Contrato Social* é um livro sobre Genebra e sobremaneira inspirado na constituição de Genebra e na sua propensão à democracia. Outros pesquisadores¹⁶ reconhecem o *Contrato Social* como uma apologia ao modelo de constituição de Genebra. Tais apreciações, entretanto, segundo Rosenblatt, são imaturas e correlatas. Quanto ao ambiente de Genebra tendem a se inclinarem a uma visão indistinta das concepções rousseauianas.

¹⁶ R. Franlin (1978) e A. Gür (1981).

J. Spink (1934) assume uma postura dissonante no que diz respeito às interpretações reducionistas que o precedem. Em sua opinião, o *Contrato Social* é uma obra genuinamente especulativa, na qual o autor procura investigar os princípios da lei pública. Spink contesta veementemente o pressuposto de que a obra especificada seja concebida como uma mera exaltação à constituição de Genebra. De acordo com o pesquisador, não se pode impingir à constituição mencionada um sentido especial na teoria de Rousseau antes da reprovação de Genebra ao *Contrato Social*, pois o nosso pensador tinha um conhecimento bastante parco concernente aos tempos mais remotos de Genebra antes da condenação de sua obra. Em poucas palavras, a tese de Spink almeja romper com o vínculo entre a perspectiva política de Rousseau e a constituição de Genebra; apesar disso, o comentador defende que a burguesia genebrina talvez tenha desempenhado uma sintomática influência na percepção política rousseauísta e presume que somente em Genebra Rousseau pode ter desenvolvido seu orgulho e espírito republicano. Ademais, o intérprete julga que Rousseau não compreendia a ordenação política de Genebra, e tampouco discutia política com amigos de sua terra natal antes de 1764¹⁷. Em função dessa incompreensão, antes desse ano sua visão concernente ao sistema político de Genebra sobrevoa nos ares do senso comum.

Essa hipótese de Spink repercute na clássica leitura de Robert Derathé (1950). Esse último concorda com Spink no tocante ao fato de que antes de 1762, Genebra não integra o repertório de suprema fonte de influência nas noções políticas de Rousseau. Derathé advoga que os conceitos democráticos rousseauístas e o arranjo político de Genebra não possuíam similaridades. Nos termos do comentador:

Genebra teve sem dúvida um grande espaço na imaginação e na vida de Rousseau, mas é em outro lugar que devemos buscar as fontes de seu pensamento político, como indica muito claramente M. Spink (DERATHÉ, 1950, p. 22)¹⁸.

¹⁷ Ano da publicação das *Cartas escritas da montanha*. Texto escrito devido à condenação do *Contrato Social* e do *Emílio* que começou no parlamento francês, praticamente, ao mesmo tempo em que na cidade de Genebra surgiu uma perseguição semelhante que teve seu apogeu na condenação das obras pelos pastores genebrinos. Nas *Cartas*, Rousseau estabelece uma refutação às inúmeras críticas recebidas e, concomitantemente, realiza uma análise do funcionamento das instituições políticas de Genebra e nos apresenta uma perspectiva condensada e madura de sua filosofia política.

¹⁸ "Genève a tenu sans aucun doute une grande place dans l'imagination et dans l'avie de Rousseau, mais c'est ailleurs que nous devons chercher les sources de as pensée politique, comme l'indique très clairement M. Spink". (tradução nossa)

Avaliar se a constituição de Genebra serviu de cânone político para Rousseau – ainda considerando a análise de Derathé – foi uma tática dos oponentes de Rousseau com a evidente pretensão de apequenar a relevância de sua filosofia política. O *Contrato Social* é uma obra atemporal, logo, é perfeitamente plausível não vê-la simplesmente como um texto de inspiração genebrina. Em certa medida, alguns biógrafos de Rousseau atestam a posição de Spink e Derathé ao sustentarem que o autor não compreendia a constituição de Genebra antes de 1762. Maurice Craston (1982) assevera, por exemplo, que Rousseau tinha sido erroneamente levado a acreditar que Genebra era uma República ideal; R. Trousson (1988) confirma que a visão de Rousseau sobre Genebra não passa de um mito, e, Guehénno (1962) testifica que na época em que Rousseau havia se tornado um escritor célebre, Genebra se configurava apenas em uma irrisória reminiscência infantil¹⁹, uma fantasia, uma Genebra que existia somente nos sonhos de Rousseau. Outro ponto de vista interpretativo que vale mencionar é o de Michel Launay (1971). Em seu livro *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique*, Launay apresenta Rousseau como um porta-voz da pequena burguesia genebrina que se opunha ao patriciado de Genebra. Na percepção de Rosenblatt, por conter informações preciosas acerca de Genebra, a leitura de Launay tem sua importância. Porém, minimiza a relevância da tradição intelectual genebrina, pois o intérprete alega que mesmo tentando romper com uma visão política tradicional, Rousseau permanece arraigado a ela.

Na percepção de Launay, o pensamento político rousseauiano é cercado por ambivalências porque há uma negação da consciência de todas as classes sociais que constituíam a ordem política de sua cidade natal. E é justamente Genebra que explicita a ambiguidade tradicional presente na filosofia de Rousseau. O estudioso acrescenta também que o pensamento de Rousseau apenas adquire importância e autenticidade quando o autor rompe com a conjuntura de Genebra. Contrapondo a Launay, Helena Rosenblatt afirma que essa interpretação deixa a desejar porque não analisa com profundidade o que denomina de mentalidade tradicional em Rousseau e reduz a infraestrutura política de Genebra; por exemplo, ao retratar os pastores como “macacos e condes da classe superior”²⁰.

¹⁹ Ver mais em Maurice Craston, *The early life and work of Jean-Jacques Rousseau – 1712 a 1754*, University of Chicago Press. (1982), p. 324; R. Trousson, *J.-J. Rousseau, la marche à la gloire* (1988), p. 37, e, J. Guehénnon, *Jean-Jacques Rousseau* (1962), p. 117.

²⁰ “monkeys and valets of the upper class”, Helena Rosenblatt (1997), p. 48. (tradução nossa).

Rosenblatt destaca que uma análise expressiva nesse sentido foi realizada por A. Gür (1981). Ele demonstra que o mais significativo compêndio político em defesa da burguesia na história de Genebra teve como principal representante um proeminente pastor e que inúmeras ideias reconhecidas até hoje como sendo contribuições do pensamento político de Rousseau já existiam em Genebra bem antes do autor do *Emílio*. Rosenblatt também se refere ao trabalho de R. Fralin (1978). Segundo Fralin, alguns dos conceitos mais notórios de Rousseau têm sua gênese em Genebra e isso pode ser constatado no *Contrato Social*. Nos termos de Fralin:

Genebra era ambos: o ponto inicial e o ponto final, a inspiração e o objetivo do pensamento político de Rousseau e com o tempo ele escreveu o *Contrato Social* (FRALIN, p. 44, 1978) ²¹.

Entretanto, lamenta Rosenblatt, Fralin não esquadrinha o contexto político de Genebra que precede Rousseau e nem mesmo cita o Calvinismo como provável pano de fundo da relação entre Rousseau e Genebra. ²²

Julgamos que o esforço de Fralin consiste em relacionar o pensamento institucional de Rousseau com a musculatura política de Genebra. Ele argumenta que a compreensão rousseauiana sobre a representação era imprecisa. Imprecisão que refletia as dubiedades da constituição de Genebra. Ao mencionar a influência de Genebra, Fralin a entende como a genealogia de algumas concepções assumidas por Rousseau. Tal proximidade, todavia, defende Rosenblatt, restringe a discussão sobre a influência de Genebra e suas afinidades com a teoria política rousseauísta.

TRÊS LINHAS INTERPRETATIVAS

Recuperando o fio da meada interpretativa de Christopher Bertram (2013) temos, em síntese, três escolas que tratam da relação entre a filosofia política de Rousseau exposta na *Dedicatória* e no *Contrato Social* e Genebra. A primeira delas, Bertram identifica como *ingênua e ignorante*

²¹ "Geneva was both the starting point and finishing point, the inspiration and the goal of Rousseau's political thought at the time he wrote the *Contrat Social*", p. 44. (tradução nossa).

²² Para Rosenblatt, ao omitir o elemento religioso Fralin reduz outras noções cruciais, tais como a vontade geral, noção crucial na filosofia de Rousseau, que como explicitaram Bertrand de Jouvenel (1947) e P. Riley (1986) é dotada de raízes teológicas.

e é encabeçada por Spink e Derathé. Essa escola defende a tese de que, quando Rousseau formulou esses trabalhos, ele desconhecia a autêntica constituição de Genebra. Sendo assim, as suposições de que as obras correspondem ou são inspiradas pelo arquétipo político genebrino devem ser recusadas. É possível que Rousseau tenha criado um quadro colorido de sua pátria baseada nos anos de sua meninice, quadro esse que desemboca na idílica *Dedicatória* e na perplexidade do autor em vista da reação de Genebra acerca do *Contrato Social*, no entanto, a verdadeira fonte de ímpeto criativo para sua teoria política deve ser reportada a outras fontes, acima de tudo na tradição do pensamento político e na teoria do direito natural.

A segunda perspectiva, verificada com distintas variações em intérpretes como Michel Launay, Helena Rosenblatt, Blaise Bachofen (2002), é denominada por Bertram de *polêmica oculta*. Conforme essa linha interpretativa, Rousseau tinha o conhecimento claro da peculiaridade oligárquica da constituição de Genebra e a refutava e, efetivamente, apoiava vários pontos da visão do partido popular. O panegírico a Genebra que encontramos na *Dedicatória*, desse modo, não deve ser entendido como uma manifestação prudente de Rousseau a respeito de Genebra, mas sim como uma espécie de controvérsia refinada na qual o autor destila uma crítica frontal à oligarquia e que só poderia ser compreendida pelos habitantes de Genebra. A terceira interpretação, estabelecida por Fralin, defende que realmente as instituições políticas pertinentes à Genebra tiveram forte influência na composição dos conceitos rousseauístas. Bertram chama essa visão de *conservadora tácita*. Ela apregoa que mitiguemos a tensão entre a Genebra real e o regime democrático temperado, conquanto indaga a consistência de Rousseau com os princípios democráticos. A perspectiva *polêmica oculta* e a *conservadora tácita* sinalizam que não deveríamos julgar o posicionamento de Rousseau como realmente crédulo, ou seja, que é inviável conceber o autor como simplesmente alguém que não é um admirador de Genebra e tenciona ser ou alguém que apenas defende a soberania popular, pois o *Contrato Social* é mais complexo e controverso do que se vê na aparência.

Para Bertram essas visões são dotadas de argumentos robustos que servem de sustentáculos para suas defesas. Ultrapassando o aspecto controvertido como seus expoentes constantemente mencionam uns aos outros, tais concepções acabam se situando, de maneira recíproca, aquém

das incompatibilidades aparentes. Desejando confirmar essa posição, Bertram toma a guisa de exemplo a interpretação de Spink. Esse comentarista não tem dificuldade em demonstrar a antinomia entre aquilo que Rousseau declara e a constituição de Genebra à custa de uma explanação minuciosa da história constitucional da pátria originária de Rousseau. A antinomia entre a realidade e a ilusão mantém-se inalterada mesmo quando o filósofo genebrino adquire uma compreensão do arranjo político, visto que ele parece insistir em consolar a si mesmo com o pressuposto de que foi uma insurgência progressiva e bastante sutil da soberania popular pela oligarquia o que se sucedeu em Genebra.

CONCLUSÃO

Supondo que tenhamos cumprido objetivos fixados no começo dessa jornada investigativa, cabe, a partir deste momento, apresentar um desfecho para a nossa exposição. A análise realizada nos possibilitou entender as razões pelas quais o *Contrato Social* foi condenado em Genebra. Em face da acusação, Rousseau poderia, indubitavelmente, apelar para o cunho filosófico e abstrato de sua obra, mesmo assim o livro continuaria dando a classe burguesa uma ferramenta²³ amedrontadora em contraposição ao partido governamental. Avaliando a função desempenhada pelo *Contrato Social* na política e nas contendas genebrinas, ao reverso, compreende-se que o escrito não tem Genebra como inspiração. Rousseau o formulou desconhecendo detalhes decisivos da constituição de sua cidade natal e na ocasião em que se viu no dever de examiná-la pôde constatar como ela encontrava-se longínqua dos princípios do direito político que lemos no *Contrato Social*.

Pode-se comprovar também que no contexto da polêmica de Rousseau com Genebra, a cidade podia ser vista como uma aristocracia balanceada pela democracia, uma vez que a constituição negava ao Conselho geral o direito de se reunir por iniciativa própria. O elogio que Rousseau faz a Genebra na *Carta a d'Alembert* e na *Dedicatória* revela um equívoco cometido pelo amor que ele cultivava pela sua cidade de origem e, ao visualizá-la mediante sua imaginação, julgou ter visto nela o seu mais

²³ As assembleias fixas e periódicas apresentadas no *Contrato Social* comparada a conjuntura política de Genebra, demarca a posição de Rousseau ao lado dos burgueses e oposto ao partido do governo.

perfeito modelo democrático. É inegável que Genebra ocupa um lugar privilegiado na existência de Rousseau, não acreditamos, apesar disso, que a *Dedicatória* retrate de maneira fidedigna o governo genebrino e que o *Contrato Social* explicita fundamentos políticos inspirados em Genebra, o que se pode dizer é que houve um instante no qual Rousseau, de fato, acreditou que havia em Genebra instituições políticas compatíveis com o seu ideal republicano.

Genebra tem sua relevância na filosofia de Rousseau e podemos concluir em conformidade com Bertram que a cidade que, fomenta, frequentemente, o pensamento do autor não corresponde a Genebra da realidade, mas sim aquela que ele projetou com sua imaginação. A Genebra real não era um arquétipo político de consonância com a teoria rousseauísta. É bem provável que Rousseau tenha absorvido um mito acerca da realidade genebrina assaz disseminado e partilhado pela classe burguesa, mito este envolto oniricamente por um desejo de soberania popular que foi de maneira gradativa demolida pelos magistrados. Rousseau parece ter deliberado por encaixar Genebra fora da sua realidade política e nutrir a esperança de que o declínio previsível fosse impedido. Observa-se que suas ações políticas foram influenciadas por essa postura fantasiosa e talvez, devido a isso, notamos nos seus textos relacionados à Genebra um estranho conservadorismo que diverge categoricamente do teor revolucionário presente no seu ideário político republicano.

BIBLIOGRAFIA

BACHOFEN, B. *La condition de la liberte: Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris: Payot, 2002.

BERTRAM, Christopher. Rousseau e Genebra. *Trans/Form/Ação*. Vol. 38, Marília-SP, 2015.

CHAMPION, E. *L'Esprit de la Révolution française*. Paris, Reinwald, 1887.

CRANSTON, Maurice. *Jean-Jacques: the early life and work of Jean-Jacques*. The University of Chicago Press, 1982.

FRANLY, R. *Rousseau and Representation*. New York: Comumbia, 1978.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la Science politique de son temps*. Paris: VRIN, 1950.

GUEHENNO, Jean. *Jean-Jacques Rousseau*. London: Routledge, 1962.

GÜR, A., "Les lettre 'séditieuses' anonymes de 1718, étude de texte," BSHAG, 17, 2, 1981, pp. 129-205.

JOUVENEL, Bertrand de. *Essai sur la politique de Rousseau*. Paris: Hachette, 1947.

LAMAÎTRE, Jules. *Jean-Jacques Rousseau*. University Michican, Calmann-Lévy, 1925.

LANSON, G. *Histoire de la littérature française*, 14^o édit. Paris, Hachette, 1920, in-16 (Cinquième Partie, liv. IV, chap. V).

LAUNAY, M. *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique*. Grenoble: CEL/ACER, 1971.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

RILLEY, P. *The general will before Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

ROSENBLATT, Helena. *Rousseau and Genebra – From the first discourse to the social contract, 1749-1762*. Cambridge University Press, New York, 1997.

ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*. Paris, 1959-1995. (5 Volumes).

_____. *Cartas escritas da montanha*, São Paulo, Unesp, 2006.

_____. *Carta a D'Alambert*, São Paulo, Unicamp, 1993.

SOREL, Albert. *L'Europe et la Révolution française*. Paris: E. Plon, Nourrit et cie, 1893.

SPINK, J.S. *Rousseau et Genève*. Paris: Bovin, 1934.

TROUSSON, R., *Jean-Jacques Rousseau, la marche à la gloire*. Paris, 1988.

VALETTE, Gaspar. *Jean-Jacques Rousseau Genevois*. Paris and Geneva, 1912.

Diderot e Rousseau: sobre uma suposta conversa acerca dos solitários no romance filosófico moderno

Luciano da Silva Façanha
(UFMA)

“Sem dúvida, estaremos próximos da verdade se dissermos apenas que a grande característica desses romancistas é que, cada um a seu modo, eles dizem sempre a mesma coisa e sempre no mesmo tom. Ser clássico é repetir a si mesmo. Encontramos assim, no coração de nossas grandes obras romanescas, uma certa concepção do homem que a inteligência se esforça por colocar em evidência em meio a um pequeno número de situações. Isso certamente poderá ser dito de qualquer bom romance, se for verdade que o romance faz da inteligência seu universo, assim como o drama faz da ação o seu”.

(Albert Camus, 2004)

I. INTRODUÇÃO

A proposta da investigação é de trazer à tona a discussão dos dois filósofos acerca dos solitários a partir de um suposto diálogo travado por eles em seus respectivos romances *O Filho Natural*, obra que “constitui exemplo de uma discussão crítica e de uma proposição teórica sobre o gênero teatral e ao seu pleito em favor da substituição da tragédia e do drama barroco por um novo molde teatral, ou seja, o nascente drama burguês” (GUINSBURG, 2008, p. 9-10) e *A Nova Heloísa*, que segundo May (1963, p. 22), a habilitação do romance “vinga de fato”, após a sua publicação, porém, isto só foi possível, graças a uma “convergência entre o juízo da crítica, o gosto do público e as intenções do autor”.

Esclarecemos que o teor dessa discussão narrada e remontada nesse texto, embora não se utilize de nenhuma ficção, nem exista uma única personagem inventada, nem mesmo uma linha que não possa ser documentada, mediante a citação das fontes dos próprios filósofos e de alguma acatada autoridade que, porventura mencionem, contudo, permanece uma suposição, pois não é assinalado de forma direta pelos autores que

isto de fato tenha ocorrido, ou seja, se objetiva que essa narrativa pesquisada possa ser lida como uma *conversa sobre os solitários*, para que, com essa possibilidade, o colóquio possa receber uma primeira versão, não de um monólogo, mas, um diálogo sempre presente entre aqueles que um dia já foram grandes amigos, Diderot e Rousseau, além de antecipar algumas questões acerca dos solitários e do romance, que aparecem mais tarde na teoria crítica.

II. PRESSUPOSTO DA QUESTÃO:

“Quem ouve uma história está na companhia do narrador; mesmo quem lê, participa dessa companhia. Mas o leitor de um romance é solitário. Ele o é mais do que qualquer outro leitor. (Pois até quem lê um poema está disposto a dar voz às palavras para um ouvinte.) Em sua solidão o leitor de romance se apodera da matéria deste com mais fervor do que qualquer outro. Está pronto a apropriar-se integralmente dele – de certa forma a engoli-lo. Sim: ele aniquila, devora o assunto como o fogo devora a lenha na lareira. A tensão que atravessa o romance se assemelha à corrente de ar que anima a chama e dá vida ao seu jogo na lareira”.

(Walter Benjamin, 1983)

O primeiro pressuposto de uma interlocução entre o *Filho Natural* e a *Nova Heloísa* gira em torno da suposta conversa sobre os solitários, onde o interlocutor e personagem criado por Rousseau, “N.” pode ser pensado enquanto a figura do filósofo Diderot. E, o interlocutor e personagem criado por Diderot, “Dorval”, pode ser pensado como a figura de Rousseau. Lançada as suposições, o romance está referendado quando Jean-Jacques, no *Segundo Prefácio* da *Nova Heloísa*, afirma sobre o momento de elaboração e finalização da *Carta à D’Alembert Sobre os Espetáculos* coincidir com um intervalo da composição de uma boa parte da *Nova Heloísa*, ou seja, foi um momento de pausa do seu romance.

Lembra-vos de que pensava mandar imprimir estas *Cartas* quando escrevia contra os *Espetáculos* e que o cuidado de desculpar um desses Escritos absolutamente não me faz alterar a verdade no outro. Acusei-me de antemão mais intensamente talvez do que alguém me acusará. Aquele que prefere a verdade à própria glória

pode esperar preferi-la à própria vida. Desejais que se seja sempre consequente, duvido que isso seja possível ao homem, mas o que lhe é possível é ser sempre verdadeiro: eis o que desejo procurar ser (ROUSSEAU, 1994b, p. 39).

Durante o momento de elaboração dessa obra (*Carta a d'Alembert sobre os espetáculos*), Rousseau narra, por alguns instantes, que seu estado de espírito apenas se preparava para o que ele chamava de “segunda revolução”, que deveria terminar por uma crise dramática e por uma ruptura ruidosa com seus principais amigos. Ora, sabe-se que a *Carta Sobre os Espetáculos* foi o ápice do rompimento de Rousseau com os *philosophes*, principalmente, com seu grande amigo Diderot. Obra escrita em apenas quinze dias e que muito Rousseau se orgulhava, ainda mais, pelos motivos e condições de sua composição:

Minha *Carta a d'Alembert* fez um grande sucesso. Todas as minhas obras o fizeram, porém, esta me foi muito mais favorável. Ensinou o público a desconfiar das insinuações do partido holbáquico. Quando eu partira para o Ermitage, ele predisse, com sua suficiência ordinária, que ali não ficaria nem três meses. Quando os holbaquianos viram que eu tinha ficado vinte meses ali e que, obrigado a sair, fixei minha moradia no campo ainda, sustentaram que era pura obstinação; que em meu retiro eu me entediava a morrer; mas que, atormentado pelo orgulho, preferia morrer vítima de minha teimosia, a me desdizer e voltar a Paris. A *Carta a d'Alembert* respirava uma doçura d'alma que se percebia não ser fingida. Se em minha solidão eu me tivesse amargurado com orgulho, o meu trabalho disso se ressentiria. Reinava certo azedume em todos os escritos que fizera em Paris: tal amargor não transpareceu no primeiro que fiz no campo. Para aqueles que sabem observar, eis um reparo decisivo. Viram que eu tinha entrado em meu elemento¹ (ROUSSEAU, 1948, p. 455).

Mas, além dessa narrativa, consta no Livro IX das *Confissões* uma

¹ (Seu elemento, a **natureza**). Endore (1962, p. 206) destaca o sucesso da *Carta Sobre os Espetáculos* afirmando que “Voltaire ficou perplexo ao ver a *Carta* de Rousseau obter retumbante sucesso. A maior aclamação que Rousseau até então recebera. Os livreiros de Paris e Genebra não conseguiam imprimir um número de exemplares suficiente para fazer frente às encomendas. Em toda a parte, os teólogos corriam aos seus púlpitos, com elogios a Rousseau por seu ataque contra o teatro. E a coisa despertou tal agitação entre os intelectuais europeus, que mais de quatrocentos livros e folhetos foram escritos a favor e contra a *Carta*. Aumentando, consideravelmente a correspondência de Rousseau.”

longa explicação de Rousseau (1948) sobre os possíveis equívocos e certezas entre ele e seus contemporâneos. As comprovações são obtidas a partir de uma vasta correspondência, cartas e bilhetes, dirigidas à madame d'Épinay, Grimm, Diderot, Saint-Lambert e madame d'Houdedot, que o filósofo transcreveu para suas *Confissões*, desde o mês de março de 1756, até janeiro de 1758. Essa correspondência acaba funcionando como uma espécie de justificativa e confirmação de sua narrativa. Também consta o momento de composição do *Filho Natural* e da *Nova Heloísa*, pois, os dois filósofos confabulavam sobre suas criações e mostravam, em primeira mão, os rumos que tomavam essas obras, porém, antes desse “verdadeiro colóquio sobre seus escritos”, alguns fatos ocorridos são pontuados para que se entenda o contexto.

O ano é de 1756, quando Rousseau chega ao Ermitage, propriedade de madame Épinay, período de “isolamento”², em que o autor percebe o partido holbáquico em extrema algazarra, afirmando que o mesmo, “não suportaria três meses de solidão e que dentro em pouco o veriam, envergonhado, voltar para viver em Paris” (ROUSSEAU, 1948, p. 364).

Mas, Rousseau estava muito feliz no seu encantador retiro, tendo o primeiro e grande cuidado de se entregar a impressão das coisas campestres que o cercavam; sem deixar de aproveitar qualquer atalho ou caminho aberto que pudesse levá-lo à floresta. O interessante é que Rousseau descreve o lugar de forma idêntica ao *Eliseu de Júlia*:

Aquele lugar isolado e selvagem me transportava mentalmente ao fim do mundo. Ali havia belezas tocantes a que costumamos encontrar junto às cidades; e nunca, ao me ver repentinamente transportado para ali, podia pensar que estava apenas a quatro léguas de Paris (ROUSSEAU, 1948, p. 366).

Ora, Rousseau estava se sentindo o próprio *provinciano, solitário e estrangeiro*, e confessa: “mesmo estrangeiro e vivendo na França, achava essa posição muito favorável para dizer verdades”; contudo, é nesse

² O isolamento a que Rousseau se refere, nunca significa de fato, uma total solidão; mesmo sendo capaz de unir nesse retiro, o ócio e a solidão. Como pode ser percebido nesse momento do Ermitage, narra o filósofo: “meu pequeno lar, composto de três pessoas, todas trabalhando e sendo úteis, não era de manutenção dispendiosa. Finalmente todos os meus recursos, em proporção aos meus desejos e minhas necessidades, razoavelmente podiam prometer-me uma vida de felicidade duradoura naquela que meus pendores me fizeram escolher” (ROUSSEAU, 1948, p. 365).

instante que sua solidão começa a ser perturbada, e seus projetos literários, ameaçados. Quando madame d'Épinay “teve vontade de tentar a literatura” e colocou na cabeça fazer, “fosse como fosse, romances, cartas, comédias, contos e outras frioleiras semelhantes” (ROUSSEAU, 1948, p. 373). Mesmo considerando Jean-Jacques um “suplemento magro, mas preferível a uma solidão absoluta, coisa que ela não podia suportar” quisera divertir-se não bem com a escrita, mas sim, “ler o que escrevia”, portanto, era preciso que tivesse auditores benevolentes para tal paciência e acabava solicitando-o, apesar de que, “sozinho, quase não servia para nada”.

Rousseau comenta que a nulidade a respeito da literatura o perseguia, pois, não observava isso em seus contemporâneos. Não era requisitado, da mesma forma, para criticar ou falar sobre determinados escritos, como ocorria com o barão de d'Holbach e o senhor Grimm, que estavam na moda. Assim, questionava: como se portar, ou melhor, viver, sem falar de literatura? É evidente que Jean-Jacques titubeia, pois, em seguida seu discurso oscila entre dizer que sonhava mesmo em viver fora da esfera dos literatos; mas, obviamente, sempre se considerando um literato, mesmo com todos os obstáculos, e insistindo em sua não compatibilidade, ao repetir: “a maior parte dos literatos, exceto, creio eu” (ROUSSEAU, 1948, p. 460).

Mas, retomando seu asilo agradável e solitário em que era senhor de seus dias, começa a reclamar da falta de amigos, de uma comunhão íntima que fosse capaz de preencher todo o vácuo e atenuasse os efeitos; e foi, por falta de um amigo que fosse inteiramente seu, dizia Rousseau (1948, p. 377):

Precisava de amigos cujo impulso dominasse minha inércia: assim foi que cultivei, que estreitei relações com Diderot, com o abade de Condillac; que fiz amizade com Grimm, amizade ainda mais íntima; e que finalmente me vi inadvertidamente lançado por causa daquele *infeliz Discurso*, cuja história já contei, jogado involuntariamente na literatura, de onde me julgara afastado para sempre.³

Mas, nesse tempo, o genebrino narra que Diderot inspirava um receio em contar sobre seus projetos: “quanto a Diderot, não sei por que,

³ O infeliz discurso a que Rousseau se refere é o seu Primeiro Discurso: *Discurso sobre as ciências e as artes*.

todas as minhas conversas com ele me levavam a ser mais satírico e ferino do que minha natureza o pedia” (ROUSSEAU, 1948, p. 417).

Nesse momento de solidão encantadora em plena criação da *Nova Heloísa*, Rousseau foi tomado por dois acontecimentos não menos importantes, pois, concorriam para tirá-lo de seu “devaneio doce e louco”. Primeiramente, o recebimento do poema de Voltaire “sobre a ruína de Lisboa”, que acabou obrigando Rousseau a escrever sobre o terremoto e sobre sua obra.

Admirado por ver aquele pobre homem, acabrunhado, por assim dizer, pela prosperidade e pela glória, declamar, no entanto, e amargamente, contra as misérias desta vida e sempre achar que tudo andava mal, formei o insensato projeto de fazer com que ele compreendesse, provando-lhe que tudo andava bem (ROUSSEAU, 1948, p. 389).

Esse acontecimento tem uma importância fundamental para as suspeitas de um provável diálogo entre Rousseau e Diderot, por mais que o ocorrido se passe com Voltaire, mas o genebrino oferece pistas de que são possíveis “conversas” indiretas, ou seja, não necessariamente a partir de cartas e bilhetes, mas, por meio de suas obras. Conforme o filósofo, como sabia que Voltaire era “dono de um amor-próprio extremamente irritável”, não mandou uma carta de forma direta, e sim, enviou ao doutor Tronchin, “com plenos poderes para entregá-la ou destruí-la, segundo achasse mais conveniente.” A carta foi entregue e Voltaire respondeu em poucas linhas que, “adiava para outra ocasião a resposta e não disse palavras sobre a questão” (ROUSSEAU, 1948, p. 390). Mais na frente, a comprovação dos “diálogos indiretos”, pelo menos para aquilo que Rousseau considerava referente ao que sentia: “depois, Voltaire publicou aquela resposta que me havia prometido, mas que não me endereçou diretamente. É ela simplesmente o romance de *Cândido*, sobre o qual não posso falar porque não o li” (ROUSSEAU, 1948, p. 390).

Além desse rastro, ou desconfiança de resposta, há o outro segundo acontecimento importante, pois o filósofo justifica seu projeto romanesco a partir do ocorrido nesse meio tempo de criação da *Nova Heloísa*.

Já em 1757, “a tempestade excitada pela *Enciclopédia*, longe de acalmar-se estava então em seu maior furor” (ROUSSEAU, 1948, p. 395); desencadeando entre os dois partidos (cristãos e filósofos), um contra o

outro, uma “fúria extremada”, nem pareciam com cristãos e filósofos “que querem esclarecer suas ideias reciprocamente, convencendo-se e volvendo ao caminho da verdade”, e sim, com “lobos raivosos e encarniçados”. Ora, isso também concorreu para tirar Rousseau de seu devaneio doce e louco; pois, segundo confessa, “inimigo nato de qualquer espírito de partido, eu tinha dito francamente, tanto a uns como aos outros, verdades duras que não tinham querido ouvir”, além do que, o autor entendia que “a intolerância mais cruel era a base de ambos os partidos” (ROUSSEAU, 1948, p. 395). Mas, o interessante desse ocorrido é a demonstração de Jean-Jacques, de qual partido ou público não deseja buscar para o novo expediente que imaginava, a começar pela simplicidade que lhe parecia admirável, além de bastante diferente do que era representado pelo ódio recíproco e os preconceitos de cada partido. Desse modo, nas *Confissões*, Rousseau acaba por afirmar que com seu novo projeto, talvez, insensato, pensava em adoçar o ódio e destruir os preconceitos dessa grande desavença.

Esse projeto insensato a que o autor se refere é o romance, e, é a partir dos prefácios anexados à obra que começa a esboçar toda a sua intenção. Uma verdadeira solicitação de desarmamento quanto à leitura dos romances, explicando “desde já que os que escrevem não são franceses, pessoas cultas, acadêmicos, filósofos, mas provincianos, estrangeiros, solitários [...]” (ROUSSEAU, 1948, p. 395). É o primeiro momento em que na teoria do prefácio, Rousseau se pronuncia em defesa dos solitários, dos provincianos e dos estrangeiros, evidentemente, se pronuncia a favor de si mesmo na conversa prefaciada à *Nova Heloísa* e remetida ao seu contemporâneo, Diderot.

Conforme ressalta Coulet (1967, p. 402), “tudo se passa, como se Rousseau quisesse safar-se de uma situação equívoca, afetando acreditar que essa situação era do seu leitor, e não a dele [...]”. Porém, mesmo que não estivesse falando de si próprio é evidente que Rousseau além de ser um solitário, era como se sentia, pois, em vários de seus escritos o autor não só assume essa postura, como demonstra verdadeira admiração, contudo, é a ocasião perfeita para esboçar sobre o reconhecimento do lugar que o romance ocupa na literatura da Ilustração que acaba se confundindo com a nova linguagem proporcionada pelo novo gênero literário. Conforme Rousseau, os romances não tornariam loucos os seus leitores,

mas, sábios antes de tudo, pois é preciso que se fale a própria língua dos povos atingidos:

É preciso que os escritos feitos para os solitários falem a língua dos Solitários: para instruí-los, é preciso que eles lhes agradem, que os interessem, é preciso que os afeiçoem à sua condição tornando-lhe agradável. Deve combater e destruir as máximas das grandes sociedades, devem mostrá-las falsas e desprezíveis, isto é, tais como são (ROUSSEAU, 1994b, p. 34).

Destarte, Prado Jr. (2008) observa nessa reivindicação, a singularidade do tipo de leitor – os Solitários e os Provincianos⁴ –, que Jean-Jacques abre à leitura do romance.

A teoria sobre o romance que Jean-Jacques desenvolve no *Segundo Prefácio* tenta exatamente mostrar a forma que o romance escolhe seus leitores, em palavras de Prado Jr. (2008, p. 223), como o romance “dispõe, em volta de si mesmo ou em seu interior, todo um sistema de barreiras, como ele nunca se apresenta na qualidade de um espelho impassível ou de um lugar inocente de encontro com o exterior”. Ora, “*A Nova Heloísa* só se abre para uma categoria particular de leitor – o solitário” (PRADO JR., 2008, p. 223)”. Entretanto, ainda no prefácio, Rousseau, por seu interlocutor “N” (Diderot) até entende que o romance possa ser escrito para ser apreciado pelos solitários como um estilo particular, para que fale a mesma linguagem dos *Solitários*; também, já aceita a distinção entre as duas formas de humanidade estruturalmente diferentes e reconhece a existência e consciência do solitário, porém, adverte:

⁴ Rousseau (1994b, p. 34) põe os provincianos na mesma situação que os solitários: “Os Provincianos, vós o sabeis, somente leem sob nossa indicação, só recebem o que lhes enviamos. Um livro destinado aos solitários é antes julgado pelas pessoas da sociedade.” Ressalta-se também, que na obra *Emílio e Sofia ou Os Solitários*, obra inacabada, Jean-Jacques Rousseau, por meio de Emílio, se declara como o modelo de homem laborioso e feliz: “Você fizera com que eu adquirisse o instrumento universal. Ora camponês, ora artesão, ora artista, às vezes até homem de talentos, sempre tinha algum conhecimento oportuno, e me tornava mestre em seu uso pela pouca ansiedade que tinha em mostrá-los. Um dos frutos da minha educação era ser tomado exatamente por aquilo que dizia ser, e nada mais; porque eu era simples em todas as coisas, e quando tinham um cargo não almejava outro. Estava, assim, sempre no meu lugar e nele sempre me mantinham” (ROUSSEAU, 1994a, p. 189).

N. Mas antes de publicar este manuscrito, pensai que o Público não é composto de Eremitas. O melhor que poderia acontecer seria que tornassem vosso ingênuo herói [Saint-Preux], por um Céladon, vosso Eduardo por um D. Quixote, vossas tagarelas [Júlia e Clara] por duas Astrées e que nos divertissem como verdadeiros loucos (ROUSSEAU, 1994b, p. 31).

O interlocutor *N* (“Diderot”), ainda guarda a perspectiva universal, pois, o **solitário** é colocado numa posição particular e exótica da humanidade, é excêntrico; talvez, exatamente como os *philosophes* enxergassem o solitário Rousseau, ou seja, ao lado de mil outros, na forma da exterioridade de indiferença. Segundo Prado Jr. (2008, p. 224), “essa maneira de interpretar a diferença antropológica proposta por Rousseau só pode conferir ao romance a mesma relatividade”. Nesse sentido, o interlocutor de Rousseau é a própria figura do “*philosophe* das Belas-Letras”, Diderot, que até aceita a diferença antropológica, mas, em hipótese alguma, muda sua concepção de público e acaba desqualificando o romance “à luz da exigência do público universal” (PRADO JR., 2008, p. 224). Mas, é precisamente isso, “a razão que vos faria suprimir esta obra” (ROUSSEAU, 1994b, p. 31), que faz com que Rousseau por “R.” resista a objeção e insista em propor a obra, pois, mesmo não tendo um público de eremitas, *R* enfatiza: “encoraja-me a publicá-la” (ROUSSEAU, 1994b, p. 31).

III. O FIO DOS ACONTECIMENTOS: ‘SÓ O MAU VIVE SOLITÁRIO’

Retomando o fio dos acontecimentos, foi precisamente o segundo acontecimento entre os cristãos tradicionais e os filósofos que acabou aproximando os dois partidos, resultando na aproximação para se virarem contra o cidadão, sem deixar de esquecer que Diderot era o principal dirigente da *Encyclopédia*.

Assim começa um pesar atrás do outro, narra Jean-Jacques, mas, foi a sua fraqueza quem criou, e, só ocorria por causa da força de seu desejo, por isso insistiam em arrancá-lo de sua solidão (ROUSSEAU, 1948). Sentia-se por todos os lados, perseguido; que sáísse do Ermitage o mais breve possível, principalmente, Diderot, que, segundo narra: “não tinha deixado de me perseguir ali, sem descanso, pessoalmente, ou por inter-

mediário” (ROUSSEAU, 1948, p. 413). Foi dessa maneira que Rousseau (1948, p. 413) percebeu, “por indiretas deste a respeito de [suas] digressões pelos bosques, com que prazer tinham transformado o ermitão num galante pastor”. Contudo, o autor explica que, em se tratando de Diderot as causas de suas questões eram mais graves do que podiam imaginar. E, após algumas delongas relata o motivo:

Depois da publicação do *Filho natural*, ele me havia enviado um exemplar que eu lera com o interesse e a atenção que damos às obras de um amigo. Ao ler a espécie de *poética em diálogo* que a ela juntou, fiquei surpreso e até um pouco contristado, por encontrar, entre várias coisas descorteses, mas toleráveis, contra os *solitários*, esta violenta e dura sentença sem nenhuma coisa para adoçá-la: **‘Só o mau vive solitário’**. Esta frase equívoca tem dois sentidos, ao que me parece: um muito verdadeiro, o outro muito falso; já que é mesmo impossível que um homem que esteja e que queira viver só, possa e queira fazer mal a alguém, e por consequência seja ele um homem perverso. A frase em si exigia, portanto, uma interpretação; ela a exigia ainda mais da parte de um escritor que, quando mandara imprimir aquela sentença, tinha um amigo que procura a solidão. Parecia-me chocante e desonesto ter esquecido aquele amigo solitário ao publicá-la, ou não ter feito, pelo menos de modo geral, a honrosa e justa exceção que era devida não só a este amigo como a tantos sábios respeitáveis que, em toda época, procuraram a calma e a paz no retiro, e dos quais, pela primeira vez desde que o mundo existe, um escritor tem a preocupação de com um só traço da pena, transformá-los indistintamente em outros tantos celerados (ROUSSEAU, 1948, p. 413, grifo nosso).

Realmente, havia essa assertiva na obra de Diderot, e, como se não bastasse, antes da frase explosiva, o autor faz toda uma qualificação da personagem Dorval quanto à sua principal característica, era um *Solitário!* Na cena 3, do Ato IV, da peça, *O Filho Natural ou as Aprovações da Virtude, comédia em cinco atos e em prosa, com a história verdadeira da peça* (DIDEROT, 2008), Dorval resolve explicar à Constance quem realmente era ele, se caracterizando como o homem mais paradoxal da face da terra:

Recebi do céu um coração reto; foi a única vantagem que ele quis me conceder [...] Mas esse coração está ressequido, e eu sou como a senhora vê [...] triste e melancólico. Sou virtuoso, mas minha vir-

tude é austera; tenho caráter, mas ele é arredo [...] minha alma é afetuosa, mas amargurada por longas desventuras. Ainda sou capaz de derramar lágrimas, mas elas são raras e cruéis [...] (DIDEROT, 2008, p. 73).

E assim começam as lamúrias de Dorval, como o mais infortunado dos homens, sentindo-se infeliz há muito tempo, “abandonado praticamente ao nascer entre o deserto e a sociedade”, sempre tendo encontrado destroços, ao invés do reconhecimento de laços afetuosos. “Eu vagava, isolado, desconhecido, negligenciado, sem jamais ter experimentado o carinho de alguém, sem jamais ter encontrado alguém que desejasse o meu carinho”. É então, que Dorval, quando não mais imaginava que pudesse haver um momento mais doce do que aquele em que se livrou “do longo tédio de existir solitariamente [...]” (DIDEROT, 2008, p. 74).

Pagamento muito caro, esse instante de felicidade alcançada, que Dorval acabara de descrever, mas, segundo a personagem Constance, seria o “momento de uma revolução duradoura e afortunada”, pois, iria encontrar abrigo em seu refúgio mais recôndito. Porém, mesmo assim, insiste: “Dorval – Nós nos enfrentamos muitas vezes, o destino e eu. Não se trata de felicidade [...] Eu odeio o convívio dos seres humanos e sinto que é longe daqueles que me são mais caros que o sossego me espera...” (DIDEROT, 2008, p. 74).

Mas, Constance reluta para que Dorval entenda que é necessário o reconhecimento do outro para aquilo que se é; afirma que Dorval está enganado, pois, “para viver tranquilo, é preciso ter a aprovação de seu próprio coração e talvez a dos homens”, e num gesto de advertência, diz: “o senhor não obterá nem uma nem outra caso abandone o lugar que lhe é reservado”; ratifica que não será possível Dorval passar ileso pela sociedade sem mostrar os talentos que lhe foram dados, muito menos, sem deixar de retribuí-los; “o senhor recebeu os talentos mais raros e deve prestar conta disso à sociedade”; contudo, não fazer esse reconhecimento, ousa dizer, “seria um crime”, por isso, cabe a própria Constance trazê-lo para o convívio social, conservar à virtude oprimida um apoio e endereçar o alerta da frase da discórdia (DIDEROT, 2008, p. 74-75):

Ao vício arrogante, um flagelo; às pessoas de bem, um irmão; a tantas pessoas infelizes, o pai que elas esperam; ao gênero humano, seu

amigo; a mil projetos honestos, úteis e grandes, este espírito livre de preconceitos e esta alma forte que eles exigem e que o senhor possui [...] Renunciar à sociedade, o senhor! Apelo ao seu coração; consulte-o e ele dirá que o homem de bem vive no seio da sociedade e **só o mau vive solitário** (DIDEROT, 2008, p. 74-75, grifo nosso).

Frase pronunciada, suspeita levada a sério. Não só por tudo que já foi dito antes, mas pela ratificação de uma personagem que está no lugar da marginalidade, da excentricidade: “a desventura me persegue e invade tudo aquilo de que me aproximo”, confessa Dorval, é o próprio *‘fatal presente do Céu’* que Rousseau tanto comenta na *Nova Heloísa*, e que encontra eco no *Filho Natural*, “o Céu, que quer que eu viva em meios aos infortúnios, não há de querer que eu arraste junto comigo os demais”, afinal, satiriza, “todos eram felizes aqui, quando eu cheguei” (DIDEROT, 2008, p. 75).

Mas, o presente do Céu, nem sempre é transparente, pois, “o Céu às vezes fica sombrio”, e, se já se encontra em meio a tantas névoas, “um instante a criou e um instante a dissipará”. Diderot (2008, p. 75), por meio de Dorval, demonstra que não é indiferente a inclinação geral que é capaz de arrebatrar os seres e pode levar a eternizar a espécie, no entanto, justifica: “senti em meu coração que o universo seria para mim sempre uma imensa solidão”, sem alguém que pudesse partilhar de sua alegria e de sua dor, principalmente, nos seus acessos de melancolia. E, se o Céu enviou, já era tarde demais, pois, o Céu já havia assustado uma alma simples, “encheu-a de temores, terrores, de um secreto horror [...]” (DIDEROT, 2008, p. 75). Mas, *‘o que Dorval poderia ousar se responsabilizar’*, questiona o narrador, estampando uma segunda evidência: “Ele se tornaria pai!... Ele teria filhos!... Filhos!” Não, Dorval não queria filhos, conforme conta: “tremo só de pensar que somos jogados logo ao nascer num caos de preconceitos, extravagâncias, vício e miséria” (DIDEROT, 2008, p. 75).

Ora, nesse mesmo período, e, ainda no livro IX das *Confissões*, Rousseau narra que seus supostos amigos haviam descoberto o acontecimento delicado da entrega de seus cinco filhos; ele mesmo confidenciara:

a maneira pela qual eu tinha disposto de meus filhos não precisava da ajuda de ninguém. Entretanto dei parte do que fizera a meus amigos, unicamente para que ficassem sabendo, para não parecer a seus olhos melhor do que era. Eram três: Diderot, Grimm, madame d’Épinay (ROUSSEAU, 1948, p. 426).

Dentre alguns motivos da entrega de seus filhos, Jean-Jacques “numa afeição sincera e recíproca” percebera que o vácuo sentimental de seu coração nunca foi preenchido, pois “os filhos graças aos quais ele o seria vieram; e foi pior”; justifica seu receio por causa da mãe de Thérèse. “Receei entregá-los àquela família mal-educada para que fossem educados ainda pior. Os riscos da educação da *Casa dos Expostos* eram ainda menores”, pelos costumes, pelas misérias, não queria expor seus filhos a essa vida (ROUSSEAU, 1948, p. 426).

Dessa forma, o segundo golpe foi lançado no peito de Rousseau, a ferida dos filhos foi trazida à tona, e como se o próprio Diderot já percebesse o que estaria por acontecer, logo em seguida já tenta amenizar em seu suposto diálogo: “o senhor está obcecado por fantasmas, e isso não me surpreende” (DIDEROT, 2008, p. 75). Assim, Diderot, por meio de Constance, aconselha Dorval quanto aos filhos:

Dorval, seus filhos não estão destinados a sucumbir aos caos que o senhor teme. Eles passarão os primeiros anos de vida sob seus cuidados e isso bastará para garantir o que virá depois [...] Eles aprenderão com o senhor a pensar como o senhor. Suas inclinações, seus gostos, suas ideias serão a eles transmitidos. Eles aprenderão com o senhor estas noções tão justas que o senhor possui da grandeza e da baixeza reais, da felicidade verdadeira e da miséria aparente. Dependerá só do senhor que eles tenham uma consciência em tudo semelhante à sua. Eles o verão agir. Eles me ouvirão, às vezes, falar (DIDEROT, 2008, p. 75-76).

Igualmente a Rousseau, Dorval teme que os filhos possam sofrer, “se eu tivesse filhos, como vejo tantos por aí, infelizes e maus [...] Eu me conheço. Eu morreria de dor” (DIDEROT, 2008, p. 76); Constance ainda solicita que o solitário Dorval, pense no efeito da virtude, pois, “a imitação é natural em nós e que nada cativa mais fortemente que o exemplo da virtude, nem mesmo o exemplo do vício... Ah! Dorval, quantos meios de tornar bons os homens!” (DIDEROT, 2008, p. 76). A preocupação de Dorval (muito parecida com a relatada por Rousseau), estaria em como afastar as crianças dos vícios, do terror e dos preconceitos que os esperavam no limiar desta sociedade de mundanos. Ficava apavorado, com medo da loucura e da miséria do homem, pois, este é alternadamente “autor e vítima”, por tudo isso, justifica que “temeria aumentar o núme-

ro destes infelizes” num mundo como este, em que até já foram comparados a prisioneiros.

E, no alto grau do progresso da Ilustração, Diderot aproveita para fornecer lições de que ainda há bárbaros, por certo; contudo, “o século se iluminou” e “a razão se depurou”, reflete o autor. Os preconceitos dominam os escritos da nação, assim pensa Diderot de forma bastante otimista, são os *homens de letras* que libertarão “seus filhos desta cadeia terrível que, em sua melancolia, o senhor vê envolver suas inocentes mãozinhas” (DIDEROT, 2008, p. 77).

Mas, esse ainda não era o último golpe que Rousseau recebera; o próprio Dorval se espanta ao perceber que Constance, “mulher adorada e cruel”, está fazendo mais uma revelação bombástica, pois, acaba de arrancar o mistério de seu nascimento:

Dorval – Saiba que mal conheci minha mãe. Uma jovem desafortunada, terna demais, sensível demais, deu-me a vida e morreu logo depois. Sua família, irritada e poderosa, obrigou meu pai a ir para as Antilhas. [...] Privado dessa esperança, ele se fixou nas ilhas; mas não esqueceu a criança que tinha tido com a mulher que amou (DIDEROT, 2008, p. 78).

Tantas coincidências entre Dorval e Rousseau: solitários, o receio quanto aos filhos e a morte da mãe logo que nascera. Como não pensar em todas essas evidências de um escritor (Diderot) que tinha conhecimento desses acontecimentos? Impossível, ainda mais para uma mente criativa como a de Jean-Jacques, que sentia a perseguição até mesmo onde poderia não existir.

Contudo, se em toda a peça, seguida dos cinco atos ficam as suspeitas na *Conversa entre Dorval e Eu*, precisamente, no final, *Terceira Conversa*, Diderot, pela personagem “Eu”, confirma todas as possíveis semelhanças e coincidências entre Dorval e seu amigo Rousseau, não só as características pessoais, mas, os posicionamentos quanto aos assuntos abordados:

Eu – Confesso que só o entendo parcialmente e que não o entenderia de modo algum se não tivesse visto o folheto que apareceu há alguns anos. O autor, descontente com o balé final de *Le Devin du village*, propunha um outro, e, salvo engano, as ideias dele têm afinidade com as suas.

Dorval – É possível (DIDEROT, 2008, p. 175-176).

Diderot estava se referindo à cena VIII da opereta de Jean-Jacques Rousseau, cena do qual participam provincianos: “camponeses e camponesas”; e, além de constatar a afinidade entre Dorval e Rousseau de forma explícita, solicita um exemplo ao seu personagem, este, cita uma dança, dizendo que, mesmo sendo um exemplo banal, “mas permite que aplique suas ideias facilmente’, pois, é ‘como se fosse mais próximo da natureza e mais pitoresco” (DIDEROT, 2008, p. 176). Para completar, Dorval cita exatamente uma opereta nos mesmos moldes do Adivinho da Aldeia, de Jean-Jacques Rousseau:

Tema – Um camponesinho e uma jovem camponesa voltam dos campos ao cair do dia. Encontram-se num bosquezinho próximo a seu povoado e propõem-se a ensaiar uma dança que devem executar juntos no domingo seguinte, debaixo do grande olmo (DIDEROT, 2008, p. 176).

Ora, toda a “teoria da imaginação” de Rousseau que será percebida e justificada, “finalmente na *Nova Heloísa*”, parece ter sido bem compreendida por Diderot, pois este foi seguindo os passos do genebrino por meio do seu *Filho Natural* até chegar mais próximo do seu elemento, a natureza; ainda mais, quando se pensa a sugestão de Prado Jr. (2008, p. 233), de que a “prática do romancista poderia ser expressa pela seguinte máxima: os romancistas até hoje se limitaram a propor modelos de moralidade, agora é preciso mudar a vida – sob a condição, todavia, de mudá-la no que ela é”. É o “prestígio do imaginário”, ou seja, o modelo parece ser a ficção, que no caso de Dorval, de Rousseau, esse prestígio é “investido na vida camponesa”, pois, “permite ao leitor solitário imaginar sua própria vida e aceder assim à adequação máxima entre desejo e poder: bondade e virtude tornam-se para ele uma atmosfera tão imediata quanto o ar que respira, sem esforço, trabalho ou reflexão”.

IV. AS EVIDÊNCIAS DAS CONVERSAS

Com todas essas evidências, Rousseau ainda chega a afirmar que gostava ternamente de Diderot, “estimava-o sinceramente”, e o que mais o entristecia é que “contava com toda confiança na reciprocidade desses sentimentos da parte dele”; mas, o genebrino estava cansado, principal-

mente por sentir uma ‘infatigável obstinação’ por parte de Diderot em contrariá-lo eternamente: “sobre meus gostos, minhas tendências, minha maneira de viver, sobre tudo que não interessava senão a mim” (ROUSSEAU, 1948, p. 413-414). Foi então, que Jean-Jacques resolveu escrever a Diderot para se queixar, ‘mas com uma doçura e um enternecimento que o fizeram inundar o papel de lágrimas’, eis a resposta de Diderot, transcrita por Rousseau nas *Confissões*:

D. Estou certo de que minha obra lhe agradou, que o comoveu. Você não é da minha opinião sobre os eremitas. Diga sobre isso tanto bem quanto lhe agrada. Você é o único no mundo sobre o qual pensarei bem: ainda haveria muito que dizer a respeito, se eu pudesse falar sem aborrecê-lo⁵ (DIDEROT apud ROUSSEAU, 1948, p. 414).

Em meio a uma troca de muitos bilhetes e cartas, Rousseau aproveita uma delas para chamar a atenção de Diderot, novamente, no que se refere às diferenças entre os habitantes das cidades e os provincianos: “R. Vocês, filósofos, são divertidos quando encaram os habitantes das cidades como os únicos aos quais o dever os liga. Mas é no campo que se aprende a amar e a servir à humanidade; nas cidades só se aprende a desprezá-la” (ROUSSEAU, 1948, p. 417).

Contudo, o genebrino resolve dar uma chance ao seu amigo Diderot, a pedido de madame d’Houdedot, grande entusiasta de Diderot; esta, explicara que Diderot estava infeliz, pois, além da tempestade que se agitara contra a *Enciclopédia*, estava sofrendo uma grande injúria, exatamente por causa dessa fatídica peça, pois, “apesar da pequena história que tinha criado para colocar à frente, acusavam-no de a ter tomado inteirinha de Galdoni” (ROUSSEAU, 1948, p. 417).

V. CONVERSAS ENTRE R E D

É chegado o tempo de novas revoluções no destino de sua vida, aliás, a partir desse anúncio, se percebe que as revoluções são inúmeras, pois, a cada instante o solitário sinaliza uma “grande revolução”; mas, seguindo o filósofo, essa revolução é responsável pela “catástrofe que di-

⁵ Todos os bilhetes e cartas de Dennis Diderot transcritos por Jean-Jacques Rousseau para *As Confissões* são de fato reais.

vidiu [sua] vida em duas partes tão diferentes e que, de uma causa bem ligeira, tirou efeitos terríveis” (ROUSSEAU, 1948, p. 431). É a sua saída do Ermitage, acompanhada de muitas rugas, conforme Endore (1962, p. 199), “num emaranhado de bilhetes, cartas, entrevistas, exprobrações, discussões, beijos e juras de amizade eterna, uma verdadeira tempestade de explicações e acusações, que dezenas de estudiosos têm procurado em vão desemaranhar”, principalmente entre Rousseau e Diderot [entre R e D], apesar do rompimento definitivo entre os filósofos, ainda não ter ocorrido. Assim, transcreve-se para cá apenas alguns trechos dessa correspondência, um diálogo entre “R. e D.”:

D. Nasci para amá-lo e para causar-lhe desgosto. Soube que madame d’Épinay vai a Genebra e ouvi dizer que você não a acompanhará. [...] é preciso que parta com ela; é preciso que parta com ela; aborrecido, é preciso que parta e ainda mais depressa. [...] De resto, meu amigo, é para saldar minha dívida para com você e comigo mesmo que lhe escrevo este bilhete. Se lhe desagrada, jogue-o ao fogo, e faça como se nunca ele lhe tivesse sido escrito. Saúdo-o, afirmo-lhe minha amizade e abraço-o.

R. Meu caro amigo, não pode saber a força das obrigações que posso ter para com madame d’Épinay, nem a que ponto elas me ligam, nem se ela realmente precisou de mim para sua viagem, nem se ela deseja que eu a acompanhe, nem se me é possível fazê-lo, nem as razões que eu possa ter para abster-me de ir. Não me recuso a discutir com você todos esses pontos; mas, enquanto espero concorde que me prescrever tão afirmativamente o que devo fazer sem estar em estado de julgar, é, meu caro filósofo, dar opinião como verdadeiro estouvado. O que vejo de pior em tudo isso é que seu conselho não parte de você mesmo. Depois estou com pouca disposição para deixar-me levar por qualquer gênero de pessoas, descubro nessas manobras certas astúcias que não se casam com sua franqueza e que você faria bem, por mim e por você, de se abster daqui por diante.

D. Você receia que interpretem mal minha conduta; mas desafio um coração como o seu a ousar pensar mal do meu. Talvez outras pessoas falassem mal de mim, se eu me parecesse mais com elas. Que Deus me preserve de obter-lhes a aprovação! que os maus me espionem e interpretem mal as minhas ações: Rousseau não foi feito para ter medo deles, nem Diderot para dar-lhes ouvidos.

R. Se o seu bilhete me desgostou, quer que eu o jogue ao fogo e que não trate mais do assunto. Pensa que se esquece assim o que vem de sua parte? Meu caro, menospreza minhas lágrimas com os des-

gostos que me dá, tanto como minha vida e minha saúde nos cuidados que me aconselha a tomar. Se você pudesse corrigir-se disso, sua amizade me seria mais doce e eu seria menos digno de lástima (ROUSSEAU, 1948, p. 432-433).

No final dessa tensa correspondência, ocorre a saída definitiva de Rousseau da propriedade de madame d'Épinay, não antes, porém, de Diderot ir visitá-lo, e, Jean-Jacques contar, pessoalmente, toda a trama; e, tendo afinal, 'o prazer de recebê-lo, pois, mesmo com todas as discussões, nesse momento, para o genebrino, Dennis Diderot tinha uma forte representação: "era o meu antigo amigo; era quase o único que me restava; pode-se, pois, julgar o prazer que eu tinha em o ver nessas circunstâncias" (ROUSSEAU, 1948, p. 440-441); daí a necessidade da longa narrativa.

"Só, estrangeiro, isolado", assim Rousseau (1948, p. 446) se descreve, recebendo duras acusações de perfídias e ingratidões, difundidas sem precauções; deduzindo do rumor público que seus crimes capitais se reduziam a quatro:

(1º) minha retirada para o Campo; (2º) meu amor, por madame d'Houedot; (3º) minha recusa a acompanhar a Genebra madame d'Épinay; (4º) saída do Ermitage. Se a isso acrescentaram outros motivos de indignação, tomaram medidas tão exatas, que nunca me foi perfeitamente possível saber quais eram (ROUSSEAU, 1948, p. 446).

VI. O COMPLÔ, O ROMPIMENTO: O APARECIMENTO DA CARTA SOBRE OS ESPETÁCULOS

Todo o Livro IX das *Confissões* é permeado de sua criação da *Nova Heloísa*, das intrigas que ganharam uma grande proporção, mas, o fio condutor é o percurso de sua ruptura com Diderot, que será desencadeado finalmente no Livro X, além claro, do abalo que isso teve para o cidadão; inclusive, nas notas de pé de página, Rousseau não deixa de dar alfinetadas nessa situação ao se reportar ao momento em que percebia que o complô Grimm-Diderot-d'Holbach, já estava armado, lamentando não ter percebido nesses "mistérios da conspiração" que o cercavam, 'não ter sabido conhecer Diderot'.

Mas, a amizade entre Diderot e Rousseau, que foi travada desde 1742, duraria até os anos de 1757 (mesmo ano da primeira edição do *Filho Natural*), quando aparece o tomo VII da *Enciclopédia*, com o artigo *Genebra*, escrito por d'Alembert, provocando vivos protestos do partido devoto e o rompimento definitivo entre esses filósofos. Porém, antes desse artigo ser publicado, numa das últimas visitas de Diderot a Rousseau no Ermitage, o genebrino ressalta sobre a fala de seu amigo:

Falara-me do artigo *Genebra* que d'Alembert tinha posto na *Enciclopédia*: dissera-me que esse artigo, combinado com os genebrinos de alta posição, tinha por alvo o estabelecimento da *comédia* em Genebra; por consequência as medidas tinham sido tomadas e não tardaria que ali fosse fundada. Como Diderot parecia achar aquilo tudo muito direito, como não duvidava do sucesso, e como já tinha tido com ele outras discussões para ainda discutir aquele ponto, nada lhe disse (ROUSSEAU, 1948, p. 449).

Ao noticiar-lhe a publicação do verbete, Rousseau percebe as mostras da adesão de Diderot à empreitada da *Carta*, mas também, sente uma espécie de estímulo⁶, de certa forma ardilosa, para que Jean-

⁶ Provavelmente, nesse ponto, Rousseau tinha razões concretas para desconfiar do incentivo de Diderot a se manifestar à temática do teatro, primeiramente, pelo fato do genebrino suspeitar que por trás desse artigo, escrito por d'Alembert, estava Voltaire, que, um pouco antes da publicação, se instalara pelos arredores de Genebra, devido a permissão do Conselho desta república; adquirindo uma belíssima propriedade: *As Delícias*. Durante esse período, tenta instalar, mesmo que de forma clandestina os espetáculos na república de Jean-Jacques; escreve suas peças, e, burlando as leis que impediam os espetáculos, Voltaire finge submeter-se aos usos e costumes dessa república, no entanto, seu empreendimento é de fato a introdução da comédia entre os costumes genebrinos além de sitiar a cidade com sua trupe de comediantes. Em segundo lugar, Rousseau tinha consciência que, mesmo Voltaire e Diderot, considerando o teatro não apenas uma diversão, mas um poderoso instrumento de instrução, porém, nisto constituía a discordância, pois os meios que deveriam ser postos em prática para potencializar esse poderoso instrumento divergiam. Conforme Matos (2001), "Voltaire fazia questão de fugir de certo tom familiar burguês que estava cada vez mais em moda na cena do século XVIII. Ele fazia isso porque achava que o teatro devia ser teatral. Que o teatro devia ser uma transfiguração, nos transportar para um outro mundo. Embora transportar-nos para um outro mundo significava transportar-nos para um lugar onde iríamos discutir questões relativas ao nosso próprio mundo". Diderot considerava que o teatro tinha um claro objetivo moral. No entanto, e aí que começa a discordância entre Voltaire e Diderot, este contesta com veemência que o teatro francês dominado pela comédia e pela tragédia clássica, ainda seria capaz de ensinar os homens, de aperfeiçoá-los moralmente. Porque segundo ele, o teatro está repleto de regras arbitrárias que deram certo

-Jacques se movimentasse a escrever sobre a temática do teatro. Nessas últimas visitas, onde Diderot já mencionava o artigo *Genebra*, ressalta Rousseau (1948, p. 418):

Mostrou-me os planos para *O Pai de Família*. Eis aí, disse-lhe eu, a melhor defesa ao *Filho Natural*. Guarde silêncio, trabalhe nesta peça com cuidado e depois a jogue de repente no nariz de seus inimigos como única resposta. Assim o fez e se deu bem.

Também, foi a ocasião em que Rousseau esperava pelos comentários de Diderot acerca do que já havia escrito da *Nova Heloísa*; pois, já havia enviado esse escrito e esperava algumas contribuições, principalmente, a sua opinião. Esse período é o intervalo próximo ao surgimento da *Carta a d'Alembert*, ou seja, no momento da pausa de composição de seu romance:

Havia quase seis meses que eu lhe tinha mandado as duas primeiras partes de *Júlia*, para que me desse seu parecer. Não as tinha lido ainda. Lemos um caderno inteiro juntos. [Diderot] achou aquilo tudo muito 'folhetinesco', foi a sua expressão; isto é, cheio de palavras e redundâncias. Eu mesmo tinha achado isso: mas era o *devaneio*

no passado, mas nem por isso devem submeter o dramaturgo como queriam os clássicos. Esse teatro, segundo Diderot, se tornou uma espécie de prisão. Assim, ao fazer um diagnóstico da cena francesa, Diderot discorda de Voltaire, pois, o que o autor deseja não é apenas a reabilitação dos costumes através do teatro, mas, a própria reabilitação da cena desejava não apenas a valorização da palavra, mas aquilo que é próprio do teatro, a importância dos cenários, do figurino, do gesto e da pantomima; "além de sugerir que o teatro deveria se escrever em prosa e não em verso (como sugerira Voltaire), ou seja, a prosificação do texto dramático." Dessa forma, "é evidente que o grande adversário da reformulação da cena de Diderot, o grande mestre da Ilustração, não era outro que não o 'patriarca das luzes' Voltaire", ou seja, o teatro clássico francês. É contra o gosto voltaireano que Diderot prefere os antigos e Shakespeare, a Racine; e afirma "que nós devemos repensar o sistema dos gêneros clássicos e inventar um gênero intermediário que coloque entre a Tragédia e a Comédia clássica e que seja capaz de imitar as ações mais comuns da vida. Esse gênero ficou conhecido nas escolas de teatro como: *drama burguês*. Seria o gênero mais adequado para exprimir a natureza humana, tal como ele é, e não como fizeram as convenções. Propondo contra Voltaire, que o teatro tome um "banho" de realismo; que o teatro se aproxime da realidade cotidiana. "Mas, certamente, por senso estratégico, Voltaire e Diderot nunca resolveram publicamente as suas discordâncias em relação a esse poderoso instrumento do século XVIII. Destarte, nas próprias fileiras do enciclopedismo, surgiu a voz discordante que ficaria responsável por essa tarefa, era Jean-Jacques Rousseau, com sua *Carta a d'Alembert*, não com o objetivo de pôr em dúvida este ou aquele ponto do teatro iluminista, mas, tendo por finalidade, contestar a própria pretensão que se dá ao teatro uma missão civilizadora.

da febre; nunca pude corrigi-lo. As últimas partes não são assim. Principalmente a quarta e a sexta, que são obras-primas de estilo (dicção) (ROUSSEAU, 1948, p. 418).

Retomando a questão do artigo *Genebra*, na verdade, Rousseau ficou completamente indignado só por tomar conhecimento dessa futura publicação; sentia toda uma situação de sedução em sua própria pátria, não via a hora de aparecer o volume da *Enciclopédia* que continha o referido artigo, prevendo, dessa maneira, alguma forma de responder a esse golpe infeliz. Assim que surgiu, mesmo o artigo tendo sido elaborado com “grande habilidade e arte”, e, há pouco tempo mudara para Mont-Louis (Montmorency), isso não saiu da cabeça de Rousseau e, no maior segredo, se pôs ‘à obra com um zelo que tudo venceu’.

Foi nesse lugar, gelado, então, sem abrigo contra o vento e a neve e sem outro fogo senão o de meu coração, compus no espaço de três semanas, minha *Carta a d’Alembert a respeito dos espetáculos*. Foi essa ocupação, pois, *Júlia* só estava feita pela metade, o primeiro de meus escritos em que encontrei verdadeiro prazer no trabalho. Até então a indignação da virtude me havia obrigado ao papel de *Apolo*; a ternura e a doçura da alma substituíram-no desta vez (ROUSSEAU, 1948, p. 449).

Além da publicação da *Carta Sobre os Espetáculos*, que culminaria não só no rompimento com Diderot, mas com os demais filósofos, a decisão específica de cortar laços com Dennis Diderot ocorreu por um endereçamento a esse filósofo, cujo meio, foi, mais uma vez, por uma *obra literária*, como imaginara a resposta de Voltaire pelo *Cândido*. Esse meio indireto, quer dizer, nesse caso nem tanto, pois ficara bastante óbvio, as intenções que Rousseau destinara para Diderot. Destarte, ele confessara, anos depois, no Livro X das *Confissões*: “resolvi romper para sempre com Diderot; só hesitei quanto ao modo; pois percebera que as rupturas secretas sempre redundavam em meu prejuízo, pois deixavam a máscara de amizade nas mãos de meus mais cruéis inimigos” (ROUSSEAU, 1948, p. 451).

A maneira pela qual Rousseau se refere a esse rompimento está na própria *Carta a d’Alembert* (1993), segundo o autor, foi inspirado no ilustre

filósofo Montesquieu⁷, resolvendo a partir desse episódio ‘seguir o mesmo exemplo com Diderot’; essa atitude foi reservada em forma de nota para a *carta* “numa passagem do *Eclesiástico* que declarava esse rompimento e o seu motivo, com bastante clareza para quem estivesse a par de tudo e que nada significava para o resto do mundo”, assim considerava Jean-Jacques:

Embora já tenha empunhado a espada contra o amigo, não se desespera, porque ainda há remédio. Ainda que já tenha aberto a boca contra o amigo, não se apavore, porque pode haver reconciliação. Mas o ultraje, a arrogância, a violação de segredo e a traição são coisas que fazem o amigo fugir. (*Eclesiástico*, 22, 21-22)⁸ (BIBLIA, 1990, p. 919).

Claro que, salvo as devidas considerações, “procurando, ademais, não designar no livro o amigo de quem [se] afastava, pois se deve prestar honras à amizade, mesmo extinta” (ROUSSEAU, 1948, p. 451). E, mesmo após o rompimento derradeiro, Rousseau (1948, p. 486) afirma, nas *Confissões*, que sempre conservou por Diderot afeição e estima, principalmente, “respeito pela nossa antiga amizade que eu sabia ter sido da sua parte, por muito tempo, tão sincera quanto a minha”.

VII. CONSIDERAÇÕES FINAIS: ‘SOMENTE O BOM É SÓ’

Assim, no prefácio da *Carta a d’Alembert*, apresentado em março de 1758, a nota extraída do *Eclesiástico*, torna pública sua ruptura. E, ao se referir à própria *Carta*, lamenta: “vivendo só não o pude mostrar a nin-

⁷ O filósofo Montesquieu havia rompido com o padre Tournemine e resolveu declarar o acontecimento a todo mundo: ‘*não deem ouvido ao padre Tournemine, nem me deem ouvidos quando eu estiver falando dele; pois deixamos de ser amigos*’; segundo Rousseau, “esse modo de agir foi muito aplaudido e todos elogiaram tanta franqueza e generosidade” (ROUSSEAU, 1948, p. 451). E, como tudo no mundo dependesse da sorte, esse mesmo gesto de Montesquieu, para o generoso, não obteve o mesmo efeito, pois, de um ‘*ato de coragem, virou um crime na adversidade*’, conta Jean-Jacques: “trouxe-me censuras e acusações.” (ROUSSEAU, 1948, p. 452). Contudo, momentos depois, o filósofo parece esquecer-se completamente disso, ao dizer, “que o que um homem escreve a outro, não escreve para o público.” (ROUSSEAU, 1948, p. 491).

⁸ Na verdade a nota correta seria: *Eclesiástico* 22. 21-22; e não, 22. 26-27 como coloca Rousseau, pois, estes últimos números valem apenas enquanto ilustração, os primeiros é que correspondem *ipse liter* à citação que o filósofo faz em latim: “*Ad amicum etsi produxeris gladium, non desperes; est enim regressus ad amicum. Si apereris os tristes, non timeas, est enim concordatio, excepto convitio, et improperio, et superbio, et mysterii revelatione, et plaga dolosa. In his omnibus effugiet amicus. Ecclesiastic., XXII, 26, 27.*” (ROUSSEAU, 1993, p. 137).

guém. Eu tinha um Aristarco⁹ severo e judicioso, não mais o tenho, não quero ter outro; mas sinto contínuas saudades dele, e ele me falta muito mais ao coração do que aos meus escritos” (ROUSSEAU, 1993, p. 31); porém, mais do que censuras a Diderot por suas indiscrições, fica evidente que sua alusão ao antigo amigo ainda está carregada de ranço pela enunciação da assertiva que se sentira visado.

Cassirer (2007, p. 112) assinala que Diderot “considerou o ímpeto indomável de Rousseau para a solidão como um capricho estranho”, pois, este filósofo precisava do contrário de Rousseau. Conforme Cassirer (2007, p. 112-113), Diderot necessitava “das relações sociais não somente como o meio necessário de sua atuação, mas também como o fluido espiritual sem o qual não conseguia pensar”. Ademais, “querer a solidão não lhe parecia outra coisa que uma aberração moral e espiritual”. O historiador destaca também que, após este rompimento, “a sensação do insólito no caráter de Rousseau intensificou-se para Diderot até quase o limite do intolerável” (CASSIRER, 2007, p. 113), e, na noite de seu último encontro com Rousseau, escreveu uma carta a Grimm, deixando transparecer a impressão que o genebrino ocasionou nos líderes do Iluminismo francês: “Este homem me deixa intranquilo; em sua presença sinto-me como se uma alma amaldiçoada estivesse do meu lado [...] Não quero voltar a velo nunca mais; ele seria capaz de me fazer acreditar no inferno e no diabo” (CASSIRER, 2007, p. 113).

Tzvetan Todorov também destaca esse fato, e, ressalta que desde quando “Diderot emprestara, a uma das personagens [Dorval], do *Filho Natural*, esta réplica: ‘*Só o homem mau é solitário*’. Rousseau decide que ela lhe é dirigida, e se sente profundamente ferido” (TODOROV, 2005, p. 95). Tanto que, mesmo de forma rápida, mas,

em muitas ocasiões, ele desenvolve uma contra-argumentação: “*para ser mau, seria preciso dispor de vítimas, portanto, viver em sociedade, não na solidão. Se estou só, ao contrário, eu desejaria, não poderia prejudicar os outros; o solitário é, pela força das coisas, bom*” (TODOROV, 2005, p. 95, grifo nosso).

⁹ Aristarco, como Rousseau se refere a Diderot, é um letrado alexandrino, do século II a. C., foi considerado um crítico de grande severidade, porém, bastante conhecido por sua justiça e coerência. Editou e comentou os poemas homéricos (ARBOUSSE-BASTIDE, 1958, p. 438).

Também, no *Emílio*, o autor faz alusão a sua querela com Diderot:

O preceito de nunca causar mal a outrem implica no de se apegar o menos possível à sociedade humana; pois, no estado social, o bem de um faz necessariamente o mal de outro. Esta relação está na essência da coisa e ninguém a pode modificar. Que se verifique como este princípio, qual o melhor: o homem social ou o solitário. Um autor ilustre afirma que **só o mau é só**; eu digo que **somente o bom é só**. Se esta proposição é menos sentenciosa, é em compensação mais verdadeira e razoável do que a precedente. Se o mau fosse só, que mal poderia fazer? É na sociedade que ele arquiteta seus planos para prejudicar os outros. Se quiserem aplicar este argumento ao homem de bem, eu responderei com o artigo a que se refere esta nota (ROUSSEAU, 1995, p. 94-95, grifo nosso).

Além dos *Diálogos*, em que sente que seu “argumento é um pouco mecânico”, como ressalta Todorov (2005, p. 95), e, volta à carga: “não é apenas pela impossibilidade na qual se encontram de prejudicar que os solitários são bons; sequiosos de contatos, eles são, ademais, *‘naturalmente humanos, hospitaleiros, carinhosos’*”. Todorov (2005, p. 95), então destaca que “a solidão é, portanto, boa ao mesmo tempo porque ela não é uma solidão – é lá, longe das multidões e dos contatos *fáceis, que vive ‘o homem social’* – e porque ela é uma: *‘Quem quer que se baste a si mesmo não quer prejudicar seja quem for’*”. E ainda, no próprio prefácio da *Carta a d’Alembert*, onde decreta o rompimento:

A solidão serena a alma e tranquiliza as paixões que a desordem do mundo gerou. Longe dos vícios que nos irritam, falamos sobre eles com menos indignação; longe dos males que nos tocam o coração se perturba menos com eles. Desde que não vejo mais os homens, quase deixei de odiar os maus. De resto, o mal que me fizeram a mim tira-me o direito de falar mal deles. De agora em diante, é preciso que eu lhes perdoe para não me parecer com eles. Sem dar por isso, eu teria substituído o amor da justiça pelo amor da vingança; mais vale esquecer-me de tudo. Espero que não achem em mim essa aspereza que me censuravam, mas me fazia ser lido; consinto ser menos lido desde que viva em paz (ROUSSEAU, 1993, p. 31).

Dessa forma, Todorov (2005, p. 95) destaca que cada um desses argumentos elaborados pelo autor, “poderia, tomado em si mesmo, anga-

riar a adesão; sua concomitância em Rousseau torna a ambos suspeitos, e revela como a defesa do ideal solitário o preocupava”.¹⁰ Tanto que esse ato de conceder até *ser menos lido*, parece já fazer parte da diferença antropológica que Rousseau sinalizava no prefácio dialogado da *Nova Heloísa*, que foi reconhecida no plano da matéria do romance, pois, já indicava pela definição, o seu destino. O leitor do solitário, ou, mais precisamente, do romance, é uma “espécie de público marginal e ignorado”. Segundo Prado Jr. (2008, p. 225), “é ele que o justifica”, pois, Jean-Jacques “se dirige a um público que não está imediatamente disponível, leitor futuro ou em vias de desaparecimento”.

O diálogo do prefácio já denuncia a ilusão intelectualista, pois, seu interlocutor “N.” funciona como já se disse no início, como os Filósofos, como Diderot, que ignora, como observa Prado Jr. (2008, p. 225), “que o escritor só pode dirigir-se a quem quer e deseja compreendê-lo, a alguém que já antecipa em silêncio e solicita o discurso que se lhe endereça”. Nisso consiste a profunda originalidade de Rousseau, perante seus contemporâneos, pois, o ponto de partida é evidente, qual seja: a tese antiintelectualista, onde a “virtude não pode ser ensinada, e o entendimento é cego e impotente na ordem dos valores” (PRADO JR., 2008, p. 225).

Nesse sentido, o romance seria incapaz “de instruir os mundanos, cuja ligação com ‘os vícios da sociedade’ é irreversível”, pois, em matéria de moral, não há, para Rousseau, nenhuma leitura útil para os *mundanos* (PRADO JR., 2008, p. 31). Segundo Prado Jr. (2008, p. 227), “o homem do mundo é assim, *incapaz de ler*, prisioneiro desse olhar que, por sobre seu ombro, vigia seu ato de leitura”; dessa forma, o romance “seria endereçado apenas aos *solitários e provinciais*” (COULET, 1967, p. 402).

Mas, certamente, não foi somente esse “episódio” do *Filho Natural* que levou Jean-Jacques a teorizar e re-interpretar a propagação das luzes, também, a limitação da eficácia do puro entendimento. Nesse sentido, “a tese do antiintelectualista assume um alcance muito mais radical”, afir-

¹⁰ Todorov (2005, p. 96) destaca que “a repetição da mensagem, longe de autenticá-la, torna-a suspeita”, pois, “cada nova ocorrência da frase se revela que a precedente não dizia inteiramente a verdade. Sem falar que essas afirmações aparecem em cartas e livros destinados a serem lidos; no entanto, os leitores são, também eles, ‘os outros!’ Rousseau lhes *diz* sem parar que ele não quer lhes falar; de repente, eles têm o direito de permanecer céticos quando ele apresenta-lhes esta descrição de si mesmo”, como o momento que ele sintetiza nos *Diálogos*: ‘*Assim que ele está só ele é feliz*’.

ma Prado Jr. (2008, p. 226), pois o “leitor não é mais o sujeito racional limitado apenas pela inércia do preconceito”; com isso, Jean-Jacques não só opõe ao otimismo político e epistemológico da filosofia das luzes uma concepção bem mais complexa do preconceito, como explicita o grau exacerbado do preconceito dos Filósofos das Belas-Letras, conforme Prado Jr. (2008, p. 226):

Não é apenas o não-saber que faz a escravidão do homem, mas sua vontade mais profunda. O preconceito é inextirpável, não porque emana das astúcias refinadas do amor-próprio. É o lugar que o homem ocupa na rede da intersubjetividade que dá forma e direção a seu desejo e que decide, assim, de sua permeabilidade às luzes da Razão e da Moral.

É assim que Rousseau consegue fragmentar a ideia do público universal, e traça o perfil do único leitor possível, pois, em função da sua própria posição marginal e excêntrica, de solitário, provinciano e estrangeiro, ficou protegido do crescente “circuito da opinião”. Com efeito, os solitários, protegidos desse “jogo de espelhos” (o mundo), acabam mantendo uma relação bem diferente com o desejo e com a linguagem.

Na possível (suposta) “conversa” travada aqui, entre Rousseau e Diderot, o romance retorna à teoria esboçada no “diálogo prefaciado”, pois, o romance passa a ser pensado “como uma força capaz de mudar o mundo (ou a vida)”, igualmente ao momento que Rousseau muda o curso do romance, em que pensava finalizá-lo com a morte de Saint-Preux e Júlia no paradoxal, e por isso mesmo romântico, acidente de barco, porém, decide que prossigam com a imaginação da vida; pois, o romance não é mais pensado “como um espelho que duplica a realidade”. Aí está o privilégio do solitário, que, além de leitor futuro, leitor possível, é, portanto, na sua receptividade, que consiste essa possibilidade, ou seja, “no fato de que pode abrir um espaço de acolhimento para o trabalho da linguagem e da imaginação” (PRADO JR., 2008, p. 227). Dessa forma, bem ao contrário do mundano sociável (Diderot), o solitário tem a possibilidade de deslizar “com a maior liberdade sobre a superfície do texto”, pois, “ignora toda presença mediadora e sua própria distância de leitor”, igualmente ao “sonhador” solitário (Rousseau), em que se deixa “balançar em sua barca na superfície do lago e tem, assim, acesso ao puro sentimento (irrefletido)

da existência” (PRADO JR., 2008, p. 227); também, igualmente a personagem do romance, Saint-Preux, que ao perceber o barco deslizar, no mais profundo silêncio, se pôs a sonhar sentindo as vivas emoções, embora conhecesse o verdadeiro perigo, sabia que sua imaginação sempre iria levá-lo ao lugar mais distante onde seus sentimentos poderiam percorrer de forma livre. “Esse lugar solitário formava um reduto selvagem e deserto, mas cheio dessas espécies de belezas que somente agradam algumas pessoas sensíveis e parecem horríveis às outras” (ROUSSEAU, 1994b, p. 27), é o lugar do *romance* na modernidade, saído de uma fidelidade apaixonada de *antigos romances*, mas, inseparável do desejo de repetição, tornando-se material de *um novo romance*, aqui, nesse texto.

REFERÊNCIAS

ARBOUSSE-BASTIDE, Paul. Introdução, notas e comentários. In: ROUSSEAU, J. J. *Obras de J. J. Rousseau: Obras I*. Tradução: Lourival Gomes Machado. Rio de Janeiro: Ed. Globo, 1958. (Coleção Biblioteca dos Séculos).

BENJAMIN, Walter. *O Narrador: observações sobre a obra de Nikolai Leskow*. Tradução: Modesto Carone. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

BÍBLIA. A. T. *Eclesiástico 22*. 21-22. In: BIBLIA. Português. Bíblia Sagrada. Tradução, introdução e notas: Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional; Paulus, 1990.

CAMUS, Albert. A inteligência e o cadafalso (*Posfácio*). In: LAFAYETTE, Madame de. *A princesa de Clèves*. Tradução: Manuel da Costa Pinto. Rio de Janeiro: Record, 2004.

CASSIRER, Ernest. El problema Jean-Jacques Rousseau. In: *Rousseau, Kant, Goethe: Filosofía y cultura em la Europa del Siglo de las Luces*. Tradução, organização e introdução: Roberto R. Aramayo. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

COULET, Henri. *Le Roman jusqu'à la revolution*. Paris: Armand Colin, 1967.

DIDEROT, Denis. *O filho natural ou as aprovações da virtude: conversas sobre o fi-*

lho natural. Tradução e notas: Fátima Saadi. Organização: J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2008.

ENDORE, Guy. *The heart and the mind: the story of Rousseau and Voltaire*. Londres: W.H. Allen, 1962.

GUINSBURG, J. Nota do Editor. In: DIDEROT, Denis. *O filho natural ou as aprovações da virtude: conversas sobre o filho natural*. Tradução e notas: Fátima Saadi. Organização: J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2008.

MATOS, Franklin de. *O filósofo e o comediante: ensaios sobre literatura e filosofia na ilustração*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

MAY, George. *Le Dilemme du Roman au XVIIIe. siècle*. Paris: PUF, 1963.

PRADO JR, Bento. Para quem escrevemos. Imaginar o real. In: MATOS, Franklin (Org.). *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *As confissões*. Volume único. Tradução: Wilson Lousada. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1948.

_____. *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos*. Tradução: Roberto Leal Ferreira. Campinas: Ed. Unicamp, 1993.

_____. *Emile e Sophie ou os solitários*. Tradução: Françoise Galler. Edição bilíngue. Santa Catarina: Ed. Paraula; Aliança Francesa de Florianópolis, 1994a.

_____. *Emílio ou da educação*. Tradução: Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

_____. *Júlia ou A Nova Heloísa*. Tradução: Fúlvia M. L. Moretto. Campinas: HUCITEC, 1994b.

TODOROV, Tzvetan. *O jardim imperfeito: o pensamento humanista na França*. Tradução: Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 2005.

Rousseau, Romantismo e Pensamento

Pedro Paulo Corôa

(UFPA)

A ideia central do meu texto é a de buscar reconhecer um paralelo entre as formas de entender as funções do pensamento em Rousseau e no Romantismo alemão – mais especificamente, o chamado primeiro Romantismo (*Frühromantik*), de modo a integrá-los à história da *Aufklärung*, ou seja, a história da filosofia moderna e sua crítica da razão, em favor da razão. Portanto, não se trata apenas de repetir que a muita proximidade entre o filósofo suíço e os românticos alemães do final do século XVIII, minha intenção é mostrar que ambos (Rousseau e Romantismo – em especial na figura de Novalis), ao invés de representarem, juntos, correntes contrárias àquela do Iluminismo, são na verdade sua culminância. Nesse sentido, a ideia é que eles não são, simplesmente, integráveis às tendências inerentes à Ilustração, e sim que são, de fato, sua melhor e mais coerente consequência.

Existe pensadores e, por vezes mesmo, certos movimentos, que sintetizam uma orientação intelectual para a qual parece um tanto difícil determinar, com precisão, a raiz filosófica autêntica, dependendo, é claro, dos critérios a partir dos quais nós a julgamos. Um exemplo típico de uma filosofia “duvidosa” é o primeiro Romantismo, na Alemanha, que em muitas obras voltadas para a história da filosofia, nem ao menos é mencionado. Ou quando o é, como ocorre no conhecido livro *A filosofia do idealismo alemão*, de Nicolai Hartmann, o objetivo expresso do autor é mostrar o quanto é injustificado e até mesmo forçado reconhecer um espaço propriamente filosófico para a forma romântica de pensar. Mas a verdade é que Hartmann, ele mesmo, tem que lidar com um dilema: ele se vê obrigado, ao mesmo tempo em que inclui os românticos no quadro geral do idealismo alemão, a desqualificá-los do ponto de vista que, para ele, seria “filosófico”. E o seu argumento é que “o romantismo não tem um dogma, nem princípio, nem objetivo, nem programa, nada que se situe dentro dum pensamento definido ou dum sistema de conceitos” (HART-

MANN, 1983, p. 189). Para o historiador alemão, o verdadeiro espaço dos românticos é na história da literatura e da crítica literária. O Romantismo seria, por essa perspectiva, uma forma de pensar para a qual o conceito não é o elemento fundamental, ou talvez possamos até dizer que ele é, ou seria, a expressão de um pensamento sem conceito.

Esse enquadramento complicado, para não dizer ambíguo, de um pensamento que não segue os critérios de sistematicidade indicados por Hartmann, é o que sempre circundou a obra de Rousseau, como se a mesma não fizesse parte da tradição, digamos, mais “séria” da filosofia. Talvez possamos encontrar uma chave de leitura para isso no que diz Émile Bréheier em sua *História da filosofia* ao tentar resumir o vínculo dos românticos com a Filosofia. O historiador francês identifica no Romantismo o esforço em não reduzir a filosofia – eu diria: o pensamento – à uma teoria do conhecimento, acentuando as limitações, digamos, funcionais, do entendimento e da razão (BRÉHIER, 1977, p. 140). Para os românticos, há uma tendência, com consequências negativas à cultura da Humanidade, em reduzir o ato de pensar a uma dessas funções particulares: entendimento e/ou razão. Talvez seja esse o ponto comum ao caráter superlativamente crítico não só do Romantismo como de Rousseau frente a importância atribuída na modernidade à ciência, o que serve de base às suas imagens de pensadores ambíguos, paradoxais, e sentimentalistas, que, praticamente, os exclui dos parâmetros tradicionais que qualificam filosoficamente (sistematicamente) um pensamento.

Se tomarmos a questão em termos meramente históricos, seu resumo é relativamente simples. Rousseau e os românticos representam dois momentos importantes da “reação” contra a corrente do Iluminismo moderno e, em certo sentido, sua negação. A recepção da filosofia do Romantismo no Brasil, como em geral no resto do mundo, tem como fio condutor a ideia prévia de que se trata de uma iniciativa cuja intenção é se contrapor a um contexto de excessiva intelectualização da cultura devido ao papel hegemônico assumido pela ciência. Uma concentração de exemplos dessa forma de recepção é a coleção de artigos publicados no livro *O Romantismo*, organizado por J. Guinsburg. O livro nos oferece várias alternativas para a compreensão do movimento romântico, inclusive uma alternativa “filosófica”, via artigo de Gerd Bornheim intitulado “A filosofia do romantismo”. Mesmo neste artigo, que contém considerações

acerca dos critérios comumente utilizados para dar conta de um tema tão complexo, os aspectos lógicos, ou, eu diria, definitivamente “filosóficos”, do romantismo, permanecem em segundo plano. O Romantismo é, no melhor dos casos, reconhecido como uma necessidade “histórica”, quer seja visto dentro de uma grande panorâmica europeia (francesa, alemã e inglesa, sobretudo), quer como fenômeno cultural particularmente alemão, uma vez que na Alemanha ele assume sua forma filosófica mais densa e explícita.

A minha perspectiva é menos histórica e mais sistemática. Ela, digamos, minimiza o caráter “reativo” de Rousseau e dos românticos frente a Ilustração, em nome de uma ideia que creio ser mais inteligente, o de “crítica”, entendida como um esforço de compreensão radical dos fenômenos da cultura e da sua gênese, o que nos aproxima melhor da marca registrada de ambos (Rousseau e Romantismo) que é a ideia de natureza. No nosso caso, por exemplo, a ideia de natureza “do pensamento”. Afinal, se as formas mais abstratas e elaboradas de pensar são o resultado do desenvolvimento da cultura e da linguagem humanas, o que seria o pensar nas primeiras fases dessa evolução histórica? O que seria um pensamento que poderíamos admitir como original? Ou qual a condição mínima para que haja pensamento, antes que ele seja qualificado nos termos abstratos e objetivos exigidos para uma compreensão científica do mundo?

Eu creio que isso nos leva espontaneamente à questão do “pensar sem conceito” a que me referi acima – a propósito da crítica de Hartmann ao Romantismo –, uma vez que todo conceito é uma abstração que funciona como referência de unidade e classificação das coisas. Daí a vocação do pensamento abstrato a produzir cadeias de sistematizações. Cadeias que, como a palavra sugere, aprisionam o próprio pensamento, impondo-se a ele como sua fonte de regras e obrigações. Como consequência, vai se montando todo um circuito de ligações “desencadeado” pelo pensar in abstrato: a abstração fixa conceitos, com os quais produzem-se cadeias de raciocínios que haverão de compor os sistemas, que nos imporão suas regras, que nos ditarão obrigações, resultando, tudo isso, em estruturas dogmáticas de pensar. Como eu desfaço tudo isso? Simplesmente, não desfaço, a não ser analiticamente! Eu tenho é que compreender todo esse processo, de modo a não cometa excessos, o que em geral ocorre nas formas mais comuns de propagação dos resultados das luzes de nossa razão.

O Iluminismo vulgar tende a cometer o mesmo erro que Hobbes ao falar do homem natural a partir das concepções teóricas e morais – que são abstrações – do homem civilizado. A estratégia de Rousseau é outra. Na *Carta ao senhor de Franquières*, por exemplo, ele opõe “o homem selvagem e sem cultura que ainda não fez nenhum uso de sua razão” ao filósofo que “por querer exaltar sua inteligência, depurar, esmiuçar o que se pensou até ele, abala enfim todos os axiomas da razão simples e primitiva” (ROUSSEAU, 2005, p. 181).

Aqui a distinção que nos interessa no comparativo entre o selvagem e o filósofo é a que separa, neles, o que Rousseau chama de “razão primitiva” – o que me lembra a ideia de “*pensée sauvage*”, de Lévis-Strauss – da “razão abstrata” – eu diria, civilizada –, qual seja, aquela que a tudo esmiúça sob o governo de regras rígidas impostas a qualquer assunto que possa vir a ser matéria para o pensamento. O que está em jogo, para Rousseau, são duas formas diferentes de estruturar o ato de pensar, mas a que ele chama, igualmente, de “razão”. Só que uma é livre e a outra só funciona sob cadeias de regras, ou seja, é disciplinada. Rousseau, com suas críticas ao suposto filósofo, descrito como aquele que sempre quer “saber mais e melhor do que os outros”, e que “acaba por não saber absolutamente nada”, se elogia com isso o homem selvagem, o faz pela mera inexistência neste dessa presunção injustificável de sabedoria. Apenas por isso. Afinal, aristotelicamente, o que ele visa é um meio termo, um equilíbrio entre essas duas formas extremas de pensar e sentir-se, formas que supõem condições culturais díspares. Por isso, Rousseau escreve o seguinte: “O homem ao mesmo tempo racional e modesto, cujo entendimento treinado [eu diria, disciplinado], mas limitado, percebe seus limites e se mantém dentro deles...”, sabe “até onde a filosofia é útil à prática” (Idem). O homem moderado, diz Rousseau, em seu equilíbrio, sabe onde parar, sabe que ele não pode tocar o véu de Isis, e completa: “O resto nada mais é que especulação ociosa para a qual o homem não foi feito, da qual o raciocinador moderado se abstém, e na qual o homem vulgar de modo algum participa” (Idem).

O que Rousseau faz aqui, com uma espécie de teoria dos limites do entendimento e da razão, é resumir o que viria a ser toda a gnosiologia crítica alemã da segunda metade do século XVIII, e que prepararia, não por acaso, o Romantismo. Isso não contra a razão, como dá para perceber

no trecho citado, mas a favor dela, desde que corretamente determinada, ou seja, esclarecida qual é exatamente seu limite e função. Neste sentido, trata-se de uma crítica autenticamente ilustrada e não em oposição à Ilustração. Quem conhece o livro de Walter Benjamin, *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, pode entender isso com facilidade, desde que reconheça o quanto é difícil entender o próprio livro. É que a compreensão estética de mundo que caracteriza o Romantismo alemão não se justifica em termos meramente retóricos e estilísticos. Ela – essa compreensão – tem, como sua base, uma complexa teoria do conhecimento e das funções originais a que está ligada nossa cognição. A prova disso são os estudos de Novalis sobre Fichte, um documento indispensável a quem pretenda entender esse movimento alemão a partir de sua gênese. No Romantismo, portanto, o deslocamento da função central do pensamento, que antes estava no entendimento – e, conseqüentemente, na valorização da ciência – é algo realizado criteriosa e cuidadosamente. Walter Benjamin escreve o seguinte na primeira parte do livro, ao delimitar o seu assunto: “Uma determinação do conceito de crítica de arte é impossível sem alguns pressupostos gnosiológicos, como também sem alguns pressupostos estéticos; não só porque estes últimos implicam os primeiros, senão e sobretudo porque a crítica contém um momento cognoscitivo” (BENJAMIN, 1988, p. 29). Ao enfatizar a base teórica que dá as garantias à crítica da arte no romantismo, Benjamin chama isso de “momento sistemático concebível no pensamento romântico”, momento este que tem, segundo ele, uma importância maior que aquela ordinariamente admitida. E, como vimos, é mesmo negada por Nicolai Hartmann.

E aquilo em que todo o esforço gnosiológico do Romantismo resulta é a identificação da raiz subjetiva do pensamento. Não é à toa, pois, que neles, como em Rousseau, a acusação de irracionalismo e sentimentalismo, além do suposto individualismo, decorra da relativização cultural da ciência e sua vanglorização da objetividade. Nós poderíamos resumir a identidade “crítica” entre Rousseau e o Romantismo por meio da suspeita que ambos projetam sobre a “crença” na objetividade do pensamento que se encarna no elogio desmedido à física de Newton, por exemplo. Ou ainda, suspeita na crença do valor superior dessa objetividade na caracterização do pensar propriamente dito, quando, na verdade, pensar objetivamente é mais que simplesmente pensar: é fazê-lo sob certas condições bem determina-

das. Afinal, toda objetividade supõe um limite. Por isso, Bréhier pode afirmar com razão, tendo Hölderlin como referência, que para o romantismo a “filosofia não procede do puro entendimento, porque [ela] é mais que o conhecimento limitado” Nesse sentido, pensar a filosofia a partir do entendimento, ou seja, da ciência, é uma humilhação ao filósofo, além de mostrar uma ignorância em relação as possibilidades do pensamento. Tecnicamente, o entendimento é “uma” das funções do pensamento, e justamente aquela em que ele atua sob limites, disciplinado e obediente a regras previamente determinadas. Para que haja ciência é preciso que o pensamento selvagem se torne civilizado. Que ele institua para si regras e as respeite em suas ações. Que a razão primitiva passe a raciocinar por critérios que ela estabeleça, sem nunca esquecer que ela mesma, para sua vantagem, os estabeleceu. Assim como o contrato social unifica nossas ações, os critérios de objetividade servem de guia comum aos nossos pensamentos, e sem eles voltaríamos a ser meros indivíduos pensando, cada qual raciocinado segundo máximas pessoais. O cultivo da opinião individual é o nosso isolamento gnosiológico. Mas o fato é que tudo começa com esse isolamento, portanto, o fundamental ao pensamento não é a objetividade, mas a subjetividade, e esta é indissociável do sentimento.

Traduzindo: para Rousseau, assim como para os românticos, o nosso pensamento tem dois momentos distintos: um original e subjetivo, e outro derivado e objetivo. O primeiro é a razão primitiva ou selvagem, o segundo, a razão que segue fielmente regras lógicas bem definidas, mas correndo sempre o risco de mal utilizá-las e, por conta disso, até perder-se nelas. A objetividade é uma modificação, necessária (e quando necessária), do estado natural do pensamento, que é a subjetividade. Ela é o seu primeiro momento. No *Emílio*, para explicar melhor uma ideia muitas vezes repetida acerca da anterioridade do sentimento em relação ao intelecto, Rousseau escreve uma nota muito interessante e importante a esse respeito. O trecho do corpo do texto é bem conhecido: “Para nós, existir é sentir; nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência, e tivemos sentimentos antes de ter ideias”. Apesar de ter estabelecido de uma forma bem clara e explícita a diferença entre sentir e entender, ou entre sentimento e ideia, Rousseau faz um esclarecimento no rodapé que diz o seguinte: “Sob certos aspectos, as ideias são sentimentos e os sentimentos são ideias. Os dois nomes convêm a qualquer percepção

que nos ocupe tanto com seu objeto quanto com nós mesmos que somos afetados por ele; apenas a ordem dessa afecção determina o nome que lhe convém. Quando ocupados principalmente com o objeto, só pensamos em nós por reflexão [indiretamente], trata-se de uma ideia; inversamente, quando a impressão recebida atrai a nossa primeira atenção e só pensamos por reflexão [indiretamente] no objeto que a causa, trata-se de um sentimento” (ROUSSEAU, 1999, p. 392).

Nessa nota, Rousseau, no fundo, despreza, em termos, a separação entre sentimento e pensamento. O que recoloca tudo sob uma nova ótica, afinal isso leva a crer que, aqui, o sentimento é uma forma de pensamento e vice-versa. Eu diria que o sentimento é uma ideia subjetiva e, portanto, não tem nenhuma função explicativa. Apesar de falar-se aqui em “ideia”, não se trata, propriamente, de um conceito, uma vez que essa ideia não tem por finalidade ser referida a um objeto qualquer visando determiná-lo, ou seja, dizer o que ele “é”. Não estamos falando de uma proposição lógica, por mais que envolva pensamento. O que ela sintetiza, ou seja, unifica em nossa consciência, é o sentimento que o objeto nos provoca. E o principal para nós agora é saber que essa é a primeira forma na qual o nosso pensamento se estrutura. Logo, ela é a base originária sobre a qual se organizam todas as nossas representações do mundo. Sobre ela é que se constituem as formas artificiais de pensar a que chamamos objetividade, e que só surge da nossa necessidade de ter uma percepção comum dos objetos. Por isso, no fundo, a objetividade é um modo controlado e deliberado de pensar que carrega consigo todas as consequências de uma busca convencional de unidade. A objetividade é a alienação coletiva do pensamento tendo em vista fins determinados. Se isso é correto, então podemos identificar em que condição a ação de pensar é uma função naturalmente livre. É esse esclarecimento que sempre esteve no horizonte gnosiológico do Romantismo, orientando seu projeto filosófico e estético.

As críticas de Rousseau e do Romantismo “estudioso”, para usar uma expressão de Rubens Torres Filho, supõe um método arqueológico que nos conduz ao momento originário do pensamento que é sua subjetividade e o sentimento que lhe é correlato. Mas é como resultado de uma investigação rigorosa e não como uma atitude arbitrária que essa questão deve ser entendida. Só assim pode fazer sentido a definição que nos dá Novalis da Filosofia. Ele diz: “A filosofia é originariamente um sentimen-

to. As ciências filosóficas compreendem as intuições deste sentimento” (NOVALIS, 2005, p. 18). Um sentimento que nunca pode ser representado em sentido de passividade, até porque ele é indissociável da ação reflexiva, como nos mostra a nota de Rousseau no *Emílio*. É sobre essa ideia de esgotamento das fontes do pensamento, até que ele se revele enquanto sentimento, que a verdadeira filosofia, para românticos e Rousseau pode ser justificada. E não por acaso, o lema de ambos é a luta por um pensamento antidogmático, justamente o contrário do que exige Hartmann, contra o Romantismo, em sua *Filosofia do idealismo alemão*. Encarnando o conceito que em geral aceitamos apenas na letra do que seja a Filosofia, Novalis, reescreve o que, para um pensamento que se diz livre, deve se considerar como sendo um sistema: Diz ele: “O verdadeiro sistema filosófico tem que unir liberdade e infinitude; ou, dito de um modo surpreendente, tem que pôr em um sistema a falta de sistema. Só um sistema desse tipo pode evitar os erros do sistema e não ser acusado de *injusto* e de anárquico” (NOVALIS, 2005, p. 200). Essa é uma definição de filosofia e de sistema filosófico que, creio eu, Rousseau, de bom grado, validaria.

BIBLIOGRAFIA

BENJAMIN, W. *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*. Barcelona: Ediciones península, 1988.

BRÉHIER, É. *História da filosofia*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1977.

HARTMANN, N. *A Filosofia do Idealismo alemão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1983.

NOVALIS. *Werke 2*, Carl Hanser Verlag, 2005.

ROUSSEAU, J-J. *Cartas a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre religião e moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. *Emílio*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

O Ouriço de Genebra e a Raposa de Riga: como Berlin tornou Rousseau um grande inimigo da liberdade

Renato Moscateli
(UFG)

Em um texto de 1953 que apresenta uma de suas ambiciosas tentativas de interpretação no campo da história das ideias, Isaiah Berlin citou o fragmento do poeta grego Arquíloco que diz: “A raposa sabe muitas coisas, mas o ouriço sabe uma coisa importante”. Tomando esses dois animais como alegorias, Berlin usa a figura do ouriço para representar as pessoas que “relacionam tudo a uma visão central única, um sistema mais ou menos coerente e articulado, nos termos do qual compreendem, pensam e sentem – um princípio organizador único e universal, somente em termos do qual tudo o que são e dizem tem significado” (1953, p. 1). A raposa, por sua vez, representa os indivíduos que perseguem uma multiplicidade de fins que podem não ter qualquer relação entre si ou com um princípio convergente de ordem moral ou estética: “o seu pensamento é disperso ou difuso, movimentando-se em muitos níveis, capturando a essência de uma vasta variedade de experiências e objetos pelo que são por si próprios, sem, consciente ou inconscientemente, procurar inseri-los em, ou excluí-los de qualquer visão unitária imutável, por vezes fanática, abarcadora de tudo, por vezes autocontraditória e incompleta” (BERLIN, 1953, p. 1-2). Entre os autores cuja personalidade intelectual corresponderia à dos ouriços, Berlin não cita o nome de Rousseau nesse texto, mas sua interpretação sobre as teses do filósofo genebrino, transmitida pela BBC como parte de uma série de conferências radiofônicas em 1952, deixa claro que ele o considerava um ótimo exemplar daquela espécie de pensador. Publicada décadas depois na obra *Freedom and its betrayal: six enemies of human liberty*, a conferência sobre Rousseau expõe uma dura crítica filosófica às concepções políticas contidas no *Contrato Social* e também a certas ideias

sobre a natureza humana e a cultura que Berlin retira de outros escritos do autor. O núcleo dessa crítica recai sobre a crença obsessiva de que a liberdade e a autoridade coincidem, e seu corolário é a declaração de que Rousseau “foi um dos mais sinistros e mais formidáveis inimigos da liberdade em toda a história do pensamento moderno” (BERLIN, 2002, p. 49). Tomando essa afirmação como ponto de partida, meu objetivo não é simplesmente defender Rousseau das acusações feitas por Berlin, mas, sobretudo, realizar um exercício de crítica da crítica filosófica, a fim de identificar e analisar as estratégias argumentativas empregadas pela astuciosa “Raposa de Riga” para construir suas conclusões sobre o pensamento político do “Ouriço de Genebra”¹, juntamente com os significados do termo “liberdade” explícitos ou subentendidos nelas. Desse modo, buscarei discutir a solidez e a pertinência de tais estratégias, bem como confrontar as proposições de Berlin com os textos de Rousseau para verificar em que medida elas se sustentam ou caem.

Uma das estratégias às quais Berlin recorre é certo tipo de argumentação *ad hominem*, baseando seus comentários em características pessoais da psicologia de Rousseau que teriam moldado as suas concepções políticas. Neste sentido, ele toma por emblemático o célebre episódio relatado no oitavo livro das *Confissões*, conhecido como a “Iluminação de Vincennes”, em que o autor conta sobre a profunda experiência intelectual e emocional pela qual passou ao ler a questão proposta pela Academia de Dijon para o prêmio de 1750: *Se o progresso das ciências e das artes contribuiu para corromper ou purificar os costumes*. “No instante dessa leitura”, escreve Rousseau,

vi um outro universo e me tornei um outro homem. (...) Meus sentimentos se alçaram com a mais inconcebível rapidez ao tom de minhas ideias. Todas as minhas pequenas paixões foram esmagadas pelo entusiasmo da verdade, da liberdade, da virtude, e o que há de mais espantoso é que essa efervescência se manteve em meu coração durante mais de quatro ou cinco anos a um grau tão alto talvez quanto o tenha jamais estado no coração de outro homem. (1959, p. 351)

¹ Como é de conhecimento geral, Genebra era a cidade natal de Rousseau. Já quanto a Berlin, mesmo tendo desenvolvido sua carreira acadêmica na Grã-Bretanha, ele era natural da cidade de Riga, na Letônia.

No entendimento de Berlin, isto mostra a natureza da gênese das teses que Rousseau apresentou no *Contrato Social* e em outras obras. Diante do dilema entre a liberdade e a autonomia moral, bem como do problema do vício e da virtude, a solução a que ele chegou foi fruto de um “clarão ofuscante de inspiração” que o fez se sentir “como um matemático que repentinamente resolveu um longo e torturante problema, como um artista para quem uma visão foi repentinamente oferecida, como um místico que repentinamente viu a verdade, a beatífica verdade transcendental em si” (BERLIN, 2002, p. 37).

Embora o próprio Jean-Jacques tenha salientado a importância desse acontecimento em sua trajetória intelectual, certamente é muito exagerado reduzir o processo de elaboração de seu pensamento político a essa revelação súbita, como se fossem de pouca relevância os muitos anos de estudos e reflexões acerca das ideias expostas pelos autores com os quais Rousseau dialogou durante décadas, um percurso ao longo do qual ele amadureceu sua própria doutrina nas sucessivas formulações que podemos encontrar em seus escritos das décadas de 1750 e 1760. Desprezando esse trabalho filosófico substancial que transparece tanto nas páginas do *Contrato Social* quanto em outros textos do genebrino, Berlin insiste em que o tom mediante o qual essa obra comunica seu conteúdo aos leitores é sempre o de “um homem possuído por uma única ideia, de um maníaco que repentinamente vê uma solução cósmica outorgada somente para ele” (2002, p. 37) e que apenas ele foi capaz de compreender corretamente, sendo desnecessárias outras investigações a respeito. Desse modo, torna-se fácil para Berlin enquadrar Rousseau como um dos “ouriços” de pensamento unidimensional, uma espécie de “matemático louco” que acredita ter encontrado, em sua simplicidade insana, a única solução possível para um enigma extremamente complexo, cuja implacável lógica ele podia demonstrar de uma vez por todas.

Essa estratégia de caricaturização do “grande inimigo da liberdade” prossegue por meio de mais um exemplo de argumentação *ad hominem*, voltada agora para o *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Em relação a esta obra, outros comentadores abordaram o esforço filosófico empreendido por Rousseau para discutir algumas noções-chave da tradição jusnaturalista – estado de natureza, lei natural e pacto social, entre as principais –, recuperando-as criticamente a fim de contestar teses de

pensadores como Thomas Hobbes e John Locke. No interior dessa discussão, Jean-Jacques lança mão de raciocínios hipotéticos e dos conhecimentos da história natural de sua época para reconstruir a imagem do homem em estado de natureza, despojando-o de todas as características que ele só poderia adquirir na vida em sociedade. Aos olhos de Berlin, entretanto, é possível explicar a forma como o genebrino chegou à sua concepção de homem natural por outro método mais eficiente, ou seja, revelando que a gênese dessa concepção estava também nas peculiaridades psicológicas do filósofo, advindas de sua origem social. Rousseau era, afinal, um “pequeno burguês” de Genebra que viveu sua juventude vagabundeando, incapaz de se conciliar com a sociedade de seu tempo. Como tal, ele desenvolveu uma “natureza torturada e atormentada”, marcada por uma série de “complexos de inferioridade” e ressentimentos adquiridos contra os ricos, os poderosos e os intelectualmente refinados. Por isto, conclui Berlin, a noção de homem natural nutrida por Rousseau “é o oposto idealizado do tipo de pessoas que ele detestava e repugnava particularmente” (2002, p. 40).

Sem dúvida, Berlin não foi o primeiro nem o último a colocar, *a posteriori*, um filósofo no divã para submetê-lo a uma análise perspicaz e aventurar-se a oferecer um diagnóstico das patologias capazes de explicar as idiossincrasias de seu pensamento. Em se tratando de Rousseau, Jacob Leib Talmon, outro de seus críticos ferrenhos, também sucumbiu à tentação de aplicar-lhe esse pretensão método psicanalítico para entender por que ele se tornou um dos pais da “democracia totalitária”. Segundo Talmon, o autor do *Contrato Social* possuía a dupla personalidade de um paranóico, cuja expressão em termos políticos transformava-o em um espécime exemplar do “temperamento messiânico totalitário” (1952, p. 39), uma condição patológica que se manifestou novamente, ainda segundo o comentarista, em diversos líderes políticos e revolucionários dos últimos séculos.

É interessante notar que Berlin também procurou ligar a figura de Rousseau às de diversas pessoas que, em sua perspectiva, eram igualmente merecedoras de críticas. Após acusar o genebrino de nutrir um ódio profundo contra os que se consideravam mais sábios e inteligentes do que o homem comum, Berlin usa uma falácia de associação para culpá-lo pelas ideias de seus pretensos seguidores no campo da filosofia e da política: “Todos os pensadores do século XIX que são violentamente anti-intelectu-

ais, e em certo sentido anticulturais, certamente os filisteus agressivos dos dois séculos seguintes – os quais Nietzsche chamou de *Kulturphilister* –, incluindo o próprio Nietzsche, são os descendentes naturais de Rousseau” (2002, p. 41). Para completar a lista, Berlin inclui também os “ditadores pequeno-burgueses” como Hitler e Mussolini entre seus herdeiros. E, a fim de que não restem dúvidas sobre a pertinência de vincular o nome de Rousseau a esses líderes de regimes políticos autoritários, os quais empregaram a violência para alcançar seus objetivos, ele denuncia a própria violência interna à escrita de Jean-Jacques, mediante a qual o autor teria buscado coagir seus leitores a concordar com ele. Essa brutalidade intelectual estaria disfarçada sob a máscara de um discurso racional a serviço da “visão lunática” que se queria transmitir. Assim, por mais que Rousseau tenha se empenhado em apresentar argumentos consistentes para alicerçar suas teses, e por mais que o *Contrato Social* tenha sido construído como um tratado sobre os princípios do direito político² com o intuito de investigar as condições de legitimidade da ordem civil, na verdade sua prosa insidiosa era calculada para atingir um “efeito hipnótico” sobre quem tomava contato com ela: “Você parece estar lendo uma discussão lógica que distingue os conceitos e deduz conclusões a partir de premissas de uma maneira válida”, alerta Berlin, “quando todo o tempo algo muito violento está sendo dito a você. Uma visão está sendo imposta a você; alguém está tentando dominá-lo por meio de uma visão da vida muito coerente, embora bastante desequilibrada”; mais ainda, completa Berlin, Rousseau tenta “lançar um feitiço, não debater, a despeito da forma fria e refletida com a qual ele parece estar falando” (2002, p. 43). Enfim, tratam-se das artimanhas de um gênio louco que utiliza as formas do discurso filosófico para contagiar a todos com seus devaneios extravagantes.

Essas estratégias expositivas colocadas em marcha por Berlin para desacreditar o caráter filosófico dos textos de Rousseau, tornam quase impossível levar a sério as ideias que eles contêm. A não ser, é claro, que questionemos os próprios comentários de Berlin, algo que pode ser feito, em primeiro lugar, não nos deixando impressionar muito fortemente por argumentos *ad hominem* tão fáceis de exibir, mas difíceis de se comprovar, especialmente por demandarem diagnósticos psicanalíticos muito preci-

² Como mostra Derathé (1979), Rousseau seguiu o estilo praticado pelos expoentes da ciência política de sua época.

tos feitos séculos depois da morte do filósofo. Vale lembrar aqui as pertinentes observações de Jean Starobinski sobre as múltiplas e conflitantes tentativas já realizadas para esclarecer as enfermidades físicas e mentais que, supostamente, afligiram Rousseau. Tais controvérsias não se dão somente pelo anseio de uma resposta definitiva sobre o problema, mas porque se tem em vista descobrir uma verdade sobre ele que sirva como

peça capital no processo do dossiê permanente que a história intenta a Jean-Jacques. Se é verdade, como repetiram à saciedade os autores bem-pensantes do fim do século XIX, que Rousseau é um ‘degenerado’, que traz consigo o estigma congênito da ‘constituição neuropática’, e mesmo da insanidade moral, então o caso está decidido: toda a sua pessoa é desconsiderada, é um ‘gênio mórbido’, sua obra é viciada do princípio ao fim, corrompida em sua própria fonte (STAROBINSKI, 1991, p. 379).

Porém, acrescenta Starobinski, esses esforços de diagnóstico retrospectivo iludem-se quanto à sua possibilidade de sucesso: “Acredita-se formular um veredicto científico, e não se faz mais do que aplicar um conceito nosológico ‘moderno’ sobre uma realidade obscura que elude toda definição desse gênero” (1991, p. 380). Portanto, ao proclamar tão confiantemente a psicopatologia de Rousseau como chave interpretativa de sua obra, Berlin apenas se insere em uma longa tradição pouco confiável de alienistas extemporâneos.

O segundo caminho para pôr à prova os argumentos de Berlin é empreender um confronto crítico entre eles e os textos rousseauianos aos quais se remetem, abordagem tanto mais interessante por ser aquilo que se espera de uma discussão de cunho filosófico. Antes disso, contudo, é necessário falar um pouco sobre como o tema da liberdade aparece na produção de Berlin. Representando um tópico central para o autor, a liberdade é assunto recorrente em seus textos, e talvez o mais conhecido deles seja *Dois conceitos de liberdade*, transcrição da conferência apresentada na Universidade de Oxford em 31 de outubro de 1958. Nele, define-se inicialmente a liberdade negativa, quer dizer, a ausência de interferências às ações do indivíduo, de modo que “a liberdade política nesse sentido é simplesmente a área em que um homem pode agir sem sofrer a obstrução de outros” (BERLIN, 1969, p. 136). Sendo assim, ela se diferencia da liber-

dade positiva na qual o sujeito dever obter o controle de si, isto é, ser “seu próprio amo e senhor”, para que suas decisões dependam dele mesmo “e não de forças externas de qualquer tipo” (BERLIN, 1969, p. 142). Nas palestras radiofônicas de 1952, Berlin ainda não havia feito essa distinção, e por isto diz simplesmente que uma característica comum aos seis pensadores em análise, Rousseau entre eles³, é que se autoproclamaram verdadeiros campeões da liberdade, mas, de fato, suas doutrinas seriam inimigas do que ele chama, ao mesmo tempo, de liberdade individual e política. Vejamos, então, de que maneira essa interpretação é arquitetada.

De acordo com Berlin, Jean-Jacques teria acreditado que, longe de serem contraditórias entre si, a liberdade e a autoridade não poderiam conflitar, uma vez que elas convergiriam na mesma coisa, como dois lados da mesma moeda: “Há uma liberdade que é idêntica à autoridade; e é possível ter uma liberdade pessoal que é o mesmo que o completo controle pela autoridade. Quanto mais livre você é, mais autoridade você tem, e também mais você obedece; quanto mais liberdade, mais controle.” (BERLIN, 2002, p. 37-38) Logo de início, é possível dizer que a leitura do *Contrato Social* nos revela que essa forma de apresentar as concepções de liberdade e de autoridade em Rousseau é inadequada por transmitir uma formulação paradoxal das ideias de Rousseau que acaba gerando graves mal-entendidos. Berlin recorre igualmente à estratégia de atribuir ao filósofo ideias que sequer estão em suas obras, ou pior ainda, que são o inverso das que se acha nelas. Em determinado momento, por exemplo, ele levanta o que seria uma questão inerente às reflexões de Jean-Jacques: “Como o ser humano pode permanecer absolutamente livre (...) sem, entretanto, ser-lhe permitido fazer absolutamente tudo o que ele desejar? Porém, se ele é detido, como pode ser livre? Pois o que é liberdade, se não é fazer o que ele quer e não ser impedido de fazê-lo?” (2002, p. 34) Ora, nesse caso, é o próprio Berlin que cria um paradoxo ao expor incorretamente como o problema da liberdade se coloca para Rousseau. O que está em jogo não é a possibilidade de ser absolutamente livre, pois tanto a liberdade civil como a liberdade natural são limitadas, esta pelas forças dos indivíduos, aquela pelas leis da vontade geral⁴. Mais importante ainda, Berlin confunde independên-

³ Os outros são Helvétius, Fichte, Hegel, Saint-Simon e Joseph de Maistre.

⁴ Ver o *Contrato Social*, livro 1, capítulo 8.

cia com liberdade, algo que Rousseau não faz, o que se vê claramente nas *Cartas escritas da montanha*:

Essas duas coisas são tão diferentes que elas próprias se excluem mutuamente. Quando cada um faz o que bem quer, fazemos frequentemente o que desagrade aos outros; e isto não se chama um Estado livre. A liberdade consiste menos em fazer sua vontade do que em não estar submetido à de outrem; ela consiste ainda em não submeter a vontade de outrem à nossa. (...) na liberdade comum, ninguém tem o direito de fazer o que a liberdade de outro lhe proíbe, e a verdadeira liberdade jamais é destrutiva de si mesma. (2003, p. 841-842).

Em uma declaração que deixa evidente sua filiação à tradição política do republicanismo, Rousseau acrescenta que o único meio de assegurar que ninguém se veja sob o domínio de outrem é fazer com que pessoa alguma esteja acima das leis. Caso tal condição seja cumprida, nem mesmo o governo será um obstáculo à liberdade do povo, já que os cidadãos obedecerão unicamente às leis que eles aprovaram como detentores do poder soberano, e não aos homens que as executam⁵. É pela força da lei que o povo não tem de se curvar à força de uma vontade arbitrária e à dominação que ela acarreta. “Em suma”, conclui Rousseau, “a liberdade segue sempre a sorte das leis, ela reina ou perece com elas; eu não conheço nada mais certo” (2003, p. 842).

Essa perspectiva republicana contrasta com a concepção de liberdade defendida como a mais genuína por Berlin, ou seja, a negativa, que pode ser relacionada à concepção liberal convencional em que os agentes sociais consistem basicamente em indivíduos autointeressados movidos por seus apetites e guiados por sua razão, conforme explica José Oscar de Almeida Marques (2010, p. 110). Para agentes assim compreendidos, por mais necessárias que sejam para regular seu convívio, as leis sempre representam restrições à sua liberdade. Daí a imensa indignação de Berlin frente à afirmação do *Contrato Social* de que obrigar os cidadãos a obedecer às leis equivale a forçá-los a ser livres⁶. Por sua vez, Rousseau pretende mostrar que o cidadão autônomo é aquele que compreende a

⁵ A esse respeito, consultar o verbete *Economia política*.

⁶ Ver o livro 1, capítulo 7.

necessidade das regras estabelecidas para ordenar a convivência no espaço público e as segue não por medo da punição ou apenas porque elas atendem a seus interesses particulares, mas porque aprendeu a ter pelas demais pessoas o mesmo respeito que nutre por si. Ele adquiriu a consciência de seu papel em um ambiente de relações humanas onde existem interesses compartilhados que merecem ser estimados, identificando-se verdadeiramente com eles. Assim, escreve Marques,

[n]ão é necessário lembrar que operações de identificação deste último tipo estão na base das concepções comunitaristas e antiliberais, das quais o pensamento político de Rousseau é, na modernidade, o grande precursor. E, de fato, esse passo é de crucial importância no pensamento político do autor porque é só essa extensão da esfera do eu e a inclusão dos interesses de outros indivíduos entre os meus genuínos interesses que faz com que a vontade geral apareça para mim como *minha* vontade, à qual posso submeter-me integralmente sem perda de minha liberdade (2010, p. 111).

Sendo a fonte da lei, portanto, a vontade geral cria as condições para a liberdade de todos e de cada um dos cidadãos da república.

Rousseau escreveu certa vez que, para ele, colocar a lei acima do homem era um problema político comparável ao da quadratura do círculo em geometria, dado seu grau de dificuldade⁷. Apesar dessa metáfora matemática, semelhante a outras empregadas no *Contrato Social*, não parece adequado afirmar, na esteira de Berlin, que Jean-Jacques compreendeu a busca pelo que é bom para os indivíduos como um problema que apenas a razão resolve e para o qual há somente uma resposta que deve valer para todos, como em uma equação cientificamente solucionável. A esse respeito, a imagem que Berlin tenta passar da abordagem rousseauiana conflita fortemente com o que se encontra nas obras do genebrino. Vejamos as palavras exatas com as quais o quadro é delineado. Primeiramente, nos é dito que “Rousseau não é, de modo algum, a favor do sentimento desenfreado”. Até aí, sem problemas. Porém, prossegue Berlin,

ele diz (...) que os sentimentos dividem as pessoas, ao passo que a razão as une. Os sentimentos são subjetivos, individuais, variam de

⁷ Ver as *Considerações sobre o Governo da Polônia*, capítulo 1. Trata-se da mesma comparação que Rousseau havia feito na carta a Mirabeau de 26 de julho de 1767.

pessoa para pessoa, de clima para clima: ao passo que somente a razão é única em todos os homens, e somente ela está sempre certa. De modo que essa celebrada distinção, segundo a qual Rousseau é o profeta do sentimento contra o frio racionalismo, é certamente, pela evidência de seus escritos, falaciosa. (2002, p. 28)

Pois bem, quais são as evidências textuais que fundamentam essa leitura? Infelizmente, Berlin não as ofereceu ao seu público. Quando as buscamos, encontramos, sem dúvida, que Rousseau reconheceu a diversidade de sentimentos e de modos de ser que caracterizam as pessoas de diferentes povos: “O homem é uno, eu admito: mas o homem modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos, pelos climas, torna-se tão diferente de si mesmo que não se deve mais buscar entre nós o que é bom para os homens em geral, mas o que é bom para eles em tal época ou em tal país” (1995, p. 16)⁸. Essa constatação é muito coerente com as recomendações feitas no *Contrato Social* no tocante às legislações precisarem levar em conta as especificidades das nações às quais são destinadas, pois é necessário tomar os homens tais como eles são e as leis como podem ser. Portanto, Rousseau não acreditava na viabilidade de um único modelo constitucional que pudesse funcionar para qualquer povo, ainda que fosse o mais racional que se pudesse conceber⁹.

Dessa maneira, Berlin se equivoca ao passar de uma interpretação extrema a outra, ou seja, ao condenar a ideia de que Rousseau seria um “profeta do sentimento contra o frio racionalismo” e adotar a de que ele teria visto unicamente na razão o caminho para responder aos problemas éticos e políticos. Em primeiro lugar, Jean-Jacques não disse simplesmente que os sentimentos dividem as pessoas enquanto que a razão as une. No *Emílio*, lemos que a consciência é um sentimento universal nos seres humanos e a pedra angular da própria vida moral, já que é ela que nos leva a amar o bem e a detestar o mal, pois a razão, no máximo, pode nos ajudar a discernir entre eles. Sendo um princípio inato de justiça e de

⁸ *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos.*

⁹ Ver a *Carta a d'Alembert*: “Onde está o menor estudante de direito que não redigirá um código de uma moral tão pura quanto aquela das leis de Platão? Mas não é apenas disto que se trata. Trata-se de apropriar de tal modo esse código ao povo para o qual ele é feito, e às coisas sobre as quais se estatui nele, que sua execução ocorra apenas pelo concurso dessas conveniências; trata-se de impor ao povo, a exemplo de Sólon, menos as melhores leis em si mesmas do que as melhores que ele possa suportar na situação dada”. (ROUSSEAU, 1995, p. 61)

virtude, a consciência ressoa como uma voz celeste no interior do homem para guiá-lo na busca pela harmonia com a ordem moral¹⁰. Em segundo lugar, ainda que as paixões sejam variáveis de pessoa para pessoa ou de povo para povo, também são fatores essenciais de vinculação entre eles, tais como os sentimentos patrióticos que ligam profundamente os membros de uma mesma comunidade política, e sem os quais a república não pode subsistir¹¹. E em terceiro lugar, ao contrário do que Berlin assevera, Rousseau não considerou que a razão era a única faculdade humana a estar sempre certa, uma vez que, para ele, a consciência é o “juiz infalível do bem e do mal”, conforme se vê no *Emílio*. A razão, por sua vez, pode ser movida por objetivos egoístas e inventar todo tipo de justificativas para os males que os indivíduos cometem. No *Discurso sobre a origem da desigualdade*, o autor compara a força da piedade no homem selvagem à capacidade do homem civil para sufocar esse sentimento: “É a razão que engendra o amor-próprio, é a reflexão que o fortifica. É ela que faz o homem volta-se sobre si mesmo. É ela que o separa de tudo o que o incomoda e aflige. É a filosofia que o isola. É por causa dela que ele diz em segredo, ao ver um homem sofrendo: ‘Perece se quiseres, eu estou em segurança.’” (2003, p. 156) Enfim, a despeito de ser de grande relevância para lidar com as questões concernentes à vida individual e coletiva, a racionalidade não consiste no único critério indicado por Rousseau a ser seguido quando se trata de encontrar as respostas a tais indagações.

Todavia, página após página, Berlin insiste em retratar o pensamento político rousseauiano como possuindo um viés estritamente racionalista. Para ele, o autor do *Contrato Social* teria operado com a noção de um ser humano internamente dividido. Uma parte dele, o eu verdadeiro, é racional e sempre busca o bem genuíno, mas a outra, o eu ilusório, deixa-se enganar por seus desejos desordenados e busca o mal. Berlin apresenta esses argumentos do ponto de vista de um indivíduo que conhece o bem e que, por isto, teria o direito de forçar outras pessoas a procurar esse mesmo bem, o que não lhes seria prejudicial, já que elas mesmas concordariam com isto se fossem capazes de entender corretamente o

¹⁰ Ver a “Profissão de fé do vigário saboiano” contida no livro 4 do *Emílio*.

¹¹ A esse respeito, o verbete *Economia política* e as *Considerações sobre o governo da Polônia* talvez sejam os textos que expressam mais claramente a importância dos sentimentos na unidade política de acordo com a perspectiva de Rousseau.

que se passa. Portanto, ao obrigar as pessoas a agir racionalmente, elas são forçadas a ser livres, ou pelo menos é isto que Berlin deduz das teses de Rousseau. Trata-se do mesma linha de raciocínio contida na caracterização da liberdade positiva feita posteriormente no texto *Dois conceitos de liberdade*, onde o autor fala dos esforços do “eu superior” racional para subjugar o “eu inferior” irracional, sendo que eu verdadeiro poderia, inclusive, identificar-se com algo maior do que os próprios indivíduos, tal como algum tipo de totalidade (tribo, raça, igreja, Estado, etc.) composta por eles. Nesse caso, o ser coletivo teria uma vontade própria cuja imposição sobre todos os seus membros garantiria a liberdade deles, ainda que fosse preciso obrigá-los a obedecer.

Com apoio nessa interpretação, Berlin recorre mais uma vez à falácia de associação, a fim de colocar o genebrino lado a lado com ditadores que teriam se baseado em seu “monstruoso paradoxo” para justificar quaisquer ações que tenham praticado, entre eles Robespierre, Hitler e Mussolini, líderes que empregaram torturas, inquisições e execuções sob o pretexto de estarem fazendo o melhor para seus povos. Apesar de Rousseau deixar muito claro que a única forma de Estado legítimo é a república na qual vigora a autoridade da soberania popular, Berlin arditosamente aponta indivíduos que exerceram o governo em seus países como se eles tivessem desfrutado desse mesmo tipo de autoridade. Assim, ficaria demonstrado que a doutrina do *Contrato Social* “leva à servidão genuína, e por essa rota, da deificação da noção de liberdade absoluta, chegamos gradualmente à noção de despotismo absoluto” (BERLIN, 2002, p. 47), isto é, aquele que não deixa escolhas para as pessoas, uma vez que somente uma opção – a mais racional – é aceitável.

Ao procurar qualificar qual seria essa opção mais racional, Berlin passa a expor o seu entendimento sobre o conceito de vontade geral. Ele começa reiterando sua visão ultrarracionalista das ideias de Rousseau, segundo a qual os homens só conseguiriam ser bons e satisfazer suas vontades sem entrar em conflito se seguissem sua verdadeira natureza, o que implica agir de acordo com a razão. Dessa forma, eles comporiam um “único todo harmonioso”, uma “unanimidade de seres racionais, desejando fins racionais que, *ex hypothesi*, são um único fim, embora desejado por muitas vontades individuais” (BERLIN, 2002, p. 39). E como os homens chegariam a essa condição ideal? Isto aconteceria somente se

eles se livrassem de todos os vícios sociais, de seus interesses egoístas e sectários, assim como de seus sentimentos mesquinhos. Se fossem bem-sucedidos nessa meta, eles teriam conseguido recuperar o que Rousseau considerava ser o estado de natureza original e inocente, deixando para trás os males trazidos pela civilização, de maneira que a “harmonia natural, a felicidade e a bondade serão, uma vez mais, o quinhão da sociedade humana” (BERLIN, 2002, p. 40).

É preciso notar que, em primeiro lugar, Berlin confunde a condição original do estado de natureza com uma existência social harmônica, algo que Rousseau não faz, já que a situação do homem natural é pré-social. Em segundo lugar, ele pretende que a bondade natural seria aquilo que Jean-Jacques defendia como requisito para os homens constituírem uma sociedade política bem-ordenada. Todavia, essa bondade natural – um equilíbrio espontâneo entre desejos, necessidades e faculdades – não é o fundamento da vida republicana, em cujo interior o que se espera dos cidadãos é a virtude resultante da desnaturação que os transforma em partes do corpo político, ou seja, uma moralidade incorporada pela educação e própria para inspirar o patriotismo. É o compartilhamento dessa virtude cívica que pode gerar a concórdia dentro do Estado, e não o retorno à “profunda sabedoria instintiva” que, equivocadamente, Berlin (2002, p. 41) atribui ao homem natural rousseauiano.

Entretanto, esse não é o único problema na interpretação de Berlin relacionada à falta de uma compreensão adequada sobre as distinções propostas por Rousseau entre os âmbitos da natureza e da política. Ele também expõe a ideia de que, na visão do genebrino, as regras que separam o certo do errado, o justo do injusto, o belo do feio, ou seja, os preceitos que dizem como as pessoas deveriam conduzir suas vidas, não são convencionais, mas derivam de leis naturais eternas, universais e absolutas, e que precisam ser incorporadas nas leis positivas de todos os povos. Embora isto remeta a um entendimento jusnaturalista das teses rousseauianas, Berlin prefere caracterizá-las como uma “versão secular do Calvinismo” (2002, p. 35). Porém, qualquer que seja o qualificativo que se utilize, tal entendimento constitui uma simplificação muito grande das teses de Rousseau e ignora as controvérsias de longa data sobre a relação entre o direito natural e o direito político em suas obras¹². Não é viável

¹² Para algumas referências sobre essa polêmica, ver as posições de Vaughan (1915), Derathé (1979), Masters (1968), Viroli (2002) e Vargas (2008).

abordar esse assunto aqui com o devido aprofundamento, dada as múltiplas questões envolvidas e o espaço que seria necessário para discuti-las, mas considero a interpretação sugerida por Berlin incompatível com a doutrina expressa no *Contrato Social*, por diversos motivos. Um dos mais importantes é a declaração do próprio Rousseau, no capítulo sobre a lei¹³, de que a legislação da república é formada por convenções relativas aos direitos e deveres dos cidadãos, convenções estabelecidas pela vontade geral do soberano. Sendo assim, é a vontade de cada povo que institui as regras do justo e do injusto para seus membros, uma vontade que varia de Estado para Estado segundo as suas particularidades nacionais e circunstâncias históricas. Não é o caso, portanto, de simplesmente adotar, em todas as constituições, as regras universais de uma lei natural imutável.

Um desdobramento da interpretação proposta por Berlin é a constatação de um sério paradoxo, pois Rousseau teria reconhecido tanto o valor absoluto da liberdade quanto o das regras corretas, isto é, aquelas emanadas da lei natural, sem admitir qualquer comprometimento, por mínimo que fosse, de nenhum desses valores. Segundo esse ponto de vista, a solução oferecida pelo genebrino é diferente das de seus antecessores, “pensadores que acreditavam em ajuste, em compromisso, em artifícios empíricos como meios para encontrar uma solução que certamente não seria ideal, mas adequada; nem totalmente boa ou totalmente má, mas com mais bem do que mal (...). Esse gênero de perspectiva”, conclui Berlin, “típica de Hobbes e Locke, Helvétius e Mill, é totalmente inaceitável para Rousseau” (2002, p. 36). Mas será que tal conclusão se sustenta? No que tange à questão da lei natural como uma referência absoluta para a política em Rousseau, já vimos que isso consiste em uma tese bastante controversa e com fortes evidências em contrário. E quanto à suposta intransigência de Jean-Jacques acerca de seus valores absolutos?

Novamente, não parece que Berlin teve o cuidado necessário para abarcar as ideias de Rousseau em sua complexidade. O pensador genebrino demonstrou plena consciência da inadequação de soluções perfeitas para os problemas humanos. No *Contrato Social*, ele diz: “Tudo o que não está na natureza tem seus inconvenientes, e a sociedade civil mais do que todo o resto” (ROUSSEAU, 2003, p. 431)¹⁴. Assim, não se pode ordenar

¹³ Livro 2, capítulo 6.

¹⁴ Livro 3, capítulo 15.

bem as vidas das pessoas sem ter de admitir certos males que são inevitáveis na existência em comunidade, pois há determinadas condições imperiosas neste mundo às quais os homens estão sujeitos e dentro das quais têm de agir, condições que, por um lado, demarcam o estreito campo de possibilidades no qual se é capaz de atingir tênues momentos de segurança e equilíbrio, e que, por outro lado, colocam um amplo espectro de casos nos quais é quase impossível a constituição de uma sociedade justa, isto é, de um Estado que seja digno do nome de república. Os textos que Rousseau escreveu após o *Contrato Social*, a fim de lidar com as situações concretas da Córsega e da Polônia, manifestam muito bem a clareza de que é preciso adaptar as leis aos povos, não para concretizar um ideal inatingível, mas para lhes dar a melhor constituição que sejam capazes de adotar. Isto implicava contar com maiores chances de sucesso para propor boas leis à pequena república corsa recém-independente, por um lado, mas ter que partir dos numerosos problemas políticos já arraigados na monarquia polonesa, por outro. Em vista disso, o paradoxo apontado por Berlin deriva de uma maneira distorcida de enxergar as ideias de Rousseau. Ao contrário de ter construído um pensamento intransigente e avesso ao caráter multifacetado da vida humana, ele percebeu que essa realidade plural demanda abordagens distintas no enfrentamento de seus dilemas. Neste sentido, suas obras oferecem caminhos diversos, sendo que a via política, com seu elogio da liberdade civil republicana, é apenas um. Há também a via pedagógica cujo intuito é educar o homem para a liberdade moral onde a liberdade civil já está fora de alcance, como no *Emílio*; ou ainda a via da comunidade íntima de amigos e familiares que buscam relações afetivas mais transparentes, modelo retratado na sociedade de Clarens d'*A Nova Heloísa*; ou então, quando a própria convivência social tornou-se indesejável, resta a via da caminhada solitária, mais próxima à natureza, do indivíduo devotado aos prazeres do sentimento de sua própria existência, da qual Jean-Jacques nos dá o exemplo em seus *Devaneios*.

Infelizmente, Berlin foi incapaz de compreender tudo isto. Sua obsessão com as perigosas consequências que ele deduziu das teses de Rousseau cegaram-no para tudo o que não se ligava à falsa promessa de liberdade feita pelo autor do *Contrato Social*. Assim, afirma ele, o “sinistro paradoxo”, no qual “a mais desembaraçada liberdade coincide com a mais rigorosa e escravizante autoridade”, é a “grande perversão” pela qual

“Rousseau é mais responsável do que qualquer pensador que já viveu” (BERLIN, 2002, p. 49). Trata-se de uma impressionante conclusão, mas cujas premissas, quando analisadas cuidadosamente, mostram-se muito menos sólidas do que parecem à primeira vista.

Alguém poderia justificar os problemas na abordagem de Berlin pelo fato de que ela foi realizada em uma transmissão radiofônica para um público amplo de não especialistas em Filosofia. Isto explicaria as simplificações e o tom bastante incisivo das críticas, tendo em vista o intuito de tornar o assunto mais atraente para os ouvintes. Entretanto, mesmo um argumento como esse tem seus limites. Por certo, é fundamental que o filósofo seja inteligível quando se dirige a um público desse tipo, mas sua missão não consiste, simplesmente, em se fazer entender a qualquer custo, e sim em respeitar a integridade das ideias sobre as quais está falando. Sem dúvida, o desafio de levar a Filosofia a audiências externas ao meio acadêmico é bastante considerável, podendo, às vezes, resultar em concessões indevidas frente à demanda de entreter mais do que instruir. Daí a grande responsabilidade que recai sobre quem se dispõe a essa tarefa, pois se trata de exibir conceitos complexos a pessoas que muito provavelmente jamais leram as obras de onde eles foram extraídos, obras que, se lhes forem mal apresentadas, provavelmente perderão qualquer interesse que poderiam vir a ter para elas.

É possível que muitos ouvintes da BBC tenham ficado tão chocados com a “monstruosidade” da filosofia de Rousseau, ao ponto de não se darem ao trabalho de conhecê-las diretamente, e com isso deixaram de descobrir que Jean-Jacques não foi o “ouriço” intelectual obtuso que Berlin tentou descrever, muito menos um dos mais terríveis inimigos da liberdade de todos os tempos. O que nos leva a pensar se o respeitado professor de Oxford, com sua insistência em uma visão tão estreita das ideias do Cidadão de Genebra, talvez não tivesse um pouco da natureza do ouriço escondida sob sua pele da raposa.

REFERÊNCIAS

BERLIN, Isaiah. *The Hedgehog and the Fox: an essay on Tolstoy's view of history*. Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1953.

_____. Dois conceitos de liberdade. In: *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Trad. Wamberto H. Ferreira. Brasília: Editora UnB, 1969.

_____. *Freedom and its betrayal: six enemies of human liberty*. Londres: Chatto & Windus, 2002.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.

MARQUES, José Oscar de Almeida. Forçar-nos a ser livres? O paradoxo da liberdade no *Contrato social* de Jean-Jacques Rousseau. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 99-114, 2010.

MASTERS, Roger D. *The political philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968.

ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1959. v. 1.

_____. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 2003. v. 3.

_____. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1995. v. 5.

TALMON, J. L. *The origins of totalitarian democracy*. Middelsex: Penguin Books, 1952.

VARGAS, Yves. Rousseau et le Droit naturel. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 31, n. 1, p. 25-52, 2008.

VAUGHAN, Charles Edwyn (ed.). *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 1915. 2 V.

VIROLI, Maurizio. *Jean-Jacques Rousseau and the "well-ordered society"*. Trad. Derek Hanson. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

O papel político da educação¹

Adriane Campos de A. Remigio

(UFG)

Neste artigo, buscaremos mostrar como a educação tinha um importante papel enquanto estratégia política.

Rousseau escreveu um grande tratado sobre a educação, o *Emílio*². No entanto, não utilizaremos essa obra ao falar da educação no autor, pois buscamos aqui mostrar as possíveis repercussões que Platão provocou na obra rousseauiana, e o filósofo grego, ao propor a educação dos guardiões, o faz no intuito de que ela seja dada pela cidade, sendo, portanto, pública. Mais próxima dessa educação, vemos a educação pública que Rousseau pretende dar aos cidadãos tanto em seu *Tratado sobre a economia política* e nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, quanto a que tenta mostrar como a melhor, enquanto uma escala de referência, em *Do Contrato social*. Neste sentido, diz o autor,

é preciso optar entre fazer um homem ou um cidadão, pois não se podem fazer os dois ao mesmo tempo (...). O homem natural é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto (...). O homem civil é apenas uma unidade fracionária que se liga ao denominador, e cujo valor está em sua relação com o todo, que é o corpo social. (ROUSSEAU, 1999, p. 10-11)

¹ Este artigo faz parte da dissertação de mestrado: "A comunidade moralizada em Rousseau e Platão: fundação, manutenção e degeneração".

² No início do Livro 1 do *Emílio*, Rousseau fala da diferença que existe enquanto as coisas estão sob domínio divino e como elas mudam (se degeneram) ao estar nas mãos do homem: "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." (1999, p. 7) Portanto, Rousseau se refere nessa obra a um estado já corrompido e explica que o homem só pode ser moldado pela educação. Haveria três tipos de educação: a da natureza, a dos homens e a das coisas. A primeira diria respeito ao desenvolvimento de nossas faculdades, a segunda sobre como usaríamos essas faculdades, e a terceira nosso aprendizado em relação a esses usos.

Refletimos que a educação prevista no *Emílio* é uma educação doméstica, que não buscaria tornar o aluno, personagem do livro, um cidadão republicano³. Sua educação seria dada por um preceptor, ao invés de ser dada pelo Estado, e o resultado é que ele será preparado para ser um homem virtuoso, e não propriamente alguém dotado da virtude cívica necessária à república⁴. Assim, para a formação dos cidadãos, Rousseau sugere uma educação com base em uma vida simples, na qual todos estariam preocupados com seus deveres civis.

No capítulo IV das *Considerações sobre o Governo da Polônia*, o autor afirma que caberia à educação a formação completa dos membros de uma comunidade, ou seja, ela deveria moldar as opiniões e os costumes de uma maneira que o cidadão se sentisse parte daquele lugar por amor, por necessidade e também por inclinação. Dessa forma, os membros do país deveriam ser desde pequenos ensinados a amar sua pátria, pois “[n]esse amor se resume toda a sua existência; ele nada vê senão a pátria, vive só para ela” (ROUSSEAU, 2003c, p. 237).

³ Para mais sobre o assunto, ler o artigo *Por que Emílio não é o cidadão republicano*, de Renato Moscateli (2012).

⁴ Não buscamos com isso afirmar que os princípios apresentadas nas diferentes obras de Rousseau não têm coerência entre si. Sabemos que o próprio autor, ao defender o *Emílio* de críticas feitas pelo Arcebispo Christophe de Beaumont, sentencia: “Escrevi sobre diversos assuntos, mas sempre segundo os mesmos princípios: sempre a mesma moral, a mesma crença, as mesmas máximas, e, se se quiser, as mesmas opiniões” (ROUSSEAU, 2005, p. 40). Os mesmos princípios a que se refere Rousseau, e é ele mesmo que nos explica, dizem respeito a que o homem seria naturalmente bom, amaria a justiça e a ordem, seus impulsos naturais seriam todos corretos, teria como sentimento natural o amor de si que equilibraria sua vida, e esse sentimento mostraria como o homem divide-se em um ser sensível e inteligente. A sensibilidade diria respeito ao corpo, e o ser inteligente, diria respeito à alma, e como essa parte nos daria a possibilidade de termos uma *consciência*, que só faria sentido se nos guiasse juntamente com nossa razão. No momento em que o homem começasse a se perceber diante de relações sociais (mesmo que ainda primitivas), essa consciência poderia levar à aquisição de virtudes, mas não conseguiria, sozinha, impedir o surgimento de vícios. Quanto menor a oposição de interesses entre os homens, menos eles perderiam de bondade, quanto maior essa oposição de interesses, mais a consciência humana tornar-se-ia apenas uma palavra vã, sem sentido. É assim que os homens se corromperiam, e segundo Rousseau, ele escreveu o *Emílio* para mostrar “o que seria necessário fazer para impedi-los de terminar dessa forma”. (2005, p. 49) Supomos que a ligação existente entre essa obra e o *Contrato Social* é que, ainda que elas sejam diferentes na modalidade da educação abordada (uma doméstica e outra pública), ambas buscam maneiras de manter os homens o mais longe possível da corrupção.

Além disso, a educação teria uma importância no sentido de impedir o crescimento de vícios (ROUSSEAU, 2003c, p. 239). Ou seja, a educação não apenas mostra o que se deve conhecer, ela também pode apontar o que não deve ser seguido pelos membros da cidade. Um exemplo do que não deveria ser prezado por todos os cidadãos era o estudo das artes e ciências. Para Rousseau, esses eram saberes que, se utilizados de forma errada, causariam vícios e problemas; portanto, as artes e as ciências teriam que ser deixadas apenas para determinadas pessoas que possuíssem os dotes necessários ao seu cultivo, já que elas poderiam promover a corrupção dos cidadãos. Algo semelhante também pode ser encontrado no tocante aos males relacionados ao luxo. A recomendação de Rousseau parece ser muito mais preventiva do que remediadora frente à questão do luxo, no sentido de evitar que ele pudesse comprometer a virtude dos cidadãos.

Quando voltamos à questão da educação ter como ponto central o patriotismo, Rousseau nos mostra que esse só poderá triunfar caso a legislação seja a base desta formação cívica. Além disso, seria preciso o apoio dos bons costumes, do respeito às leis e da influência da vontade geral. O filósofo assevera que esse “reforço” por parte da educação deveria se iniciar o quanto antes, pois “quem for habituado desde cedo (...) a ter consciência (...) da sua existência só em função da existência do Estado, poderá chegar a identificar-se em certa medida com esse todo maior” (ROUSSEAU, 2003a, p. 23).

Num Estado republicano, a educação deveria ser realizada por pessoas incumbidas pelo governo:

Se a autoridade pública assumisse o papel paterno (...) teríamos menos causas para queixas, porque ela estaria apenas mudando seu título, e teria em comum, sob o título de *cidadão*, a mesma autoridade sobre seus filhos que vinha exercendo separadamente sob o nome de pai, e não seria menos obedecida quando se pronunciasse em nome da Lei do que ao falar em nome da natureza. (ROUSSEAU, 2003a, p. 24).

Segundo o genebrino, se todo o ambiente for propício ao crescimento do jovem, com a ideia de que ele é igual a todos os outros cidadãos e recebe tudo do seio de sua pátria, será digno dela e grato pelo que ela lhe deu.

Ponderando tais propostas, Rousseau enfatiza o fato de essas ideias parecerem ser ignoradas pelos modernos, ainda que fossem os caminhos “através dos quais os antigos instilavam nos homens esse vigor espiritual, esse zelo patriótico” (ROUSSEAU, 2003c, p. 240) tão necessários à vida republicana. Assim, ele demonstra mais uma vez seu apreço pelos ensinamentos dos antigos, o que podemos notar no trecho da obra *Emílio* no qual Rousseau ratifica a importância de Platão ter escrito *A República* não apenas como uma obra política, mas também como um texto de caráter educativo, já que nele constariam muitas ideias cruciais sobre amor e dever à comunidade:

Se quiserdes ter uma ideia da educação pública, lede a *República* de Platão. Não é uma obra de política, como pensam os que só julgam os livros pelo título: é o mais belo tratado de educação jamais escrito.

Quando se quer fazer referência ao país das quimeras, apela-se para a instituição de Platão: se Licurgo só tivesse escrito a sua, eu a acharia muito mais quimérica. Platão apenas depurou o coração do homem, mas Licurgo o desnaturou. (ROUSSEAU, 1999, p. 12)

Notamos nessa passagem a importância de Platão nas leituras de Rousseau e, conseqüentemente, as repercussões que podemos sentir na obra do genebrino acerca da associação entre política e educação realizada pelo filósofo grego. De fato, este também nos fornece reflexões sobre uma educação que ligaria os membros da cidade e provocaria um sentimento de afeição por ela. Para o autor d'*A República*, a formação que visasse esse intuito de desenvolver nos homens um amor pela cidade que os educou, protegeu, alimentou, seria responsável por ensinar o que verdadeiramente importa aos cidadãos, a saber, seus deveres, e assim a comunidade alcançaria a felicidade. Isso deveria ser reiterado ao longo dos anos por meio do hábito. Dessa maneira, tornar-se-ia tão comum aos cidadãos que nem perceberiam que agiu sob eles uma educação por toda a vida.

Essa preocupação com a educação⁵ se fez necessária na cidade platônica logo no momento de sua idealização. No Livro II d'*A República*,

⁵ Ao falarmos em *educação* pretendemos fazer referência à formação dos membros de uma comunidade, sendo esta formação entendida como medidas, regras que visam um ideal político. Alguns elementos podem diferir do que entendemos por educação em nossos dias atuais. Por isso, sempre que necessário buscaremos fazer uma contextualização em relação à educação grega, pela qual refletimos que Platão e Rousseau tinham bastante apreço.

quando os interlocutores se propuseram pensar a criação de uma cidade com bases no ideal de justiça, eles perceberam que acabaram por criar, visando a uma expansão territorial, uma cidade maior do que a esperada, pois acrescentaram nela elementos julgados supérfluos por Sócrates, como o comércio externo, por exemplo.

Quando uma cidade se expande, algumas outras especificidades nascem conjugadas, especialmente a necessidade de pensar-se em guerras. Assim, coloca-se a relevância da criação de uma classe especializada nesta atividade, isto é, os guerreiros. Segundo Werner Jaeger:

Platão preconiza a existência de um estatuto de guerreiros profissionais, os “guardiões”. Adianta-se com isto à ideia dos exércitos profissionais da época helenística. É certo que já a estratégia do seu tempo dera passos decisivos nesse sentido, com a evolução para o regime de soldados mercenários, tão criticado precisamente por aquela época. Platão prefere, todavia, que seja a própria cidade a produzir uma classe especial de guerreiros. (2013, p. 770-771)

Platão acredita que seria necessário pensar numa educação mais abrangente para esses guerreiros, já que não apenas eles ocupariam uma posição importante de proteção da cidade, mas também, ao longo dos anos, seriam preparados e testados em relação às suas possíveis aptidões de governança. Ou seja, alguns dentre esses guardiões poderiam tornar-se governantes da cidade.

Dessa maneira, Platão ratifica a importância de uma educação que pensasse todas as qualidades do guardião, buscando uma formação *para o corpo e para a alma*⁶. Questionando se não seria por esse motivo que “a educação pela música é muito eficiente principalmente porque o ritmo e a harmonia penetram no íntimo da alma e com muita força a tocam” (*A República*, 401e), o personagem Sócrates recebe de Glauco uma resposta positiva.

Apenas com essa boa educação desenvolvida, ter-se-ia plena certeza de que as pessoas que mais tarde cuidariam do governo da cidade foram bem guiadas para este intento. Portanto, estamos falando de uma

⁶ Para o autor grego, corpo e mente possuíam naturezas diferenciadas: o primeiro, uma natureza material, e a segunda, uma natureza imaterial. Isso ficou conhecido como o “dualismo platônico”. Ver: Miller, *A alma platônica*. p. 261.

paideia, ou seja, um método de ensino voltado para várias competências, dentre elas – as destacadas por Platão –, música e ginástica. Aquela contemplaria a alma, enquanto esta, o corpo.

Um pouco mais adiante em sua explicação, Sócrates mostra os detalhes dessa educação. As crianças deveriam ser colocadas desde sempre à prova, ou seja, fariam tarefas diversas, algumas delas como estratégias para se descobrir as que seriam facilmente enganadas, bem como as que teriam boa memória, além de “impor-lhes fadigas, dores e competições em que possamos observar essas mesmas disposições”. (*A República*, 413d) Após isso, passariam por uma prova de impostura, a qual avaliaria se seriam capazes de não se corromper pelos ambientes de maiores agitações. Ao final, o esperado era que se evidenciasse

em situações como essas que são dotados de ritmo e harmonia, e mais úteis para eles próprios e para a cidade. E aquele que sempre, na infância, na juventude e na maturidade, passou pela prova e saiu incólume, a esse devemos instituir como chefe e guardião da cidade (*A República*, 414a).

Portanto, a formação dos membros da comunidade platônica está essencialmente ligada a seu ideal de justiça na cidade, o qual implica um equilíbrio entre as aptidões naturais dos cidadãos e a boa formação em relação às funções de que cada um se ocuparia para o bem do todo.

Como parte dessa educação, uma questão que se mostrava importante a Platão: “as mentiras necessárias”.⁷ (*A República*, 414b-415c) Para o autor, seria necessário aos governantes da cidade usar um artifício como esse com o intuito de fortalecer sua unidade. Um dos motivos encontrados pelo filósofo para utilizar-se desse recurso foi o de persuadir os cidadãos em relação à hierarquia existente entre eles. O que questionamos é o fato de esse recurso constituir um risco, pois, ainda que o governo admitido por Platão fosse o dos mais sábios, o autor admite que qualquer governo estaria fadado a morrer, e explica, no Livro VIII da *República*, outros tipos de corrupção, além da temporal. Haveria chances de, em situações nas quais o governo já

⁷ O que Platão chama de uma *mentira necessária* ou uma *nobre mentira* é na verdade um mito sagrado aparentemente bastante conhecido na Grécia, pelo que Platão dá a entender, que o autor modificou para que coubesse aos seus interesses referentes à persuasão dos membros da comunidade.

se encontra corrompido, ou no momento em que sofre um golpe de estado, este recurso ser utilizado de maneira errada? Consideramos, contudo, que em Callipolis seria difícil a nobre mentira ser usada com má fé.

Trataremos, agora, de como as leis e os costumes, assim como a educação dos cidadãos, são fundamentais para a preservação da ordem política nas perspectivas de ambos os filósofos.

Em Rousseau, a preocupação com a educação do povo no momento da formação da sociedade – que podia levar anos – é delegada a uma figura que aparece em *Do Contrato social* (livro 2), a saber, o Legislador. A fim de demonstrar como se dá a formação desse Estado, ele introduz essa personagem quase divina⁸, a qual ainda não havia sido apresentada na primeira parte da obra, nos capítulos sobre o pacto social, sendo até mesmo surpreendente sua aparição, tendo em vista que inicialmente Rousseau havia explicado como se daria a organização do corpo político sem nem sequer mencionar o Legislador, e depois a coloca como fundamental para explicar como seria possível a fundação do Estado.

Um povo ainda em formação seria inexperiente e incapaz de encontrar as “melhores regras de sociedade” (ROUSSEAU, 1983a, p. 56), ou seja, as melhores leis para si. Assim, o Legislador seria um sábio, uma “inteligência superior” que teria a responsabilidade de guiar o povo nesse momento de inexperiência. Rousseau cita *O Político* de Platão para dizer que o filósofo grego estava correto em seu entendimento sobre as qualidades extraordinárias necessárias ao “homem civil ou real” que deveria conduzir o ordenamento da cidade. Vemos aqui a citação direta de Platão, refletindo a importância que esse filósofo mostra ter para o genebrino: “O mesmo raciocínio que Calígula fazia quanto ao fato, Platão fazia quanto ao direito para definir o homem civil ou real que ele procura no seu livro *De Regno*” (ROUSSEAU, 1983a, p. 57).

A fim de que o povo esteja apto a receber boas leis, o papel do Legislador é o de modificar a natureza humana: “transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior”. (ROUSSEAU, 1983a, p. 57) Nesse sentido, a tarefa do Legislador incluiria, em primeiro lugar, perceber a necessidade e a vontade de um

⁸ Ainda que Platão nos fale de Reis-filósofos, podemos perceber a admiração que ele tinha pelos legisladores históricos que a Grécia conheceu. Notamos isso na passagem d'*As Leis* na qual o autor exalta Licurgo, o legislador de Esparta, afirmando que embora ele fosse um homem, sua natureza “foi mesclada ao divino” (*As Leis*, 691e).

povo de unir-se politicamente. Depois, ele precisaria ter a perspicácia para refletir se esse povo estaria pronto para a vida civil, servindo assim como um guia num momento tão delicado como o da fundação política.

O trabalho do Legislador envolve, segundo Rousseau, “uma empresa acima das forças humanas e, para executá-la, uma autoridade que nada é” (1983a, p. 58). Isso se explica porque o filósofo o descreve como uma inteligência superior que, para não sofrer nenhum tipo de corrupção, não poderia comandar as leis e os homens ao mesmo tempo. O Legislador criaria as leis originais da república, mas como o povo seria imaturo até mesmo para entendê-las como frutos da sabedoria humana, a solução estaria na arte da persuasão. Tal estratégia requer uma linguagem que mobiliza os sentimentos e as crenças dos homens, diferentemente do convencimento, o qual recorre à racionalidade. Como veremos mais adiante, o uso da religião nesse contexto permite ao Legislador ser ouvido pelo povo como se falasse em nome da divindade, pois ele recorre a “uma autoridade de outra ordem, que possa conduzir sem violência e persuadir sem convencer” (ROUSSEAU, 1983a, p. 59).

Rousseau salienta que a utilização de uma estratégia persuasiva não indicaria uma má intenção por parte do Legislador. Então, ele nos mostra que uma das formas de descobrir se o intuito de um Legislador era bom, seria ficar atento ao momento que ele escolheu para instituir o povo: quem optasse por tempos de grande instabilidade para realizar esse trabalho provavelmente não seria um Legislador digno desse nome, mas sim um tirano: “Os usurpadores suscitam ou escolhem essas épocas de perturbação para conseguir ditar, graças ao temor público, leis destrutivas que o povo jamais adotaria com sangue frio” (ROUSSEAU, 1983a, p. 65). Portanto, um momento oportuno para um grande Legislador atuar seria uma época de tranquilidade, quando ele agiria sobre um *povo nascente* dotado de vínculos de origem, interesses em comum e poucos costumes arraigados. Essa seria a matéria-prima a partir da qual ele poderia fundar uma comunidade bem-ordenada.

Entretanto, assim como questionamos a ação de Platão em concordar com o uso da “nobre mentira”, também questionamos a possível credibilidade exacerbada que dá Rousseau às boas intenções dos Legisladores. Os exemplos utilizados por ele são de homens de boa índole, mas nem sempre podemos nos fiar apenas na crença de que os Legisladores agirão unicamente com boa-fé na proposição de leis e na instituição de costumes.

Por conseguinte, quisemos demonstrar nesse texto, algumas aproximações entre os autores Platão e Rousseau, guiando-nos sempre pela hipótese de que a obra rousseauiana demonstraria algumas repercussões da obra platônica, como mostramos acontecer aqui em relação à educação como uma estratégia política para o fortalecimento do corpo político.

REFERÊNCIAS

JAEGER, Werner. *Paideia: A formação do homem grego*. Trad. Arthur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

MILLER, Fred D. Jr. A Alma platônica. In: HUGH H. et al.. *Platão*. Trad. Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011. p. 261-275.

MOSCATELI, Renato. Por que Emílio não é o cidadão republicano. *Argumentos*, Fortaleza, v. 4. n. 8, p. 135-149, jul./dez. 2012.

PLATÃO. *A República* [ou sobre a justiça, diálogo político]. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *As leis, ou da legislação e Epinomis*. 2. ed. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Organização e apresentação de José Oscar de Almeida Marques. Trad José Oscar de Almeida Marques [et al.]. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. Considerações sobre o Governo da Polônia. In: *Rousseau e as Relações Internacionais*. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003c. p. 221-310.

_____. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983a. (Os pensadores). p. 21-145.

_____. *Emílio, ou Da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. Tratado sobre a economia política. In: *Rousseau e as Relações Internacionais*. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003a. p. 1-44.

Guerra e Direito : Rousseau crítico de Grotius

Sizínio Lucas Ferreira de Almeida

(UFS)

As críticas empreendidas por Rousseau a Grotius são concernentes a um tópico específico dentro da filosofia política do genebrino: o tema da guerra. Por não ter uma obra específica sobre esse tema, contamos com textos esparsos ao longo de sua obra e de textos inacabados, podemos encontrar também no *Contrato Social* (1762) a discussão do autor acerca do presente tema. Quando faz crítica à questão da guerra, é a figura de Grotius que Rousseau toma como ponto de partida. Usando adjetivos pouco lisonjeiros, dentre eles de sofista pago ou pena servil, Grotius será colocado, ao lado de Hobbes e outros juristas, como sendo aqueles que escrevem para os poderosos, relegando os povos, em suas teorias, à servidão e à tirania. Alguns pontos serão analisados no presente trabalho: conceito de guerra, direito da e na guerra, e suas consequências na soberania e na escravidão.

O primeiro ponto analisado será o conceito de guerra. Em Grotius, a guerra é definida como um “estado de indivíduos, considerado como tais, que resolvem suas controvérsias pela força” (GROTIUS, 2005, p. 71-72). A esse estado de indivíduos resume-se as três formas de guerra teorizada pelo jurista: privadas, públicas (esta ainda dividida entre solene e não-solene) ou mistas. Nessa divisão elaborada pelo filósofo de Delft, as duas primeiras (guerras privadas e as guerras mistas) serão desconsideradas pelo filósofo de Genebra, e justamente nessa classificação que encontra-se o elemento essencial, do qual partirá a crítica de Rousseau: aquele segundo o qual os indivíduos entram em conflito, demonstrando uma natureza belicosa. Seja antes ou após a criação do estado social, o indivíduo na teoria grociana usa o artifício da guerra para conseguir aquilo que lhe for necessário ou vantajoso. Os autores anteriores a Rousseau (e aqui as referências a Grotius e Hobbes tornam-se mais fortes) observavam que os homens, vivendo em um estado natural, poderiam empreender uns contra os outros o uso da violência, já que não há um juiz ou superior comum que os impeça a

tomar tal atitude. Para o filósofo de Genebra, é inconcebível que os homens no estado de natureza sejam belicosos, como o são no estado civil¹. Se os homens entram em um estado de guerra, não o faz como indivíduos particulares, mas sim como parte de algo maior, de um estado. É preciso ser primeiro cidadão para depois ser soldado. O estado de guerra não tem relação de homem a homem, mesmo que estejam no estado civil², mas entre as potências³. Cito Rousseau do *Contrato Social* (1762):

A guerra não representa, pois, de modo algum, uma relação de homem para homem, mas uma relação de Estado para Estado, na qual os particulares só acidentalmente se tornam inimigos, não o sendo nem como homens, nem como cidadãos, mas como soldados, e não como membros da pátria, mas como seus defensores. Enfim, cada Estado só pode ter como inimigos outros Estados e não homens, pois que não se pode estabelecer qualquer relação verdadeira entre coisas de natureza diversa (ROUSSEAU, 1973, p. 34).

Existem pontos de concordância entre os autores. Em primeiro, ambos observam que as guerras empreendidas ao longo dos séculos demonstraram ser um verdadeiro espetáculo de terror e carnificinas. A guerra ultrapassava certos limites e muitas não apresentavam uma causa justa para serem empreendidas. Assim, povos foram destruídos e pilhados, impedidos de exercerem sua soberania, escravizados e massacra-

¹ Isso não descarta a possibilidade de um conflito entre dois homens no estado de natureza, e é justamente nesse ponto que o termo guerra é empregado de forma popular. O que Rousseau afirma é que mesmo essas disputas ainda assim não constituem o que Grotius afirmará como sendo guerra. Cito uma passagem dos *Princípios do Direito da Guerra* (2011): “Não somente é natural rechaçar o mal que nos persegue, mas, quando um ser inteligente vê que esse mal não lhe vem pela má vontade de outro, ele se irrita com isso e procura impeli-lo sobre seu autor; daí nascem a discórdia, as querelas, por vezes combates, mas não ainda a guerra (ROUSSEAU, 2011, p. 156).

² “No estado civil, em que a vida de todos os cidadãos está sob o poder do soberano e ninguém tem direito de dispor da sua ou da de outrem, o estado de guerra não pode tampouco ter lugar entre os particulares; quanto aos duelos, aos desafios, aos cartéis, às chamadas para um combate singular, além de serem um abuso legítimo e bárbaro de uma constituição inteiramente milita, deles não resultava um verdadeiro estado de guerra, mas um conflito particular que se resolvia em tempo e lugar limitados, de tal modo que para um segundo combate era preciso uma nova chamada” (ROUSSEAU, 2011, p. 160).

³ Assim diz Rousseau nos *Princípios do Direito da Guerra* (2011): “De homem a homem, nós vivemos no estado civil e sumissos às leis. De povo a povo, cada um goza a liberdade natural; o que no fundo torna nossa situação pior do que se essas distinções fossem desconhecidas (ROUSSEAU, 2011, pp. 154-155).

dos. Em segundo, a existência de um direito da guerra. No *Direito da Guerra e da Paz (1625)*, Grotius aponta como objeto específico de sua discussão a pesquisar “se há guerra que seja justa e que guerra seria justa” (GROTIUS, 2005, p. 72). No âmbito das relações internacionais, o direito natural e o direito das gentes não garantem que os povos não entrem em conflito, haja vista que esses direitos, que não são positivados, são frequentemente infringidos. No *Mare Liberum (1609)*, Grotius exemplifica o que seria essa guerra justa. A disputa entre Portugal e Holanda pelo uso dos mares acabou pondo em conflito estas duas soberanias. Portugal outorgava a si o uso dos mares pelo simples fato de navegar e por considerar descobridor. O argumento utilizado por Grotius parte do princípio de que os mares, segundo o direito natural e o direito das gentes, não pode ser apropriado, mas sim utilizado de forma comum pelo gênero humano. Portanto, fazer guerra àquele que nos impede de usufruir do que é do gênero humano é considerado justo.

Grotius afirma que legitimar um conflito é demonstrar sua causa justa, advinda de uma declaração, que deve ser feita entre soberanos, com regras estabelecidas que dariam um caráter de conformidade com a justiça e a verdade, e tendo por finalidade a paz. “Por causas fúteis ou mesmo sem motivo”, afirma Grotius, “se corria às armas e, quando já com elas em mãos, não se observava mais respeito algum para com o direito divino nem para com o direito humano” (GROTIUS, 2005, p. 51). Assim também concebe Rousseau: deve haver uma declaração entre os soberanos, sendo respeitados os limites, pois, “a guerra não concede nenhum direito que não os necessários à sua finalidade” (ROUSSEAU, 1973, p. 35), devendo ser motivado por causas justas, sem uso de forças extras para além do propósito que a fez ser empreendida. O objetivo da guerra, portanto, é a busca da paz.

Discordam, porém, no que tange ao direito na guerra, ou seja, aos atos empreendidos durante o conflito. Segundo Rousseau, os limites na guerra eram ultrapassados das piores maneiras possíveis: destruição dos povos, escravidão, pilhagens. Não tão distantes da crítica, esses tipos de atrocidades condenadas pelo genebrino ainda hoje são observadas. Assim, povos são destituídos de suas riquezas naturais, sejam esses explorados ou mesmos destruídos. Cito Rousseau:

A terra, o dinheiro, os homens e todos os despojos de que se pode apropriar-se se tornam assim os principais objetivos das hostilidades recíprocas, e esta baixa avidez, mudando insensivelmente as ideias das coisas, a guerra, enfim, degenera em pilhagem, e de inimigos e guerreiros tornamo-nos pouco a pouco Tiranos e ladrões” (ROUSSEAU, 2011, p. 165).

É justamente nesses atos que o filósofo de Genebra criticará duramente Grotius, haja vista uma série de atos que o jurista holandês considera como sendo legítimo durante uma guerra. Assim, em Grotius encontramos como sendo legítimos os massacres de uma nação por outra e a escravidão.

Apesar dos argumentos concernentes a paz, a verdade e a justiça, Grotius vê com naturalidade a punição aos derrotados na guerra. Nesse direito na guerra, há uma espécie de permissão, que autoriza todo tipo de massacre, assim como atacar aqueles que estão na fronteira dos inimigos, os aliados, os súditos, prisioneiros e, o mais impactante, mulheres e crianças. Os argumentos do autor do *Direito da Guerra e da Paz* fundamentam-se nas Sagradas Escrituras ou nos autores clássicos, encontrando nos fatos os alicerces de suas teorias. Nas palavras do autor:

Se estende essa permissão pelo fato que o massacre das crianças e das mulheres ocorre também com impunidade e que está compreendido nesse direito da guerra. Não lembraria aqui que os hebreus condenaram à morte as mulheres e as crianças dos hesbonitas (Deuteronômio, II, 34) e que o mesmo tratamento é ordenado contra os cananeus (Deuteronômio, XX, 16) e contra aqueles cuja causa estava ligada àquela dos cananeus). Essas são obras de Deus, cujo poder sobre os homens é maior que aquele dos homens sobre os animais, como o descrevemos em outro local (livro II, cap. XXI, § XIV). O que é dito no salmo (Salmo 137, 9), que será feliz aquele que esmagará contra as pedras os filhos dos babilônicos, é mais próprio para fazer conhecer o costume das nações (GROTIUS, 2005, pp. 1097-1098).

Como observado, esses atos estão autorizadas como práticas de guerra justa. Mas existem algumas exceções. É o caso do estupro e do envenenamento. O primeiro por estar em desacordo com o direito das gentes. Já o segundo é devido ao perigo que causa na guerra. Como forma de não

propagar esse método, Grotius afirma que tal decisão “tenha vindo dos reis, cuja vida é protegida contra as armas mais do que a dos outros homens, mas o é menos que a dos outros com o veneno” (GROTIUS, 2005, p. 1104).

O filósofo de Genebra observa que a conformidade com a justiça e a verdade nada mais é do que a conformidade com o poder dos reis, que arrastam seus súditos à guerras apenas em proveito próprio. A esses atos, analisamos os outros dois pontos de crítica: a soberania e a escravidão. Nos *Princípios do Direito da Guerra* (2011):

A justiça e a verdade devem ser dobradas ao interesse dos mais poderosos, é a regra. O povo não dá nem pensões, nem empregos, nem cátedras, nem vagas nas academias; em virtude de que protegê-lo-íamos? Príncipes magnânimos de quem esperamos tudo, falo em nome do corpo literário. Oprimi o povo com a consciência tranquila; é somente de vós que esperamos tudo e o povo nunca nos será bom para nada (ROUSSEAU, 2011, p. 154).

De fato, o poder soberano teorizado por Grotius legitima os vários tipos de atrocidades descritos em sua obra. Segundo Grotius, constitui-se como poder soberano “quando seus atos não dependem da disposição de outrem, de modo a poderem ser anulados a bel-prazer” (GROTIUS, 2005, p. 175). A soberania centra-se em uma pessoa única ou coletiva, e a ele compete ser o primeiro poder do Estado. Ao soberano compete a moral de governar o Estado, que Grotius chamará de poder civil, constituindo-se de certas características que o forma: promulgar leis, eleger magistrados, cobrar tributos e declarar a guerra e a paz. Existem outros dois pontos importantes acerca da soberania: primeiramente, um povo que passa a aceitar a dominação de outro povo, não constitui mais em si um Estado, mas sim passa a ser membro do Estado ao qual decidiu-se unir, sendo que o mesmo exemplo também é atribuído para um mesmo soberano que governa mais de um povo⁴. Em segundo lugar, Grotius refuta a opinião daqueles que acreditam ser a soberania emanada do povo. Para o autor holandês, assim como um homem decide ser escravo em proveito próprio, também para os povos a submissão a um governo deve ser entregue

⁴ Cito Grotius no *Direito da Guerra e da Paz*: “Não é, de fato, a mesma coisa um corpo natural e um corpo moral; uma só cabeça não pode servir a vários corpos humanos, mas com relação aos Estados, uma só pessoa considerada diversimante pode ser o chefe de vários corpos distintos.” (GROTIUS, 2005, p. 176).

sem reserva alguma. Os motivos para isso são quando estão próximos de perecer, não encontrando quem os defenda, quando estão em situação de necessidade, não lhe restando recursos para subsistir, ou mesmo, com o argumento aristotélico da escravidão natural, que um povo não tenha em si mesmo a habilidade de viver sob sua própria lei, preferindo ser escravo a gozar de sua liberdade⁵.

Rousseau observa que Grotius apenas ressalta o caráter da guerra em benefício dos mais poderosos. Mas e o povo? Para um autor que relega a aqueles apenas a submissão ou mesmo a escravidão, no caso dos povos inimigos, a guerra ganha características de violência desenfreada, conquistas e banditismo. O genebrino observa que as grandes batalhas do seu século demonstraram um ímpeto sanguinário e destrutivo, onde povos eram arrastados à morte e à submissão, e todas as suas riquezas e terras dominadas e destruídas. O soberano, na figura do rei, nada mais representa do que a própria Tirania imposta aos povos que constituem um determinado estado. A esse tirano cabe todo tipo de decisão arbitrária, favorável apenas as suas vontades, desapropriando do povo o poder que dele deriva. O soberano rousseauísta, que “tem seu fundamento no pacto social e sua fonte, no povo” (DERATHÉ, 2009, p. 90), constitui uma pessoa pública, e é somente a ele, no âmbito internacional, que compete declarar e fazer a guerra.

O ato de declaração e os meios utilizados durante a guerra devem estar alicerçados em uma única consequência: o combate visa à reparação de um dano. As soberanias, mesmo nas relações internacionais, sendo ilimitadas, devem guerrear apenas para reconquistar aquilo que perderam. Da mesma forma, se a soberania, que se caracteriza pelo ato de associação de todos os indivíduos que constituem determinado estado, é indivisível e inalienável⁶, é inconcebível que um povo, mesmo que domi-

⁵ Grotius, citando Tácito, afirma que o povo deve suportar os caprichos dos seus soberanos. Cito-o: “Deveis suportar o luxo e a avareza daqueles que governam como suportais a seca, as enchentes e todos os demais flagelos da natureza. Haverá sempre vícios, enquanto houver homens, mas o mal não é contínuo e é reparado de tempos em tempos pelo bem” (GROTIUS, 2005, pp. 187-188). Citando Marco Aurélio, diz Grotius: “Os magistrados julgam os privados, os príncipes julgam os magistrados e Deus julga os príncipes” (GROTIUS, 2005, p. 188).

⁶ Robert Derathé, em sua obra *Rousseau e a ciência política do seu tempo (2009)*, pontua a diferença da teoria de Rousseau da dos seus antecessores contratualistas. Cito: “O que é novo em sua doutrina é a afirmação de que a soberania deve *sempre* residir no povo e que este não pode confiar seu *exercício* aos governantes, quaisquer que sejam eles. A soberania é inalienável, não pode haver outro soberano além do povo” (DERATHÉ, 2009, p. 87).

nado pelas armas, seja escravizado. Assim, Rousseau refuta Grotius e seus argumentos que encontram na guerra a origem da escravidão dos povos. Da mesma forma, os massacres das nações durante o período da guerra é visto com um ato inescrupuloso. Na guerra deve-se apossar daquilo que pertence ao público no país inimigo, mas respeitando as pessoas deste e seus bens particulares. Cito Rousseau:

O objetivo da guerra é a destruição do Estado inimigo; tem-se o direito de matar seus defensores enquanto eles estiverem de armas na mão, mas tão logo eles as depõem e se rendem, cessam de ser inimigos, ou antes, instrumentos do inimigo e não se têm mais direito sobre suas vidas. Pode-se matar o Estado sem matar um único de seus membros. Ora, a guerra não pode dar nenhum direito que não seja necessário ao seu fim (ROUSSEAU, 2011, p. 171).

Portanto, tanto a tirania quanto a escravidão constituem, na filosofia rousseauísta, a usurpação do direito de autonomia dos povos. Grotius, na visão de Rousseau, fundamenta seus princípios nos poetas e não na natureza das coisas e na razão. Assim com o direito da e na guerra não permite abusos por parte dos beligerantes, também não se permite que um escravo ou um povo dominado tenha qualquer obrigação para com seu senhor, mas apenas sendo forçado a obedecê-lo enquanto for necessário. Usando argumentos que o faz ser um arauto defensor dos direitos dos povos, contra a ambição dos déspotas que lançam seus cidadãos às guerras, para saciarem sua avidez, Rousseau defende a liberdade dos povos contra aqueles que, pelas suas ambições, destroem e massacram nações, retirando-lhes o elemento mais importante: a liberdade. “Renunciar a liberdade”, diz Rousseau, “é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres” (ROUSSEAU, 1973, p. 33).

REFERÊNCIAS

DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad. Natália Maruyama. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. Trad. Ciro Mioranza. Ijuí: Editora Unijuí, 2005 (Col. Clássicos do Direito Internacional).

_____. *Mare Liberum*. Trad. Sylvino Gurgel do Amaral. Rio de Janeiro: H. Garnier, Livreiro-Editor, 1903.

ROUSSEAU. Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os Pensadores).

_____. *Do Contrato social ou princípios do direito político*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os Pensadores).

_____. Princípios do direito da guerra. Tradução, apresentação e notas de Evaldo Becker; Revisão de Ricardo Monteagudo. In: *Trans/Form/Ação* – Revista de Filosofia UNESP, jul-ago, 2011.

Emílio e o percurso da língua natural à linguagem da convenção

Maria do Socorro Gonçalves da Costa

(UFMA)

Eliete da Silva Cruz

(UFMA)

A importância que a linguagem (falada e escrita) assume nos escritos de Jean-Jacques Rousseau condiz com sua ideia de degradação histórico-social, bem como representa um dos marcos da sociabilidade, estando presente em quase todas as suas obras, principalmente no *Emílio*, na *Nova Heloisa*, no *Discurso sobre a origem da desigualdade* e no *Ensaio sobre a origem das línguas*, embora alguns estudiosos considerem este último uma publicação póstuma¹.

Encontramos no *Emílio ou Da Educação* as primeiras manifestações lingüísticas (choro, gritos, gestos, movimentos) do bebê e o que leva o pequeno ao processo de aquisição da linguagem (voz, fala). Esse processo será, também, uma forma de preservá-lo dos vícios e dos erros de interpretação tanto verbal quanto moral e de verdades pré-concebidas, presentes naquilo que os adultos falam, nos discursos proferidos, nos livros e nas fábulas, na fase mais delicada da formação do indivíduo, a infância, mais especificamente, o intervalo entre zero e doze anos de idade². No *Ensaio sobre a origem das línguas*, ao investigar como surge a linguagem no decurso da sociabilidade humana, Rousseau também estabelece a linguagem como um dos principais elementos que contribui para a decadência sócio-histórica do homem e demonstra, como a perda de *acento* na língua, na modernidade, simboliza civilidade na fala articulada, nos costumes, impressos pela racionalidade.

¹ Esta informação está descrita por Paul Arbusse Bastide e Lourival Gomes Machado, na *Introdução ao Ensaio sobre a origem das línguas*, da Coleção Os pensadores, 1978.

² Até os vinte e cinco anos de idade, Emílio passa por fases, também, compreendidas: por idade da natureza (até os doze anos de idade); idade da força (entre os doze e quinze anos); idade da razão e das paixões (entre quinze e vinte anos); a idade da sabedoria e do casamento (entre vinte e vinte e cinco anos) (ROUSSEAU, 2004, *Introdução*).

No *Emílio ou Da Educação*, a atenção à linguagem tem início logo nos primeiros meses de vida, estendendo-se até a fase adulta, por volta dos vinte e cinco anos de idade. O período ao qual nos referimos aqui compreende as duas fases da infância (entre zero e dois anos; dois a doze anos de idade), naquilo que se refere ao processo de aquisição da linguagem. Estas duas fases são compreendidas como a idade da natureza, a mais perigosa, segundo Rousseau, sendo por isso, a que requer maior atenção e cuidado, pois, é a que determinará o sucesso das fases seguintes.

Segundo Rousseau, nos primeiros dois anos de vida, a criança apresenta seus primeiros traços de comunicação. Conforme descreve no livro primeiro, o choro é uma destas manifestações que a criança pode expressar e, através do qual é possível analisar o comportamento do bebê. Através do choro, a mãe observa se o bebê está irritado, se manifesta dor ou se apenas é uma forma de conseguir algo mais. É oportuno lembrar que, nesse período, era comum as mães desmamarem seus filhos e entregá-los às amas para que se encarregassem dessa tarefa.

Contra este costume, Rousseau, defende que as mães amamentem e passe o maior tempo possível com seus filhos; a partir deste hábito, seria possível uma maior ligação à mãe e, posteriormente, à pátria, uma vez que a mãe representa a analogia do amor à pátria. Numa época em que também as crianças eram enfaixadas e sem liberdade para o desenvolvimento natural do corpo, estas concepções representam marcos do projeto educativo rousseauiano, ou seja, a relação mãe e filho, nos primeiros meses de vida, prezando principalmente pela saúde da criança, marcando, por outro lado, a criação de laços afetivos entre eles. Rousseau apresenta toda uma análise da manifestação do choro como a primeira e mais importante língua primitiva (sons) dos bebês, mesmo porque também se trata da comunicação deles com o mundo e com a mãe, no período de amamentação. Segundo descreve, “desses choros que imaginamos tão pouco dignos de atenção, nasce a primeira relação do homem com tudo o que o cerca; forja-se o primeiro elo dessa grande cadeia de que é formado o elo social” (ROUSSEAU, 1995, p. 46).

Pelo choro, a criança vai desenvolvendo certo controle que, se não for sendo moldado, acabará por incidir diretamente no atendimento de suas solicitações sobre os que o cercam; em outros termos, a criança fará de tudo para conseguir o que quer somente pelas variações de seu choro.

Conforme Rousseau:

Os primeiros choros das crianças são solicitações: se não tomamos cuidado, logo se tornam ordens. Começam pedindo assistência, acabam fazendo-se servir. Assim, de sua própria fraqueza, de que provém inicialmente o sentimento de sua dependência, nasce a seguir a ideia de império, de domínio; vê-se desde já que desde a primeira infância, importa descobrir a intenção secreta que dita o gesto e o grito (ROUSSEAU, 1995, p. 47).

O choro é, por assim dizer, a primeira e mais importante linguagem humana não falada. Como progresso natural, o choro é substituído pela fala. Rousseau diz que muitas são as reflexões sobre a formação da linguagem e das primeiras falas da criança, mas que, independente disto, elas aprenderão a falar.

As crianças querem falar desde ao nascerem; nós lhe falamos, não somente antes que compreendam o que lhes dizemos, como antes que possam repetir os sons que ouvem. Seu órgão ainda mal desenvolvido, só pouco a pouco se presta à imitação dos sons que lhe impomos e não é certo sequer que tais sons cheguem aos seus ouvidos (...); não desaprovo o fato da ama divertir as crianças com cantos e sons muito alegres; mas desaprovo que a aturda sem cessar com uma multidão de palavras inúteis a que não compreende nada, senão o tom. Gostaria que as primeiras articulações que a obrigassem a ouvir fossem raras, fáceis, distintas, amiudamente repetidas e que as palavras que exprimem só dissessem respeito a objetos sensíveis, passíveis de serem primeiramente mostrados à criança (ROUSSEAU, 1995, p. 52).

A relação que a criança deve manter diretamente com as coisas implica na forma como ela as conceberá enquanto ideias próprias, sem intermédios. Como descreve no *Ensaio*, “não se começou raciocinando, mas sentindo” (ROUSSEAU, 1978, p. 163). Por isso, a razão sensitiva deve prevalecer sobre a razão imaginativa; daquela se forma a memória, que possibilitará ao Emílio, em outro momento, estabelecer relações, análises e julgamentos. Esta relação faz parte das dependências que a criança possui, que é a das coisas, portanto, da natureza, a que não engendra vícios, não acarreta moralidade e não é nociva à liberdade, ao passo que a se-

gunda, a dependência aos homens, engendra, segundo Rousseau, todas as outras. Ao mesmo tempo, delas tem origem a educação³ da criança.

Embora sem estudar nos livros, a espécie de memória que pode ter uma criança não permanece ociosa; tudo o que vê, tudo o que ouve a impressiona e ela o recorda; ela registra dentro de si as ações e as palavras dos homens; e tudo o que o cerca é o livro em que, sem pensar, ela enriquece continuamente sua memória à espera de que seu julgamento possa aproveitar-se disso... (ROUSSEAU, 1995, p. 104).

Seu argumento continua nas páginas seguintes e afirma que assim se deve formar um armazém de conhecimentos os quais servirão à educação durante a juventude e à sua conduta durante a vida em qualquer época. Nesse sentido, é que a educação do Emílio perpassa principalmente pela aquisição e desenvolvimento da linguagem; em que as palavras devem ser proferidas com cuidado e o acesso a livros, às fábulas, tão comuns no período, fossem restritos até os doze anos, exatamente porque, segundo sua concepção, a criança até esta idade não teria capacidade cognitiva para diferenciar o verdadeiro do falso, fazer análises e comparações; em outras palavras, não tem o raciocínio apurado para abstrações mais elevadas do âmbito do conhecimento e da moral ou capacidade de julgamentos.

O cuidado do filósofo é para que o Emílio não aprenda coisas desnecessárias nem um vocabulário rebuscado sem a compreensão do que significam palavras aprendidas, discursos falados ou escritos, eloquências, figuras de linguagem e poesia. Não se deve substituir a coisa pelo sinal. “As coisas! As coisas!”, diz Rousseau no *Emílio*, nada de explicações em discursos. Isto vai de encontro ao grande valor dado ao aprendizado moral dado às crianças por intermédio das fábulas. Estas podem instruir os homens, mas, é preciso dizer às crianças a verdade nua e crua, pois, se aprendem a vê-la encoberta não se preocuparão em desvelá-la.

Conforme Rousseau (1995, p. 104), Emílio nunca aprenderá nada de cor, nem mesmo fábulas, nem mesmo as de La Fontaine, por ingênuas

³ Esta referência diz respeito aos três mestres da educação para a criança. “Essa educação nos vem da natureza, ou dos homens, ou das coisas. O desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos é a educação da natureza; o uso que nos ensinam a fazer desse desenvolvimento é a educação dos homens; e o ganho de nossa própria experiência sobre os objetos que nos afetam é a educação das coisas” (ROUSSEAU, 1995, p. 11).

e encantadoras que sejam, porque as palavras das fábulas não são mais fábulas do que as palavras das histórias são histórias.

Em um estudo sobre a fábula e o mito, nos séculos XVII e XVIII, Jean Starobinski, aponta o caráter duplo da fábula. Em Rolim, como destaca Starobinski:

Ela tem, portanto, dupla função: é uma linguagem metafórica que dá acesso a um certo tipo de organização do discurso, e a função dessa linguagem é sinal social de reconhecimento entre indivíduos que sabem decifrar da mesma maneira o universo das funções míticas (STAROBINSKI, 2001, p. 223).

É também deste eruditismo que Rousseau pretende preservar seu aprendiz. Tudo está em estreita ligação. Além de afirmar que da falta de atenção nossa com o verdadeiro sentido das palavras às crianças, são para ele, a fonte dos primeiros erros, mesmo que sejam corrigidos depois, influem em seu espírito para a vida toda.

Certo que chega um momento em que Emílio terá a capacidade de formular ideias não porque fez uso de livros; senão da experiência sensitiva, pelo contato obtido com o mundo das coisas, com os objetos mesmos, sem mediadores. Esse é o grande objetivo do Rousseau para que seu aprendiz adentre o mundo simbólico da linguagem (os sinais, os discurso, as falas). Como ser moral, fazer bom uso da linguagem é um dos atributos da sua educação.

Nosso aluno não tinha, no início, senão sensações; tem ideias agora. Não fazia senão sentir, julga agora. Porque, da comparação de várias sensações sucessivas ou simultâneas, e do julgamento que delas se faz, nasce uma espécie de sensação mista ou complexa a que chamo ideia (ROUSSEAU, 1995, p. 225).

Como dito anteriormente, a linguagem encontra-se no cerne das investigações do filósofo genebrino, instituindo-se como um tema complexo e rico. Starobinski nos leva a compreender a mesma com a própria vida do autor, pois, preferiu mostrar-se pela escrita, por se considerar um incompreendido ao falar, ao se expor. Daí, o cuidado com seu aprendiz concernente a aquisição da linguagem articulada, para que não venha sofrer dos mesmos males. Talvez, isso tenha motivado suas incursões pelos

labirintos da linguagem, no sentido de ser compreendido e acolhido em suas ideias e ideais.

Mas, por outro lado, a linguagem além de ser uma convenção é uma necessidade e invenção dos humanos, seria quase impossível evitá-la. Segundo Starobinski:

Entre os humanos, a comunicação imediata é impossível; daí resulta que devemos necessariamente recorrer a gestos e a sinais sensíveis...; os homens têm necessidade de uma linguagem convencional, porque o pensamento não pode comunicar-se imediatamente. Os 'sinais de instituição' serão nosso último recurso. É preciso falar, é preciso escrever, é preciso passar pelo intermédio do ouvido e da visão (STAROBINSKI, 1991, p. 148).

Já no *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau (1978, p. 259) assinala que o homem se diferencia dos demais seres vivos por meio da linguagem e dos seus semelhantes devido à variedade das línguas. Visando compreender os mecanismos deste processo, o filósofo recompõe a origem da sociedade e investiga a genealogia das línguas. Nesse sentido, o filósofo ao utilizar-se de uma explicação hipotética para demonstrar como todos os homens precisaram servir-se da palavra, sublinha que a *necessidade* é o elemento que impele os indivíduos a se movimentarem no ambiente em que estão situados.

O uso e a necessidade levam cada um a aprender a língua de seu país, mas o que faz ser essa língua a de seu país e não a de um outro? A fim de explicar tal fato, precisamos reportar-nos a algum motivo que se prenda ao lugar e seja anterior aos próprios costumes, pois, sendo a palavra a primeira instituição social, só a causas naturais deve a sua forma. Desde que um homem foi reconhecido por outro como um ser sensível, pensante e semelhante a ele próprio, o desejo ou a necessidade de comunicar-lhe seus sentimentos e pensamentos fizeram-no buscar meios para isso. Tais meios só podem provir dos sentidos, pois estes constituem os únicos instrumentos pelos quais um homem pode agir sobre outro. Aí está, pois, a instituição dos sinais sensíveis para exprimir o pensamento. Os inventores da linguagem não desenvolveram esse raciocínio, mas o instinto sugeriu-lhes a consequência (ROUSSEAU, 1978, p. 159).

Nesta perspectiva, a palavra deve sua forma a causas naturais, anteriores ao costume. É pelo *gesto* e pela *palavra* que os homens satisfazem a necessidade de comunicar-se com os seus semelhantes. Sendo o *gesto* um potente, natural e mais adequado meio de comunicação para transmitir as necessidades físicas; enquanto a *fala* seria mais apropriada para traduzir e despertar paixões. Nesse sentido, ao estabelecer relações com seus semelhantes vemos o Emílio pôr em curso este processo.

Acredita-se que as necessidades ditaram os primeiros gestos e que as paixões arrancaram as primeiras vozes. Destarte, foram as paixões que nos tiraram daquele estado e não a razão. Tal concepção cristaliza-se ao considerarmos que o sentimento é anterior ao raciocínio e que a origem das línguas está nas necessidades morais, nas paixões, pois se estivesse nas necessidades físicas incidiria no estado de isolamento dos homens.

Como os primeiros motivos que fizeram o homem falar foram as paixões, suas primeiras expressões foram tropos. A primeira a nascer foi a linguagem figurada e o sentido próprio foi encontrado por último. Só se chamaram as coisas pelos seus verdadeiros nomes quando foram vistas sob sua forma verdadeira. A princípio só se falou pela poesia, só muito tempo depois que se tratou de raciocinar (ROUSSEAU, 1978, p. 165).

Nesta perspectiva, a *linguagem original*, segundo a concepção rousseauiana, caracteriza-se como inarticulada, eivada de sentimento, energia, transparência, melodia e paixão, assemelhando-se mais ao canto, à poesia ou “grito da natureza” do que às línguas particulares convencionalmente instituídas e que primam pela clareza e pela lógica⁴.

No *Emílio*, Rousseau, ao investigar sobre a língua primeira e universal assim afirma:

Todas as línguas são obras de arte. Procurou-se durante muito tempo saber se havia uma língua natural e comum a todos os homens. Sem dúvida, há uma: a que as crianças falam antes de saberem falar. Essa língua não é articulada, mas é acentuada, sonora, inteligível. O emprego das nossas nos fez negligenciá-las a ponto de esquecê-la completo (ROUSSEAU, 1995, p. 45).

⁴ Cf. BECKER, Evaldo, *Política e Linguagem em Rousseau*, p. 111.

Nesse contexto, é importante remarcar que as concepções de Rousseau sobre a *linguagem original*, tanto no *Ensaio* quanto no *Emílio*, convergem para o ideal de uma linguagem não articulada, genuinamente sentimental e até instintiva. Segundo Evaldo Becker (2008, p. 11), ela pode ser universal, uma vez que não é uma língua articulada e convencional.

É com a evolução das línguas que a expressão das emoções fica comprometida. Como em uma operação matemática, esse processo de evolução resulta em grandezas inversamente proporcionais, a saber, línguas mais precisas, porém menos intensas; substituição dos sentimentos do coração pelas ideias da razão e da acentuação pela monotonia. Essas transformações são aceleradas pelo desenvolvimento da *escrita*, na qual símbolos ideográficos são substituídos por um alfabeto cosmopolita que compromete o caráter da *expressividade* da língua à medida que estabelece a fala e analisa sua estrutura, deixando-a mais exata.

A escrita, que parece dever fixar a língua, é justamente o que a altera; não lhes muda as palavras, mas o gênio substitui a expressão pela exatidão. Quando se fala, transmitem-se os sentimentos, e quando se escreve, as ideias. Ao escrever, é-se obrigado a tomar todas as palavras em sua acepção comum, porém aquele que fala varia suas acepções pelos tons, determina-as como lhe apraz. Menos preocupado em ser claro, dá maior importância à força; não é possível que uma língua escrita guarde por muito tempo a vivacidade daquela que só é falada. Escreve-se as vozes e não os sons. Ora, numa língua acentuada são os sons, os acentos, as inflexões de toda sorte que constituem a maior energia da linguagem, que tornam uma frase, fora daí comum, adequada unicamente ao caso em que se encontra. Os meios que se utilizam para substituir esse recurso estendem, alongam a língua escrita e, passando dos livros para o discurso, enfraquecem a própria palavra. Dizendo-se tudo como se escreve não se faz mais do que ler falando (ROUSSEAU, 1978, p. 170).

Nesse contexto, Rousseau explica essa evolução a partir de circunstâncias climáticas entre os povos meridionais e setentrionais.

Tudo o que afirmei até agora se refere em geral às línguas primitivas e ao progresso que resulta de sua duração, mas não explica nem a sua origem nem as suas diferenças. A principal causa que as

distingue é local, resulta dos climas em que nascem e da maneira pela qual se formam. A tal causa deve-se recorrer para conceber a diferença geral e característica que se nota entre línguas do sul e as do norte (ROUSSEAU, 1978, p. 174).

Conforme o autor, os povos meridionais estão largamente dispersos e não têm necessidade, ao menos em larga escala, de juntar-se em grupos maiores do que a família, isto porque as condições físicas colaboram para esse tipo de comportamento. É a partir de necessidades como encontrar água para os animais que os indivíduos se agregam dando início ao desenvolvimento de relações amorosas. Então, a fala desenvolvida nesse ambiente atende às solicitações do amor. Em contrapartida, no norte, ambiente inóspito, as relações humanas se estabelecem pela necessidade de sobrevivência, não pelo amor. Logo, a fala cuja função é transmitir as necessidades com exatidão se caracteriza pela aspereza e rispidez.

Tais são, na minha opinião, as causas físicas mais gerais da diferença características das línguas primitivas. As do sul tiveram de ser vivas, sonoras, acentuadas, eloqüentes e freqüentemente obscuras devido à energia. As do norte surdas, rudes, articuladas, gritantes, monótonas e claras, devido antes à força das palavras do que a uma boa construção (ROUSSEAU, 1978, p. 185).

Sendo assim, “com as primeiras vozes formaram-se as primeiras articulações ou os primeiros sons, segundo o gênero das paixões que ditavam” (ROUSSEAU, 1978, p. 186), ou seja, a primeira fala do homem é como canção, impregnada de acento, melodia e ritmo.

À volta das fontes de que falei, os primeiros discursos constituíram as primeiras canções; as repetições periódicas e medidas do ritmo e as inflexões melodiosas dos acentos deram nascimento, com a língua, à poesia e à música, ou melhor: tudo isso não passava da própria língua naqueles felizes climas e encantadores tempos em que as únicas necessidades urgentes que exigiam o concurso de outrem eram as que o coração despertava (ROUSSEAU, 1978, p. 186).

No princípio, a melodia e linguagem estavam entrelaçadas, “dizer e cantar era o mesmo”. Desse modo, a expressividade da língua encontra-se no aspecto melódico do discurso. Conforme Jacira de Freitas:

Na origem, a melodia estava incorporada à linguagem, cabendo a ela dotar a palavra de sua intensidade, ou como quer Rousseau, cabe a ela dotar a palavra de *energia*. Assim como a metáfora, a melodia traduz o ímpeto da paixão e as afecções da alma, pois como as imagens, os sons agem em nós como sinais de nossas afeições, de nossos sentimentos. A função simbólica essencial de traduzir os impulsos da paixão atribuída à melodia faz dela o elemento unificador da música e da poesia, essa linguagem natural dos primeiros tempos. Essa união da poesia e da música, traço marcante das línguas antigas, como a dos gregos, tende a ser rompida com o desenvolvimento da razão analítica e o do elemento técnico e racional da música, a harmonia; música e língua somente se separam com o advento da civilização (FREITAS, 2008, p. 64).

Assim, ao se analisar o cuidado despendido ao Emílio quanto ao contato com a linguagem articulada e escrita e a arqueologia da origem das línguas no *Ensaio* tem bastante relevância aquilo que Starobinski afirma sobre Rousseau:

Há, portanto, um começo da linguagem precedido por uma época de perfeita imediação, em que os contatos eram fugidios e em que o próprio amor era silencioso. No início, há gestos e exclamações: entonações, queixas e ‘gritos da natureza’, ‘vozes’, arrancadas pelas paixões. No início, a palavra não é ainda o sinal convencional do sentimento; é o próprio sentimento, transmite a paixão sem transcrevê-la (STAROBINSKI, 1991, p. 155).

Então, no *Emílio*, a linguagem da natureza, isto é, a linguagem do sentimento, deve prevalecer na criança, até os doze anos ou mais. O grande desafio do preceptor é fazer com que isto se realize no ambiente em que as línguas modernas perdem o sentimento.

REFERÊNCIAS

BECKER, Evaldo. *Política e Linguagem em Rousseau*. 2008. 147f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade São Paulo.

FREITAS, Jacira de. *Linguagem natural e música em Rousseau: a busca da expressividade*. *Transformação*. São Paulo, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da Educação*. Tradução: Sérgio Milliet, 3ª edição. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1995.

_____. *Emílio ou Da Educação*. Tradução: Roberto Leal Ferreira. 3ª. edição. São Paulo: Martins Fontes, 20014.

_____. *Ensaio sobre a origem das línguas no qual se fala da melodia e da imitação musical*. Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultura (Os pensadores), 1978.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo – seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, páginas: 131-186.

_____. *As máscara da civilização: ensaios*. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, páginas: 231-260.

Rousseau e a Técnica

Israel Alexandria Costa

(UFAL)

INTRODUÇÃO

A introdução de uma abordagem sobre a técnica que, como a presente, reconhece o débito que os conceitos filosóficos têm para com as determinações históricas, reclama uma consideração inicial sobre o contraste entre o que modernamente se costuma entender por tecnologia e o que, nos primórdios da história da filosofia, se compreendia por técnica. Com efeito, uma compilação de ocorrências do radical greco-clássico equivalente ao termo *técnica* em textos de Platão e Aristóteles resulta num quadro conceitual bem menos reducionista do que comumente se compreende por *técnica moderna*, de modo que o resgate conceitual do sentido originário da *técnica* se aproximaria do que hoje se costuma compreender por “arte produtiva” pensada num sentido *amplo e problemático*. *Amplo* porque a noção de *técnica*, na física e na ética clássicas, por exemplo, não se encontra enclausurada sob uma única abordagem. Em Aristóteles, a noção é basicamente a virtude do *reto saber fazer* e, enquanto tal, se estende ao campo das produções humanas em geral, seja esta decorrente da *inspiração*, da *livre imaginação* ou ainda da *aplicação de um conhecimento geral a um caso concreto*. Nesse contexto, conforme observa Gobry (2007, p. 144) em uma análise sobre o verbete grego relacionado ao termo, a *técnica* compreende tanto uma produção artística como a pintura e a poesia, quanto a execução de um *ofício* como a pilotagem ou a medicina.

Ao lado dessa amplitude conceitual, quando situada sob a moderna perspectiva da *autonomia* da arte – sobretudo no sentido de sua desvinculação com o tema da verdade cognitiva e perfeitamente compatível com a ideia de *inspiração* – a concepção grega de técnica, em especial a platônica, também pode revelar-se problemática. Ao analisar a questão da técnica na *República*, Gobry (2007, p. 143) atesta que “Platão opõe arte

e inspiração” e, embora esta seja uma oposição muito delicada para aprofundar aqui, não é difícil supor que ela seja o reflexo de um aspecto fundamental da teoria platônica: a superioridade da verdade cognitiva em relação às opiniões sensoriais. No tocante ao sistema da arte, Platão estabelece certa oposição entre as produções segundo o critério dessa verdade, a exemplo do argumento segundo o qual a arte do “artesão” (arte da fabricação, *poésousa*) é superior à arte do “artista” (arte da imitação, *mimesoméne*), conforme demonstra o exemplo da cama, no Livro X, em que se ilustra perfeitamente essa perspectiva: a imagem de uma cama de madeira, apesar de permanecer como imitação sensível da ideia de cama em si, lograria ser superior à imagem da cama pintada num quadro, justificando a problemática afirmação de que a técnica da marcenaria, nesse caso, seria superior à técnica da pintura.

A amplitude e problematicidade que a concepção clássica confere ao que entendemos por *técnica* abriga um potencial hermenêutico que não deixou de ser notado pela atividade filosófico-investigativa em torno da moderna revolução científica e industrial. Uma das produções canônicas nessa área é datada de 1953; trata-se de *A Questão da Técnica* (*Die Frage nach der Technik*), de Heidegger que, em formato de registro de conferência, recupera o elemento greco-semântico como referencial teórico para resgatar o sentido originário da técnica a partir de um questionamento¹ da técnica moderna.

PARA UM QUESTIONAMENTO DA TÉCNICA MODERNA

Em seu *questionamento*, Heidegger acusa a estreiteza da compreensão moderna sobre a técnica ao afirmar que “o desencobrimento que domina a técnica moderna, possui, como característica, o pôr, no sentido de *explorar*” (HEIDEGGER, 2001, p. 20, grifo nosso). No tecido em que vigora essa perspectiva, o caráter *exploratório* da técnica moderna aparece ligada a três elementos fundamentais dessa compreensão: (i) o estreitamento ontológico, (ii) o perigo essencial para o ser humano e (iii) o

¹ Carneiro Leão (1977, p. 44), em *Aprendendo a Pensar*, explica que, “como a palavra *querer*, também as palavras *questionar*, *questão* e *questionamento* vêm do latim *quaerere*. *Quaerere* significa: empenhar-se”; não é mera coincidência que empenho filosófico de Heidegger no tocante à técnica denomine-se questão da técnica.

desencanto que constitui uma espécie de “quase-descuido”². Essa tríplice “determinação” da técnica moderna explica-se, primeiramente, por um raciocínio essencialmente ontológico: detendo-se exclusivamente ao ente mundano, a exploração tecnológica limita o seu campo de ação a um território menor que o da técnica originária, visto que esta atua não apenas no campo da entidade, mas também no da possibilidade essencial.³

A partir dessa linha, pode-se supor que o perigo do estreitamento que a técnica moderna representa para o homem seria *essencial*, diz respeito ao *esse* (ser) do homem e determina-se como perigo de “desumanização” radical. O homem, essencialmente um guardião do ser, com a técnica moderna, tornar-se-ia, por assim dizer, “guardião do ente”, decaindo para a esfera de um cuidado sem encanto e configurando uma espécie de “descuido” essencial, de um desencanto atrelado ao esquecimento da dimensão poética inerente ao ser. Quando Heidegger (2001, p. 20) afirma que “a usina hidroelétrica não está instalada no Reno como a velha ponte de madeira que, durante séculos, ligava uma margem à outra”, ele aponta para o abismo entre *poíesis* e desencanto. De um lado, estaria a técnica originária representando um acordo entre fabricação e poesia e, do outro, a técnica moderna rompendo esse acordo pela supressão da dimensão poética.

Tal supressão subverteria a ordem natural, conforme ilustra o exemplo da usina. Em primeiro lugar, porque a substituição da ponte de madeira pela usina não representa uma mera substituição de objetos técnicos operada dentro de uma determinada ordem técnica, mas a substituição de uma ordem por outra, pois se a ponte não explora o rio, a usina sim. Em segundo lugar, porque, sob a égide da exploração, a técnica moderna usurpa o domínio da natureza: antes era o rio que tinha uma ponte e essa ponte estava sob os domínios do rio; agora é a usina que tem um rio e esse rio está nos domínios da usina. O desencanto que acompanha tal subversão fica também implícito no exemplo heideggeriano, pois o rio Reno é uma alusão direta à fluência do devir da *phýsis* que o autor

² A esse respeito cumpre aprofundar o conceito de *cuidado* na filosofia de Heidegger.

³ Aqui, importa compreender a distinção heideggeriana entre *ser* e *ente* para entender o caráter dessa limitação. É que, para Heidegger, o ente é o ser já descoberto, já desocultado, já desentranhado de sua possibilidade e, embora esse ente forneça um espectro de possibilidades técnicas, tal espectro já está determinado pela sua “entidade” e essa determinação é uma limitação da qual a técnica originária é livre para escapar, porquanto é instância cuja ação avança para o campo da *possibilidade* a partir do ente e, assim, compreende o essencial, ou seja, *o ser enquanto pura possibilidade*.

referencia a partir de fontes heraclitianas e celtas – em Heráclito, o rio é símbolo da vida que flui, enquanto que a palavra *Reno*, em celta, significa precisamente “fluir”. Com a usina, o rio não *flui*, ele é *represado* para acumular energia; a música do fluxo vital e anímico da *phýsis* fica inaudível junto ao barulho da máquina de aprisionamento energético.

Também se encontra nesse questionamento a denúncia do advento moderno da perda da capacidade humana de escutar, de compreender, de ter acesso à alma da *phýsis* e, conseqüentemente, da incapacidade que essa alma tem de encantar, já que é apenas *no* homem e *para* o homem que a *phýsis* encanta; em tempos modernos, a escuta e o encantamento definha-se sob a cotidiana tirania da visão e da manipulação. Na breve remissão à cronologia historiográfica da técnica moderna, o autor sugere que uma importante fonte desse desencantamento é a racionalidade cartesiana, da qual a técnica moderna deveria parte de seu caráter básico. À luz dessa sugestão, Descartes teria protagonizado a operação histórica que modificou a compreensão da natureza baseada no paradigma de Gaia (natureza como forma de vida) para uma compreensão fundada no paradigma da pura extensão (natureza como matéria-prima), segundo o qual o mundo não passaria de um sistema perfeitamente explorável por padrões de ações matematicamente formulados⁴.

⁴ O legado que a técnica moderna deve a Descartes é a bem sucedida ideia de que o mundo pode ser explorado pela *mathesis universalis*; como assinala Cassirer (1994, p. 348), “se Descartes, como físico, podia errar em seus meios, não errou em sua meta filosófica fundamental de [...] colocar o mundo dos fenômenos naturais sob o controle do número” e, efetivamente, por mais que a velha técnica jamais tenha se afastado do número e do cálculo, não se pode recusar a enormidade do salto filosófico que a união entre técnica e *mathesis* representa para o ideal teleológico da técnica moderna. Sem tal ideal, possivelmente não se conheceria a história na qual se viu a física sensorial ir em direção à física matemática; a magia alquímica tornar-se química lavoisieriana; a zoologia aristotélica e a botânica teofrastiana chegar à biologia molecular. Ainda que Bertrand Gille pretenda que o número e o cálculo sempre está presente nos sistemas técnicos, inclusive nos da Grécia Antiga, não se pode dispensar o fato de que a realidade do número, em Descartes, é diversa da do número de Pitágoras, pois se este acreditava que “os números tinham uma vida à parte, existindo por si mesmos, independentemente da mente humana” (GORMAN, 1979, p. 155), aquele via nos números a onipotência de uma realidade pensante capaz de controlar a realidade extensa, o universo corpóreo. O elemento diferenciador fundamental é o desencantamento. Além disso, o número pitagórico prende-se a forças musicais e místicas presentes na estrutura íntima de uma natureza extrovertida e prolixa que fala ao homem e é capaz de encantá-lo; o número cartesiano, por sua vez, é ferramenta do pensamento lógico, linguagem própria de uma razão que inquirir uma natureza tímida e quase muda, como insinua o autor da *Crítica da Razão Pura* ao escrever que a razão vai ao encontro da natureza como um “juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta” (KANT, 2001, p. 44).

PARA UMA CRÍTICA SOCIAL DA TÉCNICA

No panorama das ideias filosóficas sobre a técnica, ao lado do questionamento de Heidegger, situa-se uma crítica da técnica, cujos expoentes aprofundaram bastante o tema do desencanto e do desencantamento, a exemplo do que fizeram os críticos da Escola de Frankfurt. A esse propósito, cumpre destacar a perspectiva da teórica política Hannah Arendt, com base na qual se identifica a omissão de um tratamento sociocrítico da técnica na obra heideggeriana justificada, segundo a autora, por uma indisposição filosófica – que Heidegger compartilharia com os demais representantes da tradição ontológica – em se voltar para temas que se resolvem no frágil tecido da condição política. A observação arendtiana em torno desse assunto se faz acompanhar de uma acusação – não apenas contra Heidegger, mas contra toda a tradição filosófica ocidental, com a honrosa exceção de Maquiavel – de recusa a pensar a condição política com a devida dignidade o que, no caso específico, diz respeito à relação entre técnica e política. Para a autora, o fato de Heidegger ter se tornado aliado do partido nazista refletiria uma tendência geral dos filósofos em preferir a inatacável contemplação filosófica à vulnerável ação política por acreditarem ser esta indigna de tratamento filosófico⁵. Em *A Condição Humana* (1958), no capítulo sobre o *Homo Faber*, a autora defronta as filosofias de matriz platônica – no interior da qual insere o heideggerianismo – ao pretender que os aspectos repreensíveis da técnica não sejam tratados à luz do problema filosófico do ser, mas do problema do mal moral e político, na medida em que esse mal teria assumido, no século XX, uma interface tecnológica voltada a “transformar homens em funcionários e meras engrenagens” (ARENDR, 1999, p. 313).

Participariam desse defrontamento Marx, autor do *Capital* (1867), sobretudo quando este chama a atenção para o mal presente numa *ma-*

⁵ Arendt parece levar a sério e lamentar o conteúdo [especialmente o grifado] da seguinte observação pascaliana: “em geral, só imaginamos Platão e Aristóteles com grandes túnicas de pedantes. Eram pessoas honestas e como as outras, rindo com os seus amigos; e, quando se divertiram em fazer as suas leis e a sua política, fizeram-nas brincando. Era a parte menos filosófica e menos séria de sua vida. A mais filosófica era viver simples e tranqüilamente. **Se escreveram sobre política, foi como para regular um sanatório de loucos**; e, se fizeram menção de falar dela como de uma grande coisa, é que sabiam que os loucos a quem falavam julgavam ser reis e imperadores; entravam nos seus princípios para moderar a própria loucura”. (PASCAL, 1979, p. 66, grifo nosso).

thesis que se transforma em riqueza simbólica; o odioso Capital seria, em última instância, uma entidade numérica e autônoma que, em seu perpétuo incremento puramente quantitativo e desmedido, ensurdece o homem para o canto da riqueza qualitativa; a crítica ao capital comportaria o temor de que o destino da sociedade tecnológica se resolva como império da crematística; medo do mal de que a soberana economia, enquanto arte de aquisição voltada à promoção do bem-estar humano, seja usurpada por uma desumana abstração numérico-monetária. Paralelamente, Hebert Marcuse, em *A Ideologia da Sociedade Industrial* (1964), considera ser um mal o fato da industrialização e da metodologia científica estar aliada à técnica da propaganda e acusa a unidimensionalidade de uma sociedade tecnológica que aprisiona, padroniza e massifica; denuncia a tecnologização propagandística metodicamente voltada ao estabelecimento de “uma imagem que adere a mente e ao produto e ajuda a vender os homens e as mercadorias” (MARCUSE, 1982, p. 98).

Adorno & Horkheimer (1986, p. 24), apontando para o caractere comportamental básico da racionalidade que preside a sociedade tecnológica, sentenciam que “o esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las”. Ao presenciarem a produção de cadáveres humanos mediados por instrumentos tecnológicos, os frankfurtianos promovem uma incursão filosófica em direção às origens de uma racionalidade instrumental, ou antes às causas do culto nazista e europeu a essa racionalidade, terminando por enxergarem no movimento enciclopédico uma campanha europeia de endeusamento das ciências e das artes, em detrimento da crítica em torno dos perigos da técnica moderna. Na *Dialética do Esclarecimento*, resta insinuada que a razão enciclopédica teria fracassado em seu intento de dissipar o encantamento na medida em que a própria razão se endeusou, cooptando para si uma multidão de lívidos sacerdotes da instrumentalidade, agentes encantados pelo cálculo, devotados à santificação da física newtoniana, protagonistas dos frios rituais da mortandade ao estilo tecnológico auschwitziano.

ROUSSEAU E A CRÍTICA DA TÉCNICA

Não obstante o assentimento pós-moderno e quase generalizado que a atualidade concedeu à verdade da crítica frankfurtiana – que acusa de cegueira os iluministas, por não terem visto o mal da economia exploratória, e a malignidade do estupro baconiano e da desqualificação cartesiana para com uma natureza pactuada com a sensibilidade humana — essa crítica erra drasticamente quando aplicada indistintamente a todos os enciclopedistas e muito especialmente ao suíço Jean-Jacques Rousseau.

Rousseau insurge-se, em pleno XVIII francês, como profeta da crise que o entusiasmo enciclopédico para com as ciências e as artes iriam instalar nos séculos vindouros. Em seu *Discurso sobre as ciências e as artes*, o genebrino formula críticas ao despotismo social com argumentos que, mais tarde, serão levantados pelos teóricos do despotismo tecnológico, a exemplo do trecho que segue:

enquanto o Governo e as leis atendem à segurança e ao bem-estar dos homens reunidos, as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro de que estão eles carregados, afogam-lhes o sentimento dessa liberdade original para a qual pareciam ter nascido (ROUSSEAU, 1964b, v. 3, p. 6).

Aqui, o autor já prenuncia o perigo que a interface tecnológica representa como arma em favor do velho despotismo na sociedade humana, como se temesse que a técnica, por não ser despótica em si mesma, penetrasse insensivelmente na esfera social do despotismo, a fim de instrumentalizá-lo, permitindo ao déspota uma nova roupagem tecnológica às velhas práticas opressoras⁶. Na perspectiva rousseauiana, basicamen-

⁶ Parece situada no mesmo patamar desta intuição pré-crítica de Rousseau acerca da técnica na modernidade contemporânea, a recusa que Francis Fukuyama e Jurgen Habermas proclamam contra a apologia da *transumanidade* enquanto discurso que embeleza as cadeias de um despotismo tecnocrata e eugênico que promove a necessidade de um desenvolvimento das ciências e das artes que envolve transformações corpóreas e manipulações genéticas junto à matriz biológica da humanidade. O foco dos autores ante tal questão é o mesmo: a análise do perigo que a produção acrítica da novidade tecnológica representa à liberdade humana, em face do perpétuo esforço do despotismo em adquirir técnicas de produção e reprodução da escravidão.

te não é a mediação do instrumento maquínico que torna o homem insensível – como parece querer fazer crer Umberto Eco (1993), ao assinalar a proporção direta entre insensibilidade e operação a distância – e sim uma certa forma de insensibilidade inerente ao despotismo.

Essa inerência quase necessária do caráter da insensibilidade na constituição da subjetividade despótica encontra-se assinalada nas *Cartas escritas da Montanha*, onde o autor formula o conceito de *abuso de poder* em relação ao de *abuso de liberdade*. Este seria uma crise operada por uma ilusão pela qual o sujeito termina por causar mal a si mesmo, contudo, em face do sujeito ser sensível e vítima do próprio mal, ele tem em si mesmo o seu freio e logo se reconduz à lei de sua própria conservação. Já no *abuso do poder* as coisas se operam de modo diferente: o agente e a vítima do mal são diversos; entre um e outro instaura-se uma alteridade absoluta – ou, ao menos, a ilusão dessa alteridade – a exemplo do que ocorre entre o déspota e sua vítima; o déspota é, quase que por definição, aquele que não acredita causar mal a si mesmo quando faz sofrer sua vítima, e porque não sente o mal que causa ao outro, o único freio que sua insensibilidade conhece é a destruição do outro.

Essa reflexão que Rousseau faz constar na terceira das *Cartas* da Montanha oferece uma pista para a compreensão de um mal que, no século XX, se manifestaria como genocídio totalitarista e devastação ambiental, despertando a indignação dos frankfurtianos e dos ambientalistas. Considerando o contexto atual, Rousseau parece ter acertado no tocante a uma crítica da técnica moderna que aposta inteiramente na sensibilidade humana para com aquele ou aquilo a que se julga absolutamente outro e inferior. Em suma, o mal reside aqui numa surdez sem qual o homem reconheceria a sua igualdade fundamental em relação ao seu semelhante. A obra rousseauiana parece alimentar a ideia de que — não obstante as atuais ficções apocalípticas que apostam na sensibilidade da máquina e desenham o império desta sobre o mundo –, independente da presença de interfaces tecnológicas, nenhuma máquina foi ou será sensível ao bem ou ao mal humano, de modo que estes restam absolutamente responsáveis pela condução de seu destino.

Com efeito, parece cada vez mais verídico que, ao pensar a questão do despotismo quase que puramente na esfera das relações interpessoais, a obra rousseauiana apresenta intuições que também valem para o

despotismo tecnológico do homem em relação à natureza. A célebre epígrafe do Livro I do *Contrato Social* pode ser reduzida a uma fórmula ainda mais geral que o mundo da intersubjetividade humana, a saber: “aquele que se crê senhor [...] não deixa de ser [...] escravo” (ROUSSEAU, 1964c, v. 3, p. 351). O núcleo da observação presente nessa máxima evidencia a insensatez de todo déspota que verdadeiramente destrói a si mesmo ao se julgar senhor daquilo que destrói. *Mutatis mutandis*, se poderia dizer que a ilusão do homem que se julga senhor de outro homem é basicamente a mesma ilusão do homem que se julga senhor da tecnologia quando, de fato, ele é dela um escravo por haver se tornado vítima do seu desenfreado processo de especialização, de repetição, de alienação, de esquecimento do seu ser mais próprio, de sua dependência para com os objetos que fabrica e da lógica automática que tudo submete à ordem da necessidade, sem consideração ao humano sentimento da liberdade.

A despeito de comumente se acreditar que a única utopia social sugerida por Rousseau é aquela da ordem jurídica proposta no *Contrato Social*, a verdade é que não faltam em sua vasta obra descrições de utopias sociais de ordem técnica, a exemplo do uso dos instrumentos de trabalho e de lazer em *Nova Heloísa* – especificamente nas descrições das formas de vida da comunidade de Clarens – e no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, onde a vida na comunidade da idade de ouro deixa transparecer que a técnica é condição de bem-estar humano, estado em que a humanidade se encontra socialmente organizada num sistema de trabalho e de produção em que os participantes se dedicam a obras “que um único homem sabia fazer” (ROUSSEAU, 1964a, v. 3, p. 171). Em tais utopias, ninguém é infeliz em relação ao objeto técnico, ninguém usa esse objeto sem conhecê-lo, sem saber realmente como ele funciona, sem saber como pode intervir nele e ajustá-lo às suas funções. A “desnaturação” da técnica, na genealogia em que o homem sai da idade de ouro para adentrar numa nova idade de decadência, é descrita como resultado de uma mudança no plano das relações de trabalho, mudança que determina a escravidão do homem em relação ao seu meio, sua dependência a objetos técnicos como o regador, a enxada, o rastelo, a foice, o pousio e o arado de tração animal. É nos primórdios de uma civilização que cresce à sombra das técnicas da cultura agrícola que o homem se aliena em relação aos objetos e todo indivíduo passa a submeter-se a um sistema que

lhe é estranho e doloroso; nesse novo mundo, as florestas são devastadas para se transformarem em campos regados pelo suor dos homens e aí germina e cresce, com as colheitas, a escravidão.

O valor fundamental que Rousseau busca proteger ao supor a idade de ouro da sociedade é tanto a independência do homem em relação à sociedade organizada em um sistema de trabalho despótico, quanto sua independência corporal e moral em relação aos objetos técnicos que utiliza. O indivíduo dessa sociedade é basicamente um combatente nu, seu modelo conjectural não é o Robinson Crusoe, mas o selvagem que não se entregou ao conforto dos utensílios como se estes fossem tão necessários quanto seus bens naturais; é um homem livre que se relaciona com a técnica como um supérfluo.

Essa alusão a uma liberdade da idade de ouro compreendida como superfluidade do instrumento técnico fixa Rousseau como antecipador das ideias de Gilbert Simondon e Ortega e Gasset. Quando Gilbert escreve que “a convertibilidade do humano em natural e do natural em humano institui-se por meio do esquematismo técnico” (SIMONDON, 1958, p. 245) o alvo de sua crítica não é a técnica propriamente dita, mas o esquematismo presente no *modus operandi* da técnica moderna e no perigo que esse esquematismo representa enquanto instrumento de diluição da liberdade humana no mar da necessidade. Tanto em Rousseau quanto em Simondon, uma utopia da técnica se define como ausência da dimensão do necessário.⁷ Ortega e Gasset, em *Meditacion de la tecnica*, também busca a amálgama entre técnica e liberdade humana ao ponto de afirmar que “o animal é atécnico [...enquanto que...] Homem, técnica e bem-estar são, em última instância, sinônimos” (ORTEGA Y GASSET, 1957, p. 24). Em certa altura do seu ensaio, cria um oxímoro ao escrever que “o homem é um animal para o qual apenas *o supérfluo é necessário*” (Ibid., p. 22, grifo nosso), do que se pode inferir que, quando a técnica torna-se mero mecanismo de sobrevivência, ela desumaniza o próprio autor da técnica, criando a “técnica da técnica”, o supérfluo do supérfluo, o império da necessidade.

⁷ E, aqui, importa pouco saber se essa utopia é objeto de uma nostalgia, como em Jean-Jacques, ou de uma esperança, como parece ser o caso de Gilbert, para quem é possível uma mudança no paradigma do trabalho a fim de retirar o caráter opressor das máquinas, uma vez que “a máquina foi assim conhecida e utilizada pelo trabalho e não pelo saber técnico” (SIMONDON, 1958, p. 249).

Nem mesmo a atual questão do transumanismo, da qual faz parte a temática do corpo ciborgue, está infensa às considerações rousseauístas, quando se considera que o pano de fundo dessa temática não consiste no reconhecimento de que a existência de um cidadão cuja sobrevivência depende de aparatos corpóreos de metal, plástico, vidro ou silício seja ou não reconhecida como partícipe de uma transumanidade.

O problema fundamental aí é o de saber até que ponto a relação cidadão-máquina, enquanto relação homem-corpo, pode ser pensada à luz da liberdade como reconhecimento da superfluidade desse aparato corpóreo. É no bojo desse problema que se pode evocar o lamento rousseuniano em face da prevalência do progresso da escravidão sobre o progresso da liberdade. Se, por um lado, Rousseau denuncia como depravações lamentáveis as revoluções que teriam feito da primitiva humanidade uma sociedade de dependentes de máquinas para sobrevivência, por outro, ele assinala que alguns indivíduos se realizaram como homens livres ao dar ouvidos à voz da consciência, instância que, agindo em concurso com a razão, confere autonomia ao sujeito humano e independência de ser e de agir. Sob esse prisma, o bem-estar humano só dependeria indireta e parcialmente dos produtos sociotécnicos, pois seria primordialmente na esfera do espírito humano que se daria a promoção da libertação dos laços de necessidade e de escravidão presentes no moderno enfronhamento do sujeito humano e em relação ao objeto técnico. No *Discurso sobre as ciências e as artes*, esse assinalamento da quase oposição entre necessidade sociotécnica e liberdade moral⁸ encontra-se nas entrelinhas do libelo lançado contra o mau-gosto da massificação cultural que sufoca o florescimento da beleza do espírito, contra a produção que desonra a autenticidade do gênio, contra um teatro que reproduz padrões despoticamente ditados.⁹

⁸ Essa quase oposição entre *necessidade sociotécnica* e *liberdade moral* inspirada por Rousseau provavelmente foi explorada por Kant em seu conceito de *Technik der Natur* (Técnica da Natureza). Em sua *Crítica da Faculdade do Juízo*, a técnica aparece como um processo causal, regulado por normas, munida de eficiência e, como tal, excluída da esfera filosofia prática, pois esta pressupõe liberdade e não causalidade. Na mesma esteira, Spengler, em *Der Mensch und die Technik*, fixará, juntamente com outros autores modernos, o problema da técnica como o problema da oposição entre a liberdade humana e a sua produção.

⁹ A reanálise dessa forma de produção que envolve fingimento e massificação foi atualmente encampada pelo pensadores Donskis e Bauman, que retratam o *facebook* como uma espécie de confessionário que surpreende pelo fato de ser uma doação voluntária de um bem que todo poder totalitário sempre almejou e se esforçou por obter das massas: a informação sobre a vida privada de cada indivíduo. Contudo, apesar de parecer uma grande novidade a denuncia da mas-

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nessa panorâmica filosófica, o *locus* de Rousseau consiste em ter tornado a reflexão filosófica uma necessidade nos tempos em que uma certa cultura de ciências e artes comporta obscuridades que ameaçam a liberdade humana; no século XVIII, o autor vislumbrava que quanto mais uma cultura tecnológica – surda ao seu próprio ideal de exploração – prega a inutilidade da verdadeira filosofia, mas esta se evidencia como uma utilidade.

Carneiro Leão, no texto *A Filosofia na Idade da Ciência*, parte da observação de que se tornou essencial à condição do homem moderno uma vida inteiramente imersa no ar da tecnologia para postular a necessidade de uma verdadeira filosofia, aquela que resgata as origens pré-científicas do homem, a fim de fazê-lo emergir da sufocante atmosfera da moderna tecnologia. O curioso é que ele alude a ninguém menos que Rousseau, quando lamenta, em favor da liberdade, o fato do homem moderno “ter perdido a inocência do selvagem” (LEÃO, 1977, p. 17).

Acrescente-se que, para Rousseau, tal perda é irrenunciável, pois está em jogo uma liberdade tão profundamente enraizada no coração do homem que não podemos abrir mão dela sem perder a nossa condição humana. Reconduzindo essas considerações a uma palavra final acerca da relação homem-técnica, dir-se-ia que o jogo fundamental, aqui, é o da relação liberdade-necessidade e esse jogo tem como centro o próprio homem: aquele que sofre perpetuamente o paradoxo de não ser livre para renunciar sua irrenunciável liberdade.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 9. ed. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999. 351p.

BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. *Cegueira moral: a perda da sensibilidade na modernidade líquida*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2014, 263p.

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o Homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana*. Tradução Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994. (Coleção Tópicos).

sificação, da “fabricação” de amigos artificiais e da “recusa proposital em reconhecer e admitir um ser humano” (DONSKIS, 2014, p. 18), Rousseau (1964b, v. 3, p. 8.), em pleno século XVIII, já denunciava que, numa sociedade de espíritos emoldurados, “não há mais amizades sinceras”.

ECO, Umberto. Rápida Utopia. *Veja 25 anos*; reflexões para o futuro. São Paulo: Abril, 1993. p 110-119.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Tradução Ivone C. Benedetti. Transliteração Zélia de Almeida Cardoso. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

GORMAN, Peter. *Pitágoras: uma vida*. Tradução Rubens Rusche. São Paulo: Pensamento, 1979.

HEIDEGGER, Martin. A questão da Técnica. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. In __. *Ensaaios e conferências*. 2. ed. Petrópolis(RJ): Vozes/Universidade São Francisco, 2001. p. 11-38.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a Pensar*. 4. ed.. Petrópolis: Vozes, 1977, v. 1.

MARCUSE, Hebert. *A Ideologia da Sociedade Industrial: O Homem Unidimensional*. Tradução Giasone Rebuá. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditación de la Técnica*: vicisitudes de las ciencias; bronca en la física. 3. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1957.

PLATÃO. *A República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours Sur l'Origine de l'Inégalité*. Paris: Gallimard, v. 3, 1964a. p. 131-194.

_____. *Discours sur les sciences et les arts*. Paris: Gallimard, v. 3, 1964b. p. 3-30.

_____. *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*. Paris: Gallimard, v. 3, 1964c. p. 351-470.

_____. *Lettres écrites de La Montagne*. Paris: Gallimard, v. 3, 1964d. p. 685-897.

SIMONDON, Gilbert. *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.

A Importância da Propriedade dentro do Estado Lockeano

Percy Daniel Arce Santos
(UFS)

INTRODUÇÃO

Para muitos autores modernos, a propriedade, por ser vista como decorrente da liberdade, passa a ser vista como um conceito, em alguma medida, subjetivo, já que depende de uma *relação* entre a coisa e seu proprietário. Em outras palavras, se a propriedade for vista dessa maneira, projetam-se sobre a matéria as ações que nascem da vontade do sujeito.

Nesse sentido a figura de Locke é considerada relevante para se compreender o estabelecimento do conceito moderno de propriedade¹. Uma das razões deste protagonismo radica na estreita relação que estabeleceu entre a propriedade e o trabalho.

Nesse sentido a relação entre propriedade e Estado será a hipótese principal a ser trabalhada pelo filósofo inglês para a aparição e sustento do Estado e o ponto que ensejará, ao longo dest Para isso, tratar-se-á de entender o seguinte: por que o autor do *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* estabelece como base de sua noção de contrato a proteção à propriedade?

1. ANTECEDENTES DO CONCEITO LOCKEANO DE PROPRIEDADE

A figura de Locke é considerada relevante para se compreender o estabelecimento do conceito moderno de propriedade². Uma das razões

¹ Segundo Lasalle (2001), John Locke desempenhou um papel fundamental no estabelecimento do conceito moderno de propriedade. Para ela o filósofo inglês *a razão de seu protagonismo radica na estreita relação entre propriedade e trabalho. Uma relação que como viu Marx [posteriormente] despachou a propriedade em benefício ao detentor do bem ao converti-lo no único dado relevante dentro do fenômeno proprietário* (p. 16).

² Segundo Lasalle (2001, p. 16), John Locke desempenhou um papel fundamental no estabelecimento do conceito moderno de propriedade. Para ela o filósofo inglês “a razão de seu protagonismo radica na estreita relação entre propriedade e trabalho. Uma relação que como viu Marx [posteriormente] despachou a propriedade em benefício ao detentor do bem ao convertê-lo no único dado relevante dentro do fenômeno proprietário”.

deste protagonismo radica na estreita relação que estabeleceu entre a propriedade e o trabalho.

Para muitos autores modernos, a propriedade, por ser vista como decorrente da liberdade, passa a ser vista como um conceito, em alguma medida, subjetivo, já que depende de uma *relação* entre a coisa e seu proprietário. Em outras palavras, se a propriedade for vista dessa maneira, projetam-se sobre a matéria as ações que nascem da vontade do sujeito. Ao falar do novo conceito de propriedade que surgiu com o mundo moderno, Grossi (1992, p. 177) observa que o relevante é que ele já não era um *ser*, mas o *ter* a coisa. Esse *ter* “é sempre, e sobretudo, uma dimensão subjetiva que engloba o bem no interior dessa realidade preponderante e absorvente que é vida do ator.”³ Portanto, não teria sido por acaso que este princípio de “subjetivação” da propriedade teria sido desenvolvido por diversos autores, dando lugar às primeiras manifestações daquilo que se poderia entender como o capitalismo comercial moderno.

Segundo Locke, o bem mais importante a ser preservado é a própria vida, sendo que esta é capaz de concatenar os outros aspectos do que o autor entende por propriedade, a saber, a liberdade e os bens. É interessante observar que a preservação da vida já tinha enorme importância na obra de Thomas Hobbes (1588-1679), que vê no desejo de segurança o motivo maior que levaria ao pacto que estabelece a sociedade civil. Isso fica evidente na seguinte passagem, em que Hobbes trata da fundação do Estado:

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. (HOBBES, 1997, p. 143-144)

Sabe-se, ainda, que, segundo Hobbes, o conceito de propriedade, bem como aquele de justiça, só teria surgido após o surgimento da sociedade ci-

³ Neste caso, o beneficiário do bem. Tradução do *Un tener que es siempre y sobre todo una dimensión subjetiva que engloba el bien en el interior de esta realidad preponderante y absorvente que es la vida del actor* (p. 31).

vil. Não é esse o caso, necessariamente, para outros autores modernos. Alguns deles consideram que a propriedade antecede a comunidade política. Segundo Hugo Grotius (1583-1645), a relação entre o homem e as coisas não só prioriza o primeiro, mas o eleva à condição de soberano absoluto de uma espécie de reino material que nasceria de sua personalidade, sem um poder externo (como o político) para condicioná-lo. No segundo capítulo de sua obra o *Direito da Guerra e da Paz* Grotius, haveria uma “propriedade” originária comunal, mas seria possível que o indivíduo, projetando-se sobre as coisas por meio da ocupação, estabelecesse como propriedade privada aquilo de que precisava para sobreviver. Adquiridas deste modo, as coisas ocupadas passariam a engrossar o *suum* do ocupante, de maneira que, se alguém se apropriasse delas sem o consentimento de seu dono, cometeria uma injúria ao violar o conteúdo da lei natural.⁴

Esta ocupação, que teria sido inicialmente consentida pelos demais, implicaria a constituição do governo, e teria sido sancionada definitivamente pelas leis, de maneira que, embora a propriedade privada fosse para Grotius uma criação das leis positivas, suas origens eram anteriores a elas. Segundo Grotius:

Deus (*Genesis* I, 29-30; IX, 2) conferiu ao gênero humano um direito geral sobre as coisas dessa natureza inferior e renovou essa concessão inferior e renovou essa concessão apos a regeneração do mundo pelo dilúvio. Como diz Justino⁵ “todas as coisas ficavam em comum e pertenciam de modo indiviso a todos como um patrimônio comum.” Disso decorria que cada um podia se apropriar para suas necessidades do que quisesse e consumir o que podia ser consumido. O uso desse direito universal tinha então a função de direito de propriedade, pois do que alguém se havia apropriado outro nao podia tira-lo dele sem injustiça. (GROTIUS, 2005, p. 309)

Deste parágrafo é possível concluir que para Grotius existia um potencial de propriedade privada nas coisas comuns, já que cada um poderia fazer uso privado daquilo que lhe era possível consumir. Esse era um direito que caberia ao homem, por ser ele um ser superior.

⁴ Neste caso, contraria a ideia da propriedade lockeana, visto que esta era determinada pelo trabalho.

⁵ JUSTINO, XLIII, 1, 3.

Puffendorf (1632-1694), por sua vez, justifica a propriedade privada em *De iure nature e Gentium* (1672), afirmando que existiria uma conexão espiritual entre o proprietário e o objeto de seu domínio, já que

A maioria das coisas requer trabalho e cultivo para produzi-las e fazê-las adequadas para seu uso. E em tais casos seria impróprio que um homem que não contribuiu com seu trabalho tivesse o mesmo direito sobre essas coisas que aqueles que, por sua indústria, as tivessem extraído ou produzido. (PUFFENDORF, 1934, p. 368)

Puffendorf acredita no poder transformador do trabalho com relação às coisas que existem em comum, e destaca o papel que as pessoas industriosas teriam na transformação de bens públicos em propriedades privadas. Essa é uma ideia com a qual Locke trabalhará, e que tratará de desenvolver melhor.

2. TRABALHO E PROPRIEDADE

Para John Locke, a propriedade é originada pelo trabalho. Em seus *Dois Tratados sobre o Governo Civil*, o filósofo inglês pergunta com base em que direito um indivíduo pode reclamar como sua uma parte do mundo quando, segundo a interpretação que Locke faz da Bíblia, Deus o deu a toda a humanidade em comum. A resposta é que as pessoas são donas de si próprias, e, portanto, donas de seu próprio trabalho. Em outras palavras, quando uma pessoa trabalha, esse esforço agrega valor, de modo que o objeto resultante do trabalho passa do domínio comunal para o da propriedade privada. Assim, esse objeto passa a ser propriedade da pessoa que trabalhou nele.

Embora Locke utilize o termo trabalho (*labour*) para caracterizar o ato mediante o qual os homens criam a propriedade, está claro que, para o autor inglês, trabalho inclui também ações tais como levantar bolotas do chão, juntar maçãs das árvores silvestres, caçar e pescar, ou seja, *trabalho* é um termo que engloba desde simples atos de apropriação até a produção que implica planejamento e esforço. Para ele, trabalho é um ato criativo e deliberado que estende os limites da personalidade aos objetos físicos que anteriormente eram parte de um estado natural.

Segundo Locke, a propriedade é um direito natural que vincula um bem produzido a seu produtor⁶, mas, ainda que o direito exista sempre, carece, inicialmente, de objeto sobre o qual aplicar-se, até que tenha existido trabalho. Isso fica evidente na medida em que, apesar de afirmar que “os homens, desde o momento do seu nascimento, têm o direito à sua preservação e, conseqüentemente, a comer, a beber e a todas as outras coisas que a natureza proporciona para sua subsistência”, o autor considera que “God made of the world to Adam and to Noah and his sons”⁷. Deus deu o mundo a Adão e a sua posteridade *em comum*” (LOCKE, 2005, p. 10).

O trabalho efetua o direito de propriedade, conferindo a ele um objeto. Ainda que se desenvolva no plano da lei física, ele gera conseqüências morais. Em outras palavras, o trabalho gera um direito do ser humano sobre a natureza, acarretando um direito do ser humano sobre as coisas.

O trabalho exclui, em favor de um só indivíduo, certos bens que, de outro modo, seriam considerados comuns. Chama-se propriedade a todas as coisas sobre as quais, por esse processo, apenas um indivíduo passa a ter direito. Nenhuma razão social nem estatal pode impedir legitimamente o gozo da propriedade em seus aspectos fundamentais. O direito de propriedade em Locke equivale a uma posse que, por ser decorrente do direito natural moral, pode ser protegida legitimamente pelo Estado.⁸

3. O INDIVÍDUO SEGUNDO JOHN LOCKE

Este indivíduo, como se verá, tem características e atributos específicos. Remetendo nos ao estado anterior ao político, o estado de natureza, não haveria licenciosidade nem guerra constante, e isso seria importante para o desenvolvimento de atividades laborais e de produção, já que não haveria necessidade de que os indivíduos se preservassem continuamente contra ameaças de outros para o filósofo inglês.

Neste cenário, cada homem é proprietário de sua própria pessoa, e também proprietário do trabalho de seu corpo e suas mãos, e essa mis-

⁶ O fruto de seu trabalho lhe pertence, ou, nas palavras de Locke, o trabalho de removê-los daquele estado em que estavam fixou meu direito de propriedade sobre eles (LOCKE, 2001, p. 43).

⁷ Deus deu o mundo a Adão e a sua posteridade *em comum*.

⁸ Não se pretende dizer, com isso, que a propriedade decorre do Estado. Como já foi dito, ela o antecede. De qualquer modo, é importante esclarecer que, uma vez estabelecida a sociedade civil, será propriedade toda posse que o Estado puder defender com legitimidade.

tura de trabalho com coisas em comum é o que poderia ser chamado de apropriação. Locke textualmente diz: “joining to it something that is his own”⁹ (LOCKE, 2005, p. 11).

4. A RELAÇÃO PROPRIEDADE E INDIVÍDUO

A propriedade tem a característica de ser individual, não comunal. Por isto, Locke defende que o fundamento de toda propriedade é o próprio indivíduo. O fundamento dessa afirmação está na ideia de necessidade natural. Ele começa seu argumento mostrando que uma vida comunal é incompatível com a natureza humana. No Capítulo V do *Segundo tratado sobre o governo civil*, o filósofo indica que

All the fruits it naturally produces it naturally produces and animals that it feeds, as produced by the spontaneous hand of nature, belong to mankind in common: nobody that excludes the rest of mankind – over any of them as they are in their natural state. But they were given for the use of men; and before they can be useful or beneficial to any particular man there must be some way for a particular man to appropriate them, the wild Indians – In north America – don't have fences or boundaries, and are still joint tenants – of their territory – but if any one of them is to get any benefit from fruit or venison, the food in questions must be his – and his (i.e. a part of him) in such a way that no one else retains any right to it¹⁰. (LOCKE, 2005, p. 11)

A propriedade envolve, para Locke, uma relação moral, primeiramente entre pessoas e, posteriormente, com a aparição da sociedade civil, dirá respeito a instituições, as quais regularão o vínculo que os indivíduos têm para com um bem criado por um deles. Segundo Lasalle

⁹ Junte a ela algo (trabalho) que é seu próprio.

¹⁰ Todas as frutas que ela naturalmente produz, assim como os animais selvagens que alimenta, pertencem á humanidade em comum, pois são produção espontânea da natureza; e ninguém possui originalmente o domínio privado de um parte qualquer, excluindo o resto da humanidade, quando estes bens se apresentam em seu estado natural; entretanto, como foram dispostos para a utilização dos homens, é preciso necessariamente que haja um meio qualquer de se apropriar deles, antes que se tornem úteis ou de alguma forma proveitosos para algum homem em particular. Os frutos ou a caça que alimenta o índio selvagem, que não conhece as cercas e é ainda proprietário em comum, devem lhe pertencer, e lhe pertencer de tal forma, ou seja, fazer parte dele que ninguém mais possa ter direito sobre eles antes que ele possa usufruí-los para o sustento de sua vida.

A profunda radicalidade do sustento lockeano está baseada na íntima conexão que traça entre os mundos intelectual, moral e material: entre a existência de uma propriedade interna que é o fruto de uma apropriação racional dos recursos motivacionais e as paixões que atuam sobre o comportamento humano, e uma propriedade externa que será concretizada materialmente no domínio íntimo que alcança a pessoa com sua consecução dessa consciência de si mesmo que faz possível todo o particular. (LASALLE, 2001, p. 19)

Ao se efetivar a apropriação, o homem levaria ao domínio particular aquilo que estava no âmbito comum e, com isso, excluiria os demais de poder usufruir deste bem em particular. É verdade que, para autores como Kendall, essa tese é limitada, já que eles consideram que a individualidade estaria submetida ao bem da maioria. Ainda assim, é claro que, para o filósofo inglês, o fundamento da propriedade é o próprio indivíduo, sendo que a primeira propriedade que este tem é seu próprio corpo, e por este o motivo o fruto de seu trabalho lhe pertence. Nas palavras do próprio Locke: *Though men as whole own the earth and all inferior creatures every individual man has a property in his own person; this is something that nobody else has any right to. The labour of his body and the work of his hands, we may say, are strictly his.* (LOCKE, 2005, p. 13)¹¹

A propriedade consiste, então, fundamentalmente na exclusão de terceiros, privados ou públicos, no que diz respeito à fruição de objetos que, antes, podiam ser considerados parte de algo como um fundo comum natural de bens. Esta exclusão, por depender da racionalidade da lei moral, e não da racionalidade da lei física, não necessita de defesa material para que obrigue a todos.

Este ponto de vista é defendido também por Trazegnies, que sustenta que:

Cada ser humano é dono de seu corpo, esta é uma relação de caráter absolutamente individual. O trabalho não é mais do que o resultado da atividade de seu corpo e, por conseguinte, é tão individual como este. O homem é dono de seu trabalho na mesma medida em que é

¹¹ Ainda que a terra e todas as criaturas inferiores pertençam em comum a todos os homens, cada um guarda a propriedade de sua própria pessoa; sobre esta ninguém tem qualquer direito, exceto ela. Podemos dizer que o trabalho de seu corpo e a obra produzida por suas mãos são propriedade sua sempre.

dono de seu corpo. Entre o homem e as coisas sobre as quais aplica sua atividade não se interpõe a presença de nenhum ser humano: a vinculação entre o homem e a coisa por meio do trabalho é imediata, direta e independente. Este é o postulado básico [de Locke]. (TRAZEGNIES, 1966, p. 44)

Efetivamente, Locke já expõe no Capítulo V de seu *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* que a primeira propriedade que o homem tem é seu próprio corpo, e daí se conclui que, por isto, o fruto de seu trabalho lhe pertence. “Every individual man has a property in his own person; this is something that nobody else has any right to”¹² (LOCKE, 2005, p. 13).

A propriedade está amparada por uma lei natural discernível pela razão, e não depende da capacidade física de conservá-la frente à agressão, como é o caso da simples possessão. Em Locke, nem a vontade do indivíduo nem a do Estado intervêm na criação da propriedade, pois quem trabalha gera bens sobre os quais os outros não têm qualquer direito.

Em Locke, as funções de criação, produção e consumo da propriedade resolvem o problema da escassez de recursos que Hobbes soluciona mediante uma função pública da distribuição. Em Hobbes, como se sabe, a propriedade está mais condicionada ao direito público do que em Locke, pois só é propriedade o que o Estado determina.

5. O ESTADO DE NATUREZA EM LOCKE

Tanto Hobbes como Locke descrevem um estado prévio ao pacto social, o “estado de natureza”, a partir do qual construíram as bases de suas respectivas teorias de contrato social. Esses autores, porém, discordam radicalmente em suas concepções desse estado hipotético, o que implica discordâncias sobre a própria natureza humana. Locke afirma que o estado de natureza é um estado de perfeita liberdade¹³ para que cada um ordene suas ações e disponha de poses e pessoas como julgar oportuno, dentro dos limites da lei natural sem permissão de ninguém nem dependendo da vontade de outro¹⁴ (LOCKE, 2005).

¹² Cada um guarda a propriedade de sua própria pessoa; sobre esta ninguém tem qualquer direito.

¹³ A liberdade segundo Hobbes é a ausência de impedimentos externos. No estado de natureza Hobbes leva este conceito até as últimas consequências, o que explicaria a guerra de todos contra todos. Por outro lado Locke defendia a ideia de uma lei natural que impediria danar o outro na saúde e seus bens.

¹⁴ P. 11.

É um estado de igualdade, onde todos tem o mesmo poder e jurisdição. A igualdade deriva da condição natural do homem. Todos somos criaturas da mesma espécie, nascidas para desfrutar em conjunto as mesmas vantagens naturais e para fazer uso das mesmas faculdades. Por isso, segundo a teoria de Locke, no estado de natureza não existe sujeição nem subordinação das pessoas umas às outras.

Por outro lado, para Hobbes, a natureza também fez os homens iguais. Nas palavras do próprio Hobbes, “os homens são mais iguais do que desiguais” (HOBBES, 2003, p. 61). Desta igualdade deduz-se que, se dois homens desejam a mesma coisa, a qual só pode ser consumida por um, estes se tornam inimigos e buscam subjugar um ao outro. Nesta situação de desconfiança mútua, os homens tentam proteger-se com antecipação, dominando seja pela força ou pela astúcia, de tal maneira que não se sintam ameaçados. Finalmente, os homens estariam dispostos a matar uns aos outros porque não tem qualquer prazer com a companhia dos outros, a não ser quando são exaltados por eles. A glória. Para Hobbes, então, “encontramos três causas principais de discordia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória. A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação” (HOBBES, 2003, p. 108). Quando não há um poder acima dos homens que inspire o temor, os homens se encontram em uma situação de conflito de todos contra todos, um estado de guerra constante.

Hobbes é bastante incisivo ao descrever a vida que se poderia esperar em um estado como esse:

Numa tal condição não há lugar para o trabalho, pois o seu fruto é incerto; conseqüentemente não ha cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar, não ha construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não ha conhecimento da face da terra, nem computo, nem artes, nem letras; não ha sociedade; e o que é pior do que tudo, um medo continuo e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta. (HOBBES, 2003, p. 109)

Neste estado de natureza, tudo aquilo que aconteça é legítimo, pois, não existindo lei nem justiça, tudo vale. O que impera é a força, não existindo a propriedade privada, só aquilo que um possa colher e conservar.

Contrário a esta posição Locke acredita que o Estado de natureza não é um estado de licenciosidade¹⁵. certamente o homem teria uma incontrolável liberdade para dispor de sua própria pessoa ou de suas posses, porém não tem a liberdade de se destruir nem outros indivíduos. O motivo disto seria a existência de uma lei natural, a qual é possível chegar e compreender mediante a razão. “And reason, which is that law, teaches anyone who takes the trouble to consult it, that because we are all equal and independent . No one ought to harm anyone else in his life, health, liberty, or possessions”.¹⁶ (LOCKE, 2005, p. 4)

Por outra parte Locke sustenta que, se Deus deu o mundo para o homem, este pode fazer uso de seu raciocínio, procurando aquilo que é melhor para si, porém, para isso é necessário que tenha o conhecimento da lei de natureza. Desse modo, a razão do homem o instrui no uso das coisas previstas pela natureza para o suporte de sua vida e de sua conveniência. “The earth and everything in it is given to men for the support and comfort of their existence”¹⁷ (LOCKE, 2005, p. 11)

Mas como essa apropriação se faz possível? Locke argumenta que a situação original (o estado de natureza) não é um estado totalmente de comunismo: “thought men as a whole own the earth and all inferior creatures every individual man has a property in his own person” (LOCKE, 2005, p. 11)¹⁸.

6. RELAÇÃO TRABALHO E PROPRIEDADE

Locke parece considerar que o processo de aplicar o trabalho a uma coisa é parte importante do que a torna, de fato, propriedade. Não se exige, para tanto, que a coisa seja, ela mesma, *alterada*, pelo trabalho. Locke trata desse problema na seguinte passagem:

Someone who eats the acorns he picked up under an oak, or the apples he gathered from the trees in the forest, has certainly ap-

¹⁵ LOCKE, p. 42.

¹⁶ Esta razão mostraria aos homens que nenhum deve prejudicar na vida, na saúde, na liberdade e as posses.

¹⁷ A terra e todas as coisas são dadas para o homem para sustento e conforto de sua existência.

¹⁸ Embora a terra, e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, mas todo homem tem uma propriedade em sua própria pessoa.

propriated them to himself! Nobody can deny that that the nourishment is his. Well, then, when did they begin to be his? When he digested them? when cooked them? When brought them home? When he picked them up under the tree? It is obvious that if his first gathering didn't make them his, nothing else could do so¹⁹. (LOCKE, 2005, p. 11)

A simples apropriação de uma bolota ou uma maçã, porém, não faz, necessariamente, com que seja propriedade privada: é necessário um complemento, que, para Locke, é conceito de necessidade. A apropriação na forma de digerir comida é um fato irrefutável na preservação da vida, e justamente aí está o princípio de justiça de apropriação. Já que o ser humano tem o interesse de preservar a si próprio, cada um deve tacitamente concordar que existem coisas na natureza que precisa tomar para si. Esta tese também é defendida por Tully. Para ele dentro do estado de natureza lockeano “*os homens têm naturalmente direito às coisas indispensáveis à sua vida*” (TULLY, 1980, p. 10).

É frequente interpretar mal as palavras de Locke neste ponto. Por isso, é pertinente indicar que o autor não acredita na teoria do valor do trabalho tal como postula Macpherson²⁰. Segundo Vaugh, os escritos de Macpherson conseguiram mostrar o principal sucesso de Locke em sua teoria da propriedade. Esta se encontra dentro dos limites da lei natural e, uma vez instituída a sociedade civil, passaria a ser protegida. Com isso, os proprietários estariam livres da necessidade de se dedicar o tempo todo a garantir a posse de seus bens, podendo se dedicar, também, a outras atividades. Ademais, só aqueles que tivessem propriedades poderiam ser membros plenos da sociedade, em detrimento daqueles que possuíssem poucos bens, ou nenhum. Em outras palavras, Vaugh considera que, para Macpherson, haveria duas classes sociais bem diferenciadas: os capitalistas no nível superior e a classe trabalhadora no nível inferior.

¹⁹ Aquele que se alimenta das bolotas ou das maçãs das árvores do bosque certamente apropriou-se destas para si mesmo. Ninguém pode negar que este alimento é dele. Penso, então, quando eles começam ser seus? Quando são digeridos? Ou quando os come? Ou quando são cozidos? Ou quando ele levou para casa? Ou quando ele os encontrou? É simples, se o primeiro não o fez dele, nada mais poderia.

²⁰ Nas palavras de MacPherson (1979), o pensamento político de Locke refletia o “espírito do capitalismo”. Para ele, Locke “justificou a apropriação especificamente capitalista de terras e dinheiro” (p. 73).

É verdade que podemos vislumbrar em Locke uma tênue divisão no estado de natureza. Além dos indivíduos, por assim dizer, comuns, haveria, também, aqueles com maior tendência ao trabalho e à produção, os quais ele chama de industriais, e a quem corresponderiam maiores bens. É compreensível que esse ponto seja entendido como um mero artifício por meio do qual o filósofo inglês pretende justificar a desigualdade no estado civil.

Entretanto, existem aspectos da teoria de Locke que parecem inviabilizar a interpretação de Macpherson. Como se sabe, o filósofo afirmava que, em um estado natural, onde muito poucos dos bens são propriedade privada dos indivíduos (se é que alguma coisa é realmente propriedade privada), é lícito que alguém reivindique como próprio um bem ou uma parte da terra se nela aplica seu trabalho. O exercício do trabalho proporcionaria ao indivíduo um direito *moral* sobre o bem ao qual aplica seu trabalho. Pode-se dizer, então, que, diferentemente do que observou Macpherson, a propriedade é, para Locke, uma relação moral, não econômica. Ao exercer um trabalho sobre algo que se encontre no domínio comum, o homem cria com essa coisa um vínculo de caráter diferente do econômico, na medida em que a relação entre o homem e seus bens se apresenta como sendo de merecimento. Não devemos, afinal, esquecer que é a um direito natural com peso de obrigação, que pode efetivamente ser considerado lei divina, que Locke se remete ao afirmar que²¹. (LOCKE, 2005, p. 15)

Uma vez que alguém aplique seu trabalho a um objeto, este deixa seu estado comunal e passa a ser propriedade individual. O autor inglês não faz distinção entre colher uma maçã ou trabalhar um pedaço de terra: ambas as atividades dariam ao indivíduo o *direito* de propriedade.

Esta interpretação também é defendida por Kauder (1965). Para ele, uma vez que o bem passa ser propriedade privada, a aplicação do trabalho deixa de ser necessária. Os bens privados são propriedade legítima de seus proprietários quando adquiridos diretamente da natureza, como já se viu. Nada disto tem relação com a atribuição de “valor” aos bens sobre a base de um “investimento de trabalho”; o que preocupa Locke é

²¹ As mesmas delimitações quantitativas regiam também a posse da terra. Tudo o que o homem plantava colhia, armazenava e consumia antes de se deteriorar pertencia-lhe por direito; tudo o gado e os produtos que podiam cercar, alimentar e utilizar também eram seus.

estabelecer a legitimidade jurídica e moral sobre a propriedade dos bens adquiridos em estado de natureza com base no trabalho realizado.

A teoria do valor em Kauder esta próxima do pensamento weberiano, pois ambos os pensadores concordam que é por meio do trabalho e do empreendimento do individuo que se faz possível a geração de bens, riqueza e conforto. Kauder se inclina a pensar na teoria da propriedade lockeana existe um viés teológico – como em Dunn – mas ele adiciona um aspecto presbiteriano:

Tanto Locke como Adam não deixam clara a relação entre sua teoria do valor do trabalho e a glorificação do trabalho de Calvino, embora esta deixe rastros que podem ser encontrados em seus escritos. Locke escreveu “Deus [...] ordenou ao homem para melhorar o mundo em seu próprio benefício”. O trabalho ordenado por Deus se converte nas medidas de câmbio no mercado. Esta conclusão já foi extraída por Locke e, muito mais claramente, por Adam Smith, que, embora seja deísta, mostrou, durante toda a sua vida, uma simpatia profunda pelo presbiterianismo²². (KAUDER, 1965, pp. 5-6)

Como é possível observar, a leitura feita sobre a teoria do valor feita por Macpherson parece ter perdido de vista que Locke baseia seu conceito de propriedade nas ideias presbiterianas e calvinistas que não podem ser reduzidas a uma teoria econômica e monetária. Como se sabe, para Calvino a salvação era obtida com o esforço que se faz no mundo, de modo que, levando-se em conta essa possível influência, torna-se possível defender que, para Locke, o conceito de propriedade estaria ligado à ideia de salvação.

O homem, devido a seu raciocínio, está capacitado para encontrar a razão das coisas. Sendo assim havendo uma entrega da terra para seu aproveitamento, razão deve buscar o máximo rendimento dela. Porem, para Locke, o aproveitamento dos bens não pode se dar de maneira comum tal e como se encontra na natureza, em consequência os bens co-

²² Locke and Adam Smith did not clear see the relation between their theory of labor value and Calvin's glorification of work, alto, although traces of it can be found in their writings. Locke wrote “God [...] commanded man also to improve the world which God has given men for their own benefit.” Labor, divinely ordained, becomes the measures of market exchange. This conclusion had been drawn already by Locke and much clear by Adam Smith who in spite of being a deist, showed during his entire lifetime, a deep sympathy for Presbyterianism.

muns tornam-se individuais. A apropriação individual é uma exigência da razão e longe de significar um desmedro, uma segregação egoísta de parte dos bens que eram de todos, contribui pelo contrario aumentar a riqueza da humanidade.

A concessão do mundo aos homens para seu usufruto e a declaração do objetivo de justificar a apropriação privada. Locke introduz a noção de comodidade, que resulta fundamental para aceitar a necessidade da apropriação em tanto privada²³.

Partindo desta premissa pode-se ver que em Locke, o trabalho da terra é o distintivo dos industriosos e racionais. É o que diferencia ao sujeito privilegiado da apropriação, é o que estabelece sua relação com a terra como meio de produção legítima. Deste modo reafirma a intenção de legitimar a apropriação de varias parcelas de maneira privada com o intuito de maximizar benefícios. Esta posição é defendida por Trazegnies

Locke defende um certo grau de igualdade básica entre os homens: todos os homens são igualmente proprietários de sua pessoa e de seu trabalho e todos tem igual direito a apropriar-se dos bens da natureza mediante o trabalho. Embora além deste nível elemental, Locke não encontra dificuldade em reconhecer certas diferencias: já que no estado de natureza alguns homens se distinguem de outros por ser mais industriosos, mais trabalhadores; logo a partir daquele momento alguns homens serão proprietários de mais bens do que outros, incluso alguns serão proprietários de terras e outros somente de sua força de trabalho²⁴ (TRAZEGNIES, 1966, p. 35).

Esta posição já tinha sido entendido como um erro por parte de Polin (1960); para ele, pois, sustenta que em toda a obra lockeana não é mencionado em momento algum o termo “classe social” em um sentido estritamente sociológico²⁵. Afirma também que seria mais viável que Locke aceitasse uma distinção entre vários tipos de indivíduos (proprietários, bancários, comerciantes, obreiros, etc.), antes do que uma estrutura-

²³ God, who had given the world to men in common, hath also given them reason to make use of it to the best advantage of life and convenience. The earth, and all that is therein, is given to men for the support and the comfort of their being (p. 26).

²⁴ Tradução livre.

²⁵ É necessário lembrar que no século XVI ainda não apareciam as correntes do pensamento que explicassem de maneira específica a dinâmica social

ção bipartita e que para Locke em certa forma todo homem é proprietário porque ao menos é dono de sua força de trabalho.

Finalmente, Como já foi mencionado, a teoria da propriedade de Locke não tem simplesmente um correlato objetivo na vida, a liberdade e os bens, porem conta com um cenário e um agenciamento específico. Agora bem este sujeito lockeano, se bem é encontrado no interior das relações económicas.

7. O MOTIVO DA CELEBRAÇÃO DO CONTRATO

Embora para Locke o estado de natureza difere muito do hobbesiano, não obstante, haveria certos inconvenientes no estado de natureza que levaram aos homens à formação de uma sociedade política. Locke indica três coisas que faltam nesse estado: Primeiro tem ausência de uma lei fixa e aceita por consentimento; embora que Locke trabalhe com a ideia de que existe uma lei dentro do estado de natureza – nesta caso a lei de Deus – falta uma lei, ou leis de caráter concreto.

Segundo, falta uma autoridade ou um juiz comum que permita resolver as diferenças; aqui Locke é determinante que para que se tenha garantia de proteção as posses. Locke afirma que o poder político consiste no direito de fazer leis com pena de morte e, com isso, qualquer penalidade menor com o objetivo de preservar a propriedade, bem como empregar a força da comunidade na execução das leis, sempre em prol do bem público (LOCKE, 1986).

Terceira e ultima; falta um poder para respaldar e sustentar a sentença quando esta é justa e dar execução. Para Locke, a aparição do Estado obedecia a uma necessidade. Em uma sociedade dominada totalmente pela economia do dinheiro, não se podia subsistir sem um Estado para garantir a propriedade privada. Os indivíduos se desprenderam voluntariamente de uma parte de seus direitos e encarregaram o Estado de julgar e punir, assim como da defesa externa, estabelecendo assim um “contrato”.²⁶

²⁶ Para Locke o Estado deve proteger a propriedade privada, estabelecendo, assim, limitações à liberdade individual, transformando o conceito de liberdade.

8. O CONTRATO E A APARIÇÃO DO ESTADO

Já sabemos que, segundo Locke, somente em virtude de um ato emanado de sua própria liberdade um ser humano pode se por legitimamente em estado de sujeição. Este ato que se funda no exercício da vontade livre, se chama consentimento (*consent*). Cada homem possui a faculdade ou o poder de consentir em se impor a ele mesmo algum ato de sujeição legítima, em outras palavras, conforme a lei da razão. Por tanto, cada indivíduo, em tanto livre e igual, e titular dos direitos que emanam dessa lei natural, está habilitado para estabelecer sobre ele mesmo uma sujeição política, ou seja, uma sujeição a um poder político. Más para fazer isso este poder de consentir em tal sujeição, é necessário que certo número de indivíduos também exerçam dito poder, e ao fazer isto constituem a sociedade civil ou política e o regime político que eles determinem. Uma vez que isto ocorre, quando certo número de indivíduos consente em criar um corpo político na forma de um governo (*one body politic under one government*), se incorporam a uma só comunidade e cada qual assume a obrigação de se someter as decisões da maioria.

Este ato de segregação é voluntario e portanto inteiramente livre. Para Locke é um ato formal que vincula um sentimento expresso. Inclui abandonar direitos individuais que emanam da lei natural e assumir obrigações que limitam a liberdade soberana dos indivíduos em estado de natureza. Este abandono é para sempre ou perpetuo, o indivíduo não pode voltar para o estado de natureza em hipótese nenhuma.

É importante especificar neste ponto que sujeição voluntaria, da qual se fala aqui, é positivamente liberdade civil. Em efeito a liberdade natural se faz a si mesma liberdade civil através do contrato. Esta metamorfose dá como resultado, em palavras de Locke, uma liberdade que consiste em não estar sometido a outro poder que aquele estabelecido por consentimento da comunidade política, ou seja, que pertença ao regime constituído pelo consentimento maioritário; nem ao domínio de uma vontade particular, em outras palavras a liberdade civil se exerce com mesma faculdade humana que a natural, e assim como em estado de natureza o homem conta com a lei natural, agora dispõe de uma regra fixa e comum, que regula sua vida em sociedade.

É a determinação acerca desta lei que abandonam os indivíduos ao sair do estado de natureza, isto é “o poder de executar a lei natural”. Já sabemos que para Locke a lei natural é clara e inteligível para os seres humanos, e que ela regula os atos e sua relação com os demais. Também sabemos que segundo Locke, ele prescreve que estando cada qual ao cuidado do outro, em estado de natureza todos os indivíduos, particularmente considerados, são juizes que sentenciam e aplicam penas ou castigos. Tudo isso pertence à esfera “do poder de executar a lei natural”. Em consequência, aquilo que se abandona e se transfere a um novo sujeito é justamente este poder.

Locke denomina ou nomeia ao sujeito sobre o qual recai este poder, que é talvez um direito, pois emana das prescrições normativas da lei natural. Este novo sujeito se chama “sociedade civil” (*civil society*), que Locke nomeia com os termos “sociedade política” (*political society*), corpo político (*body politic*), “comunidade política” (*commonwealth*) ou simplesmente comunidade (*community*) e também com a palavra “povo” (*people*). Cabe destacar que no capítulo X do Segundo Tratado, onde trata sobre as formas de governo, define a primeira, usando o termo *Commonwealth*, como a comunidade independente que os antigos chamavam *civitas*, ou seja, na linguagem atual embora Locke não usa a palavra *State*. Fica assim estabelecido que a sociedade civil de Locke é o Estado, e que este é distinto a sua própria forma de governo ou regime político.

O ato constitutivo da sociedade política se realiza quando “certo número” de indivíduos que estavam em estado de natureza se associam entre si e forma “um povo, um corpo político, sometido a um governo supremo. Locke ampliam a incorporação ao corpo político ao caso daqueles que se somam a um corpo político já estabelecido.

Locke precisa a natureza do ato que une aos indivíduos em um só corpo político “uma vez que um número qualquer número de homens, pelo consentimento de cada individuo criam uma comunidade, um corpo político, o qual se consegue somente pela vontade e determinação da maioria, ou seja do consentimento maioritário. A peça chave deste argumento é a função fundadora da sociedade civil que Locke lhe assigna ao consentimento. E como derivação deste caráter principal do consentimento, sua instalação como fonte e causalidade única e exclusiva dos atos do corpo político, através da decisão da maioria.

O sexto passo argumental estabelece que através do contrato, como ato de consentimento, os indivíduos autorizam “a sociedade civil para legislar e executar o estabelecido pelas leis, em conformidade com o bem público. Em efeito, por este ato fica autorizada a sociedade, ou que é o mesmo, a seu poder legislativo para fazer as leis em seu nome, segundo convenha ao bem público da sociedade, e para executa-las sempre que é requerida sua própria assistência” (LOCKE, 1988, p. 45).

Por último, Locke descreve a supremacia do poder legislativo que se constitui junto com a sociedade política ou civil, como um juiz supremo que por si ou por delegados seus dirige “todas” as queixas e repara todos os danos que podem afetar seus membros. Se temos presente que esse juiz é a sociedade civil ou política, o povo em sua instância mais essencial, e que o poder legislativo que se lhe atribui é supremo, fica estabelecido um princípio forte de soberania popular.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conceito de propriedade é anterior ao Estado e fundamenta a aparição da sociedade civil. Ao contrário de Hobbes onde o contrato é feito por medo a uma morte violenta, em Locke temos como plano de fundo a proteção da propriedade para a criação do contrato. Isto é relevante devido a que os contornos para a conformação do Estado são diferentes de outros contratualistas e indicam as inclinações tanto filosóficas como políticas dos membros.

Para Locke o estado é feito, por um lado, de proprietários industriais que buscam o conforto e o progresso em suas vidas e com isso desenvolvem a sociedade. Por outro estaria conformado por trabalhadores que contam com sua força de trabalho, porém é inegável que, em ambos casos, existe uma potencialidade inerente a este tipo de cidadão, devido a que a origem própria do estado de natureza seria a “igualdade”, a potencialidade do progresso e o conforto está em mãos de cada indivíduo.

REFERÊNCIAS

DUNN, John. *Locke*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GROTIUS, Hugo. *Del Derecho a la Guerra y el Derecho a la Paz*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987.

AUDER, Emil. *A History of Marginal Utility Theory*. Princeton: Princeton University, 1965.

KENDALL, Willmoore. *John Locke and the Doctrine of Majority Rule*. Urbana: University of Illinois Press, 1941.

LASALLE, José Maria. *John Locke y los Fundamentos Modernos de la Propriedad*. Universidad Carlos III de Madrid. Dykinson, 2001.

LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

_____. *Segundo Tratado do Governo Civil*. São Paulo: Clube do Livro Liberal, 2001.

_____. *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and the Raising the Value of money*. London: Cambridge, 2010.

MACPHERSON, Crawford Brought. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo*. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

POLIN, Raymond. *La Politique Morale de John Locke*. Paris: PUF, 1960.

PUFENDORF, Samuel. *De Iure Naturae et Gentium*, edição bilingue latim e inglês. Oxford: Claredon Press, 1934.

VAUGH, Karen. Teoría de la Propiedad de John Locke: Problemas de Interpretación. Disponível em: <http://www.eseade.edu.ar/wp-content/uploads/2016/07/Vaughn.pdf>. Acesso em 03/10/2016.

As coisas indiferentes e a separação entre estado e igreja em Locke

Mykael Moraes Viana
(UFS)

O filósofo inglês John Locke defende que Estado e Religião sejam duas esferas de atuação separadas. Para ele, os elementos presentes na Religião são indiferentes ao andamento da comunidade. O conceito de coisas indiferentes em Locke nasce devido à ideia de que existem coisas sobre as quais o governo não deve legislar, pois elas não lhe dizem respeito. Limitando a atuação do Estado sobre a Religião e eliminando o fundamento religioso das ações do Estado é possível estabelecer uma sociedade onde exista tolerância religiosa. Porém, nem todas as práticas religiosas são indiferentes. Muitas vezes o fanatismo e a cobiça degeneram a Religião e essa passa a ser nociva à comunidade seja ela política seja ela religiosa. Além dos atos mais evidentes de sedição, a Religião também propaga ensinamentos morais e influencia a conduta de seus fiéis. Como é dever do magistrado manter a coesão social e preservar os bens de seus cidadãos, ele tem o poder de intervir na Religião quando essa se degenera e passa a afetar o bom andamento social. As coisas indiferentes são uma espécie de linha ou regra que define o que pode e o que não pode ser alvo de sanção por parte do magistrado civil.

O presente texto pretende traçar algumas notas sobre o conceito de coisas indiferentes na *Carta acerca da tolerância*. Ele está dividido em dois momentos: 1) No primeiro, abordaremos a distinção entre Estado e Religião, mostrando que a natureza, a origem e o objetivo de cada uma é diferente da outra. Além disso, ele mostra como a confusão entre elas faz com que a sociedade se divida, perdendo força, e como os líderes políticos passam a buscar na Religião o caminho para chegar ao poder. 2) No segundo, analisaremos a crítica de Locke àqueles que buscam a Religião para chegar ao poder. Para Locke, esse caminho deve ser evitado a todo custo. Por conta disso, o autor da *Carta* desenvolve um critério de distinção entre o que deve e o que não deve ser legislado pelo poder público,

surgindo aqui o conceito de coisas indiferentes. Com essas duas partes, esperamos contribuir para o avanço dos estudos sobre Locke no Brasil, de modo particular, os da tolerância.

I

Para entender o que sejam as coisas indiferentes precisamos primeiramente compreender as definições de Locke do que seja Estado e Religião. Entender a origem e o objetivo do Estado é crucial para percebermos porque ele deve ser distinto da Religião, e mais, não há nele nenhum fundamento religioso. Entender a Religião é também importante, pois, embora a maioria de suas práticas seja indiferente, a existência de religiosidade é fundamental para o funcionamento do Estado e a harmonia da sociedade civil.

Em sua teoria contratualista, Locke procura evidenciar que o Estado está fundamentado em um acordo entre os homens, de forma a resolver certos inconvenientes do estado de natureza. O fundamento do contrato social reside na lei de natureza. Tal lei está inscrita no curso das coisas e pode ser compreendida por qualquer ser humano através de sua razão. Ele considera a lei natural de tamanha evidencia no curso ordinário da natureza que é impossível a um homem, cuja razão funciona perfeitamente, não perceber seus fundamentos. É para evitar aqueles que, embora percebam a lei de natureza, insistem em transgredi-la, colocando a paixão à frente da razão, que os indivíduos instituem o Estado. Nosso autor estabelece, então, uma definição do que seja Estado. Para ele o Estado é uma reunião livre, um contrato, que busca estabelecer relações entre os participantes¹. Essas relações são de cunho material, ou seja, o Estado é instituído para regular e proteger os bens materiais da comunidade, contra aqueles que ousam transgredi-la. Assim, Locke afirma:

Mas que toda a jurisdição do magistrado diz respeito somente a bens civis, que todo o direito e o domínio do poder civil se limitam unicamente a fiscalizar e melhorar esses bens civis, e que não deve e não pode ser de modo algum estendido à salvação das almas.²

¹ LOCKE, *Carta acerca da tolerância*.

² LOCKE, *Carta acerca da tolerância*, p. 7.

Para defender tal postura, Locke afirma que não existe nas escrituras sagradas uma prova irrefutável de que Deus tenha outorgado aos homens a autoridade para legislar em seu nome sobre as verdades celestes. Quando os homens decidiram instituir o Estado, seu intuito não era estabelecer regras que fossem além das leis naturais. Dentre essas leis, que só dizem respeito à propriedade e aos bens, não há nenhuma que indique formas ou modos de cultuar a Deus. Além disso, soma-se o fato de que os homens abrem mão da força coerciva, concentrando toda ela no poder do Estado. Portanto, o poder do magistrado consiste na coerção, ou seja, o magistrado pode usar a força para punir os que transgridem a lei. À primeira vista, não há na natureza nenhum fundamento racional que indique a Religião correta para a salvação das almas. Portanto, o Estado não foi instituído para promover a prática de uma Religião qualquer, pois suas leis não podem ir além das leis de natureza.

O Estado, fundamentado da forma como Locke descreve, não tem o poder para impor através de decretos, sansões, ou leis, a forma correta de seguir a Deus. Não só porque o Estado foi instituído para lidar com as coisas materiais, mas também porque o ser humano é de tal forma que não pode crer senão quando está plenamente seguro daquilo em que acredita. Para Locke, a fé não se manifesta através da coerção e sim da verdadeira crença. Não pode o magistrado forçar alguém a crer, pois só a verdadeira fé é essencial para encontrar o caminho da salvação. Mesmo as verdades acerca da existência de Deus devem ser encontradas racionalmente. E para que alguém se convença de algo é preciso bons argumentos e não violência. O Estado lockeano se vale principalmente da lei para fazer com que não haja desordem. As leis estatais derivam das leis naturais, e é através da razão que compreendemos essas leis. Porém, uma vez que o pacto retira do indivíduo o direito de executar a lei e põe esse poder na mão da comunidade, significa que todos aqueles que convivem socialmente entendem quais são seus direitos e deveres. O Estado se vale da força para fazer com que as leis naturais e as leis positivas se cumpram. O mesmo não acontece na Religião, pois as leis que regem o plano espiritual não são conhecidas de forma indubitável por ninguém. Posto isso, não há justificativa para usar a força na conversão de alguém, pois isso seria atentar contra sua liberdade e impor uma opinião que é meramente especulativa, já que não é possível chegar a uma certeza absoluta das verdades celestiais.

Se por um lado não pode o governo civil legislar sobre as coisas da Religião, o oposto também deve ser proibido. Não deve ser permitido à Religião legislar sobre coisas que dizem respeito a toda comunidade. Pode acontecer de um país ser habitado por uma população que tenha apenas uma Religião, porém como isso é muito raro devido ao comércio, pessoas de outras orientações religiosas acabam por residir em outros países, o que faz com que o governo deva legislar para todos e não apenas para um grupo religioso específico. Se não existir uma divisão completa entre governo e Religião sempre existirá o risco de que o governo civil imponha leis que firam a prática religiosa de alguns assim como é possível que caso seja a Religião a legislar, ela vá deixar de fora de seus decretos aqueles que não seguem a mesma fé ou não têm as mesmas práticas religiosas. Locke não pressupõe um magistrado ideal. Para ele é possível e louvável que o magistrado tenha uma Religião. Porém, o que deve ser evitado é instituir leis tendenciosas, que prejudicam grupos sociais, especificamente aqueles que não comungam de suas opiniões acerca da salvação das almas.

Tendo clara essa divisão entre os poderes civil e religioso é preciso que o magistrado governe tendo em vista não interferir na prática religiosa da população. Alguns religiosos usam o argumento de que a salvação das almas é algo de suma importância para todos e por isso o magistrado deve orientar sua população sobre o melhor caminho a seguir para atingir tal objetivo. Porém, sendo o magistrado um homem comum igual a todos os homens, ele não tem mais conhecimento sobre o mundo celeste do que qualquer um. O maior conhecimento do magistrado se dá no domínio terreno, ou seja, do governo, das leis e da economia, e por isso ele deve ter poder coercivo sobre tais coisas e não sobre práticas que digam respeito à salvação das almas. Locke diz:

Deixem que a ideia de infalibilidade seja ligada a qualquer pessoa, e essas duas constantemente unidas possuirão a mente; e então um corpo em dois lugares ao mesmo tempo será engolido incondicionalmente como se fosse uma verdade certa, por uma fé implícita, sempre que a suposta pessoa infalível ditar e exigir assentimento sem investigação.³

³ LOCKE, *Ensaio sobre o entendimento humano*, p. 223.

Locke parte de um pressuposto presente ainda na introdução do seu *Ensaio sobre o entendimento Humano* para mostrar que ninguém é infalível quando se trata de opiniões especulativas. Abrir mão da sua própria capacidade de raciocinar e descobrir o melhor caminho para sua alma é um crime tão grande quanto querer forçar as pessoas a acreditar em questões racionais impondo, não através de argumentos, mas de violência física. Quando o Estado usa seu poder coercivo para estabelecer questões intelectuais está extrapolando sua jurisdição, que, como já foi dito, está restrita somente aos bens civis. A ideia de uma infalibilidade é também um problema para Locke, pois os religiosos que atribuem a si mesmos esse título pretendem estar acima da lei positiva. Se eles são infalíveis e alguma regra dessa Religião entra em conflito com uma lei civil, logo, a lei deve ser desconsiderada. Para Locke isso é um completo absurdo, e manter no seio da sociedade uma Religião que nutre ideias como esta pode ocasionar conflitos que irão enfraquecer o Estado.]

Vejamos agora como Locke interpreta a Religião e seu lugar na sociedade. Sabendo que o poder civil não pode legislar sobre bens celestiais, resulta concluir que caberá à Igreja essa tarefa. A doutrina, as normas e os ensinamentos da Religião são o caminho para a salvação do homem. A Igreja, para Locke, é “[...] uma sociedade livre, de homens, reunidos entre si por iniciativa própria para o culto público de Deus, de tal modo que acreditam que será aceitável pela Divindade para a salvação de suas almas”⁴. Assim, por ser uma sociedade livre, pressupõe-se que o membro, ao ingressar, saiba de suas regras e normas. Como em toda sociedade, a Religião deve ter suas normas para que não acabe em ruína. A Religião pode agir através de represálias sobre seus membros para que se mantenha concisa e sólida. Mas a ação que cabe a igreja não é uma ação violenta. A igreja não pode agredir um indivíduo ou desapropriar-lhe os bens. Essa ação cabe ao magistrado por motivos terrenos e não por motivos celestiais. A ação que cabe à igreja é a repreensão, a educação (essa principalmente sem o uso de violência) e se isso não funcionar para orientar o membro rebelde de volta ao caminho, a igreja deve ter o poder de excomungá-lo. Sempre observando que essa excomunhão não pode ser através de atos de humilhação pública, agressão à integridade física, moral ou material do indivíduo expulso.

⁴ LOCKE, *Carta acerca da tolerância*, p. 12.

O que se percebe é que por trás da ideia de Religião lockeana há uma espécie de propagação da moral. Se não há Religião, então não há lugar onde se possa aprender o certo ou errado. A crença em regras morais que estão acima dos homens é imprescindível, pois é preciso que o pacto seja respeitado por todos. Isso não se dá somente pelo temor do castigo que pode ser imposto pelo magistrado, mas também porque os homens têm a convicção de que a Sociedade civil é uma condição melhor do que o estado de natureza. O homem precisa refletir e se mostrar atento às ameaças a ordem civil. Locke afirma:

Embora Deus não nos tenha dado ideias inatas de si próprio e não tenha estampado caracteres originais em nossas mentes [...] ele não deixou a si mesmo sem testemunha. [...] Não podemos com justiça reclamar de nossa ignorância acerca dessa questão importante, desde que ele nos proveu plenamente os meios para descobri-lo e conhecê-lo. [...] Mas, embora isso seja a verdade mais óbvia que a razão descobriu, e embora sua evidência seja igual à certeza matemática, apesar disso exige nosso pensamento e atenção.⁵

Deus e a moral estão evidentes na ordem das coisas, de forma que não é possível negar a divindade. Assim, como podemos derivar da natureza suas leis, podemos também inferir que há um Deus. A tolerância deve existir, pois oferecem um princípio moral fundamental para a construção da Sociedade política. Na pluralidade das Religiões pode haver diversas práticas, porém todas devem concordar em um ponto crucial: nenhuma Religião pode pregar contra a lei de natureza, e conseqüentemente, contra a lei civil, pois essa também deriva da lei de natureza. Assim Michaud comenta que:

À maneira de Dostoievski, se não existe Deus, tudo é permitido, cada um pode fazer como bem entender e até os compromissos do pacto social estão em perigo. Na verdade, um princípio de utilidade faria o mesmo papel: Locke poderia dizer que temos interesse em cumprir nossos compromissos. O utilitarismo não vai até esse ponto; limita-se ainda aos interesses civis.⁶

⁵ LOCKE, *Ensaio sobre o entendimento humano*, p. 308.

⁶ MICHAUD, LOCKE, p. 51.

Analisando esse trecho de Michaud vemos que há também um elemento utilitário, mas que não funciona isoladamente no pensamento de Locke, mas sim aliado à crença. Não basta, para o autor inglês, que o indivíduo respeite o contrato apenas pelo poder civil, isso seria o mesmo que seguir o contrato devido ao próprio contrato. Para Locke deve-se ir além, acreditar nos princípios morais que estão por trás das leis do pacto social. Nesse sentido comenta Silva: “Desse modo, a importância de Deus no pensamento de Locke, diferentemente do papel que desempenhara anteriormente na filosofia cartesiana, é moral⁷. Assim a idéia contida no Deus lockiano é a de um Deus legislador da lei de natureza e também da moral social. A importância de cada lei é posta da seguinte forma: A lei de natureza é a mais importante, pois rege a ação do ser humano, mesmo antes do pacto. A lei civil vem depois e deve regular tudo aqui que vai além da lei de natureza, porém em nenhum momento pode entrar em choque com ela. Por fim, os ditames da Religião, que ordenam as práticas de culto, devem respeitar a lei de natureza e também a lei civil, sendo subordinados por ambas.

II

Tendo em vista a divisão entre as esferas terrena e celeste, podemos agora definir o que se entende por coisas indiferentes. Em um primeiro momento é essencial compreender que as coisas indiferentes dizem respeito somente aos bens civis. Quando se diz “indiferente” significa que um ato, prática, atividade, ou ideia não pode ser julgada do ponto de vista moral. Mais especificamente, tudo aquilo que não prejudica o outro. Como vimos, é responsabilidade do Estado manter coesa a sociedade, evitando que qualquer indivíduo viole o direito e a propriedade dos demais. Se considerarmos que essa violação vai contra a lei de natureza, então é uma ação imoral. Portanto, tudo aquilo que afete alguém, seja prejudicando, seja beneficiando, não é indiferente. É responsabilidade do Estado, coibir qualquer ação imoral, ou seja, qualquer ação não indiferente, que cause prejuízo, seja ao próprio Estado ou aos indivíduos. O magistrado, ou líder do Estado, precisa saber distinguir o que afeta ou não afeta a sociedade. Embora, em sua maior par-

⁷ SILVA, *Tolerância civil e religiosa em John Locke*, p. 136.

te, as ações imorais são facilmente identificáveis, há outras que não são de fácil distinção. Para Locke, os conflitos religiosos nascem quando se usa o caminho da política no intuito de definir práticas religiosas que são indiferentes, em práticas que tenham relevância morais, e com isso, perseguir aqueles que não seguem a Religião do líder do Estado.

Vejam os porque as coisas indiferentes dizem respeito somente às ações do Estado. Primeiramente, Locke afirma que não deve ser permitido ao magistrado, mediante leis e decretos, inserir no culto religioso elementos que sejam de seu agrado. Locke afirma: “Pois constitui absurdo permitir a um homem liberdade religiosa com o propósito de agradar a Deus, e ao mesmo tempo ordenar-lhe desagradar Deus através do próprio culto por ele ofertado.”⁸ Através dessa afirmação podemos esclarecer um primeiro ponto, qual seja o de que nada que esteja no culto religioso é indiferente a Deus. Por mais banal que seja um elemento, quando inserido no culto ele se torna dotado de significação. Nada está ali por acaso, pelo contrário, o símbolo que cada elemento representa na prática religiosa é mais importante do que a ação por ela mesma. Qualquer ato ocorrido dentro de uma prática religiosa vai além do próprio ato. Ele representa algo que diz respeito somente ao fiel e à divindade. Portanto, se constitui uma grave ofensa contra a divindade inserir no culto algum elemento estranho a ele. Se esse elemento é do agrado de alguém, seja magistrado ou não, só deve ser incluído no culto se o fiel assim desejar, caso contrário, estaria praticando algo sem significado ou símbolo por trás do seu ato, o que não faz sentido no âmbito religioso.

Porém, existem algumas coisas que estão na Religião, mas que podem ser definidas e escolhidas pelos homens. Elementos como o horário, o tempo de duração do culto, o local onde será praticado e coisas semelhantes. Tais coisas só estão no domínio da escolha humana para algumas religiões, como as cristãs por exemplo. Para os judeus e para os muçulmanos o horário da prática religiosa não é algo circunstancial, mas parte essencial do culto. Na Religião, só é passível de escolha humana aquilo que não está especificado em nenhum ponto das escrituras, como afirma Locke: “Uma parte do culto consiste naquilo que se acredita exigido por Deus e ser-lhe agradável; torna-se, então, necessário. Embora as coisas circunstanciais não possam, geralmente, ser omitidas

⁸ LOCKE, *Carta acerca da tolerância*, p. 19.

do culto, permanecem indiferentes porque não são especificamente determinadas.”⁹. Existem, portanto algumas coisas que podem ser consideradas indiferentes dentro da Religião, mas Locke prefere chamar tais coisas de circunstanciais, como um recurso didático para diferenciar das coisas indiferentes que são aquelas que dizem respeito ao poder civil. Circunstancial, portanto, é tudo aquilo que não está definido nas escrituras e pode ser escolhido pelos homens. Porém a abrangência de tais coisas varia entre uma Religião e outra. Não se pode perder de vista aqui que esse raciocínio apenas se aplica ao âmbito religioso. Mesmo que uma prática esteja especificada na escritura, não sendo, portanto circunstancial, ainda assim ela não tem o direito de transgredir a lei civil.

Se as coisas indiferentes não existem na Religião, o que elas são de fato? Indiferente, segundo Locke, é tudo aquilo que não ocasiona bem ou mal à comunidade. Coisas banais como tocar instrumentos, apreciar bebidas ou comidas diversas, fazer atividades físicas, ler diferentes livros são coisas que quando praticadas pelas pessoas não interferem no bom ou mau andamento da comunidade e seria considerado um abuso de poder que o magistrado legislasse sobre tais coisas, afinal a instituição do Estado não faz com que se abra mão de nenhum direito, além do de executar penas. Como fica evidente, o contrato lockeano é diferente daquele pensado por Hobbes. No *Leviatã*¹⁰, Hobbes defende que a vontade do soberano está acima de todos, mesmo quando este legisla sobre coisas que não afetem o Estado. Na monarquia pensada por Hobbes as coisas indiferentes estão a cargo do Estado. Para Locke, não há justificativa para isso, pois o contrato não concede direitos novos a nenhum dos lados. Vejamos um exemplo de Locke:

Por exemplo, admitamos que banhar o recém-nascido com água é em si mesmo uma coisa indiferente. Admitamos ainda que o magistrado pode legalizar isso por decreto, já que sabe da utilidade do banho para curar ou evitar a predisposição das crianças para certa doença, e que ele acredita igualmente que o assunto é por demais

⁹ LOCKE, *Carta acerca da tolerância*, p. 18.

¹⁰ Nos capítulos XXI e XXIX da parte dois do *Leviatã*, Hobbes discute a questão dos indiferentes, posicionando-se em favor de um poder ilimitado do Estado, tanto nas questões civis (indiferentes) quanto nas religiosas (circunstanciais). É importante notar, porém, que o termo “indiferente” só tem uma ocorrência no capítulo XXIX. Ele usa a terminologia “natural” e “costumeyro” para diferenciar o que é indiferente e o que não é.

importante para ser previsto por um edital. Dirá alguém, portanto, que cabe ao magistrado legislar, em virtude do mesmo direito, que os padres devem banhar todas as crianças na pia sagrada com o fim de purificar suas almas?¹¹

Essa passagem nos mostra onde se encontra o limiar da autoridade do Estado. Embora tomar banho seja uma coisa indiferente, é algo imprescindível para a boa saúde. Porém, como os recém-nascidos não sabem disso, então o magistrado decreta que os hospitais os banhem para evitar doenças. Tal decisão, que teve como base um conhecimento médico para ser tomada, é o tipo de decisão que cabe ao magistrado, pois permitir que crianças adoecem por falta de banho é algo que vai prejudicar a comunidade. Mas o alerta de Locke é justamente esse, o que um banho para evitar doenças tem a ver com Religião? Ora, não é correto usar o pretexto do banho para batizar uma criança na Igreja, pois tal ação só pode ser feita mediante livre escolha da família ou da criança, no futuro. Para definir se uma coisa é indiferente ou não, é preciso atentar também para a intenção por trás da ação. O banho nos recém-nascidos não é indiferente, mas a Igreja na qual ele se batizou, sim. Portanto, o magistrado não pode decretar que o banho aconteça dentro de um contexto religioso específico.

O caso do banho, descrito acima, exemplifica bem a dificuldade de definir se algo é ou não indiferente à comunidade. O banho é em si indiferente à comunidade, porém a morte de recém-nascidos devido a doenças recorrentes da falta de higiene não é algo indiferente. O magistrado, ao legislar sobre as coisas indiferentes deve sempre ter em mente as consequências de tais coisas para a comunidade. O poder do magistrado sobre as coisas indiferentes não é irrestrito. O magistrado deve ter acima de tudo sensibilidade para saber se uma coisa considerada indiferente terá ou não consequências para a comunidade. Caso não haja nenhuma interferência na sociedade uma coisa indiferente não pode ser alvo de decreto ou lei, pois como foi dito, seria um abuso do poder civil legislar sobre algo que é do âmbito particular dos indivíduos, como a Religião por exemplo.

A Religião enquanto associação livre é um aspecto da vida humana que diz respeito à reunião de pessoas que desejam alcançar uma vida futura através da fé que essas pessoas têm em certas práticas religio-

¹¹ LOCKE, *Carta acerca da tolerância*, p. 18.

sas. As práticas mais comuns presentes na Religião são: entoar cânticos, orar, meditar, comer determinados alimentos, resguardar-se de festas em certos períodos. Tais ações são completamente indiferentes à sociedade civil. Em sua casa um cidadão pode fazer todas essas coisas e em nada isso iria prejudicar outros cidadãos. Porém, em muitas disputas religiosas são coisas desse tipo que geram discussões e mesmo violência, por isso ironiza Locke:

Mas, então, se estou marchando com máximo vigor, pelo caminho que, segundo a geografia sacra, leva diretamente para Jerusalém, por que sou espancado? Será, talvez, pelo fato de não usar borzequins; porque não me deram o banho batismal de maneira correta ou meu cabelo não foi cortado como deveria; porque, entre as várias sendas da mesma estrada e que levam para a mesma direção, escolho aquela que me pareceu ter menos vento ou barro.¹²

Os exemplos de Locke visam mostrar que as práticas dentro da Igreja em nada se diferenciam das práticas fora dela. Se cantar em casa ou na Igreja faz diferença para um crente, isso não diz respeito ao magistrado. Ora, como vimos, a simbolização é característica essencial na Religião, mas não na política. Para o Estado, se um cidadão canta, ora, ou adota uma dieta específica, não há ameaça alguma. Por que então existe diferença moral entre essas práticas em um contexto religioso e em um contexto mundano? Para Locke, não existe diferença alguma. O contexto onde uma ação ocorre é irrelevante. Se ela afeta negativamente a comunidade, deve ser banida. Se não afeta, não há porque legislar sobre esse assunto. Usar o Estado como meio para impor práticas indiferentes, que têm cunho religioso específico evidencia o desejo de domínio dos falsos religiosos. Como já foi dito, a atividade da Religião diz respeito a coisas espirituais e não materiais. A Religião não pode ser usada para conseguir poder político, econômico ou ideológico.

Indo além, Locke defende que as Religiões não só não devem deter poder político, como não devem recorrer a ele com o intuito de prejudicar outras Religiões. Está claro que as coisas indiferentes não devem ser alvos de legislação. Consequentemente, nenhuma Religião pode se dar o direito de repudiar, intolar e combater práticas indiferentes em outra

¹² LOCKE, *Carta acerca da tolerância*, p. 19.

Religião. Se um ato é indiferente, necessariamente existe o direito de ele ser praticado por qualquer indivíduo. Ir contra esse direito é ir contra a lei civil, e conseqüentemente, contra a lei de natureza. Para Locke, os aspectos a serem observados na Religião são seus essenciais: a prática da tolerância, a prática do bem e da ajuda mútua, o ensinamento de bons valores morais. Se em uma Religião existem todas essas coisas e, além disso, os vícios, crimes e sedições não ocorrem, então essa Religião tem o direito de ser praticada livremente. Ele diz:

Certamente, se ponderarmos devidamente, verificaremos que, na maior parte, são assuntos triviais que criam inimizades implacáveis entre confrades cristãos, apesar de todos concordarem com os aspectos essenciais da Religião. Tais ninharias, porém, se não acompanhadas da superstição ou da hipocrisia, podem ser observadas ou omitidas, sem qualquer prejuízo à Religião e à salvação das almas.¹³

Nessa citação percebemos que a crítica de Locke não só é direcionada ao governo, mas também aos religiosos. O que Locke quer dizer é que os ditos conhecedores das verdades celestiais brigam entre si por motivações vãs, que dizem respeito a coisas que não estão claramente expressas nas escrituras, como vestes sacerdotais e acesórios. Locke relembra aos religiosos que coisas como a compaixão, a caridade e a honestidade são elementos primordiais para Deus e é com tais elementos que os religiosos devem se importar mais.

Se as coisas citadas acima são indiferentes ao magistrado, o mesmo não se pode dizer dos conflitos religiosos. Solucionar conflitos dentro da sociedade civil é tarefa do magistrado e ele tem o poder de empregar coerção caso seja necessário para apaziguar um conflito. Porém, novamente entra a necessidade de que o magistrado tenha sensibilidade para aplicar sanções a uma ou outra igreja envolvida. A situação deve ser tratada tal qual uma situação de desavença comum. O fato de um conflito ser religioso não deve interferir nas penas que os agressores devem sofrer. Dessa forma, o magistrado não pode decretar a mudança das práticas religiosas que causaram a desavença como meio de por fim ao conflito.

¹³ LOCKE, *Carta acerca da tolerância*, p. 18.

Além das práticas diárias que são repetidas na igreja, como sentar-se, ajoelhar-se, orar e cantar, as opiniões especulativas das pessoas também não dizem respeito ao poder civil. Não existe interferência alguma no bom andamento da comunidade se um homem acredita ou não em algo que não é passível de demonstração. Nosso autor defende que a crença em Deus deve advir de uma inclinação sincera, conquistada através da razão. Porém, razão aqui não aparece em um sentido de conhecimento verdadeiro e indubitável, mas sim com o sentido de boas razões para se acreditar. Diz Locke:

Ademais, o magistrado não deve proibir que se mantenham ou se professem quaisquer opiniões especulativas em qualquer igreja porque não dizem respeito aos direitos civis de seus súditos. Se um católico acredita ser realmente o corpo de Cristo o que outro homem chama de pão, isso não redundará em prejuízo ao vizinho. Se um judeu não acredita que o Novo Testamento é a palavra de Deus, em nada altera quaisquer direitos civis. O poder do magistrado e as propriedades dos cidadãos estão igualmente assegurados se alguém acredita ou não nessas coisas.¹⁴

Vê-se que esses exemplos tratam de opiniões que não podem ser provadas mediante demonstração irrefutável, porém são objetos da fé pessoal de alguns e, portanto, devem ser respeitadas, pois como disse Locke, os direitos dos cidadãos e o poder do magistrado continuam garantidos mesmo que alguém creia ou não em tais coisas. Definir a veracidade de opiniões especulativas acerca do mundo celeste não cabe ao magistrado, nem mesmo ao cientista ou ao filósofo. Quando o magistrado deseja utilizar-se de seu poder para fazer valer uma ou outra opinião acerca de Deus ele nada mais está fazendo do que tentar conseguir mais poder, pois não podendo provar sua opinião ele a impõe aos outros e acaba por receber o apoio da igreja que professa tal opinião. É por isso que Locke faz uma crítica ao poder desmedido de alguns homens dizendo:

A verdade bastaria a si mesma se fosse de vez deixada modificar-se por si mesma. Ela não recebeu, e jamais receberá, muita assistência do poder dos homens importantes, que nem sempre a reconhecem ou a acolhem bem. Ela não necessita da força para instalar-se no

¹⁴ LOCKE, *Carta acerca da tolerância*, p. 21.

espírito dos homens, nem é ensinada pelo intérprete das leis. Se a verdade não conquista o entendimento por si mesma e por sua própria luz, não pode fazê-lo por nenhum reforço estranho.¹⁵

É importante notar aqui a articulação que Locke faz entre suas obras, a *Carta* e o *Ensaio*. Sua argumentação baseia-se em uma concepção de razão humana completamente destituída de capacidade divina. Segundo ele, Deus engendrou o mundo de tal forma que nossa razão é capaz de conhecer suas verdades. Os homens são deixados com sua própria razão, e com ela devem conhecer o mundo e a lei de natureza. Não há homens dotados de capacidades que inexistem em outros. O magistrado, o religioso, o filósofo e o homem comum são todos iguais cognitivamente. Nenhum deles conhece as verdades ocultas da natureza mais do que o outro.

Embora as opiniões especulativas acerca dos mistérios celestes estejam excluídas do domínio do magistrado, outras opiniões, que dizem respeito à conduta moral dos indivíduos, são um ponto muito importante para o poder civil. Os ensinamentos morais professados dentro das igrejas são extremamente influentes na vida das pessoas que seguem uma Religião. Esse ponto tem particular importância devido ao período histórico no qual vivia Locke. Na Inglaterra de seu século Locke via a necessidade de uma instituição que educasse moralmente o povo. Não havia ainda a ideia de educação pública. Só os nobres dispunham de preceptores e podiam exercitar a razão, compreendendo melhor as verdades morais. Para a maioria da população, assolada pelas guerras civis era necessária uma forma de promover uma moralidade e uma nacionalidade perdidas. Essa visão da Religião como educadora moral do povo não está tão explícita em seu pensamento, mas é suficientemente clara para ser defendida por comentadores como Silva¹⁶. Algo de tal importância não pode ser deixado de lado pelo magistrado, por isso é necessária vigilância sobre o que se professa dentro das igrejas sobre esse tema. Locke diz:

¹⁵ LOCKE, *Carta acerca da tolerância*, p. 22.

¹⁶ Saulo Silva aponta em seu estudo (2013) que existe em Locke duas moralidades. A moralidade proveniente da razão, que surge do exercício constante das faculdades da mente. Aos trabalhadores não era possível dedicar muito tempo a isso, pois necessitavam trabalhar varias horas diárias. Só os nobres tinham essa possibilidade. A Religião surge como meio indireto de atingir essas verdades. Através de sua linguagem inflamada e menos racional, o padre inculcia nas pessoas valores morais necessários à boa sociedade.

A integridade da conduta, que não consiste num aspecto desprezível da Religião e da piedade sincera, diz respeito também à vida civil, e nela repousa a salvação tanto da alma humana como da comunidade. As ações morais pertencem portanto à jurisdição tanto do tribunal externo como do interno, e estão sujeitas aos domínios do governo civil e do doméstico; vale dizer, do magistrado e da consciência. Neste ponto, portanto, existe o perigo de que um desses pode infringir o direito do outro, fazendo nascer a discórdia entre os guardiães da paz e da alma.¹⁷

Se nos outros casos o bom senso e a sensibilidade eram exigidos do magistrado, aqui no caso dos assuntos morais as exigências são maiores. Não pode o magistrado permitir que sejam ensinadas coisas que desvirtuem a comunidade, fazendo com que as pessoas ajam mal, degenerando toda a sociedade. Por outro lado, o magistrado não deve ele mesmo definir quais serão as opiniões acerca da moral que devem ser ensinadas nas igrejas, pois ele não deve impor nada à Religião, pois estaria ferindo a divindade do culto. Para bem governar nesse caso, é preciso que o magistrado tenha em vista o bem da comunidade, proibindo qualquer ensinamento que motive os fieis a atentar contra a liberdade, a vida e a propriedade dos cidadãos. Quaisquer outros ensinamentos que em nada prejudiquem a comunidade não devem ser reprimidos.

Por fim, é preciso deixar claro que, embora o governo civil não deva legislar sobre coisas indiferentes que estejam inseridas na Religião, muitas vezes nem tudo que é praticado na Religião é indiferente ao magistrado. Doutrinas que impõem comportamentos específicos aos seus fieis, como não trabalhar em certos dias, por exemplo, pode fazer com que um conflito entre o empregado e o empregador venha a ocorrer. Por serem questões complexas, podem mudar seu estatuto, passando a ser uma coisa importante para a sociedade.

O que Locke quer mostrar é que o magistrado só deve legislar em favor da comunidade e só deve coagir e punir para evitar que a comunidade sofra algum mal. As motivações do magistrado para agir não devem ser religiosas em nenhum aspecto. Os aspectos que devem ser levados em conta são políticos e materiais. Acima de tudo o magistrado deve prezar pela paz e pela organização da comunidade. Como nos

¹⁷ LOCKE, *Carta acerca da tolerância*, p. 22.

exemplos acima, percebemos a sutileza e a importância das questões. É preciso que o poder público analise caso a caso, pois todos eles têm variáveis a serem consideradas.

A partir de tudo o que foi dito, podemos melhor entender como Locke se posiciona em relação ao problema de delimitar as esferas da Igreja e do Estado, de modo particular, nos pontos de maior tensão entre essas duas instituições. Longe de ser uma solução conclusiva, podemos ver que ela demanda grande esforço e sensibilidade por parte do poder público. A diferença essencial entre as duas esferas é o argumento básico que sustenta toda a articulação lockeana. É preciso estabelecer definições claras entre as atribuições do Estado e as atribuições da Igreja. Nas questões administrativas e econômicas não parece haver dificuldade. Porém, quando adentramos na moral, percebemos que não é simples definir o que é ou não indiferente ao bem estar da comunidade. Se por um lado o magistrado não deve definir o que será ensinado nas Igrejas, por outro, não pode permitir que sejam ensinadas coisas que promovam a sedição. As Religiões para Locke comungam de certa base moral universal.

A solução hobbesiana parece menos problemática, pois define a vontade do soberano como norte para as questões indiferentes. E de fato, em seu pensamento de juventude Locke era inclinado a essa solução, como mostra Santos¹⁸. Porém, as guerras por poder, além do comércio com as Índias orientais e os demais países europeus trouxeram à Inglaterra uma pluralidade cultural, e conseqüentemente religiosa, que não podia ser ignorada. Para Locke, se um país quisesse crescer, promovendo um comércio desenvolvido, deveria aprender a lidar com questões de diferenças religiosas de forma pacífica. Seu intuito era criar um espaço privado de prática religiosa que não influenciasse as decisões estatais.

A ideia da Religião como educadora moral, além da exclusão do ateu são pontos questionáveis e demonstram que seu pensamento tem limitações. Porém, é preciso evidenciar que muitos elementos presentes na ideia de Estado laico têm suas sementes no pensamento de Locke. Sua solução não é completa e não contempla todos os pontos do debate, pois ele não se dedica a essa questão uma obra específica. Mas, é célebre sua

¹⁸ Santos (2010) mostra que em sua juventude, Locke era hobbesiano no que diz respeito aos assuntos indiferentes. Seu exílio na Holanda, que acabou em 1689, ano da publicação da *Carta*, trás consigo uma mudança radical na opinião do filósofo.

tentativa de uma solução mais liberal do problema, afastando-se da monarquia absolutista Hobbesiana. Em suma, podemos entender as coisas indiferentes e sua explanação na *Carta*, como uma espécie de cartilha para aquele magistrado que deseje governar bem e manter coesa sua comunidade num ambiente de paz e mútua tolerância.

REFERÊNCIAS

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado civil e eclesiástico*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. 3. Ed. Os Pensadores.

LOCKE, John. *Carta Sobre a Tolerância*. Portugal, Lisboa: Edições 70. 1965.

_____. *Dois tratados sobre o governo*. Edição crítica de Peter Laslett. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Trad. Eduardo A. De Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. Volume 2.

MICHAUD, Yves. *Locke*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

SANTOS, Antônio Carlos dos. John Locke, Edward Bagshaw e a polêmica sobre os indiferentes. In: _____. (org.): *Entre a Cruz e a espada: Reflexões filosóficas sobre a Religião e a Política*. Brasil, SE: UFS, 2010. pp. 57-74.

SILVA, Saulo Henrique Souza. *Tolerância civil e religiosa em John Locke*. Brasil, São Cristovão: Editora UFS, 2013.

Aritmética política e educação em Nicolas de Condorcet: apontamentos

Marcus Éverson Santos
(UFS)

Tido como um dos mais importantes matemáticos do movimento intelectual das “Luzes”, Nicolas Condorcet (1743-1794) – filósofo, político, e revolucionário francês, buscou conjugar, em vários momentos de suas reflexões políticas e sociais, as contribuições da matemática e a compreensão dos progressos do espírito na história¹. Nesse sentido, matematicamente falando, Condorcet entendia que quanto maior fosse o número dos que tivessem recebido as luzes, por via de um amplo projeto político de instrução pública, maiores seriam as chances de se garantir o curso indefinido do espírito para o melhor.

Levando em conta a relação entre matemática e política, aqueles que desejavam governar e elaborar projetos de diversas ordens fosse eles econômicos, políticos, sociais e pedagógicos, a aplicação da matemática era um recurso precioso. Diante de um número infinito de possibilidades, o recurso ao cálculo permitia prever situações que colocassem em risco qualquer projeto futuro de sociedade. Neste caso era preciso saber como e de que maneira investir os recursos públicos disponíveis com aquilo que de fato pudesse manter a sociedade em constante melhoria.

É nestes termos que os esforços de Condorcet ao aplicar a análise e o cálculo das probabilidades à compreensão dos fenômenos políticos e sociais contribuíram para o entendimento de que é preciso manter a educação como uma constante dentro do seu projeto político e pedagógico. Condorcet entendia que se garantíssemos uma educação de qualidade para todos, instruindo os homens nas letras e no conhecimento do cálculo aumentaríamos as chances matemáticas das “Luzes” atingirem a todos.

¹ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caricat, marquis. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*.

O imbricamento teórico entre matemática e política em Condorcet, ocorre a partir do exame de diversas obras. Se lançarmos mão da análise de duas obras em especial, tais como *Cinco memórias sobre a instrução pública* e o discurso preliminar do *Ensaio e análise das probabilidades das decisões sobre a pluralidade dos votos* já é possível notar esse esforço em tomar a intransitividade do cálculo para se entender a transitividade da comunidade dos homens em sociedade.

Na obra *Cinq mémoires sur l'instruction publique* (Cinco memórias sobre a instrução pública) inicialmente publicadas em partes durante o ano de 1791, em quatro números do jornal intitulado *Biblioteca do homem público*, Condorcet explicitava seu quadro teórico que iria fixar posteriormente seu projeto de organização da instrução pública nacional. A organização de um sistema nacional de instrução pública exigia não apenas uma forte articulação política e ideológica, Condorcet já entendia a volatilidade das decisões, tal como demonstrada em seu livro *Ensaio e análise das probabilidades das decisões sobre a pluralidade dos votos* em 1785. Posto isso ele precisava contar com um instrumento teórico seguro, tal como a matemática, para avaliar os riscos e apontar os caminhos prováveis para os quais deveriam ser dirigidos os esforços públicos.

Na análise da primeira parte de seu *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, Condorcet afirma que:

se a probabilidade do voto de cada eleitor é maior que $\frac{1}{2}$, quer dizer, se é mais provável que ele julgará em conformidade com a verdade, quanto mais o número de eleitores aumenta, maior a probabilidade da verdade da decisão ser maior; a limitação dessa probabilidade será a certeza; multiplicando o número dos eleitores, tendo uma probabilidade assim maior do que teríamos em uma decisão verdadeira; ouvimos sempre dizer que o limite da probabilidade é o da certeza. Se ao contrário a probabilidade do julgamento de cada eleitor é abaixo de $\frac{1}{2}$, isto é, se é mais provável que ele esteja errado, em seguida quanto mais o número de votantes aumenta, mais a probabilidade da verdade da decisão diminui, a limitação dessa probabilidade será zero, isto é, podemos, através da multiplicação do número de eleitores, ter uma probabilidade tão pequena como gostaríamos que esta decisão estivesse errada (CONDORCET, 1785, p. XXIV).

Considerar o cálculo e a análise das decisões, ou seja, das ações transitivas em uma Assembleia foi a forma pela qual Condorcet buscou viabilizar os princípios mais seguros e aceitáveis na implementação de um projeto político e porque não pensar pedagógico. Para Condorcet, seria o mesmo que se colocar a seguinte questão: que tipo de princípio ou serviço público, ou – adotando uma linguagem análoga a da matemática – deve-se manter como ‘constante’ em um projeto político de administração pública. Como chegar a uma maioria dos votantes em uma assembleia política onde cada um dos participantes se dispõe a mudar de lado de acordo com as paixões com vistas a votar sobre um determinado tema?

Em qualquer que fosse o escrutínio, Condorcet comprovou, por meio do cálculo probabilístico, ser impossível constituir uma maioria votante. O princípio da maioria ou de uma unanimidade do voto em uma assembleia serão postos em suspeição uma vez que todas as decisões são transitivas em decorrência da variação das opiniões e das ideologias. A hipótese da pluralidade dos votantes indica duas grandes discussões, a primeira toma “[...] a probabilidade de não ter uma decisão contrária à verdade; a probabilidade de ter uma verdadeira decisão; a probabilidade de se ter um decisão verdadeira ou falsa; e por fim a probabilidade da decisão². Já na segunda, ao contrário, dirá Condorcet: “*assumimos um destes elementos conhecidos, e tentar uma dessas três coisas, ou a pluralidade de hipóteses, ou o número de eleitores, ou a probabilidade de a voz de cada eleitor, olhando as duas outras como dados*”³.

Já que, para Condorcet, é impossível constituir uma maioria absoluta numa Assembleia visto que as ações humanas são sempre transitivas, de tal maneira que a ideia de uma vontade geral tão cara às reflexões de filósofos com Rousseau seria infundada. A vontade geral não passa de uma abstração, impossível de ser constituída dada a transitividades das ações humanas que podem assumir posições diferentes e sempre transitivas em uma assembleia. Tal situação paradoxal posta por Condorcet coloca-nos diante do fato de que uma unanimidade das decisões não pode ser constituída.

Embora uma unanimidade não possa ser constituída, o ponto positivo é que a confiança no progresso é provável, portanto, incerta, indefi-

² CONDORCET, Jean Antoine-Nicolas Caricat, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*.

³ Idem, *ibidem*.

nida⁴. A utilidade da aplicação do cálculo segundo Condorcet revele-se na medida em que:

Na busca, pela razão, que confiança mais ou menos merece grande mérito o julgamento das assembleias mais ou menos numerosas, posta a uma pluralidade mais ou menos forte, compartilhada em vários Corpos diferentes reunidos, formadas de homens mais ou menos esclarecidos; sentimos que só alcançamos resultados vagos e incertos, que nos induziram a erros admoestações sem ter submetido ao cálculo. (CONDORCET, 1785, 2014, p. IV.)

Em meio às discussões acerca da mutabilidade das decisões, a vida política, social e econômica europeia do século XVIII enfrentou a questão de como, por meio da centralização de recursos, administrar as riquezas de forma prática concentrando o maior número de esforços possíveis para garantir o uso das terras, dos escravos, das armas e tudo aquilo que diz respeito à organização pública.

Aquilo que hoje conhecemos claramente como políticas públicas fora do interesse das reflexões de Nicolas de Condorcet no âmbito de sua matemática social. Para Condorcet o ideal de uma ciência experimental longe de ser estritamente descritiva e classificatória, coloca-se de forma axiomática, esta teria sido a principal marca da vida intelectual de Condorcet (GRANGER, 1989).

Não sem razão, em muitos dos seus escritos, Condorcet deixou escapar suas preocupações acerca da má administração e privação dos recursos, seu custo social e suas consequências drásticas tanto para a economia, o comércio⁵, quanto para a unidade do poder político (CONDORCET, 1776). Interessava a ele tanto os aspectos qualitativos quanto quantitativos, ou seja, uma ciência dos fenômenos observáveis que pudesse ao mesmo tempo “*mapear os dados do experimento de modo que um raciocínio dedutivo pudesse desenhar consequências necessárias*”.⁶

No bojo das reflexões de Condorcet sobre políticas públicas subjaz também a preocupação da subscrição de um projeto de instrução pública

⁴ Paradoxo pode ser entendido como aparente falta de nexos ou de lógica; contradição.

⁵ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caricat. *Réflexions sur le commerce des bleds* ([Reprod.]).

⁶ GRANGER, G. G., *La mathématique sociale du Marquis de Condorcet*, p. 22.

universal. Tal projeto implica, dentre outras coisas, a mensuração aritmética das decisões políticas⁷. O patamar dessa preocupação aritmética com a educação⁸ revela-se quando ele nos diz:

Deve-se, portanto, estabelecer, em cada vilarejo, uma escola pública, dirigida por um mestre. Nas cidades de população numerosa, haveria muitos mestres, cujo número seria determinado pelo número de alunos de ambos os sexos. Não se poderia ultrapassar o número de duzentos alunos por professor, o que corresponde a uma população de mais ou menos duas mil e quatrocentas pessoas. (CONDORCET, 1792, 2008, p. 72)

Nota-se com isso que, a mensuração aritmética da quantidade de escolas por vilarejo, o censo da população a quantidade de mestres por quantidade de alunos (*per capita*) o tempo de duração determinado para a instrução: “*proponho que essa instrução dure quatro anos.*”⁹ A duração do tempo das aulas também é parte constitutiva do cálculo político e dos expedientes da administração pública e de sua estabilidade financeira: “*se houver apenas uma escola num lugar, os alunos serão distribuídos em quatro classes, e bastaria que recebessem em cada uma das classes uma aula por dia*”¹⁰. A distribuição dos alunos por escola e por classes implicaria no cálculo da remuneração do professor:

Uma pequena remuneração bastaria para esse repetidor, que seria escolhido entre os alunos das classes mais avançadas, e não entre aqueles que já tivessem completado essa fase de estudos. Com efeito, estes, dos quais não se poderia exigir muitas luzes, formariam logo uma segunda ordem de mestres, que teriam a pretensão de suceder aquele que eles auxiliam, acabando por consegui-lo por meio de complacências e intrigas. (CONDORCET, 1792, 2008, p. 73)

Sobre esta confluência entre aritmética política aplicada à administração público-financeira a obra *Sentimentos Econômicos* de Emma Rothschild (2003), que discute a posição de Adam Smith e Condorcet como

⁷ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caricat, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*.

⁸ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caricat, *Cinco Memórias sobre a instrução pública*, p. 72.

⁹ Idem, *Ibidem*.

¹⁰ Idem, *Ibidem*.

representantes do ideário iluminista, e que investiga o período da atmosfera intelectual entre os anos de 1776 e 1820, indica-nos que as grandes disputas comerciais foram desde sempre um espaço onde se conectavam política e economia. Em Rothschild (2003) lemos o seguinte:

A política do pensamento econômico do final do século XVIII nos é pouco familiar ademais em um sentido mais profundo. Pois o Estado e o mercado ainda não eram compreendidos como os dois domínios impositivos e competitivos da sociedade, e eram, na verdade, interdependentes. Os mercados eram estabelecidos pelos Estados ou impostos por estes aos comerciantes recalcitrantes (ROTHSCHILD, 2003, p. 41).

O surgimento do estado moderno carrega em si – tanto do ponto de vista da teoria moral quanto da política e econômica – o problema de como medir e calcular esforços para unificar a comunidade dos homens e diminuir as desigualdades materiais prementes. A desigualdade das relações comerciais, o acúmulo de capital pelos estados dependiam de um amplo programa de recenseamento e de cobrança de impostos sobre os produtos e de seus produtores, ou seja, exigia uma aritmética política¹¹ que atendesse às necessidades da administração pública.

A discussão acerca da ‘Aritmética Política’ aparece como um verbete na *Enciclopédia* de Diderot e d’Alembert, onde se define esse novo campo de interesse como de fundamental importância para o “*governo dos povos*” (1751). No *Verbetes* escrito por Diderot lemos:

Aritmética política é aquela cujas operações têm por finalidade as pesquisas úteis à arte de governar os povos, tais como as do número de homens que habitam um país, da quantidade de alimento que devem consumir, do trabalho que podem fazer, do tempo que têm a viver, da fertilidade das terras da frequência dos naufrágios. Vê-se que facilmente que dessas descobertas e muitas outras da mesma natureza, adquiridas por cálculos fundados em algumas experiências bem constatadas, um ministro hábil tiraria uma grande quantidade de consequências para a perfeição da agricultura, para o comércio tanto interno quanto externo, para as colônias, para o curso e emprego do dinheiro. (DIDEROT, 1751, 2015, p. 32)

¹¹ DIDEROT, Denis, *Enciclopédia, ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*, p. 32.

A confiança na previsibilidade do cálculo aplicado à compreensão de fenômenos sociais não só entusiasmou os intelectuais do XVIII como também se expressou de forma marcante ao tempo da publicação da *Enciclopédia* de Diderot e D’Alambert em 1751 onde se lê:

O uso dos conhecimentos matemáticos não é menor no exame dos corpos terrestres que nos rodeiam. Todas as propriedades que observamos nesses corpos têm entre si relações mais ou menos sensíveis para nós. O conhecimento ou a descoberta dessas relações é quase sempre o único objetivo que nos é permitido atingir e o único, por conseguinte, a que deveríamos nos propor. (DIDEROT, 2015 p. 71)

Com o que nos diz Diderot, entendemos que todas as propriedades entre os corpos possuem relações que podem ser estudados à luz dos conhecimentos matemáticos. Em Condorcet, o cálculo e a análise dos eventos históricos, serviram de baliza para formatar as condições de possibilidade de uma sociedade mais equânime e justa. Mesmo quando se está a falar de disposições técnicas e morais que concorreriam contra esse balizamento, em nenhum momento de sua trajetória intelectual Condorcet deixou de enfrentar a transitividade dos eventos históricos sem o olhar de geometria.

Nesse sentido, tornou-se necessário um campo de reflexão onde se pudesse equalizar os interesses políticos entre os homens e se calculasse a transitividade de suas ações. Diderot afirma que aqueles políticos que ignoravam a aplicação do cálculo nas decisões políticas e econômicas deixavam de se servir de uma excelente ferramenta de análise: *se a natureza dos negócios o exigisse e o permitisse, não duvido que não se chegasse à convicção de que o mundo político, tanto quanto o mundo físico, pode ser regulado, em muitos aspectos, pelo peso, número e medida*¹². É nos termos dessa possibilidade de uso do cálculo aplicado à administração pública que podemos falar também em uma matemática social e política em Nicolas de Condorcet.

Diante de um número infinito de possibilidades e, dada à transitividade dos acontecimentos humanos, o recurso ao cálculo permitia prever situações que pudessem colocar em risco qualquer projeto futuro de

¹² DIDEROT, Denis, *Enciclopédia, ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*, p. 32.

sociedade. Era preciso saber como e de que maneira investir os recursos públicos disponíveis com aquilo que de fato pudesse manter o progresso contínuo da sociedade. Desse modo, a confiança que Condorcet depositava no progresso indefinido do homem e da sociedade tinha, portanto, um caráter de ordem não apenas histórico, mas, também matemático.

A análise e o cálculo das probabilidades aplicadas à compreensão dos fenômenos políticos e sociais tinha em vista contribuir com o entendimento de que quanto maiores fossem os casos particulares observados pela experiência, maiores são as chances da previsibilidade de sua ocorrência no futuro. Com a aritmética política utilizava-se a previsão do cálculo probabilístico para explicar a frequência e a ocorrência de eventos constantemente observados. Com o uso do cálculo buscava-se enfrentar a aleatoriedade e a incerteza das ações humanas com vistas à previsão de fenômenos futuros.

O conhecimento prático e o uso do cálculo aplicado na administração das contas públicas redundou no acúmulo de capital suficiente para se tocar grandes empreendimentos de caráter social, político, educacional e científico. A administração dos bens coletivos levadas a cabo pelos governos, seu *modus operandi* recebeu o nome de Fisiocracia¹³.

Os fisiocratas entendiam que o capital tinha como fonte a terra. Seus correligionários eram matemáticos (geômetras) que buscavam aplicar seus conhecimentos ao bom aproveitamento das riquezas que se podia obter com a administração da terra. Entre os fisiocratas franceses destacaram-se François Quesnay, médico da corte do rei francês Luís XV. Em seu livro "*Tableau Economique*" Quesnay enfatizava que era inútil alte-

¹³ **Fisiocracia** (do grego «Governo da Natureza») é uma teoria econômica desenvolvida por um grupo de economistas franceses do século XVIII, que acreditavam que a riqueza das nações era derivada unicamente do valor de «terras agrícolas» ou do «desenvolvimento da terra». A Fisiocracia talvez seja a primeira teoria bem desenvolvida da economia. O movimento foi particularmente dominado por François Quesnay (1694-1774) e Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781). Esse movimento imediatamente precedeu a primeira escola moderna, a economia clássica, que se iniciou com a publicação do livro de Adam Smith, *A Riqueza das Nações*, em 1776. A contribuição mais significativa dos fisiocratas era a sua ênfase no trabalho produtivo como fonte de riqueza nacional. Esse pensamento é contrastante em relação ao das escolas anteriores, em particular o mercantilismo, que muitas vezes focava na riqueza do governante, no acúmulo de ouro, ou no saldo da balança comercial. Enquanto a escola Mercantilista de economia dizia que o valor dos produtos da sociedade era criado seu ponto de venda, com o vendedor vendendo seus produtos por mais dinheiro do que estes tinham "originalmente" valido, a escola Fisiocrática de economia foi a primeira a ver o trabalho como a única fonte de valor.

rar a ordem natural da sociedade apenas com emprego de regulamentos e leis posto que, tal intervenção, impunha limites ao livre mercado e aos recursos da terra.

Segundo Rothschild (2003): *A interdependência entre o comercio e governo, nesse cenário de mercados regulamentos e oficiais interessados, está no cerne da teoria da reforma econômica de Smith, bem como para Turgot e Condorcet.*¹⁴ O problema de como garantir uma união saudável entre os interesses do estado que permitisse o abrigo daqueles que tinham pretensões de lucro, deparava-se com grandes obstáculos administrativos frente àqueles que eram mais pobres. Emma Rothschild nos diz:

A vida do cálculo frio e racional entrelaçava-se com a vida do sentimento e da imaginação. As formas de opulência econômica podiam ser encontradas, pensava-se, nas instituições políticas e jurídicas e na história da mente humana. Podiam ser encontradas, sobretudo, nas disposições ou maneiras de pensar dos indivíduos; na disposição para discutir, questionar e pensar o futuro; na mente destemida (ROTHSCHILD, 2003, p. 11).

Neste caso, as adversidades políticas enfrentadas para manutenção das contas públicas exigiam o apoio de uma ciência exata que anteviesse as diversas possibilidades e probabilidades de melhores investimentos. Para alguns fisiocratas apenas um único tipo de imposto seria suficiente, já que, sendo a terra uma fonte de riquezas, pagando-se um único tributo, o agricultor, assim como o restante da sociedade, estaria livre para aplicar o capital acumulado em novos empreendimentos.

Um dos introdutores dessa teoria fisiocrata na França, Jacques Turgot havia sido amigo de Condorcet que, por sua vez se deixou influenciar por alguns de seus pontos de vista. Embora Turgot tenha enfrentado o protesto de muitos agricultores à época por conta do seu plano de reformas, não deixou de confiar no cálculo aplicado ao comércio em geral. A teoria fisiocrata carrega em seu bojo um forte otimismo no cálculo e em suas aplicações à administração dos governos. Reflexos desse otimismo no cálculo aplicados a sociedade, a política e a economia são marcantes nas reflexões políticas de Condorcet.

¹⁴ ROTHSCCHILD, Emma, *Sentimentos econômicos*, p. 41.

Em sua obra *Réflexions sur commerce des blés* 1776 (Reflexões sobre comercio dos trigos), Condorcet defende que: “*Que todos os membros da sociedade tenha uma vida como meio de vida a cada estação em diferentes anos, e qualquer lugar que eles vivam; especialmente como alguém que tem seu salário necessário para compra de subsistência. É do interesse geral da nação tal deve ser o objetivo de qualquer legislação sobre o alimento*”¹⁵. Também no *Discurso preliminar* do seu *Essai sur l’application de l’analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, Condorcet afirma te sido Turgot o primeiro a estar persuadido de ser possível aplicar às ciências morais e políticas as mesmas certezas dos sistemas das ciências físicas como a astronomia (CONDORCET, 1785, p. I).

O otimismo frente aos sucessos das ciências da natureza bem como as glórias das matemáticas na França oitocentista é destacado por BADINTER (2007) quando nos diz que: *A década de 1740 – 1750 assinala a apoteose das matemáticas francesas*. Não só a disciplina desfruta de um prestígio sem equivalentes – de certa maneira ela é a rainha das ciências –, *como o período é rico em trabalhos que marcam época na história das ciências antes do surgimento de Lagrange*¹⁶. A administração pública carrega em seu bojo a necessidade da análise objetiva de ações transitivas e com tal despertará em Condorcet o interesse de refletir a propensão dos comerciantes em perseguirem seus próprios interesses por meio de intrigas políticas (BADINTER, 2007). O comerciante precisava ocupar-se continuamente com o cálculo da probabilidade, posto que, por meio dele avaliava a competição dos outros comerciantes, aumentos na oferta, reduções na demanda, proibições ou mudanças nas leis¹⁷. Mudanças nas leis ou nas regulações do comercio mudavam a maneira de pensar dos comerciantes, ou seja, seu animo dependia muito das configurações do comercio. A descrição acerca dos sentimentos dos comerciantes e de suas ações comerciais frente ao poder político, aventava o desejo de liberdade:

A expectativa de Condorcet, em todas essas descrições dos sentimentos econômicos, é a de uma transição já adiantada para o sistema de liberdade completa. A transição torna-se difícil por causa da extensão quase secular da influencia da regulação na maneira de

¹⁵ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, *Réflexions sur le commerce des bleds*.

¹⁶ BADINTER, Elisabeth, *As paixões intelectuais*, p. 180.

¹⁷ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *Réflexions sur le commerce des bleds*.

pensar dos comerciantes (ou dos agricultores) e dos funcionários. O poder político é um meio de sucesso econômico, e o poder econômico um meio de sucesso político. A mentalidade dos funcionários influencia os comerciantes, e os comerciantes influenciam os funcionários (ROTHSCHILD, 2003, p. 185-186).

Dinheiro, estima e repouso eram o que desejavam as pessoas e, posto que os objetivos e a maneira de agir de cada uma seria sempre diferentes, Condorcet entendia ser impossível chegar a compreender as ações transitivas. A aplicação do cálculo permitiria ao menos chegar a chegar a um resultado provável, longe de pontos de vista e ou discussões ideológicas. Segundo Badinter (1988) Condorcet contou com a influência de três grandes intelectuais: D'Alembert, Turgot e Voltaire, o primeiro legou-lhe o amor verdadeiro; o segundo a paixão pela vida pública; o terceiro o entusiasmo pela justiça. Homem de múltiplos interesses Condorcet viu-se diante de uma questão humanitária; de como organizar problemas de diversas ordens por meio de uma visão científica unificada e livre de disputas ideológicas.

Para Condorcet bem como muitos dos correligionários Iluministas, o rigor da matemática e sua aplicação às decisões políticas tinha em vista aumentar as chances de compreender o movimento transitivo da sociedade por meio da intransitividade do cálculo. O desejo de tomar os fatos sociais sob o âmbito da matemática foi fundamental para o surgimento de uma ciência da sociedade que tem em Condorcet seu principal e originário representante. Na perspectiva de Condorcet o cálculo – dada a sua exatidão e frieza – estaria livre de passar pelo crivo de decisões tomadas a partir de uma análise ideológica.

Michel Löwy em seu livro (1998) *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen* afirma que o desejo de emancipar o conhecimento social dos interesses e paixões de uma classe política dominante marcaria o surgimento de uma ciência social positiva, visando, por meio do cálculo, garantir uma ciência neutra, longe do conflito dos interesses. Sobre a neutralidade da ciência positiva com a qual Condorcet se ocupou diz Löwy:

Esse ideal de ciência neutra, tão imune aos interesses e paixões, quanto à física ou a matemática, estará no coração da problemática positivista durante dois séculos. Mas, há ainda em Condorcet uma significação utópico-crítica: seu objetivo confesso é o de emancipar

o conhecimento social dos interesses e paixões das classes dominantes. O cientificismo positivista é aqui um instrumento de luta contra o obscurantismo clerical, as doutrinas teológicas, os argumentos de autoridade, os axiomas a priori da igreja, os dogmas imutáveis da doutrina social e política feudal. (LÖWY, 1994, p. 20)

No artigo de Fábio de Barros Silva, *Condorcet positivista?* (Cf. 2015) a discussão acerca da filiação do pensamento de Condorcet ao Positivismo, esclarece que: “*Não se trata, pois, note-se bem, de utilizar a probabilidade matemática como fundamento para a consecução de juízos deterministas ou teleológicos para as sociedades humanas e seus destinos históricos*”¹⁸. Neste caso, acerca da discussão sobre a neutralidade da ciência positiva em Condorcet não podemos tomar a aplicação do cálculo sob o âmbito da frialdade racional de um filósofo das luzes. Trata-se de fundamentar nossa forma de ajuizar em evidências prováveis com vistas a evitar avaliações apressadas (SILVA, 2015).

Para além da análise histórica da sociedade levada a cabo por Löwy (1998), o cálculo político dos investimentos públicos do estado tinha em vista ampliar as oportunidades para todos. A necessidade do cálculo, embora historicamente situada, em nada diminui seu valor para circunstâncias políticas sociais da administração pública. As mudanças e as reformas políticas e sociais empreendidas no século XVIII exigiam o equationamento das vantagens, desvantagens e os abusos econômicos.

Gaston Granger em seu livro *A matemática social de Condorcet (Mathématique sociale de Condorcet)* (Cf. 1956, p. 24), afirma que a aplicação do cálculo e da análise probabilística às ciências morais e políticas não resultarão na obtenção de “verdades de fato”, mas apenas em evidências capazes de sustentar hipóteses e conjecturas. O pensamento matemático conjugou-se a política com vistas a prever possíveis problemas no decurso das escolhas, embora sabendo da fragilidade e da imprevisibilidade das ações humanas.

Olivier Martin (2001) em seu artigo *Da estatística política a sociologia estatística*¹⁹ nos diz que os aritméticos políticos interessavam-se tanto pelos problemas econômicos quanto pelos demográficos. O calcu-

¹⁸ SILVA, Fábio de Barros, “Condorcet, positivista?”, p. 164.

¹⁹ MARTIN, Olivier, *Da estatística política à sociologia estatística. Desenvolvimento e transformações da análise estatística da sociedade (séculos XVII-XIX)*.

lo e ou a contagem do crescimento da população interessava a aritmética política:

O aparecimento de técnicas matemáticas para o estudo da proporção de mortes e nascimentos numa população fazia parte de uma revolução cultural da relação entre eventos até então percebidos como mágicos (astrologia) ou teológicos. Imaginar que a morte pudesse seguir leis matemáticas, estatísticas ou probabilísticas solicitava importantes mudanças nas representações das causas da vida e da morte pelos indivíduos. (MARTIN, 2001, p. 6).

Qualquer que fosse a demanda social e política passa-se a entender que, a matemática, se bem aplicada, poderia ajudar a oferecer uma resposta mais precisa. Olivier Martin (2001) atrai nossa atenção para uma mudança cultural, que permitiu aos matemáticos buscarem explicações intransitivas na transitividade dos fatos sociais. Com o avanço deste ‘espírito de cálculo’ e dos avanços técnicos nos instrumentos de cálculo, o século XVIII viu nascer o desenvolvimento do cálculo econômico, político e social. O “espírito de cálculo” a que se refere MARTIN (2001) será marcante durante o século das Luzes. Diz-nos Martin (2001): *Em geral tais trabalhos tinham como interesse resolver pelo cálculo as dificuldades da gestão dos Estados*²⁰. No conjunto das inúmeras obras que buscavam realizar a aplicação do cálculo para compreensão da sociedade Nicolas de Condorcet inscreve-se entre aqueles que – como Quesnay²¹ e Turgot²² im-

²⁰ Idem, ibidem.

²¹ François Quesnay (1694-1774), médico e economista francês nascido em Méré. Quesnay viveu em 1758, ocasião em que a França passava pela Reforma de Colbert, evento que marcou a unificação das cinco regiões que então passaram a formar o Estado francês; nesta época, aquele país já estava há duzentos anos de luta contra a rival Inglaterra, país esse que estava em pleno processo de Revolução Industrial. Quesnay era filho de agricultores e, devido à situação em que viveu, sendo fruto de sua época, era adepto da Fisiocracia, ou seja, destaca a agricultura como sendo a fonte de riquezas da nação, conceito contrário ao Mercantilismo inglês que primava pelo desenvolvimento da indústria e do comércio exterior. Como a França estava atrasada em relação à Inglaterra, sem possuir forte indústria, comércio exterior desenvolvido e uma frota marítima competitiva, o jeito era estruturar o Estado francês na agricultura.

²² Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781) foi um economista e estadista francês cuja obra é considerada um elo entre a fisiocracia e a escola britânica de economia clássica. Grande admirador dos enciclopedistas, os pensadores iluministas que formaram a primeira escola de economia científica, tornou-se um adepto da fisiocracia. Como intendente de Limoges (a partir de 1761), aplicou com grande sucesso uma série de medidas destinadas à racionalizar a economia. Defen-

portantes fisiocratas franceses – buscaram conjugar, em vários momentos de suas reflexões políticas e sociais, as contribuições da matemática para a organização da sociedade.

Emma Rothschild (2003) afirma que Condorcet esteve em um dado período de sua vida, envolvido, tanto antes como depois da Revolução Francesa, com as discussões acerca da reforma política e econômica: “*Em seus últimos escritos, ele se preocupou com a instrução pública, com a perspectiva de uma eternidade do Iluminismo individual, na qual os indivíduos viveriam pelas normas de uma prudente e pacífica competição*”²³. A reforma política e econômica trazida pela Revolução Francesa visava demolir a estrutura econômica-social centrada no feudalismo. Surgem a partir daí políticas públicas nacionais focadas em reorganizar a sociedade sob um novo modelo político-econômico. Dentre as políticas públicas encontrava-se também o plano de uma instrução pública.

O liame da instrução pública era o de contribuir para o aperfeiçoamento geral e gradual da espécie humana, esta deveria ser, segundo Condorcet, a finalidade última para qual toda a sociedade e instituição social deveria ser dirigida. Como membro da Assembleia Legislativa em 1792, Condorcet apresentou um Relatório e projeto de decreto sobre a organização geral da instrução pública, apresentado a Assembleia Nacional em nome do Comitê de Instrução Pública onde descreve o seguinte:

Nós não queremos, doravante, que um só homem, no império, possa dizer: A lei me assegurou plena igualdade de direitos, porém me recusou meios de conhecê-la. Eu devo depender só da lei, mas minha ignorância me torna dependente de tudo que me cerca. Ensinarame suficientemente na minha infância aquilo que precisava saber, mas, forçado a trabalhar para viver, essas primeiras noções forma rapidamente esquecidas, e só me resta a dor de sentir na minha ignorância, não a vontade da natureza, mas a injustiça da sociedade. (CONDORCET, 1792, 2010, p. 24)

deu o livre comércio e a interdependência entre as diferentes classes econômicas. Pelo sucesso, foi nomeado ministro-geral das Finanças do rei Luís XVI de França (1774). Porém, suas ideias de reforma econômica liberal despertaram a ira do clero e da nobreza, pois lhes tiravam certas mordomias e privilégios. Sob pressão, Luís XVI é obrigado a demitir-lhe em 1776, menos de dois anos após subir ao cargo. Jacques Necker o sucederia, em 1778.

²³ ROTHSCHILD, Emma, *Sentimentos econômicos*, p. 178.

Quantitativa e qualitativamente falando, assegurar a todos e não somente a um grupo de pessoas o direito a instrução pública é parte do desejo aritmético de Condorcet de aumentar numericamente a quantidade daqueles que deveriam receber a “Luz”, posto que, com o aumento progressivo desta se aboliria definitivamente a ignorância. Em sua Aritmética Política somente a ampliação pública da instrução poderia garantir uma sociedade mais justa e equânime. O princípio da igualdade e do direito a instrução pública em Condorcet, mesmo em seu relatório, deixa escapar suas preocupações matemáticas quando diz: *“Assim, a instrução deve ser universal, melhor dizendo, deve estender-se a todos os cidadãos. Ela deve ser repartida com toda a igualdade possível, nos necessários limites do dispêndio, da distribuição dos homens sobre o território e do tempo mais ou menos longo que as crianças lhe possam consagrar”* (CONDORCET, 1792, 2010, p. 24).

Ao desejar repartir da maneira mais equânime possível os recursos destinados para instrução pública observa-se que, segundo Condorcet, os ‘limites do dispêndio’, com a distribuição de homens por todo o território e a administração do tempo que se deve consagrar para se garantir o direito a todos. No plano desse equacionamento político matemático (aritmética política), Condorcet deixa entrever que não é possível construir projetos voltados para a administração pública – inclusive aqueles que são concernentes à educação – sem o cálculo político que demonstre (ao menos do ponto de vista da probabilidade) quais as condições reais em que se deve empregar os recursos públicos.

Sendo o tema acerca da educação uma discussão de caráter teórico-político e, portanto, podendo ser tomado também no campo das ciências exatas, não há como negar a possibilidade de Condorcet ter considerado o cálculo probabilístico aplicado à administração da instrução pública. Considerando o longo traslado intelectual que ele realizou como matemático das “Luzes” até chegar a sua vida política, ou seja, diante de interesses reflexivos tão dispares, – uma de caráter político e outro de caráter matemático – teríamos certa dificuldade por definir onde se encerraria o geômetra para começar o político. Alain Pons²⁴ (1993) nos ajuda a pensar isso quando nos diz que:

²⁴ PONS, Alain, Condorcet, Science et Philosophie du progrès, p. 93-109.

Talvez, a mais clara definição que pode ser dada de Condorcet é a que ele dava de si mesmo em 1791, quando se dizia um geômetra de 48 anos, que havia cultivado as ciências políticas desde os 20 anos e aplicado o cálculo a esse domínio, o que lhe deu o direito de ver suas convicções políticas levadas a sério. Um geômetra, com efeito, um matemático, é bem isso o que ele é antes de tudo. É sua vocação, sua profissão. Graças aos seus dons nesse domínio, que cedo se fez conhecer na sociedade científica do fim do Antigo Regime e rapidamente na sociedade (PONS, 1993, p. 93).

Ora, se as convicções políticas de Condorcet em certa medida estiveram ligadas a aplicação e ao domínio do cálculo tal como nos aponta Pons (1993); Lowy (1994) não nos parecerá estranho considerar que sua forte verve de geômetra entremeia-se profundamente em sua percepção político-matemática com a instrução pública. Todo projeto pedagógico no âmbito da administração pública é destinado a um tipo especial de sociedade e, com tal vem carregado de implicações políticas, ou seja, carregam em si um conjunto de expectativas acerca daquilo que se espera com o destino dos homens.

Mesmo diante das ações transitivas dos homens a que se buscam nelas mesmas elementos intransitivos que nos permita creditar – no campo das probabilidades – as condições de possibilidade para aquilo que virá. Os esforços públicos estarão sustentados não mais em um otimismo de caráter religioso-teológico. O percurso indefinido da história e da administração pública justifica-se por um forte otimismo sustentado por um tipo especial de certeza ancorada pela probabilidade matemática. Assim para Alain Pons a principal motivação intelectual e científica será a criação de uma ciência social tão rigorosa quanto às ciências físicas e que tornará possível uma racionalização da ordem social. O cálculo das será, então, segundo Condorcet, o instrumento graças às quais as contingências da vida e a conduta humana poderão entrar no mundo das idealidades matemáticas.

A neutralidade do cálculo e a aplicação da probabilidade, de certa forma, relativiza qualquer sanha política que esteja eivada de ideologia. Tal como reitera Löwy o combate a uma ciência social eivada por ‘ideologia tradicional’ será inseparável da ‘atitude revolucionária’ que perpassa o pensamento Enciclopedista. Alain Pons (1993) destaca que: *“A ciência social, que Condorcet chamará mais tarde “matemática social”, assim cria-*

da, permitirá transformar a deliberação e a decisão humanas e, em particular, a decisão política, que se expressa pelo voto, em decisão científica, como também de que forma a política tornar-se-á o lugar de aplicação de decisões realmente racionais”.

A matemática social, ou, aquilo que podemos chamar também de aritmética política, buscava antecipar à organização da sociedade com cálculos probabilísticos. Neste caso, aqueles que desejarem administrar o governo e elaborar projetos de diversas ordens fossem eles de caráter econômico, político, social e pedagógico passaria a ter em mãos uma ferramenta para o processo decisório. Sejam quais fossem os profissionais; professores, médicos, governos e políticos passavam a contar com a aplicação da matemática como um recurso precioso. A divisão equânime dos recursos da terra, a contagem da população, a discussão acerca dos impostos, bem como a instrução pública, mesmo que diferentes entre si exigiam o concurso do cálculo político.

No caso especialmente de Condorcet, ele esclarece desde já que: *A instrução pública é um dever da sociedade para com os cidadãos*²⁵. Neste caso, mesmo que nos pareça estranho considerar que alguém tenha se empenhado em aplicar certezas de caráter intransitivo (tal como as certezas da matemática) àquilo que possui um caráter transitivo (tal como são as decisões na política) o desejo de Condorcet era justamente o de munir-se de princípios que garantissem certo nível de certeza, mesmo que relativa, frente às vantagens de uma instrução pública para todos. A desigualdade de instrução entre os cidadãos era um grande empecilho a uma ordem social.

Se Condorcet admite que as leis do raciocínio matemático nos permitir predizer alguns acontecimentos do tempo futuro; se pode falar de causas necessárias e naturais conduzindo o homem para o melhor, a defesa da *perfectibilidade* indefinida do homem tipifica a aplicação do cálculo, de uma constante preposta ao entendimento da história das sociedades. Não sem razão Condorcet afirma que: [...] *é examinando a marcha e as leis desse aperfeiçoamento que poderemos conhecer a extensão ou termo de nossas esperanças*.²⁶ Em Condorcet, aquilo que parece ser apenas opinião esperançosa de um historiador exige-nos uma nova compreensão. Con-

²⁵ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caricat, *Cinco memórias sobre a instrução pública*, p. 17.

²⁶ Idem, *ibidem*.

dorcet Geômetra²⁷ esforçou-se por aplicar a matemática como um método para compreender a sociedade.

Nesse sentido sua confiança histórica, assim como seu otimismo assumem um caráter axiomático onde, mesmo que não seja demonstrada a sua verdade empiricamente se aceita como tal, servindo-nos de sustentação para um imenso edifício teórico-metodológico. O fundamento da lei da *perfectibilidade* absoluta do homem tem o apoio na necessidade apoiado em um discurso análogo ao das ciências da natureza, visando não se situar apenas em juízos sintéticos a posteriori, mas também naqueles que demanda a ordem universal do cálculo (*a priori*).

Quando fala da importância em se aumentar o número de escolas públicas, Condorcet calculava que, quanto maior o número da progressão daqueles que receberão instrução, maior as chances de conquistariam as luzes. Sua confiança no movimento do espírito na história parece coadunar-se a um P. A. (progressão aritmética) com vistas a ser aplicada a compreensão de fenômenos empíricos. A progressão aritmética (P. A.) trata-se de uma sequência numérica em que cada termo, a partir do segundo, é igual à soma do termo anterior com uma constante. O número resultante dessa progressão é chamado de razão. Por transposição análoga podemos afirmar que a confiança que ele depositava nos avanços da humanidade não ocorre sem propósito. Ela seria parte de uma certeza análoga aos axiomas matemáticos, uma vez que há um grau de semelhança entre sua defesa e as certezas da matemática. O caráter desse tipo de transposição justifica-se com a seguinte afirmação de Condillac quando afirma que: [...] *uma coisa pode ser expressa de várias maneiras, porque não existe nenhuma que não se assemelhe a muitas outras*²⁸.

O risco da análise meramente histórica e política indica que, Condorcet temia que, seja ela qual for as disputas de opinião, não estão livres das paixões e ideologias dos grupos e seus interesses. Nesse sentido, os avanços e a publicação do cálculo social e uso de ideias claras e distintas na compreensão da história, tornam-se instrumentos importantes para se compreender a dinâmica dos fenômenos históricos e sociais a partir de uma esfera não meramente ideológica mas sim matemática.

²⁷ PONS, Alain, Condorcet: Science et Philosophie du progrès, p. 93.

²⁸ CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *A língua dos cálculos*, p. 137.

REFERÊNCIAS

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *A língua dos cálculos*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura ed. São Pulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caricat. *Cinco Memórias sobre a instrução pública*. Tradução e apresentação Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

_____. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

_____. Condorcet. In: FURET, François; OZOUF, Mona (Orgs.). *Dicionário crítico da Revolução Francesa*. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

_____. *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix. Discours préliminaire*. Cambridge University Press. The digitally printed version, 1785, 2014.

_____. *Réflexions sur le commerce des bleds* ([Reprod.]) par M. de Condorcet. 1776. The French Revolution Reseach Colletions. Les Archives de la Revolution Française; Pergamom Press.

BADINTER, Elisabeth. *As paixões intelectuais*. vol 1 Desejo de glória (1735-1751) tradução Clovis Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MARTIN, Olivier. Da estatística política à sociologia estatística. Desenvolvimento e transformações da análise estatística da sociedade (séculos XVII-XIX). *Revista Brasileira de História*, vol. 21, no. 41, São Paulo, 2001.

SILVA, Fábio de Barros. Condorcet, positivista? *Filosofia do século XVIII* / Organizadores Marcelo Carvalho, Jacira de Freitas, Antônio Carlos dos Santos. São Paulo: ANPOF, 2015. (Coleção XVI Encontro ANPOF).

GRANGER, G. G. *La mathématique sociale du Marquis de Condorcet*. Nouvelle édition Editions Odile Jacob, Paris: 1989.

PONS, Alain. Condorcet: Science et Philosophie du progress, *Lekton*, vol. 3, nº 1, Printemps, 1993, p. 93-109.

_____. Introduction. In: CONDORCET. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: GF – Flammarion, p. 17-72, 1988.

LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Muncchausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997.

SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

Modernidade e razão comunicativa em Habermas

José dos Anjos Júnior
(UFAL/UFFS)

1. CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Com efeito, Max Weber (1864-1920) é o principal teórico a partir do qual Habermas constrói e desenvolve sua teoria da modernidade, na obra em questão, a *Teoria do Agir Comunicativo* (1981/2012). De seu pensamento, ele concentra-se principalmente no conceito de racionalização enquanto processo histórico-social por meio do qual Weber explica a gênese e o desenvolvimento das sociedades modernas. Isso pode ser observado pela atenção que lhe é dispensada na *Teoria do agir comunicativo*: Habermas dedica-lhe toda a segunda parte do primeiro volume da obra e, ao tratar de outros teóricos, como Lukács, e também Adorno e Horkheimer, o faz a partir da teoria weberiana da racionalização, ao passo que constrói sua própria teoria da modernidade. No mais, é estampado, como subtítulo do primeiro volume de seu maior trabalho, – racionalidade da ação e racionalização social em clara referência a Weber.

Para Habermas, a teoria weberiana da modernidade é tematizada a partir da reflexão sobre o processo de racionalização e é expressa em termos de patologias, as quais são compreendidas sob a formulação das teses da perda de sentido e da perda da liberdade. No centro do processo de racionalização está, segundo Habermas, o conceito restrito de razão, que se efetua como racionalidade com respeito a fins (*Zweckrationalität*). Por deixar conduzir-se por essa ideia restrita (*Ibid.*, p. 266) na análise do fenômeno do surgimento e do desenvolvimento das sociedades modernas, Weber é levado ao diagnóstico parcial das patologias da modernidade. Thomas McCarthy, nos passos de Habermas, observa esse conceito de racionalidade inerente ao processo weberiano de racionalização, relacionando à racionalidade formal, à técnica e ao cálculo: “Max Weber viu processo de racionalização social como uma crescente hegemonia de

Zweckrationalität, de técnica e cálculo, de organização e administração” (MCCARTHY, 1984, p. 177, tradução nossa). É nesse ponto que reside a principal crítica de Habermas ao diagnóstico weberiano de época.

Diferentemente deste diagnóstico centrado num modo restrito de racionalidade, Habermas constrói sua teoria da modernidade fornecendo as bases de um conceito de racionalidade capaz de oferecer tanto o diagnóstico das patologias da modernidade quanto sua terapia. Esse tipo de racionalidade consiste na racionalidade comunicativa. Para Habermas, as análises das sociedades modernas e de seus problemas, realizadas por Weber, resultaram em diagnósticos unilaterais, porque orientados somente pelo conceito reduzido de racionalidade formal [*Zweckrationalität*] (HABERMAS, 2012, p. 266). Habermas propõe solução relativamente otimista que, em sua opinião, é capaz tanto de libertar a sociedade ocidental prisioneira — com uma vida sem sentido e sem liberdade — da “gaiola de ferro” weberiana, quanto do domínio do dinheiro e do poder, presentes nas relações mercadológicas “reificantes”, identificadas por Lúkacs com o fenômeno da reificação. Com o conceito de razão comunicativa, Habermas pretende fundamentar sua teoria da modernidade, conferindo à razão o poder regenerativo perdido desde as primeiras críticas da modernidade, com Weber e passando por Lukács, até a Teoria Crítica da *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer. O conceito de racionalidade comunicativa fundado em sua teoria da modernidade requer, por sua vez, o pano de fundo que constitua o contexto no qual se realize a ação comunicativa. É neste contexto que entra em cena o conceito fundamental de mundo da vida. Esta categoria assegura ao processo de comunicação o contexto em que a linguagem estabeleça-se como o *medium*, por excelência, do modo de interação social. É o mundo da vida concebido como pressuposto básico do processo comunicativo que garante a interação simbólica da linguagem livre de dominação (BUBNER, 1982, p. 42).

2. MODERNIDADE E RAZÃO COMUNICATIVA

Habermas coloca como parte integrante de sua teoria um conceito de razão não restrito, a saber, o de razão comunicativa. Assim, sua teoria da modernidade precede seu conceito de racionalidade; esta é apresentada como pano de fundo daquela, como resposta às patologias modernas.

Com efeito, o problema da modernidade, na esfera da obra *Teoria do agir comunicativo*, é o ponto de partida de sua teoria da sociedade e, a partir da formulação do problema, o agir comunicativo, enquanto fundado na racionalidade comunicativa, segundo as palavras do autor em questão, “deve possibilitar uma conceitualização do contexto social da vida que se revele adequada aos paradoxos da modernidade” (HABERMAS, 2012, p. 11). Noutras palavras, as patologias da modernidade que constituem seu paradoxo devem ser sanadas por meio da terapia de seu conceito de racionalidade e, sendo assim, a teoria habermasiana da modernidade traz consigo o elemento da razão comunicativa.

Portanto, Habermas não parte da problemática da racionalidade em direção à formulação de uma teoria da modernidade, pelo contrário, parte do problema da modernidade, desde a análise societária. Ou seja, por meio de sua teoria da sociedade, com a finalidade de construir a solução ao problema das patologias modernas que não seja consequência de análise unilateral ou parcial do problema, mas, que, por sua vez, seja capaz de apresentar uma resposta mais ampla levando em consideração a concepção de sociedade em dois níveis, o sistema e o mundo vivido. De forma crítica, Habermas identifica a patologia da modernidade em termos de colonização do mundo da vida pelo sistema e, com isso pretende apresentar, não somente um diagnóstico que se sobreponha ao de Weber, mas também que se coloque além das patologias indicadas por eles.

Desde a interpretação habermasiana do diagnóstico moderno de Weber, depreende-se que este é dado por duas formas de patologias sociais as quais são sustentadas nas teses da perda de liberdade e na da perda de sentido, como se pode observar nas palavras do próprio Habermas:

Em sua análise do presente, Weber atém-se mais estritamente do que nunca à perspectiva teórica a partir da qual a modernização se apresenta como continuidade do processo universal-histórico de desencantamento. A diferenciação de esferas de valor culturais autônomas, importante para a fase de *surgimento* do capitalismo, e a autonomização dos subsistemas de agir racional-teleológico, que desde a fase final do século XIX caracteriza o *desdobramento* da sociedade capitalista, são as duas tendências que Weber vincula a uma crítica existencial-individualista do presente. O primeiro componente pode ser verificado na *tese da perda de sentido*, o segundo,

na *tese da perda de liberdade*. As duas teses tomadas em conjunto determinam até hoje uma ideologia cética ante o progresso (HABERMAS, 2012, p. 427, grifo do autor).

Sendo assim, Habermas demonstra que as duas teses weberianas estão relacionadas entre si e que constituem as partes essenciais do processo de racionalização. Além disso, entende que cada uma das patologias está vinculada a âmbitos específicos desse processo. Segundo ele, a tese da perda de sentido aparece como consequência da racionalização cultural (arte, moral, ciência) enquanto a tese da perda de liberdade surge como resultado da racionalização social (economia e política). O que isso significa? Significa que aquele mesmo processo pelo qual, por um lado, desenvolve-se a modernidade cultural no ocidente é também, por outro lado, o responsável pelo surgimento das patologias modernas.

Da dissolução realizada por meio do desencantamento há a sobreposição da racionalidade teleológica à racionalidade substantiva ao passo que acontece a passagem de uma forma de sociedade para a outra. A patologia weberiana da perda de sentido surge desse processo justamente porque aquela forma de racionalidade sobrepondo-se a esta, não se apresenta capaz de substituí-la, exercendo o papel de referencial de orientação e de princípio norteador impregnado de sentido. Como percebe McCarthy: “este desencantamento do mundo, como Weber o chamou, não substitui as cosmovisões religiosas tradicionais por nada que possa cumprir as funções de, por exemplo, dar sentido e unidade à vida” (1998, p. 457).

Portanto, a tese da perda de sentido como consequência da racionalização cultural pode ser entendida no contexto da dissolução das imagens de mundo e suas respectivas formas de racionalidade. A diferenciação das esferas de valor culturais, como a arte, a ciência, a moral, racionalizadas nos moldes da racionalidade formal, adquirem lógica interna própria por meio da qual independem de algo externo para certificar sua legitimação e, portanto, passam a ter capacidade e critério de legitimidade próprios.

A patologia da perda de liberdade ocorre no âmbito da racionalização social. Habermas enquadra nesse entorno as esferas economia e política. Identifica esta com o Estado moderno e aquela com o capitalismo. No processo moderno de racionalização, ambos, como esferas racionalizadas, também se diferenciam e autonomizam-se de modo a se institucionalizarem em sistemas com suas respectivas lógicas internas próprias

interferindo diretamente na vida social, de modo a colocar o capitalismo como “o poder que determina o destino de nossa vida moderna” (WEBER, 1987, p. 14). A perda de liberdade vincula-se aos dois subsistemas porque ambos exercem o domínio sobre todas as esferas da vida social na modernidade. Jessé Souza, interpretando a leitura habermasiana de Weber observa esse fenômeno de ocupação do contexto social por parte tanto da economia capitalista quanto do Estado moderno da seguinte forma:

A tese da perda de liberdade afirma que os espaços de ação individuais reduzem-se crescentemente no mundo moderno, como consequência da intensa burocratização da sociedade produzida, antes de tudo, pelas esferas da economia e da política. Uma lógica estranha e externa aos homens impõe-se no mundo institucional e passa a dominar a totalidade das esferas da vida. Nesse contexto, as relações sociais perdem cada vez mais, seja no mundo do trabalho, nas relações de poder ou nas esferas da cultura, o conteúdo ético que possuíam no mundo tradicional o que precisamente pretende expressar a tese da perda do sentido (SOUZA, 1997, p. 105-106).

A origem mesma do diagnóstico weberiano encontra-se principalmente na perspectiva a partir da qual é analisada a economia capitalista e, juntamente, seus desdobramentos na vida social moderna. Weber concebe o Estado e o capitalismo de maneira diferente: “como subsistemas de um agir racional-teleológico nos quais o racionalismo ocidental se desenvolve socialmente” (HABERMAS, 2012, p. 267). A patologia derivada daquela autonomização dos subsistemas de agir racional-teleológico ocupa o centro da crítica de Habermas. Isso porque embora Weber tenha se ocupado também do processo de racionalização das esferas culturais de valor, a ênfase de sua análise societária recai, sobretudo, nos subsistemas que compõem o âmbito da racionalização social. Como nota William Outhwaite, comentando a supracitada passagem de Habermas: “é principalmente a economia capitalista e o Estado moderno, observa Habermas, que Weber tem o objetivo de explicar em termos de racionalização” (OUTHWAITE, 2009, p. 73).

Para Habermas, no centro da teoria weberiana da modernidade, cujos desdobramentos culminam nas duas referidas patologias está o processo de racionalização. E na base desse processo está o conceito limitado de racionalidade formal. Embora Habermas reconheça que We-

ber recorra a um “conceito complexo de racionalidade quando de suas considerações sobre racionalização cultural; ao analisar o processo de racionalização social, Weber deixa-se conduzir pela ideia bastante restrita de racionalidade teleológica” (HABERMAS, 2012, p. 266). É a partir tanto desse conceito quanto somente da racionalização destas esferas, segundo Habermas, que Weber identifica o racionalismo ocidental e constrói seu diagnóstico de época.

3. SISTEMA E MUNDA DA VIDA

Os subsistemas econômico e político racionalizados e institucionalizados apresentam-se, segundo a leitura habermasiana de Weber, como “meios reguladores” do entorno social. Essa regulação ora se dá por meio do dinheiro, ora pelo poder expresso na burocracia estatal. Os dois subsistemas integram-se e dessa integração o Estado e o capitalismo institucionalizam o Sistema detentor tanto do poder no sentido de autoridade quanto do controle social por meio da economia. Sendo assim, ocorre a diferenciação entre poder e instrumento de controle hipostasiados nos dois sistemas e o contexto social como um dos aspectos do que Habermas chama de “mundo da vida” sobre o qual aquele exerce domínio. No entanto, o ponto ao qual sua crítica dirige-se principalmente é o fato de Weber, situando sua teoria da ação em uma “via por demais estreita, não ter reconhecido no dinheiro e no poder meios de comunicação que, *ao substituírem a linguagem*, tornam possível a autonomização e diferenciação de sistemas parciais do agir racional teleológico” (*Ibid.* p. 589, grifo do autor).

Habermas enfatiza o fato de, diante da diferenciação entre sistema e o complemento social do mundo da vida, o *medium* de interação ou de comunicação não se dá pela linguagem, mas por instrumentos que, conseqüentemente, impedem a integração social e causam a disjunção sistema e mundo da vida da qual deriva o fenômeno da colonização. Colonização porque enquanto mediação sujeitada aos meios de controle do sistema social burocrático, o mundo da vida é desintegrado e marginalizado incorrendo em relação de dominação, sendo instrumentalizado. Isto é, quando os meios interativo-sociais cristalizam-se unicamente dispostos em formas parciais e instrumentais em detrimento da forma comunica-

tiva por meio da linguagem, não ocorre relação dialógica em que existam entendimento e consenso entre as partes envolvidas no processo de interação, pelo contrário, acontece “relação monológica” em que o interesse dos subsistemas sociais se sobrepõe aos do mundo vivido, colonizando-o.

Se introduzirmos tal interpretação da teoria weberiana em nosso complexo explicativo, o paradoxo da racionalização social que transparece nos fenômenos da burocratização poderá ser interpretado de outro modo. A perda de liberdade atribuída por Weber à burocratização já não pode ser entendida como fruto de uma mudança ocorrida na racionalidade prática e racional-teleológica (*wertrational*), a qual se transforma em racionalidade teleológica destituída de raízes éticas. Em nosso modelo, os respectivos fenômenos já não podem ser descritos como orientações altamente racionalizadas da ação. Eles são interpretados como *efeitos de uma disjunção entre mundo da vida e sistema* (HABERMAS, 2012, II, p. 575, grifo do autor).

Aquilo que em Weber é consequência da burocratização, em Habermas, conceitualmente, é identificado como efeito da disjunção (*Entkopplung*) entre ambos.

Essa reformulação consiste basicamente em afirmar que a principal patologia da modernidade não é a perda da liberdade como efeito da racionalização societária, nem a perda de sentido causada pelo processo de racionalização cultural, mas, sobretudo, a “penetração de formas da racionalidade econômica e administrativa em esferas de ações que resistem à transferência para os meios dinheiro e poder” (*Ibid.*, p. 597). Essas esferas significam justamente o âmbito das ações no contexto do mundo da vida realizadas com base no entendimento. Dessa forma, para Habermas, os fenômenos do desencantamento e da racionalização transparentes na secularização das cosmovisões e na diferenciação estrutural da sociedade não significam em si mesmos, causas de patologias. Estas consistem, antes de tudo, na racionalização do mundo da vida realizada pelo sistema social econômico-burocrático. Portanto, o Estado moderno e a economia capitalista racionalizados, ou seja, institucionalizados como sistema, segundo Habermas, por mais burocráticos (poder) que se apresentem e por mais economicamente instrumentais e controladores (dinheiro) que sejam, por si, não constituem a verdadeira patologia moderna, mas sim,

o que essa institucionalização implica na esfera do mundo da vida. A unilateralidade da análise weberiana dá-se por estar baseada na perspectiva apenas do sistema; noutras palavras, em seu processo de racionalização social são levados em consideração apenas os subsistemas político e econômico e, com isso, “a esfera do mundo da vida e sua segmentação em ciência, moral e arte”, são disjuntas de toda a integração social (*Ibid.*). Dessa disjunção, através dos meios de controle, o sistema social invade as esferas que compõem o mundo vivido, instrumentalizando-o e colonizando-o. Isso porque enquanto leva-se em consideração, como no caso da racionalização social weberiana, que aqueles dois subsistemas parciais representam o todo do sistema social em sua integralidade, abstraindo-se a esfera do mundo vivido, torna este, além de desintegrado do contexto societário, sem significado, como observa Habermas citando Andrew Arato: “à medida que o sistema se cobre com as vestes do mundo da vida, este é devorado (*aufgesogen*) pelo sistema” (*Ibid.*, p. 695, grifo nosso).

Para Habermas, a sociedade burguesa é composta pela esfera privada (*Privatsphäre*), cujo “núcleo institucional é a família como entorno das economias domésticas privadas” e pela esfera pública (*Öffentlichkeit*) “formada pelas – redes de comunicação intensificadas pelas atividades culturais, pela imprensa e, mais tarde, pelos meios de comunicação de massa” (HABERMAS, 2012, II, p. 577). Desde a perspectiva do sistema social que opera a racionalização do mundo da vida, enquanto essas esferas são forma de “mediatização” (*Mediatisierung*), ocorrem relações de troca, cujo poder regulador é concentrado nos subsistemas econômico e político. Essas relações instrumentais através do poder econômico e da burocracia são, segundo Habermas, a causa principal da patologia da *colonização* (*Ibid.*, p. 576). Por isso, estabelece¹ de que forma o poder sistêmico penetra todos os substratos da vida social desintegrados daqueles dois subsistemas sociais.

¹ A relação instrumental entre sistema e mundo da vida, segundo Habermas, acontece da seguinte forma: da perspectiva do subsistema da economia; este se relaciona com o mundo da vida (no âmbito de sua esfera privada) por meio de relações de troca (compra da força de trabalho que resulta em pagamento de salário) e, com isso, nesse âmbito, a relação dada por meio do —dinheiro estabelece-se, sobretudo, como relação entre —trabalhador e —consumidor. Da perspectiva do subsistema político-administrativo; este se relaciona com o mundo vivido (no âmbito de sua esfera pública) por meio de relações de troca —mediatizadas pelo poder burocrático e, nesse caso, o indivíduo mantém relação de —cliente (impostos) e —cidadão (decisões políticas) com o Estado (HABERMAS, 2012, II, p. 579, conferir a figura 39). O que é comum e — por isso nos interessa — nessa relação entre sistema e mundo da vida, independentemente das perspectivas e dos âmbitos, é que as relações estabelecidas são sempre de troca e por meios instrumentais não comunicativos por meio dos quais aquele exerce o domínio sobre este, colonizando-o.

Ou seja, invade as esferas de cultura, da reprodução simbólica do mundo vivido, enfim, o mundo sociocultural como um todo. A reformulação habermasiana da tese da perda da liberdade nos termos da colonização não somente analisa criticamente o diagnóstico unilateral de Weber, já que este investiga a racionalização dos sistemas de ação apenas sob o ângulo da racionalidade teleológica (*Ibid.*, p. 548); nem pretende unicamente afirmar que Weber, em seu diagnóstico de época, reduz a racionalização social em geral ao padrão capitalista de modernização (*Ibid.*, p. 549). No tocante ao problema da modernidade em *Teoria do agir comunicativo* percebendo esses problemas na teoria weberiana o objetivo principal de Habermas é reformular tal teoria para que possa oferecer não somente um diagnóstico diferente, cujas patologias sociais são detectadas na integralidade do sistema e do mundo da vida entendido como dois níveis integrados da sociedade, mas, sobretudo, oferecer uma terapia através de seu peculiar conceito de razão comunicativa. A partir disto, entram em cena um dos principais objetivos da obra *Teoria do agir comunicativo*:

Construir, nesta base (*num conceito de sociedade em dois níveis: que integre mundo da vida e o paradigma do sistema*), uma teoria crítica da sociedade moderna que reconceitualize *reificação* como –colonização do mundo da vida por forças que emanam dos subsistemas econômicos e políticos, ou seja, entenda as patologias sociais da vida moderna como subordinação do mundo da vida aos imperativos sistêmicos da reprodução material (MCCARTHY, 1990, p. 120, grifo nosso).

A superação do paradigma da filosofia da consciência pelo paradigma comunicativo tal como proposta por Habermas, pressupõe, antes de tudo, a transformação daquela forma de pensar em favor desta. Noutras palavras, é o modo de pensamento que não se identifica nem com a racionalidade instrumental, nem muito menos com a formal que a lógica consiste na relação monológica sujeito-objeto. Pelo contrário, significa que, em seu procedimento, as interações dão-se entre sujeitos, linguisticamente – mediatizadas, que acontecem no processo comunicativo cotidiano, pois racionalidade tem menos a ver com a posse do conhecimento do que com a maneira pela qual os sujeitos capazes de falar e agir *adquirem e empregam o saber*” (HABERMAS, 2012, p. 31, grifo do autor). É nes-

se ponto que entra em cena o conceito habermasiano de mundo da vida (*Lebenswelt*) como o contexto de interação social onde se dá o processo de comunicação intersubjetivamente através do qual deve se desenvolver a interação social que, por estar fundamentada na racionalidade comunicativa, recebe o nome de ação comunicativa ou agir comunicativo: “podemos sustentar, em primeiro lugar, que o conceito de racionalidade comunicativa deva ser analisado segundo o fio condutor de um entendimento linguístico (*Ibid.*, p. 147). Com isso, observa-se que o paradigma da linguagem (i.e. da razão comunicativa) que ocupa o fulcro do pensamento de Habermas, é indissociável do tema da interação. Com efeito, pensar ou agir comunicativamente pressupõe, além de sujeitos interagindo linguisticamente, o horizonte que seja capaz de envolver todos os sujeitos, levando em consideração tanto seus aspectos pessoais (físicos, psíquicos etc.) quanto os sociais. Sendo assim, o conceito de mundo da vida constitui-se essencialmente o contexto de interação e, por isso, segundo Habermas, nessa linha, ele constitui complemento ao do agir comunicativo (HABERMAS, 2012, II, p. 218).

O mundo da vida constitui, pois, de certa forma, o lugar transcendental em que os falantes e ouvintes se encontram; onde podem levantar, uns em relação aos outros, a pretensão de que suas exteriorizações condizem com o mundo objetivo, social ou subjetivo; e onde podem criticar ou confirmar tais pretensões de validade, resolver seu dissenso e obter consenso. Numa palavra, no que tange à linguagem e à cultura, os participantes não conseguem atingir *in actu* o mesmo distanciamento possível em relação à totalidade dos fatos, das normas e das vivências, os quais podem ser objeto de um possível entendimento (*Verständigung*) (HABERMAS, 2012, II, p. 231).

No contexto da teoria crítica da modernidade de Habermas e no âmbito do conceito de sociedade, a categoria que se distingue ao do mundo da vida é a de sistema. Com efeito, as patologias da modernidade tais como Habermas as diagnostica, só podem ser compreendidas se levada em consideração não somente a disjunção entre mundo da vida e sistema, mas também, sua diferenciação. Dessa forma, enfatizaremos a distinção entre ambos no contexto do problema central da teoria da modernidade de Habermas: a colonização do mundo da vida pelo sistema.

Como vimos, o conceito de racionalidade comunicativa, cujas bases são fornecidas pela teoria habermasiana da modernidade, necessita ser complementado com o conceito de mundo da vida que, por sua vez, significa “um horizonte de suposições de fundo intersubjetivamente partilhadas” e que se constitui como pressuposto básico do entendimento e o elemento *a priori* dessa forma de racionalidade. Em contrapartida, tanto o conceito de mundo da vida quanto o de razão comunicativa são concebidos por Habermas, principalmente, desde o ponto de vista da ação, ou seja, da práxis cotidiana. Com efeito, no contexto de sua teoria da modernidade e no âmbito da obra *Teoria do agir comunicativo*, tentar superar, dentro da esfera sociológica da teoria da ação, o paradigma do agir teleológico pelo agir comunicativo é a grande empreitada de Habermas com sua teoria societária. No entanto, para isso, no contexto das sociedades modernas produto do processo de racionalização já identificado por Weber, Habermas vê-se levado a entender a sociedade de forma bipartite, a saber, em sistema e mundo da vida. Somente a partir dessa concepção de sociedade, torna-se possível a pretensão habermasiana de junção entre o paradigma social da ação (i.e. comunicativa) e o paradigma do sistema. Sendo assim, Habermas propõe o conceito de sociedade que não seja somente mundo da vida, nem muito menos, unicamente sistema, mas que se trata de um conceito de sociedade em dois níveis, que vincula, de maneira não apenas retórica, os paradigmas “mundo da vida e sistema” (HABERMAS, 2012, p. 10). E acrescenta: “por isso, proponho que a sociedade seja concebida, ao mesmo tempo, como mundo da vida e como sistema” (*Ibid.*, 2012, II, p. 220). Disso pode-se inferir que Habermas constrói uma teoria da modernidade baseada no conceito de razão comunicativa e num conceito dual de sociedade no qual é possível realizar a junção entre mundo da vida e sistema.

O sistema, enquanto um dos substratos da concepção habermasiana da sociedade, corresponde, diferentemente do mundo da vida, à forma de interação social obtida por meios não comunicativos. Noutras palavras, diz respeito ao modo de interação baseado na racionalidade teleológica institucionalizada tanto na economia capitalista, quanto no Estado burocrático, cujos meios de controle, como vimos são o dinheiro e o poder. Dessa forma, a distinção entre ambos enquanto dois níveis constitutivos da sociedade como categorias complementares, torna-se o ponto chave

para a análise da teoria crítica da modernidade de Habermas ao afirmar que as *linhas de pesquisas de cunho histórico e social*, em suas análises comparativas da sociedade, justamente por não levar em consideração a sociedade em dois níveis, são incapazes de perceber as patologias da modernidade desde a perspectiva bilateral:

Seguindo as pegadas de Weber e, em parte, da historiografia marxista, formou-se uma *linha de pesquisa de cunho histórico e social*, de orientação comparativa e tipificadora, caracterizada como *história da sociedade (Gesellschaftsgeschichte)* [...] É que nela [a linha de pesquisa, JA] os processos de modernização são referidos ao nível de diferenciação estrutural [...] Sem dúvida alguma, as ramificações da modernização da sociedade são analisadas; porém, certas dimensões do processo global de diferenciação estrutural não são levadas na devida conta. Passe-se por alto o fato de que ele constitui um processo de diferenciação de segunda ordem em que se dá uma disjunção progressiva entre o mundo da vida e o sistema, fazendo com que os subsistemas controlados por meios consigam, após ter atingido um suficiente nível de desenvolvimento, influenciar os mundos da vida, que também atingiram um nível de diferenciação estrutural. É por isso que essa linha de pesquisa não consegue tematizar as patologias da modernidade enquanto tais; falta-lhes um instrumental conceitual adequado para captar as diferenças entre: a) a diferenciação estrutural do mundo da vida, especialmente a de seus componentes sociais, b) autonomização de sistemas de ação diferenciados através de meios de controle, bem como a diferenciação interna desses subsistemas, e c) os processos de diferenciação que – desdiferenciam ao mesmo tempo esferas de ação integradas socialmente no sentido de uma colonização do mundo da vida (*Ibid.*, 2012, II, p. 675, grifo do autor).

Diante dessa passagem, pode-se observar que, no centro do problema moderno da disjunção entre sistema e mundo da vida, encontra-se o processo de racionalização como colocado por Weber e as linhas de pesquisa sociológicas que desenvolveram teorias da sociedade de forma a enfatizarem somente um dos aspectos da racionalização, ou seja, de forma unilateral, seguiram, os mesmos passos de Max Weber. Habermas entende esse modo de pesquisa como história da sociedade que, na análise do processo histórico-social de racionalização, leva em consideração apenas um de seus aspectos incorrendo, com isso, numa visão unilateral do processo.

Como vimos, Weber entende o processo de racionalização sob uma dupla perspectiva: de um lado, sob o ponto de vista da racionalização cultural e, do outro lado, sob a perspectiva da racionalização social. Na primeira, apesar de apontar o processo de racionalização cultural como o fenômeno moderno da diferenciação das esferas culturais de valor (arte, ciência, moral etc.), não lhes dá a mesma ênfase dada ao aspecto da racionalização social. Pelo contrário, na segunda perspectiva, dedica grande atenção enquanto processo de racionalização social à hegemonia da racionalidade teleológica. Dessa forma, ele desenvolve seu diagnóstico da modernidade levando em consideração, marcadamente, a racionalização social em detrimento da racionalização cultural. Ao enfatizar apenas um dos aspectos do processo de racionalização, Weber opera uma separação entre as esferas sociais que constituem cada um dos substratos de cada uma das formas de racionalização. Noutras palavras, separa o mundo das esferas culturais de valor do mundo da esfera social. É nesse contexto que ganha sentido a tese habermasiana da disjunção entre mundo da vida e sistema como produto de processo de racionalização unilateral. De fato, o mundo da vida habermasiano, como vimos, mesmo constituído do caráter transcendental *a priori*, consiste no contexto vital dos participantes da comunicação, ou seja, composto da experiência cultural (língua, religião, tradições etc.) dos sujeitos envolvidos na interação intersubjetiva. Diferentemente, a esfera social é constituída por dois sistemas: a economia capitalista e o Estado burocrático. E, enquanto as esferas culturais de valor, à medida que constituem, também, o mundo da vida, têm como *medium* de interação o agir comunicativo fundamentado na racionalidade comunicativa dada intersubjetivamente, a esfera social representada no sistema economia-estado relaciona-se por meio da ação segundo fins baseada na racionalidade teleológica. Portanto, a disjunção entre sistema e mundo da vida presente na teoria social e que Habermas identifica com o objetivo superá-la através do paradigma comunicativo, remonta ao processo de racionalização weberiano. No entanto, somente essa disjunção não constitui aquilo a que ele atribui o *status* de principal patologia da modernidade: a colonização do mundo da vida, consequência direta da disjunção e, ao mesmo tempo, o fulcro da teoria crítica da modernidade de Habermas. Essa colonização é entendida como autonomização do sistema em relação ao mundo da vida por meio de sistemas de meio con-

trole, logo, justamente na diferenciação, dá-se o processo de submissão deste àquele.

A tese habermasiana da colonização consiste na hipótese de que, por conta do processo de racionalização tomado unilateralmente, as instituições sociais Estado e mercado exercem o domínio sobre o *Lebenswelt*. Esse domínio ocorre através dos meios de controle pelos quais o sistema, na forma institucionalizada da economia capitalista e do Estado burocrático, exerce poder sobre todo o contexto vital da sociedade. Sendo assim, no âmbito das sociedades modernas centradas no sistema econômico capitalista e no Estado moderno-burocrático, o dinheiro e o poder são as formas por excelência de integração social sistêmica. Por isso, Habermas atribui a esses meios, uma vez que são meios de controle do sistema sobre o mundo da vida, o caráter de categorias reificantes: “o padrão capitalista da modernização deforma as estruturas simbólicas do mundo da vida, submetendo-as aos imperativos de subsistemas que se diferenciam e se autonomizam por meio do dinheiro e do poder, o que equivale a uma reificação” (*Ibid.*, p. 512). Assim sendo, a tese da colonização do mundo da vida pelo sistema operada pelo dinheiro e o poder (meios capitalistas) assemelha-se à tese lukácsiana da reificação. No entanto, ele propõe a retomada do problema da reificação num novo contexto em que o mesmo “será retraduzido em termos de *patologias do mundo da vida induzidas pelo sistema*” (*Ibid.*, p. 355, grifo do autor).

Para Habermas, os diagnósticos weberiano, embora presente, sob determinados aspectos, contribuições à teoria social, sofre de um mal, o qual pretende superar por meio de seu próprio diagnóstico. Esse mal refere-se à forma de abordar o problema da modernidade que, desde Weber, ocorre a partir do processo de racionalização tomado de forma fragmentária, por estar em dívida com a filosofia da consciência e, conseqüentemente, preso ao tipo de racionalidade inerente e essa forma de pensamento.

A partir disso, Habermas oferece, além do diagnóstico e de identificar a patologia, uma solução diferenciada para o problema em questão. No cerne dessa solução está seu conceito peculiar de racionalidade comunicativa que, por sua complexidade, apresenta-se como capaz de superar tanto o paradigma da consciência e, assim, fundamentar a forma de pensamento na intersubjetividade comunicativa, quanto desfazer a disjunção

entre mundo da vida e sistema e, dessa forma, libertar este das amarras reificantes do dinheiro e do poder imposto por aquele. Nessa solução oferecida por Habermas, consiste sua proposta de mudança de paradigma na teoria social da modernidade.

A Teoria habermasiana da modernidade, portanto, na medida que fornece as bases da racionalidade comunicativa, fundamentada em seu peculiar “instrumentário conceitual” que envolve o mundo da vida e suas características, apresenta-se, como uma teoria diferenciada da própria modernidade e, ainda, como uma terapia capaz de reformular seus diagnósticos e suas patologias. É diferenciada porque, em relação à teoria de Weber que apresenta diagnóstico unilateral, é formulada desde uma perspectiva que leva em consideração o conceito de sociedade em dois níveis em que é possível a integração social entre sistema e mundo da vida sem disjunção. Esta é desfeita por meio da razão comunicativa na medida que se orienta pelo entendimento e pelo consenso linguístico como *medium* de interação diferentemente do “imperativo sistêmico”. A racionalidade comunicativa apresentar-se-ia, portanto, como terapia diferenciada e abrangente de época.

REFERÊNCIAS

- BUBNER, R. Habermas's concept of critical theory. In: THOMPSON, J. B.; HELD, D. (Org.). *Habermas: critical debates*. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1982, p. 42-56.
- CORCHIA, L. *Jürgen Habermas: a bibliography: works and studies (1952-2013)*. Pisa: Il campano, Arnus University Books, 2013.
- FREITAG, B. *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.
- GIDDENS, A. Labour and interaction. In: THOMPSON, J.; HELD, D. (Orgs.). *Habermas: critical debates*. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1982, p. 149-161.
- HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012. 2v.
- HONNETH, A. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1991.

MCCARTHY, T. Complexity and democracy: or the seductions of systems theory. In: HONNETH, A.; JOAS, H. (Orgs.). *Essays on Jürgen Habermas's the theory of communicative action*. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1990. p. 119-139.

_____. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 1998.

_____. Reflections on rationalization in the Theory of communicative action. *Praxis International*, Oxford, G.B., n. 2, p. 177-191, 1984.

OUTHWAITE, W. *Habermas: a critical introduction*. 2nd. ed. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.

PIERUCCI, A. F. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2005.

REESE-SCHÄFER, W. *Compreender Habermas*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

A Morte, a Memória e a História: prismas filosóficos

Edmilson Menezes*

(UFS)

O propósito desse texto é analisar os nexos existentes entre o tema da morte associado à memória e à história no pensamento grego arcaico, de forma a perceber como as duas últimas dissociam-se a partir do papel que a primeira desempenha na passagem da narrativa poética para a concepção filosófica posterior. Glória, musa da história, é uma das filhas de *Mnemosyne*, a titânica irmã de Cronos (pai de Zeus), ambos gerados por Gaia, a Terra, e Uranos, os Céus. Tempo (Cronos), memória e história são, assim, originalmente anteriores ao reinado dos olímpicos presidido por Zeus e sua luminosidade ordenadora expressa também em razão. Mais arcaicos, de estirpe titânica marcada por insubmissão e violência, tempo, memória e história incessantemente questionam o instituído e o fixado, mantendo tensa relação com a racionalidade olímpica, unificadora e sistematizante. O titanismo que corre nas veias da Glória transparece na linguagem de Heródoto e Tucídides sob a forma inquietante pendular, entre verdadeiro e falso, real e simulacro, que preocupa os filósofos.

São os gregos os primeiros a reconhecer uma memória individual distinta da memória coletiva. A memória distinguindo-se do hábito, representa uma difícil invenção, a conquista progressiva pelo homem do seu passado individual, como a história constitui, para o grupo social, a conquista do seu passado coletivo. A memória é uma função muito sofisticada que atinge grandes categorias psicológicas como o tempo e o eu. Ela opera com um conjunto de engrenagens mentais complexas, e o seu domínio sobre elas pressupõe esforço, adestramento e exercício. “O poder de rememoração é uma conquista; a sacralização de *Mnemosyne* marca o preço que lhe é dado em uma civilização de tradição puramente oral, como foi o caso da civilização grega entre os séculos XII e VIII, antes

* Bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq.

da difusão da escrita.”¹ Há no panteão grego uma divindade que tem o nome de uma função psicológica: *Mnemosyne*, memória. Ela é a mãe das nove musas², fruto de nove noites de conúbio com Zeus.³ Faz lembrar aos homens a recordação dos heróis e de seus grandes feitos, detém o patronato da poesia lírica. É normal entre os gregos que essa função exija uma intervenção sobrenatural. A poesia constitui uma das formas típicas da possessão e do delírio divinos, o estado do entusiasmo no sentido etimológico. Possuído pelas Musas, o poeta é o intérprete de *Mnemosyne*, como o profeta, inspirado pelo deus, o é de Apolo. Entre a adivinhação e a poesia oral – tal como exercida na idade arcaica, nas confrarias de aedos, de cantores e músicos – há afinidades e mesmo interferências. Mas, ao contrário do adivinho, que deve quase sempre responder às preocupações referentes ao futuro, a atividade do poeta orienta-se quase exclusivamente para o passado. Não o seu passado individual, tampouco o passado em geral como se se tratasse de um quadro vazio, independente dos acontecimentos que nele se desenrolam, mas, o “tempo antigo” com o seu conteúdo e as suas qualidades próprias: a idade heroica ou, para além disso, a idade primordial, o tempo original.⁴

¹ VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Trad. de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro; Paz e Terra, 1990, p.108.

² Seja para mostrar como se organiza o mundo dos deuses (*Teogonia*), seja para mostrar a estruturação e organização do mundo dos mortais, esclarecendo sua origem (as raças de ouro, prata, bronze e ferro) seus deveres, seus limites (*Os trabalhos e os dias*), os poemas de Hesíodo começam por evocar as Musas: “Musas Piérias que gloriais com vossos cantos, vinde!” (HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. de Marly Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1990, p. 23); “Pelos Musas heliconiades comecemos a cantar/ (...) Eia! pelas Musas comecemos, elas a Zeus pai/ hineando alegram o grande espírito no Olimpo/ dizendo o presente, o futuro e o passado/ vozes aliando.” (HESÍODO. *Teogonia*. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1992, pp. 105, 109). Tal evocação, dentro da perspectiva da experiência arcaica da linguagem, não poderia deixar de ser feita porque o nome das Musas iguala-se a uma força que precisa apresentar-se e conferir encantamento ao que se pronuncia. “O nome das Musas é o próprio ser das Musas, porque as Musas se pronunciam quando o nome delas se apresenta em seu ser, porque quando as Musas se apresentam em seu ser, o ser-nome delas se pronuncia.” TORRANO, Jaa. “Musas e Ser”. In: HESÍODO. *Teogonia*, Loc.cit., p. 21.

³ “Na Piéria gerou-as, da união do Pai Cronida,/ Memória rainha nas colinas de Eleutera,/ para obliúvio de males e pausa de aflições./ Nove noites teve uniões com ela o sábio Zeus/ longe dos imortais subindo ao sagrado leito./ quando girou o ano e retornaram as estações/ com as minguas das luas e muitos dias findaram,/ ela pariu nove moças concordes (...) Glória, Alegria, Festa, Dançarina, Alegre-coro, Amorosa, Hinária, Celeste e Belavoz, que dentre todas vem à frente.” HESÍODO. *Teogonia*, Loc. cit., p. 109.

⁴ VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Loc. cit., p. 109.

Mnemosyne, revelando ao poeta os segredos do passado, introdu-lo nos mistérios e, assim fazendo, a memória aparece como um dom para iniciados e a *anamnesis*, a reminiscência, corresponde a uma arte ascética e mística. Ainda a memória desempenha um papel singular nas doutrinas órficas e pitagóricas, ela se apresenta como antídoto do Esquecimento. “No inferno órfico, o morto deve evitar a fonte do esquecimento, não deve beber no Letes, mas, pelo contrário, nutrir-se da fonte da memória, que é uma fonte de imortalidade. Nos pitagóricos, estas crenças combinam-se com uma doutrina da reencarnação das almas e a via da perfeição é a que conduz à lembrança de todas as vidas anteriores.”⁵ Os gregos tiveram a experiência fundamental da verdade associada ao não-esquecimento, à re-velação. A palavra grega *alétheia* (Verdade) indica aquela experiência capital como não-esquecimento, no sentido em que eles experimentaram o esquecimento não como um fato de ordem psicológica, mas como uma força de ocultação, de encobrimento. Para a percepção mítica e arcaica, de acordo com Torrano⁶, o que na presença se dá como presente opõe-se ao passado e ao futuro, os quais, enquanto ausência, estão, do mesmo modo, excluídos da presença. Assim, passado e futuro, equivalentes na indiferença da exclusão, pertencem igualmente ao reino noturno do esquecimento até que a memória de lá os recolha e faça-os presentes pelas vozes das Musas. Entende-se, então, o papel desempenhado pelo poeta: pelo mesmo dom das Musas ele é o profeta dos fatos passados e dos fatos futuros. Só a força nomeadora e ontofânica da voz das Musas pode redimi-los, aos fatos passados e futuros, do esquecimento, isto é, da ocultação, e presentificá-los como o que brilha ao ser nomeado, o que se mostra à luz: re-velação. A linguagem, por conseguinte, é filha da memória. Esse divino poder traz à presença o não-presente, ocorrências passadas ou futuras. “Ser é dar-se como presença, como aparição (*alethéa*), e a aparição se dá sobretudo através das Musas, estes poderes divinos provenientes da Memória.”⁷

A Hesíodo as Musas outorgam o dom do canto, permitem que o pastor as tenha em presença quando dele o canto ouvissem. Ele encarna,

⁵ LE GOFF, J. Memória. In: *Enciclopédia Einaudi* (Vol. I, Memória e História). Trad. de Irene Ferreira. Lisboa: Casa da Moeda, 1984, p. 21.

⁶ TORRANO, Jaa. Op. cit., p. 27.

⁷ TORRANO, Jaa. Op. cit., p. 29.

de certa maneira, o poder das Musas. Ao entregar ao poeta os segredos das origens, as Musas revelam-lhe um arcano. O eleito, que se vale dessa presentificação, também se encontra transformado. Ao mesmo tempo em que se revela aos seus olhos a verdade do devir, a visão dos tempos antigos libera-o, em certa medida, dos males que oprimem a humanidade de hoje, a raça de ferro.⁸ A memória lhe traz uma espécie de transmutação da sua experiência temporal. Pelo contato que ela estabelece com as primeiras idades, com o divino, com o tempo primordial, ela permite escapar ao tempo da quinta raça, feito de fadiga, de desgraça e de angústia. *Mnemosyne*, aquela que faz recordar, é também em Hesíodo aquela que faz esquecer os males e aflições: “Memória rainha nas colinas de Eleutera,/ para oblvio de males e pausa de aflições.”⁹ A rememoração do passado tem como contrapartida necessária o esquecimento do tempo presente. Não se admirará, pois, de encontrar, diz-nos Vernant¹⁰, no oráculo de Lébadéia, onde se mimava no antro de Trofônio uma descida ao Hades, *Lethe*, Esquecimento, associada a *Mnemosyne* e formando com ela um par de forças religiosas complementares. Antes de penetrar na boca do inferno, o consultante, já submetido aos ritos purificatórios, era conduzido para perto das duas fontes chamadas *Lethe* e *Mnemosyne*. Ao beber na primeira, ele esquecia tudo da sua vida humana e, semelhante a um morto, entrava no domínio da noite. Ele próprio é esta noite, este nada vazio que contém tudo numa simplicidade assustadora, que tem o poder de retirar da face noturna as imagens e aí mesmo abandoná-las. Pela água da segunda, ele devia guardar a memória de tudo o que havia visto e ouvido no outro mundo. À sua volta, ele não se limitava mais ao conhecimento do momento presente; o contato com o além lhe havia trazido a revelação do passado e do futuro.

Sendo assim, o esquecimento é uma água de morte, de anulação. Nenhum ser pode abordar o reino das sombras sem ter bebido nessa fonte, isto é, sem ter perdido a lembrança e a consciência. Ao contrário, a memória aparece como uma fonte de imortalidade. Precisamente porque

⁸ “Antes não estivesse eu entre os homens da quinta raça,/ mais cedo tivesse morrido ou nascido depois./ Pois agora é a raça de ferro e nunca durante o dia/ cessarão de labutar e penar e nem à noite de se/ destruir; e árduas angústias os deuses lhe darão.” HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*, Loc.cit., p. 35.

⁹ HESÍODO. *Teogonia*, Loc. cit., p. 107.

¹⁰ VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Loc. cit., p. 114.

a morte se define como o domínio do esquecimento, aquele que no Hades guarda a memória, transcende a condição mortal. Para ele não há oposição nem obstáculo entre a vida e a morte. Ele transitava livremente de um mundo a outro. Nesse sentido, é semelhante a um personagem como o Etá-lida, filho de Hermes, ao qual seu pai deu uma memória inalterável a fim de torná-lo imortal: “Enquanto isso, os heróis enviaram da nau/ Etá-lida, o lesto mensageiro, a quem incumbiram /de cuidar das mensagens e do cetro de seu pai,/ Hermes, que lhe havia dado uma memória inalterável./ Nem mesmo agora, que atravessou os terríveis/ redemoinhos do Aqueronte, o esquecimento envolveu sua alma./ Mas o destino determinou que ela revezasse sempre,/ ora entre aqueles que habitam a morada das sombras, ora, voltando ao brilho/ do sol, entre os homens vivos.”¹¹ A memória sabe discernir, para além do coevo, o que está inserido no mais profundo passado e madura em arcano para os tempos vindouros. “Assim são os adivinhos como Tirésias¹² e Anfiarau¹³. No meio das sombras inconsistentes do Hades, permanecem animados e lúcidos, não tendo esquecido lá embaixo nada da sua permanência terrestre, como souberam adquirir aqui a memória dos tempos invisíveis que pertencem ao outro mundo.”¹⁴ Presença direta no passado, revelação imediata, dom divino, todos esses traços, que definem a inspiração pelas Musas, de modo algum excluem a necessidade de uma dura preparação e como que de uma aprendizagem, pois o passado revelado desse modo (divinamente) é muito mais que o antecedente do presente: é a sua fonte. Elevando-se até ele, a rememoração não procura situar os acontecimentos em um quadro temporal, mas atingir o fundo do ser, descobrir o primevo, a realidade primordial da qual

¹¹ APOLLONIOS DE RHODES. *Argonautiques*, Texte établi et commenté par Francis Vian et traduit par Émile Delage. Paris: Les Belles Lettres, 1976 (I, v. 640 e sgs). Sobre Apolinário de Rhodes, ver: BRIOSO SÁNCHEZ, Máximo. “El concepto de divinidad en las Argonáuticas de Apolonio de Rodas”, in Juan Antonio López Férez (org.), *Mitos en la Literatura Griega Helenística e Imperial*, Madrid: Ediciones Clásicas, 2003; 1998, GIANGRANDE, Giuseppe. Apolonio de Rodas y las Musas apuntadoras, *Minerva*, n.º12, pp. 82-89.

¹² Adivinho tebano, que em jovem fora cegado por Atena, de quem havia revelado um segredo. Por favor de Prosérpina (filha de Ceres e Zeus, também chamada Perséfone, teve por destino viver um terço do ano no Submundo, com seu esposo Plutão) conservou seus dons de vidente mesmo no Submundo. Cf. HOMERO. *Odisséia*. Trad. de Manoel Odorico Mendes. São Paulo: Edusp, 1996, p. 203.

¹³ Anfiarau, rei divino, um adivinho consagrado pela fama de sua precisa virtude, era filho materno de Hipermestra e Oicles, segundo outras fontes seu verdadeiro pai seria o próprio deus Apolo. Cf. SOPHOCLE. *Electre*. In: *Théâtre complet*. Paris: Flammarion, 1964, p. 166.

¹⁴ VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Loc. cit., p. 115.

saiu o cosmos e que possibilita compreender o devir em sua totalidade. Sendo o passado integrante do cosmos, explorá-lo é descortinar o que se esconde nas profundezas daquela totalidade. “A História que canta *Mnemosyne* é um deciframento do invisível, uma geografia do sobrenatural.”¹⁵

Nesta direção, é pertinente a pergunta: qual, então, a função da memória? Não reconstrói o tempo: não o anula tampouco. Ao fazer cair a barreira que separa o presente do passado, lança uma ponte entre o mundo dos vivos e o do além ao qual retorna tudo o que deixou a luz do sol. Realiza para o passado uma evolução comparável ao que efetua para os mortos o ritual homérico – o convite entre os vivos e a vinda à luz do dia, por um breve momento, de um defunto que volta do mundo infernal; comparável, também, à viagem que se mira em certas consultas oraculares – a descida de um ser vivo ao país dos mortos para aí ver e aprender o que quer saber. O privilégio que *Mnemosyne* confere é aquele de um contato com o outro mundo, a possibilidade de aí entrar e de voltar dele livremente. O passado aparece como uma dimensão do além.¹⁶ *Mnemosyne* é antes de qualquer coisa uma potência de evocação, não de recolhimento. Suas filhas, por meio de especialíssima contiguidade, sabem tudo e cantam o que é, o que será, o que foi.

Vernant nos informa, ainda, que a *Mnemosyne* do ritual de Lebadéia é, também, em muitos pontos, parente da deusa que preside, em Hesíodo, à inspiração poética.¹⁷ Como a mãe das Musas, ela tem a função de revelar o que foi e o que será. Mas, associada a *Lethe*, ela se reveste do aspecto de uma força infernal, agindo no limiar do além-túmulo. O além, cujo acesso ela oferece ao iniciado, identifica-se com o mundo dos mortos, um mundo que acalenta o fato anormal de se deixar definitivamente de pensar em alguma coisa, de se cair no esquecimento, cair numa falha definitiva quando da evocação de uma recordação. A representação simplesmente desapareceu da alma.

Em uma série de outros documentos, de alcance diverso, mas de orientação igualmente mística, encontra-se o par Memória-Esquecimento, desta vez no centro de uma doutrina de transmigração das almas. No contexto desses mitos escatológicos, a memória transformou-se. Não é

¹⁵ Id. *Ibid.*, p. 113.

¹⁶ Cf. *Id. Ibid.*

¹⁷ Cf. *Id. Ibid.*, p. 115.

mais, diz Vernant,¹⁸ aquela que canta o passado primordial e a gênese do cosmo. Força da qual depende o destino das almas após a morte, ela está atrelada, daqui pra frente, à marcha mítica dos indivíduos, aos avatares de suas encarnações sucessivas. Não é mais a guardiã e mediadora do segredo das origens, que facultava às criaturas mortais, agora, torna-se o meio para alcançar o fim do tempo, de pôr um termo ao ciclo das gerações. “Essa mudança reflete toda uma ordem de preocupação e de exigências novas, estranhas à poesia de Homero e de Hesíodo. Corresponde a uma pesquisa sobre a salvação que (...) segue passo a passo com uma reflexão, mais ou menos elaborada filosoficamente, acerca dos problemas do Tempo e da Alma. A transposição de *Mnemosyne* do plano da cosmologia ao da escatologia modifica todo o equilíbrio dos mitos de memórias; se conservam os temas e os símbolos antigos, transformam profundamente o seu sentido. As imagens que eram, na descrição tradicional, ligadas ao Hades – região desolada, morada gélida, reino das sombras, mundo do esquecimento – aplicam-se agora à vida terrestre concebida como um lugar de provação e de castigo.”¹⁹ O degredo da alma não é mais quando ela voeja nos submundos, ao deixar o homem sem o sopro da vida, como espectro sem entusiasmo e sem consciência; mas, ao contrário, quando ela volta à terra para entrar em sua nova morada, ou seja, um corpo. “A alma é tanto mais ‘lúcida’, tanto menos ‘esquecida’ quanto mais pôde se liberar dessa união. As águas da *Lethe* não acolhem mais, à entrada do Hades, os que ao passarem da vida para a morte vão esquecer no mundo infernal a luz do sol. Ela apaga, naqueles que, em sentido inverso, voltam à terra para uma nova encarnação, a lembrança do mundo e das realidades celestes a alma se aparente.”²⁰ A estrutura da experiência humana consiste, essencialmente, em uma tensão entre um último plano eterno e um primeiro plano temporal, de tal sorte que o ponto de partida temporal da existência implica um distanciamento de sua origem, um esquecimento do próprio princípio. Contrariamente, o curso da existência deve conter uma interiorização e uma aspiração ascendente em direção ao princípio. Trata-se de uma separação trágica de um plano superior, que faz desconsiderar o desenvolvimento natural. “A razão que atrai as almas para onde

¹⁸ Cf. Id. Ibid.

¹⁹ Id. Ibid., p. 116.

²⁰ Id. Ibid.

se encontra a plena verdade é que somente aí poderiam elas encontrar o alimento capaz de nutri-las e de desenvolver-lhes as asas, alimento que conduz a alma para longe das baixas paixões. É uma lei de Adrastea: toda a alma que, companheira fiel das almas divinas, contempla algumas das essências fica isenta de todos os males até nova viagem, e, se o seu voo continuar vigoroso, ela ignorará eternamente todo o mal. Mas, quando não pode seguir os deuses nem contemplar as essências, quando devido a um erro funesto ela se enche de alimento impuro, de vício e esquecimento, torna-se pesada e precipita-se sem asas ao solo.”²¹ A água do esquecimento não é mais símbolo de morte, mas de retorno à vida, à existência no tempo. A alma que não tomou o cuidado de bebê-la, “se enche de alimento impuro, de vício e esquecimento” e precipita-se ainda uma vez mais sobre esse plano no qual reina a lei inflexível do devir: “Quando as restantes passaram”, diz Platão comentando o percurso das almas, “todas se encaminharam para a planura do Letes, através de um calor e uma sufocação terríveis. De fato, ela era despida de árvores e plantas. Quando já entardecia, acamparam junto do rio Ameles, cuja água nenhum vaso pode conservar. Todas são forçadas a beber uma certa quantidade dessa água, mas aquelas a quem a reflexão não salvaguarda bebem mais do que a medida.”²² O esquecimento constitui o erro fundamental, uma espécie de enfermidade que suprime a lembrança das verdades eternas já uma vez contempladas antes do mergulho temporal. Acredita a alma iniciar com o nascimento uma vida que terminará com a morte. Mas não há, no domínio do tempo, nem começo nem fins verdadeiros. “A alma não faz senão recomeçar indefinidamente um mesmo ciclo de provações das quais, pelo fato de esquecer a cada vez as fases precedentes, ela não pode nunca atingir o fim, o *τελος*, palavra que significa não somente, em um sentido temporal, o fim de um período, mas, em sentido religioso, a iniciação que consagra o acesso a uma forma de existência nova, naquele que dessa maneira ‘cumpre’ uma fase de sua vida.”²³

Transposta, então, a memória para um plano escatológico, isto é, para um plano no qual é assimilada às doutrinas dos fins últimos, do des-

²¹ PLATON. Phèdre. In: *Oeuvres* (Tome VI). Trad. de Victor Cousin. Paris: P. J. Rey Éditeur, 1848, pp. 52-53 (248 c).

²² PLATÃO. *A República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990, p. 499 (621 b).

²³ VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Loc. cit., p. 116.

tino final e decisivo, uma desestabilização dos mitos da memória é instituída. “Essa colocação da memória fora do tempo separa radicalmente a memória da história. ‘O esforço de memorização, predicado e exaltado no mito, não manifesta um vestígio de interesse pelo passado, nem uma tentativa de exploração do tempo humano.’ Assim, segundo a sua orientação, a memória pode conduzir à história ou distanciar-se dela. Quando posta ao serviço da escatologia nutre-se também ela de um verdadeiro ódio pela história.”²⁴ É imperioso, para entender a perspectiva aqui ressaltada, não confundir história e temporalidade. Temos história a partir do momento em que admitimos que uma dinâmica do passado permite compreender o presente. A memória, associada à escatologia, não nos serve para semelhante operação, pois está voltada para um esforço do retorno ao invariante – abandonado pelas almas encarnadas. O presente não é unicamente a repetição de um movimento eterno; ele é o resultado de um passado humano que o determina. A tarefa da memória carece desse interesse específico pelo passado, que não pode simplesmente ser entendido como simples acumulação, impotente diante da esfera pedagógica do aprendizado.

Com efeito, a filosofia grega, nos seus maiores pensadores, não reconciliou a memória e a história. Se, em Platão e em Aristóteles, a memória é um componente da alma, não se manifesta, contudo, ao nível da sua parte intelectual, mas unicamente da sua parte sensível. No *Teeteto*, Platão afirma sobre a memória: “Diremos, pois, que se trata de uma dádiva de Mnemosyne, mãe das Musas, e que sempre que queremos lembrar-nos de algo visto ou ouvido, ou mesmo pensado, calcamos a cera mole sobre nossas sensações ou pensamentos e nela os gravamos em relevo, como se dá com os sinetes dos anéis. Do que fica impresso, temos lembrança e conhecimento enquanto persiste a imagem; o que se apaga ou não pôde ser impresso, esquecemos e ignoramos.”²⁵ A memória platônica perdeu o seu aspecto mítico, mas não procura fazer do passado um conhecimento: quer subtrair-se à experiência temporal.²⁶ Em Aristóteles, a memória e a reminiscência são diferenciadas. “Revocação não é recuperação ou

²⁴ LE GOFF, J. Op. cit., p. 21.

²⁵ PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade do Pará, 1988, p. 71 (191d).

²⁶ LE GOFF, J. Op. cit., p. 21.

aquisição de memória, pois quando alguém pela primeira vez aprende ou experimenta algo, não recupera memória alguma (porquanto não houve precedência de nenhuma), e tampouco a adquire inicialmente; é somente por ocasião da implantação do estado ou afecção que a memória passa a existir, de modo que esta não é implantada concomitantemente à afecção original.”²⁷ A memória remete ao simples poder de conservação do passado e a reminiscência à sua revocação (chamar novamente) voluntária efetiva. A memória dessacralizada, laicizada, está agora compreendida no tempo, mas num tempo que permanece insurgente à inteligibilidade. Mas, uma e outra aparecem necessariamente ligadas ao passado; são condicionadas por um lapso de tempo; implicam uma distância temporal, a distinção de um anterior e um posterior. “Memória, portanto, não é nem percepção sensorial, nem pensamento, sendo sim um estado ou afecção de uma ou outro no decorrer do tempo. (...) não é possível haver memória de algo no presente enquanto presente, sendo a percepção sensorial que se refere ao que é presente, a expectativa ao que é futuro, e a memória se referindo ao que é passado. Toda memória, portanto, implica o decorrer do tempo. Consequentemente, pode-se dizer que somente os seres vivos que têm percepção do tempo se recordam e que o fazem com a parte de si que dele tem percepção.”²⁸ De acordo com Aristóteles, é o mesmo órgão pelo qual nós nos lembramos e pelo qual percebemos o tempo. A memória só pertence, pois, à faculdade de pensar por acidente; é à faculdade sensível que ela se liga. “Em Aristóteles, nada mais lembra *Mnemosyne* mítica nem os exercícios de rememoração destinados a liberar do tempo e a abrir o caminho para a imortalidade. A memória aparece agora incluída no tempo, mas em um tempo que permanece, ainda para Aristóteles, rebelde à inteligibilidade. Função do tempo, a memória não pode mais pretender revelar o ser e o verdadeiro; mas não pode também assegurar, no que diz respeito ao passado, um verdadeiro conhecimento; não é tanto a fonte de um saber autêntico quanto a marca da nossa imperfeição: reflete as insuficiências da condição mortal, a nossa incapacidade em ser inteligência pura”²⁹.

²⁷ ARISTÓTELES. Da memória e da revocação. In: *Parva Naturalia*. Trad. de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012, p. 80 (451 a 20).

²⁸ Id. Ibid. p. 76 (449 b 25).

²⁹ VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Loc. cit., p. 131.

Aprendemos com os gregos que a fragilidade da memória levou-a para um campo mítico onde reinava sem as exigências próprias ao controle cognitivo. Controlada, a memória torna-se um fenômeno consciente, isto é, torna-se consciência de um estado de ânimo passado que, por algum tempo, tinha desaparecido da consciência. Não se pode considerar propriamente como memória a persistência de um estado de ânimo, mas só o seu reaparecimento. A memória deve referir-se ao passado da pessoa que a possui; além disso, deve ir acompanhada de um processo emotivo de crença. A memória não parece ser uma faculdade especial, não há nada único no objeto da memória. Este é só um objeto imaginado no passado ao qual adere o anseio da crença. Essa zona, na qual a emoção e a crença associam-se em busca do passado, reflete certa instabilidade incompatível com o desejo de estruturar-se em conhecimento da história. Por isso mesmo, talvez, o homem (grego) arcaico tenha se liberado do tempo pelo exorcismo, pois vislumbrou que o vivido não pode ocupar senão o nebuloso e movediço campo da memória.

Da democracia e da servidão voluntária na época do blablaismo e do doxismo¹ (com Žižek e La Boétie)

Rossano Pecoraro
(UNIRIO)

A busca pelo *telos* da história e da política e, em geral, pelo sentido e pela finalidade de todas as coisas do mundo caracteriza a Filosofia do Ocidente. Mas qual seria o significado destas noções ontologicamente determinadas, que acabamos de convocar diante da Lógica que nos subjugamos, na era da *reação* à crise de fundamentos, dos novos “ismos” que caracterizam a nossa época², da retórica democrática e do politicamente correto, do avanço da técnica e das tecnologias? Em que perspectiva uma reflexão, melhor uma reflexão-ação, autenticamente filosófica se articularia?

Indicarei alguns pontos cardeais:

1) a necessidade de pensar o presente (e não o futuro). Filosofia como ontologia da atualidade (ideia que retomo de Foucault e Gianni Vattimo, mas em um sentido um tanto diferente). Filosofar no presente.

2) a filosofia como individuação de novos problemas. O filósofo como idealizador e inventor de novos problemas.

Isso posto, se faz urgente a exigência de radicalizar a discussão em torno da questão da democracia e da invasividade do politicamente correto.

A pergunta fundamental (a *Grundfrage* do nosso tempo³), é: “de que maneira a filosofia intervém no presente, em suas questões históricas e políticas, e qual é a natureza dessa intervenção [ou intromissão]? Por que o filósofo deveria se ocupar dos acontecimentos de sua contemporaneidade?”⁴.

¹ Termos/Conceitos meus. Poupeemos desses neologismos Slavoj Žižek e Étienne de La Boétie.

² Novos “ismos” que idealizei e uso há algum tempo: 1) doxismo, de *doxa*, evidentemente; a famigerada opinião, não por acaso tão detestada pelos filósofos gregos da antiguidade; 2) blablaismo e 3) mimiismo, que se explicam por si só.

³ Atualizando a famosa Pergunta da tradição filosófica ocidental (“por que o ser e não antes o nada?”) à qual se dedicaram autores da estatura de Leibniz, Schelling e Heidegger.

⁴ Alain BADIOU, Slavoj ŽIŽEK, *La filosofia al presente*, Genova, Il Melangolo, 2012, p. 5.

A priori deve ser dissolvido um nefasto equívoco que, por razões de vária ordem sobre as quais deveriam ser escritos tratados, impera na quase totalidade das comunidades filosóficas brasileiras, isto é, a convicção 1) de que a filosofia é qualquer coisa; 2) que ela se ocupa com qualquer assunto/temática; 3) que sua tarefa é dar respostas ou ao menos perspectivas de solução a problemas já dados.

Não há nada mais falso e perigoso do que essa “ideia”.

Ela é perigosa porque silencia qualquer tentativa revolucionária (não necessariamente no sentido ideológico deste termo) de transformação da realidade existente. Esterilidade, *blablaismo* e *mimiismo* são, pois, os resultados de concentrar-se no passado (como legado ou herança maldita), no futuro (como “não lugar” a ser construído) e de considerar a filosofia como uma espécie de conhecimento/saber taumatúrgico, que com sua reflexão sempre correta e religiosamente ecumênica está aberta ao tudo-vale temático e *doxista*, deixando-se invadir pelas infinitas alteridades (que na maioria das vezes não estão minimamente interessadas em se aproximar ou dialogar com ela de maneira séria e rigorosa).

O Filósofo, *porém*, é o mestre das perguntas; da ação não da reação. “O filósofo cria os problemas; ele é um inventor de problemas (...). O verdadeiro filósofo decide por si próprio quais são as questões relevantes. É ele a sugerir novas questões para os outros. A filosofia é sobretudo idealização de novos problemas”⁵. É evidente que desse axioma deriva o fato de que o filósofo intervém quando vislumbra em uma “situação” (política, histórica, afetiva, social, científica, etc.) “determinados elementos, sinais, que impõem a identificação de um novo problema. O filósofo se insere lá onde entrevê, no presente, os signos que indicam a necessidade de enuclear um *novo problema*”⁶. Ora, quais são as condições (concretas) que permitem ao filósofo, ou à filósofa, perceber esses signos? Alain Badiou, durante o diálogo público de Viena (2004) com Slavoj Žižek acena ao conceito de “circunstância filosófica”, que nada mais é o momento no qual se torna clara a necessidade de uma *decisão*, e ao mesmo tempo de uma *responsabilidade*, de existência e de pensamento. O momento em que somos de alguma maneira convocados a escolher no seio de um determinado evento (ou situação) entre pensamentos ou perspectivas absolutamente incomensuráveis⁷.

⁵ Idem, p. 5.

⁶ Idem, pp. 5-6. Grifo meu.

⁷ Um dos exemplos clássicos de Badiou neste sentido é o “diálogo” entre Sócrates e Cálicles no *Górgias* de Platão.

Com base nisso, é possível avançar mais um passo e pôr o problema da validade do conceito de Democracia, do politicamente (e filosoficamente) correto e interrogar-nos a respeito da servidão voluntária à qual nos submetemos entre os anos 10 e 20 do século XXI.

Antes de tudo, é importante lembrar duas expressões um tanto apagadas do histórico imaginário coletivo das sociedades democráticas; não apenas a conhecida frase latina *luxta propria principia* (conforme os próprios princípios) como o “fundamentalismo democrático” do qual falava Garcia Márquez e muito na moda nos tempos da guerra fria. Expressão não muito feliz talvez, mas clara em seu sentido polêmico quando aponta, como sublinha Luciano Canfora em *Crítica da retórica democrática*⁸, para o uso arrogante de uma palavra, e de um conceito – democracia – que em sua conotação atual inclui e abrange o contrário daquilo que expressa etimologicamente e, a um só tempo, a intolerância com relação a qualquer outra forma de organização política que não seja o parlamentarismo (no seu sentido amplo), “a compra e venda de voto, o mercado político”⁹. Um corolário desse fundamentalismo é, evidentemente, a avaliação esquemática e generalizada de todas as outras ordens políticas (e acrescentaria eu, de todos os outros tipos de comportamentos, ações, conceitos). O que difere do modelo (supostamente) democrático é o totalitarismo, é o Mal, como denuncia à exaustão Žižek. É necessário refletir lucidamente e com honestidade intelectual sobre o mito das nossas famosas democracias; sobre seu discurso, sobre sua retórica, ora grosseira ora refinada – mas sempre muito eficaz – que é usada pelos detentores do poder para legitimar e justificar um fato incontestável e por vários aspectos indigno e absurdo: ou seja, o fato de que uma minoria de turno acaba sempre dominando, controlando e oprimindo as maiorias.

Todos os excessos, de resto, são permitidos nas sociedades (neo) liberais e pós-modernas, “mas tente tocar no fetiche da democracia para ver o que acontece”¹⁰. Pois bem, é exatamente isso que vou fazer, a partir de uma perspectiva de esquerda (em um sentido radical e utópico, talvez. Mas sem dúvida alguma, de um ser de esquerda que não se reconhece nas “esquerdas” de luta ou de governo que nos últimos trinta anos dissiparam

⁸ Luciano CANFORA, *Crítica da retórica democrática*, São Paulo, Estação Liberdade, 2007.

⁹ Alain BADIOU, Slavoj ŽIŽEK, *La filosofia al presente*, op. cit., p. 25.

¹⁰ Idem, p. 57.

um imenso património de ideias e ações revolucionárias, progressistas e inovadoras)¹¹. É quase tautológico deixar claro que é impossível questionar o fetiche da democracia de maneira rigorosa nas poucas páginas de um ensaio/artigo científico como este: em um futuro próximo, outros escritos mais densos contribuirão para o aprofundamento do tema. Limitar-me-ei aqui a tratar de duas ou três noções que permitem esclarecer, acredito, o sentido geral do meu discurso.

Antes de tudo, a de totalitarismo que na retórica democrática é usada como (pseudo)argumento para silenciar, de maneiras muitas vezes violentas, os críticos que denunciam os conflitos de interesses e os mecanismos perversos e exploratórios que sustentam a “democracia” (não só como aparato político, estatal e de governo, mas também, de maneira muito mais letal, a “democracia” nas relações sociais, nos inúmeros grupos e níveis de participação e representação: da “democracia” familiar às práticas “democráticas” que regem uma assembleia estudantil o sindical, uma ocupação, uma manifestação, eleições primárias etc. etc.). Tudo vale para desprezar os “inimigos do povo” (lembrando aqui a celebre peça de Henrik Ibsen, escrita em 1882) que, dependendo do nível de ignorância ideológico-filosófica de seus poderosos interlocutores – em Alguém disse totalitarismo? Žižek fala em “confusão ideológica” esquerdista – são tachados de autoritário, totalitários, obscurantistas, conservadores, reacionários, fascistas, etc. Neste sentido, até mesmo a resposta filosófica “crítica” que se opõe ao liberalismo hegemônico, isto é a da “esquerda desconstrucionista pós-moderna”¹², fundamenta-se na categoria de totalitarismo que é “elevado ao nível de confusão ideológica” e “qualquer posicionamento que não endosse o mantra da contingência/deslocamento/finitude é considerado potencialmente totalitário”¹³.

A análise do uso dessa noção conduz de imediato ao segundo ponto importante do meu discurso cujo nome próprio é Razão/Racionalidade¹⁴. O Século XX (duas guerras mundiais, fascismo e nazismo, Shoah,

¹¹ Cf., apenas para dar um exemplo muito recente, a análise histórica e política de Boaventura de Sousa Santos em *A difícil democracia – Reinventar as esquerdas*, São Paulo, Boitempo, 2016.

¹² Slavoj ŽIŽEK, *Alguém disse totalitarismo?*, São Paulo, Boitempo, 2013, p. 10.

¹³ *Idem*.

¹⁴ Que remete à ideia de Sujeito/subjetividade cartesiana. A esse tema Žižek dedica um livro importante *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, Londres-Nova Iorque, Verso, 1999.

Auschwitz, a bomba atômica, a guerra fria...) sentenciou a crise ou a até mesmo a morte da Razão e do Iluminismo. Nenhuma sentença, talvez, tenha sido mais justa. Mais uma vez é quase tautológico assinalar que fim dos fundamentos, niilismo, relativismo, pós-modernidade foram os traços marcantes da filosofia e do pensamento do *Novecento*. Mas se ele acabou já há algumas décadas, os esquemas conceituais, os autores, as obras dessa época andam vigiando ainda as terras do Ocidente. O problema, é evidente, não são eles, mas sim os “confusos ideologicamente” leitores, que para alcançar fins não exatamente nobres ou intelectualmente honestos, impelem com violência o pensamento dos Mestres 1) ignorando que o cenário se transformou radicalmente e que são necessários novos e diversos instrumentos conceituais para as lutas no liminar do terceiro milênio, 2) e evitando se engajar em um dos trabalhos filosóficos por excelência: estudar profundamente os Filósofos da tradição moderna e contemporânea com o objetivo de atualizá-los, *svecchiarli*, reler seu pensamento de maneira criativa e inovadora, individuar novos problemas, propor – com eles mas também contra eles – ideias e “respostas” adequadas aos desafios do nosso tempo. Nas palavras diagnósticas de Žižek: “A noção filosófica de *totalidade* e a noção política de *totalitarismo* tendem a se sobrepor (...): a Razão é percebida como o edifício totalitário definitivo na filosofia. A racionalidade como tal tem uma péssima reputação hoje em dia: os defensores da Nova Era a condenam como um pensamento cartesiano mecanicista/discursivo que vem do ‘lado esquerdo do cérebro’; as feministas a rejeitam como uma posição baseada no masculino, que acredita implicitamente em sua oposição à emotividade feminina; para os pós-modernistas, a racionalidade envolve a pretensão metafísica à ‘objetividade, que oblitera os mecanismos de poder e discurso que determinam o que interessa como ‘racional’ e ‘objetivo’”¹⁵.

O politicamente correto é a terceira noção a ser elevada ao banco dos réus. Para examinar seu “Id” (agressivo, egoísta e irrefreável em sua tendência à satisfação e ao prazer) um ponto de partida razoável é o que em várias vertentes da filosofia contemporânea é definido como “ideia de incomensurabilidade”, que se funda em uma forma “hard” e perigosa de “particularismo ético”. Trata-se dos dois pressupostos nevrálgicos do politicamente correto: “Somente uma mãe negra lesbica que cria os fi-

¹⁵ Slavoj ŽIŽEK, *Alguém disse totalitarismo?*, op. cit., pp. 10-11.

lhos sozinha conhece o sofrimento de uma mãe negra lésbica que cria os filhos sozinha. Já Deleuze protestou veementemente contra isso, porque esse tipo de referência a uma particular experiência corresponde sempre (mesmo se pode aparecer inicialmente emancipatório) a uma posição reacionária”¹⁶. Estas denúncias de Žižek têm se tornado cada vez mais enérgicas; nada escapa ao seu implacável raciocínio que revela a agressividade fascista do politicamente correto “aplicado” a qualquer tipo de minoria, grupo, etc. Mesmo se tratando de racismo, afirma, “temos que ser muito precisos para não lutarmos contra o racismo de um modo que eventualmente o reproduza”. Afinal de contas, o resultado da nossa luta (sempre necessária!) contra o racismo através do discurso do politicamente correto não seria, apenas, um “racismo controlado oprimido”?¹⁷.

A hipótese com a qual Žižek trabalha é que sem a troca de uma pequena dose de “amigáveis obscenidades”, de provocações e posicionamentos é impossível estabelecer um contato real com o outro. Fica apenas um respeito frio, estéril, hipócrita; um querer manter distância; uma não-tolerância da alteridade enquanto tal, de sua proximidade, de sua existência desafiadora/ameaçadora. A alteridade, ou em termos menos filosóficos, o amor ao próximo na era do politicamente correto nada mais é do que indiferentismo e estratégia de distanciamento. “O único verdadeiro vizinho é um vizinho morto” escreve o filósofo esloveno, deixando irromper em cena o conceito de *tolerância*, cujo significado nas nossas sociedades ocidentais não é exatamente o que imaginamos: “Tolerância significa: nenhuma moléstia”¹⁸. Moléstia é a palavra-chave. Na realidade [tolerância] significa não me mostre os teus desejos, não se aproxime, fique longe de mim (...). Olhas alguém com mais insistência, uma mulher o quem quer que seja? Isso já é um estupro (...) A tolerância é uma forma de intolerância: intolerância à proximidade do outro”¹⁹.

As atitudes para o outro na nossa sociedade são caracterizadas pelo respeito à alteridade e aos seus direitos humanos, sociais e políticos. Esse princípio, porém, se transformou numa prática retórica meramente formal e cerimoniosa, portanto inútil e com feições não raramente autori-

¹⁶ Alain BADIOU, Slavoj ŽIŽEK, *La filosofia al presente*, op. cit., p. 52.

¹⁷ Cf., entre outros documentos, textos etc., esta entrevista a uma rede estadunidense (com legendas em português): <https://www.youtube.com/watch?v=lujskgj3iKc>

¹⁸ Ou assédio.

¹⁹ Alain BADIOU, Slavoj ŽIŽEK, *La filosofia al presente*, op. cit., p. 56.

tárias. Além disso, o foco de nossas atitudes se deslocou rapidamente da abertura para o “medo obsessivo da moléstia [assedio]”. Em outros termos: acolhe-se o outro sob a condição de que não nos incomode com sua proximidade; acolhemos o outro apenas na medida em que sua presença (e seus direitos, suas demandas e reivindicações) não é intrusiva. “A tolerância, portanto, coincide com o seu oposto. Meu dever de ser tolerante para com os outros significa, na verdade que não devo chegar muito próximo a ele ou ela, não me introduzir em seu espaço – em suma, que devo respeitar sua intolerância em relação ao meu excesso de proximidade”. Trata-se do novo e mais poderoso direito humano dos anos 10 e 20 deste século, que une (neo)liberais, capitalistas e esquerdistas: “(...) o direito a não ser molestado [assediado], ou seja, o direito de se manter a uma distância segura dos outros”²⁰.

Quanto à democracia e suas gangrenas, reler o *Discurso da servidão voluntária* de Étienne de La Boétie, elaborado em 1554, contribui para articular de forma mais precisa o sentido das minhas teses.

De fato em uníssono, os comentadores desta obra-prima da filosofia política de todos os tempos nos recordam que o foco de La Boétie é a tirania, o poder tirânico diante do qual o povo, composto por seres iguais e originariamente livres, sujeita-se por sua própria e voluntária escolha. Este era (é) o absurdo, o escândalo, o mistério perverso objeto da indignação e da crítica do jovem filósofo amigo de Montaigne. Com efeito, como é possível “que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportam às vezes um tirano só, que tem apenas o poderio que eles lhe dão, que não tem o poder de prejudicá-los senão enquanto tem vontade de suportá-lo, que não poderia fazer-lhes mal algum senão quando preferem tolerá-lo a contradizê-lo”²¹. *Todavia* a análise de La Boétie, que é de uma atualidade inaudita, mostra-se extremamente fecunda se estendida ao conceito de democracia e às nossas práticas “democráticas”.

O âmago da argumentação de La Boétie, com efeito, não é a tirania como forma de governo dos homens, mas sim as razões da *dissolução voluntária da simetria do poder* que resulta em sua concentração nas mãos

²⁰ Cf. o texto de Žižek na *New Left Review*, número 34, julho-agosto de 2005. Uma tradução portuguesa foi publicada na revista *Mediações*.

²¹ Étienne de LA BOÉTIE, *Discurso da servidão voluntária*, Brasiliense, São Paulo, 4ª edição 1987, 2ª reimpressão 2001, p. 12 (com textos de Pierre Clastres, Claude Lefort e Marilena Chauí).

de uma *entidade* determinada. Que se trate do tirano (ao qual o filósofo explicitamente se refere) ou de uma democracia, a questão e o problema continuam intatos. Em suma, o ponto não é a teorização da melhor ou da pior forma de regime político, etc., mas sim a condenação lúcida e sem apelação de qualquer assimetria nas relações de poder entre seres humanos, qualquer ruptura na igualdade e horizontalidade do poder individual. Delineia-se no *Discurso* um “horizonte radicalmente novo e inaudito: o poder é injustificável, o absurdo é exatamente a soberania separada, toda alteração da igual liberdade de todos-e-de-cada-um”²².

Mas não é somente esta – revelar e denunciar a injustiça e perversão de qualquer assimetria do poder e o absurdo da soberania dividida e dilacerada – a contribuição que o texto de La Boétie pode oferecer para examinar o nosso tempo e sua “democracia”. Sua força reside também na individuação e incriminação de *quem* permite tudo isso e dos *motivos* que sustentam sua ação, melhor, seu vício, um “(...) monstro de vício (...) que ainda não merece o título de covardia (...) Que não encontra um nome feio o bastante, que a natureza nega-se ter feito, e a língua se recusa nomear”²³.

A legitimidade e a força (política, policial, social) do Poder que oprime e subjuga homens, cidades e nações reside *apenas* no poder que eles lhe dão por livre e espontânea escolha. Trata-se de uma “coisa extraordinária, por certo; e porém tão comum que se deve mais lastimar-se do que espantar-se ao ver um milhão de homens servir miseravelmente, com o pescoço sob o jugo, não obrigados por uma força maior, mas de algum modo (ao que parece) encantados e enfeitiçados apenas pelo nome de um, de quem não devem temer o poderio pois ele é só, nem amar as qualidades pois é desumano e feroz para com eles”²⁴.

A entidade que nos domina – o *Um* ao qual o filósofo se refere no subtítulo de seu escrito – não possui outro poder a não ser aquele que voluntariamente lhe entregamos. É igual a nós, tem “dois olhos (...), duas mãos (...), um corpo” e as idênticas qualidades e defeitos de qualquer um dos cidadãos de nossas cidades. Apenas ele, porém, detêm em suas mãos

²² Paolo Flores D’ARCAIS, “Perché oggi”, introdução à tradução italiana do *Discurso (Discurso sulla servitù volontaria*, Milano, Chiarelettere editore, 2011, p. XIX).

²³ Étienne de LA BOÉTIE, *Discurso da servidão voluntária*, op. cit., p. 13.

²⁴ Idem.

a legitimidade e força de lei de nos destruir. Legitimidade e força de lei que nós mesmos lhes confiamos.

La Boétie, contudo, não se limita ao diagnóstico. Ele avança mais um passo. E dá um golpe fatal de navalha: de onde esse Um “tirou todos olhos com os quais vos espia, se não os colocais a serviço dele? Como tem tantas mãos para golpear-vos, se não as toma de vós? Os pés com que espezinha vossas cidades, de onde lhe vêm senão dos vossos? Como ele tem algum poder sobre vós, senão por vós?”²⁵.

O povo, nós, cada um de nós, dos direitistas-neoliberais aos esquerdistas que se consideram além do bem e do mal, não somos outra coisa senão “coniventes”, “receptadores do ladrão”, “cúmplices do assassino”, “traidores” que trabalham, produzem e pagam impostos para o Um (tirania ou democracia) “fazer o estrago”; seres que criam suas filhas para “sua luxúria” e filhos para que possam ser soldados ou “ministros de suas cobiças e executores de suas vinganças”²⁶.

Ora, qual é o “segredo e a força” da dominação do Um? A base em que ele constrói seu consenso? Seu “apoio e fundamento”? Engana-se, afirma La Boétie, quem pensa que seu poder se deva ao monopólio do aparato repressivo, ao controle da polícia e das forças militares, à influência no judiciário, na mídia, etc.²⁷. Devoção das massas ao opressor e servidão são o resultado

²⁵ Idem, p. 16.

²⁶ Escutemos: “Como ousaria atacar-vos se não estivesse conivente convosco? Que poderia fazer-vos se não fôsseis receptadores do ladrão que vos pilha, cúmplices do assassino que vos mata, e traidores de vós mesmos? Semeais vossos frutos para que deles faça o estrago; mobiliiais e encheis vossas casas para alimentar suas pilhagens; criais vossas filhas para que ele tenha com que embebedar sua luxúria, criais vossos filhos para que ele faça com eles o melhor que puder, leve-os em suas guerras, conduza-os à carnificina, torne-os ministros de suas cobiças e executores de suas vinganças; na dor arrebeita vossas pessoas para que ele possa mimar-se em suas delícias e chafurdar nos prazeres sujos e vis; ficais mais fracos para torná-lo mais forte e rígido mantendo mais curta a rédea; e de tantas indignidades – que os próprios bichos ou não as sentiriam ou não o suportariam – podeis vos livrar se tentais, não vos livrar mas apenas querer fazê-lo” (Idem).

²⁷ “Mas agora chego a um ponto que em meu entender é a força e o segredo da dominação, o apoio e fundamento da tirania. No meu juízo, muito se engana quem pensa que as alabardas, os guardas e a disposição das sentinelas protegem os tiranos. Creio que a eles recorrem mais como formalidade e espantinho do que por confiança. Os arqueiros proíbem a entrada do palácio aos mal-vestidos que não têm meios, não aos bem-armados que podem fazer alguma empresa. Certamente é fácil contar que entre os imperadores romanos não foram tantos os que conseguiram escapar de algum perigo graças a seus guardas quanto os que foram mortos por seus próprios arqueiros. Não são os bandos de gente a cavalo, não são as companhias de gente a pé, não são as armas que defendem o tirano; de imediato, não se acreditará nisso, mas com certeza é verdade” (Idem, pp. 31-32).

de um “vício” diria eu antropológico, ligado à essência do ser humano, de algo nietzscheanamente humano, demasiado humano, que transforma homens e mulheres originariamente livres em gado e rebanho para um pastor “democrático” e seus guardas. Com efeito, “são sempre quatro ou cinco que mantêm o tirano; quatro ou cinco que lhe conservam o país inteiro em servidão. Sempre foi assim: cinco ou seis obtiveram o ouvido do tirano e por si mesmos dele se aproximaram; ou então por ele foram chamados para serem os cúmplices de suas crueldades, os companheiros de seus prazeres, os proxenetas de suas volúpias, e sócios dos bens de suas pilhagens. Tão bem esses seis domam seu chefe, que ele deve ser mau para a sociedade não só com suas próprias maldades, mas também com as deles. Esses seis têm seiscentos que crescem debaixo deles e fazem de seus seiscentos o que os seis fazem ao tirano. Esses seiscentos conservam debaixo deles seis mil, cuja posição elevaram; aos quais fazem dar o governo das províncias ou o manejo dos dinheiros para que tenham na mão sua avareza e crueldade e que as exerçam no momento oportuno; e, aliás, façam tantos males que só possam durar à sua sombra e isentar-se das leis e da pena por seu intermédio. Grande é o séquito que vem depois e quem quiser divertir-se esvaziando essa rede não verá os seis mil mas os cem mil, os milhões que por essa corda agarram-se ao tirano servindo-se dela”²⁸.

Uma rede infinita de “favores e sub-favores”²⁹ de tráfico de influências, hipocrisias, violências, conflitos de interesses, ostracismos, que corrói por dentro aquilo que com obstinação e conivência continuamos a definir como “democracia” e que atravessa toda sua estrutura social, política, acadêmica, ideológica, cultural. Uma rede através da qual servos, que se vendem por um punhado de qualquer coisa, se reúnem à sua volta e a apóiam “para participarem da presa e serem eles mesmos tiranetes sob o grande tirano”³⁰. Na “democracia” cada um é tiranetes dos outros; e todos estamos à serviço de Ela, a grande tirana.

O que fazer? Como agir? De que modo evitar o pavor de ter pavor?

“Decidi não mais servir e sereis livres; – afirma La Boétie – não pretendo que o empurreis ou sacudais, somente não mais o sustentai, e o vereis como um grande colosso, de quem subtraíu-se a base, desmanchar-se com seu próprio peso e rebentar-se”³¹.

²⁸ Idem, p. 32.

²⁹ Idem.

³⁰ Idem.

³¹ Idem, p. 16.

Não mais servir e (tentar) ser livre – como homem de Esquerda e Democrático – significa, hoje, insistir em criticar e revelar as gangrenas da esquerda e da democracia em nome da utopia possível de uma sua radical transformação. Não há outro caminho a não ser este: democratizar a democracia, reinventar as esquerdas, lutar contra o fascismo social, para usar três conceitos do sociólogo e teórico da política português Boaventura de Sousa Santos, que nas “Cartas às esquerdas” aponta para uma série de “ideias básicas para um recomeço das esquerdas” no século XXI. Trata-se de indicações lúcidas e sensatas, que tentam reformar de dentro para fora o arquipélago filosófico, político, ideológico das várias esquerdas mundiais mediante a invocação de perspectivas, aliados e inimigos “clássicos” (é necessário um novo internacionalismo que reconheça a força da dimensão intercultural; é preciso lutar contra o capitalismo, o neoliberalismo e o patriarcado; rever o conceito de propriedade privada; defender a democracia de alta intensidade e a ideia: “melhor estado, sempre; menos estado, nunca”; efetivar a tríade democratizar, desmercantilizar, descolonizar, etc.)³². É um programa de considerável valor e ambição, que porém permanecerá letra-morta (assim como, por exemplo, as receitas sobre a multidão no poder de Toni Negri e Michael Hardt em *Império e Isto não é um manifesto*) se não tivermos a coragem de analisar, denunciar e combater o que em outras ocasiões já defini como *fascismo (social) de esquerda*.

A expressão “fascismo social”, que aqui retomo, é de Sousa Santos: “vivemos em sociedades que são politicamente democráticas, mas socialmente fascistas” acusa; há um fascismo rasteiro e pouco percebido que indica “relações sociais de poder de tal modo desiguais que, no contexto social e político em que ocorrem, a parte (indivíduos ou grupos) mais poderosa exerce um direito de veto sobre aspectos essenciais da vida da parte menos poderosa”³³. É difícil aceitar a ideia desse fascismo “disseminado na sociedade e não centrado no Estado (...). Mas a verdade é que muitos cidadãos vivem nas sociedades democráticas sujeitos a constrangimentos, censuras e autocensuras, privação de direitos elementares de expressão e movimento contra os quais não podem resistir sob penas de

³² Cf. Boaventura de Sousa Santos em *A difícil democracia – Reinventar as esquerdas*, op. cit., pp. 173-207.

³³ Idem, p. 132.

pesadas consequências; vivem em suma, sujeitos a ações arbitrárias (...). Como se trata de um fascismo subpolítico não é reconhecido como tal”³⁴.

Nem Sousa Santos nem a grandíssima maioria dos intelectuais que sustentam a tese da superioridade moral e política da esquerda aceitariam, por razões óbvias, estender esse diagnóstico/denúncia para além das terras direitistas, neoliberais e capitalistas.

Mas é evidente que este mesmo fascismo social opera, de maneira ainda mais astuciosa e autoritária, na profundidade do tecido conectivo das esquerdas brasileiras e mundiais.

Lutar contra ele talvez seja a única forma de salvar a Esquerda e a Democracia.

³⁴ Idem.

Voltaire e a metafísica do belo: o problema da origem da ideia do belo

Vladimir de Oliva Mota
(UFS)

INTRODUÇÃO

Diderot abre seu *Tratado sobre o belo* (1772¹), tal qual o fizera Père André no *Ensaio sobre o belo* (1741), com as seguintes palavras:

Antes de entrar na difícil investigação sobre a origem do belo, observarei, de início, com todos os autores que escreveram sobre o assunto, que, por uma espécie de fatalidade, as coisas das quais mais se fala entre os homens são normalmente as que menos se conhece, e tal é, entre muitas outras, a questão da natureza do belo. Todo mundo raciocina sobre o belo. [...] Entretanto, se perguntarmos aos homens de gosto mais seguro e mais refinado qual é a origem do belo, sua natureza, sua noção precisa, sua verdadeira ideia, sua exata definição, [...] uns confessam sua ignorância, outros se lançam no ceticismo².

O belo se revela, portanto, como um uma realidade problemática aos olhos de Diderot. De fato, a problemática do belo atravessou toda a história do pensamento. Conforme as épocas, o belo foi associado a diferentes tipos de realidade: foi ligado a uma realidade ideal, que precede

¹ Esse texto foi publicado pela primeira vez no Tomo II da *Enciclopédia*, sob o título de *O belo* (1752), e foi reeditado, separadamente, sob o título de *Tratado sobre o belo* (1772).

² DIDEROT, Diderot, Belo. Tradução Maria das Graças de Souza. In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. *Enciclopédia*, ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios, p. 187. DIDEROT, Denis. *Traité du beau*, p. 81. "Avant que d'entrer dans la recherche difficile de l'origine du beau, je remarquerai d'abord, avec tous les auteurs qui en ont écrit, que, par une sorte de fatalité, les choses dont on parle le plus parmi les hommes sont assez ordinairement celles qu'on connaît le moins ; et que telle est, entre beaucoup d'autres, la nature du beau. Tout le monde raisonne du beau [...] cependant, si l'on demande aux hommes du goût le plus sûr et le plus exquis, quelle est son origine, sa nature, sa notion précise, sa véritable idée, son exacte définition ; [...] les un avouent leur ignorance, les autres se jettent dans le scepticisme".

o belo objeto, foi considerado como uma disposição do espírito do “espectador”, foi identificado a uma norma objetiva, que exige do artista seu reconhecimento na natureza etc.. Em síntese, segundo Laura Rizzerio

De uma maneira bem geral, pode-se dizer que a associação do belo a uma característica ontológica do “belo objeto” dominou a cena filosófica até o Renascimento e se ancorou nas metafísicas do ser propostas pelo pensamento grego e pelo pensamento medieval ocidental. A associação do belo a um julgamento de gosto e a um sentimento de agradabilidade provado pelo sujeito sensitivo é característica, ao contrário, da época moderna e ele depende diretamente da nova metafísica da subjetividade que nasce com o pensamento de Descartes³.

Não obstante a contundente herança cartesiana que, nas palavras de Ernst Cassirer, traçou o caminho a ser percorrido pela estética dos séculos XVII e XVIII⁴, uma mudança na maneira de pensar o belo se produziu entre esses séculos. Explica Cassirer: “A mutação interna que põe fim ao reinado da doutrina clássica no âmbito da estética corresponde exatamente, no plano metodológico, à conversão que [...] foi consumada pela passagem de Descartes a Newton”⁵. O que isso significa exatamente? Significa o fim do domínio exclusivo da dedução, não se trata do fim da dedução, mas de dar lugar à experiência. Conclui Cassirer:

Não está em questão, evidentemente, renunciar ao apoio sobre princípios, mas outrossim elaborar os princípios em função dos fenômenos em vez de subordinar os fenômenos a princípios definidos, válidos *a priori* e fixados de uma vez por todas⁶.

³ RIZERIO, Laura, Le beau “classique”: ses origines, sa nature, ses œuvres, p. 322. “D’une manière fort générale, on peut dire que l’association du beau à une caractéristique ontologique du ‘bel objet’ a dominé la scène philosophique jusqu’à la Renaissance, et s’est ancrée dans les métaphysiques de l’être proposées par la pensée grecque et la pensée médiévale occidentale. L’association du beau à un jugement de goût et à un sentiment d’agrément éprouvé par le sujet sentant est caractéristique, au contraire, de l’époque moderne, et elle dépend directement de la nouvelle métaphysique de la subjectivité qui voit le jour avec la pensée de Descartes”.

⁴ CASSIRER, Ernst, Os problemas fundamentais de estética, p. 371.

⁵ CASSIRER, Ernst, Os problemas fundamentais de estética, p. 394.

⁶ CASSIRER, Ernst, Os problemas fundamentais de estética, p. 394.

A fonte dessa mudança se encontra, portanto, na denominada revolução científica que, no curso das Luzes, possibilitou o nascimento da ciência moderna.

O que interessa ao presente trabalho é o problema da ideia do belo na modernidade, mais especificamente, no pensamento voltairiano. Trata-se de defender o argumento segundo o qual Voltaire não escapou à onda revolucionária científica e, sob seu efeito, abandonou a perspectiva metafísica do belo.

A METAFÍSICA DO BELO

Apesar da teoria platônica do conhecimento encerrar as artes, como disse Baldine Saint-Giron, “na alternativa de uma simples mimética ou de uma rivalidade estéril com a filosofia”⁷, a teoria das ideias de Platão adquiriu uma significação importante para a Estética porque, segundo Panofsky, o filósofo grego atribuiu dignidade e valor universal ao belo, promovendo-o ao patamar de Ideia (com “i” maiúsculo)⁸.

Antes de Platão, os filósofos se interessaram pelo princípio elementar da natureza, os pré-socráticos não se perguntaram o que é o belo enquanto tal. Essa investigação do belo ideal revela-se no *Hípias Maior*. Nessa obra, Sócrates solicita ajuda de Hípias de Élis para responder a uma questão que alguém o fez. Assim se dirige Sócrates ao sofista:

É que ainda há pouco, meu caro, me vi atado de pés e mãos numa conversa que tive com certo sujeito. Censurava eu em alguns discursos certas coisas que me pareciam feias e louvava outras que me pareciam belas, quando ele dispara essa pergunta, com uma impertinência só vista: “Mas como é que tu, Sócrates, distingues o que é belo do que é feio? Olha lá, saberás tu dizer-me o que é o belo?” Eu quedei-me na minha ignorância e não tive com o que lhe respondesse à letra. Mas, ao afastar-me, eis que começo a ferver por dentro e a recriminar-me: jurei então que, quando apanhasse a jeito um de vós, os sábios, não deixaria de ouvir e de me esclarecer sobre este ponto até o esgotar por completo, para ir ter de novo com o nosso homem e voltar à carga⁹.

⁷ SAINT GIRONS, Baldine, Beau, p. 174. “dans l’alternative d’une simple mimétique ou d’une rivalité stérile avec la philosophie”.

⁸ Cf.: PANOFSKY, Erwin, *Idea: e evolução do conceito de belo*, p. 7.

⁹ PLATÃO, *Hípias Maior*, p. 58-59 (286d).

A sequência do diálogo trata das refutações socráticas às tentativas propostas por Hípias de dizer o belo. Inicia-se, então, nesse diálogo, um longo equívoco que envolve o conceito lógico do *to kalon* e os objetos particulares que o exemplificam. Sócrates acusa seu interlocutor de se limitar a dar exemplos do belo, ao tempo em que filósofo reclama-lhe uma definição. Dito de outra maneira: Sócrates exige do sofista o sentido de um predicado universal do belo, como explica Jacques Follon, “de um predicado conveniente a todos os indivíduos ou casos particulares do mesmo gênero, exprimindo, desse fato, sua essência¹⁰”. Para dar uma resposta conveniente, é necessário se esquivar das coisas belas para ocupar-se do belo em si, que não é sensível, mas inteligível.

HÍPIAS: Vejamos, Sócrates, o que ele pretende com essa pergunta é a penas saber o que é belo?

SÓCRATES: Não exatamente, penso eu, mas sim o que é o *belo* Hípias.

HÍPIAS: Em que difere uma coisa da outra?

SÓCRATE: Não vês diferença?

HÍPIAS: Não há nenhuma.

SÓCRATES: Ora, não soubesses tu outra coisa! Em todo o caso, meu caro, presta a tenção: o nosso homem não te pergunta o que é belo, mas sim o que é o belo¹¹.

Portanto, não se trata de investigar o que é belo, de saber quais coisas são belas, mas o que é o belo em si, o belo puramente belo, isto é, o belo ideal. Como se sabe, Platão entende por Ideia do belo o “[...] belo em si, que ornamenta todas as coisas e lhes dá o seu aspecto de beleza”¹².

Denomina-se aqui “metafísica do belo” a concepção do belo que considera a beleza sensível como o reflexo de uma beleza inteligível, eterna, absoluta e independente do homem. A fonte originária dessa concepção é

¹⁰ FOLLON, Jacques. Platon: l’Idée du beau, p. 15. “d’un prédicat convenant à tous les individus ou cas particulières d’un même genre et exprimant de ce fait leur essence”.

¹¹ PLATÃO, *Hípias Maior*, p. 62-63 (287d-e).

¹² PLATÃO, *Hípias Maior*, p. 67 (289d).

platônica, em seguida, plotiniana e, depois, cristã. Contudo, o denominador comum de todas essas matrizes é o mesmo, como explica Carole Talon-Hugon: “[...] a beleza sensível está ligada a uma beleza transcendente e objetiva. Sem esta, a beleza sensível não existiria.¹³” Evidentemente, isso não significa que os filósofos antigos e medievais ignoraram a beleza sensível¹⁴; mas eles consideraram que essa beleza é a manifestação de uma Ideia eterna de beleza. Nesse sentido, ao longo desses séculos, conclui Talon-Hugon: “a beleza é um termo, antes de tudo, metafísico e não exclusivamente estético¹⁵”.

A REVOLUÇÃO CIENTÍFICA E A IDEIA DE BELO

A revolução científica, que se desenvolve entre os séculos XVI e XVIII, afetou a maneira de pensar o mundo e, conseqüentemente, a maneira de pensar o belo. Galileu, Boyle, Locke, Newton etc. levaram a ver o mundo sensível a partir de uma perspectiva inédita.

Para os gregos, o mundo é, ele mesmo, colorido, sonoro ou odorífico. Para os modernos, as qualidades sensíveis só existem no sujeito que as percebe: as sensações nascem quando certas disposições de partículas de matéria, sua microestrutura particular, entram em contato com os receptores sensoriais humanos. Quanto à ideia das coisas, esta é um termo inventado para facilitar o discurso. Explica Talon-Hugon:

As qualidades sensíveis remetem, portanto, às sensações ou às “ideias” propriamente humana (com “i” minúsculo), e não a qualidades intrinsecamente compreendida nas coisas. Se não houvesse ninguém para o perceber, o lírio (por exemplo) não seria nem branco, nem delicado, nem odorante. Quando dizemos de tal objeto que ele é vermelho, rugoso ou amargo, utilizamos um atalho para significar que é corporalmente organizado para nos provocar essas sensações¹⁶.

¹³ TALON-HUGON, Carole. *Une histoire personnelle et philosophique des arts: Classicisme et Lumières*, p. 46. “[...] la beauté sensible est liée à une beauté transcendante et objective. Sans celle-ci, la beauté sensible n'existerait pas”.

¹⁴ Acerca da beleza sensível no medievo ver: ECO, Umberto, *A sensibilidade estética medieval*. In: _____. *Arte e beleza na Estética medieval*.

¹⁵ TALON-HUGON, Carole, *Une histoire personnelle et philosophique des arts: Classicisme et Lumières*, p. 46: “la beauté est un terme avant tout métaphysique et non pas exclusivement esthétique”.

¹⁶ TALON-HUGON, Carole, *Une histoire personnelle et philosophique des arts: Classicisme et Lumières*, p. 47.

Como essa revolução mudou a maneira de pensar o belo? A reflexão sobre o belo sucumbiu a esse vasto movimento de subjetivação das qualidades sensíveis, isto é, o mesmo movimento que considerou o mundo sensível como inexistente nele mesmo objetivamente; doravante, o mundo sensível existe para e por um sujeito humano. A beleza é considerada um complexo de qualidades sensíveis percebidas por um “senso interno”; portanto, “a beleza não tem mais a objetividade que as qualidades sensíveis das quais ela procede¹⁷”.

Essa nova metodologia busca a natureza (leis) da “consciência estética”, para usar uma expressão de Cassirer, isto é, considera-se a atitude do artista e não parte da obra de arte exclusivamente, ou seja, considera-se, diz esse intérprete, “a impressão que causa a obra de arte sobre aquele que a contempla e o julgamento no qual ele [aquele que contempla a obra] procura fixar essa impressão para si mesmo e para os outros”¹⁸, visa-se assim a natureza, entendida não mais como a *natura rerum*, a qual se vincula o objetivismo estético, mas como a natureza do homem. Essa natureza do homem foi inquirida pela psicologia e pela teoria do conhecimento, pois a metafísica prometeu resolver, mas não o conseguiu, como argumenta Cassirer:

Toda espécie de transcendência está, por esse fato, condenada de antemão; nenhuma solução lógica ou metafísica é pensável, mas somente uma solução antropológica *stricto sensu*. Psicologia e estética ingressam, portanto, numa associação tão estreita que parecem, por um certo tempo, fundir-se uma na outra¹⁹.

Todavia, importante advertir que esse método não leva ao relativismo ilimitado do belo. Trata-se, antes, de reconhecer um “senso comum” do gosto. Nem toda regra foi eliminada, não se trata de entregar a estética ao acaso e ao arbítrio, busca-se as leis específicas da “consciência estética”. Há algo de comóvente no belo que não pode ser recusado por teorias abstratas, pois é real²⁰.

¹⁷ TALON-HUGON, Carole, *Une histoire personnelle et philosophique des arts: Classicisme et Lumières*, p. 48.

¹⁸ CASSIRER, Ernst, *Os problemas fundamentais de estética*, p. 394.

¹⁹ CASSIRER, Ernst, *Os problemas fundamentais de estética*, p. 395.

²⁰ CASSIRER, Ernst, *Os problemas fundamentais de estética*, p. 395-396.

No sentido moderno, a beleza não é mais uma Ideia inteligível, eterna, absoluta e independente do homem, mas uma representação mental, uma forma de sensação que não existe fora do espírito do sujeito que a experimenta, uma representação provocada pela estrutura corpuscular do objeto. Esse argumento pretende, assim, eliminar possibilidade de um *to kalon*, de um belo em si. Portanto, o belo perdeu sua propriedade objetiva e transcendente, ele é uma ideia suscitada nos sujeitos por certas experiências sensíveis. Sobre a ideia moderna de beleza, diz Talon-Hugon:

A beleza não é mais, portanto, subsistente do objeto, ainda menos um eco da ideia inteligível da beleza, mas uma qualidade racional, que nasce quando o objeto, corporalmente estruturado, encontra receptores sensoriais humanos e que, ao seu contato, a ideia de beleza toma forma. A beleza deve ser pensada em sua relação ao sujeito. Não existe beleza em si, mas coisas belas porque, constituídas de tal maneira, suscitam no homem um certo tipo de reações, ideias que chamamos “o belo”²¹.

VOLTAIRE, O EMPIRISMO E A RECUSA DA METAFÍSICA DO BELO

É conhecida a herança voltairiana da filosofia de Bacon, Newton e Locke, entre outros; as *Cartas filosóficas* (1734) são testemunhas dessa herança. Como diz René Pomeau acerca das *Cartas filosóficas*: “Com essa obra, [...] sentia-se o pensador que decide entre Descartes e Newton, entre Malebranche e Locke”²². E em relação a Bacon, diz Voltaire nesse mesmo texto: “[...] Bacon não conhecia a natureza; mas sabia e indicava todos os caminhos que levam a ela. [...] Ele é o pai da filosofia experimental”²³.

²¹ TALON-HUGON, Carole, *Une histoire personnelle et philosophique des arts: Classicisme et Lumières*, p. 48-49. “La beauté n’est donc plus une propriété subsistante de l’objet, encore moins un écho de l’idée intelligible de beauté, mais une qualité relationnelle, qui naît lorsqu’un objet corpusculairement structuré rencontre des récepteurs sensoriels humains et qu’à leur contact, l’idée de beauté prend forme. Le beau doit être pensé dans sa relation au sujet. Il n’existe pas de beauté en soi, mais des choses belles, parce qu’elles sont constituées de telle façon qu’elles suscitent en l’homme un certain type de réactions, idées que nous appelons ‘le beau’”.

²² POMEAU, René, *La religion de Voltaire*, p. 143. “Avec cette œuvre, [...] on sentait le penseur qui décide entre Descartes et Newton, entre Malebranche et Locke”

²³ VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*. In: _____. *Mélange*, p. 34: “[...] Bacon ne connaissait pas la nature; mais il savait et indiquait tous les chemins qui mènent à elle. [...] Il est le père de la philosophie expérimentale”.

Consequentemente, a experiência tem a primazia no processo de conhecimento em Voltaire.

O empirismo voltairiano impede o filósofo de partir de princípios elementares da natureza no seu discurso sobre o conhecimento; diz Voltaire: “A única maneira que pertence ao homem de raciocinar sobre os objetos é a análise. Partir de uma vez dos primeiros princípios só pertence a Deus²⁴”. As questões metafísicas cuja investigação exige partir dos primeiros princípios são abandonadas à pátria da imaginação onde os “fazedores de sistemas”, isto é, os filósofos metafísicos, produzem belos romances engenhosos²⁵.

No início do verbete “Belo, Beleza” do *Dicionário filosófico* (1764), Voltaire recusa os escritos confusos, ininteligíveis, dos filósofos que procuram os princípios do belo, o elo Ideal, o belo em si. Perguntem aos filósofos, diz Voltaire, o que é o belo, o grande belo, “[...] eles lhes responderão por galimatias, é-lhes preciso qualquer coisa de conforme ao arquétipo do belo em essência, ao *to kalon*”²⁶.

O verbete “Ideia” do mesmo *Dicionário* explica que as ideias são uma imagem pintada no cérebro, isto é, as ideias vêm da experiência. Diz Voltaire:

[...] as ideias mais abstratas são apenas consequências de todos os objetos que percebi. Só pronuncio a palavra *ser* em geral porque conheci seres particulares. Só pronuncio a palavra *infinito* porque vi limites e calculo esses limites em meu entendimento tanto quanto posso. Só tenho ideia porque tenho imagens em minha cabeça²⁷.

²⁴ VOLTAIRE, *Éléments de la philosophie de Newton. Œuvres complètes*, Chapitre VII. “La seule manière qui appartienne à l’homme de raisonner sur les objets, c’est l’analyse. Partir tout d’un coup des premiers principes n’appartient qu’à Dieu”.

²⁵ O alvo aqui é Descartes. Diz Voltaire: “[...] sua filosofia não foi mais que um romance engenhoso”. (VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*. In: _____. *Mélange*, p. 57). “[...] sa philosophie ne fut plus qu’un roman ingénieux”.

²⁶ VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique, Œuvres complètes*. Article Beau, beauté. “[...] ils vous répondront par du galimatias ; il leur faut quelque chose de conforme à l’archétype du beau en essence, au *to kalon*”.

²⁷ VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique, Œuvres complètes*. Article Idée. “[...] les idées les plus abstraites ne sont que les suites de tous les objets que j’ai aperçus. Je ne prononce le mot d’être en général que parce que j’ai connu des êtres particuliers. Je ne prononce le nom d’*infini* que parce que j’ai vu des bornes, et que je recule ces bornes dans mon entendement autant que je le puis ; je n’ai des idées que parce que j’ai des images dans la tête”.

Na sequência do verbete, Voltaire confessa que ignora quem é o pintor dessas ideias; ele não compreende como a matéria tenha em si a virtude de produzir um pensamento e então supõe mesmo que Deus é o pintor das ideias. Em dois dos seus últimos escritos sobre Deus, *Tout en Dieu* (1769) e *Il faut prendre un parti* (1775), o filósofo declara que Deus dá aos homens as sensações e as ideias, explicando: “Que quer dizer receber uma ideia? Não somos nós que a criamos quando a recebemos, portanto, é Deus quem a cria”²⁸. Dito de outra maneira: uma “matemática geral” opera todas as produções das sensações e das ideias, isto é, Deus produziu o arranjo que torna possível as sensações e as ideias aos homens. Como essa ação se fez? Jamais se saberá²⁹.

Voltaire sucumbe ao movimento de “subjetivação” das qualidades sensíveis. É preciso sempre recorrer à experiência concreta e apenas reconhecer como real o que cai sob os sentidos. Segundo o filósofo, os antigos são os responsáveis por dar às ideias uma existência real. Diz Voltaire no diálogo *LA, B, C* (1768):

A infelicidade de toda a antiguidade foi a de transformar assim palavras em seres reais: pretendia-se que uma ideia era um ser; seria preciso consultar as ideias, os arquétipos que subsistia não sei onde. Platão deu curso a esse jargão, que chamaram *filosofia*. [...] Alguns sábios perceberam que todos os seres imaginários são apenas palavra inventadas para auxiliar nosso entendimento; que a vida do animal não é outra coisa senão o animal vivendo; que suas ideias são o animal pensando; que a vegetação de uma planta não é nada senão uma planta vegetando; que o movimento de uma bola não é senão a bola mudando de lugar; que, em uma palavra, todo ser metafísico não é senão uma de nossas concepções³⁰.

²⁸ Cf.: VOLTAIRE. *Tout en Dieu*. In: _____. *Lettres philosophique ; Derniers écrits sur Dieu*, p. 313.

²⁹ Cf.: VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique. Œuvres complètes*. Article Idée.

³⁰ VOLTAIRE, *LA, B, C* ou *Dialogue entre A, B, C, Œuvres complètes*. Deuxième entretien: sur l'âme. “Le malheur de toute l'antiquité fut de transformer ainsi des paroles en êtres réels: on prétendait qu'une idée était un être ; il fallait consulter les idées, les archétypes qui subsistaient je ne sais où. Platon donna cours à ce jargon, qu'on appela *philosophie*. [...] Quelques sages s'aperçurent que tous ces êtres imaginaires ne sont que des mots inventés pour soulager notre entendement; que la vie de l'animal n'est autre chose que l'animal vivant; que ses idées sont l'animal pensant, que la végétation d'une plante n'est rien que la plante végétante; que le mouvement d'une boule n'est que la boule changeant de place; qu'en un mot tout être métaphysique n'est qu'une de nos conceptions”.

Não há substância denominada ideia, há seres reais denominados homens a quem Deus deu a faculdade de ter sensações e ideias. As ideias são recursos para o discurso, segundo a expressão voltairiana, elas são um “auxílio para o entendimento”. Repete Voltaire em *Il faut prendre un parti*:

Não há ser real chamado vontade, desejo, memória, imaginação, entendimento, movimento. [...] São termos abstratos inventados para facilitar o discurso. Eu corro, eu durmo, eu desperto; mas não há ser físico que seja corrida, ou sono, ou vigília. Nem a visão, nem a audição, nem o tato, nem o olfato, nem o gosto são seres. Eu escuto, vejo, faço, gosto, toco. E como eu faço tudo isso se não porque o grande Ser assim dispôs todas as coisas, [...] em uma palavra, Deus nos dá essas faculdades?³¹

Esse “malebranchismo mutilado” ou esse “malebranchismo retalhado” ou, ainda, essa atitude de “meia adesão” a Malebranche, para utilizar expressões de Jean Deprun³², permite Voltaire, como explica, Gerhardt Stenger, “elaborar uma filosofia essencialmente monista sem, para tanto, afiançar o ateísmo”³³.

CONCLUSÃO

As ideias e as sensações não existem fora do espírito do sujeito. Não há ideias e sensações em si. Pergunta Voltaire em seu *Tratado de metafísica* (1734): “[...] há frio e calor, doce e amargo, bom e mau odor que não seja em relação a nós? Não é verdade que um homem que pretendesse que o calor existe por si só seria um raciocinador bem ridículo?”³⁴

³¹ VOLTAIRE, *Il faut prendre un parti*. In: _____. *Lettres philosophiques; Derniers écrits sur Dieu*, p. 382. “Il n’y a point d’être réel appelé volonté, désir, mémoire, imagination, entendement, mouvement. [...] Ce sont des termes abstraits inventés pour faciliter le discours. Je cours, je dors, je m’éveille ; mais il n’y a point d’être physique qui soit course, ou sommeil, ou éveil. Ni la vue, ni l’ouïe, ni le tact, ni l’odorat, ni le goût, ne sont des êtres. J’entends, je vois, je flaire, je goûte, je touche. Et comment fais-je tout cela, sinon parce que le grand Être a ainsi disposé toutes les choses [...], en un mot Dieu nous donne ces facultés?”

³² DEPRUN, Jean, *Le Dictionnaire philosophique et Malebranche*, p. 92-93. Pourquoi « malebranchisme tronqué » etc. ? Parce que Voltaire n’adopte pas le Malebranche mystique et augustinien, ni le théoricien de l’inquiétude, ni le physicien cartésien etc..

³³ STENGER, Gerhardt, Présentation. In: VOLTAIRE. *Lettres philosophiques; Derniers écrits sur Dieu*, p. 30. “[...] d’élaborer une philosophie essentiellement moniste sans pour autant donner de gages à l’athéisme”.

³⁴ VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. In: _____. *Mélange*, p. 198-199.

Consequentemente, como todas as outras ideias, a de belo não existe fora do espírito do sujeito. Deus deu aos homens a faculdade de ter sensação das qualidades sensíveis do objeto e elaborar ideias sobre o mundo. A ideia do belo vem, portanto, da percepção das qualidades sensíveis e da representação mental correspondente a essa percepção. Para Voltaire, a ideia de belo não é estabelecida sobre uma base metafísica, como se vê no platonismo e etc., a beleza é um termo antes de tudo estético.

REFERÊNCIAS

CASSIRER, Ernst. Os problemas fundamentais de estética. In: _____. *A filosofia do Iluminismo*. Tradução Álvaro Cabral. 3. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997. (Coleção Repertórios).

DEPRUN, Jean. *Le Dictionnaire philosophique* et Malebranche. In: COTONI, Marie-Hélène. *Voltaire/Le Dictionnaire philosophique*. Paris: Klincksieck, 1995.

DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. *Encyclopédia*, ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios. Tradução Maria das Graças de Souza *et al.* São Paulo: Editora UNESP, 2015. (Vol. V: Sociedade e Artes).

DIDEROT, Denis. *Traité du beau*. In: _____. *Œuvres*. Tome IV. Esthétique – Théâtre (Sous la direction de Luc Brisson). Paris: Robert Laffont, 1996 (Collection Bouquin).

ECO, Umberto. *Arte e beleza na Estética medieval*. 2ed. Tradução Mário Sabino. Rio de Janeiro: Record, 2012.

FOLLON, Jacques. Platon: l'Idée du beau. In: LENAIN, Thierry *et al.* (Dir.) *Esthétique et philosophie de l'art: repères historiques et thématiques*. Louvain-la-Neuve: De Boeck, 2014.

PANOFSKY, Erwin. *Idea: e evolução do conceito de belo*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

PLATÃO. *Hípias Maior*. Tradução Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2000.

POMEAU, René. *La religion de Voltaire*. Paris: Nizet, 1995.

RIZERIO, Laura. Le beau "classique": ses origines, sa nature, ses œuvres. In: LE-NAIN, Thierry *et al.* (Dir.) *Esthétique et philosophie de l'art: repères historiques et thématiques*. Louvain-la-Neuve: De Boeck, 2014.

SAINT GIRONS, Baldine. Beau. In: DELON, Michel (Dir.) *Dictionnaire européen des Lumières*. Paris: PUF, 2010.

TALON-HUGON, Carole. *Une histoire personnelle et philosophique des arts: Classicisme et Lumières*. Paris: PUF, 2015.

VOLTAIRE. *Œuvres complètes*. Édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

VOLTAIRE. *Lettres philosophiques; Derniers écrits sur Dieu*. Paris: Flammarion. 2006.

VOLTAIRE. *Mélange*. Paris: Gallimard, 1995. (Collection Bibliothèque de la Pléiade).

A reforma do drama diderotiano e o Esclarecimento

Christine Arndt de Santana

(FANESE/Fac. Mauricio de Nassau)

No século XVIII francês, o homem esclarecido é aquele instruído nas ciências e dotado de valores morais que o orientem em suas ações; ou seja, espera-se que neste homem esclarecido sejam unificadas as qualidades do sábio (esclarecido) e do bom (virtuoso). Diderot, ao pensar sobre o Esclarecimento e em como alcançá-lo, entende que o teatro possui um poder pedagógico eficaz pois possibilita consolidar uma educação estética capaz de unificar as duas qualidades descritas. Neste sentido, este trabalho pretende demonstrar a necessidade de se entender o drama como um instrumento eficaz na formação do ideal humano em Diderot, ao tornar a arte da representação mais próxima da “verdade da natureza”, ou seja, ao indicar mudanças que tornam a cena mais realista, mais próxima dos espectadores. Nas obras *Conversas sobre o Filho Natural* (1757) – que, segundo Alain Bézu, é um dos primeiros manifestos da arte dramática, que anuncia os princípios de *mise en scène* que hoje parecem instintivos, mas que foram pensados por Diderot e que romperam com séculos de tradição – e *Discurso sobre a poesia dramática* (1758), é possível encontrar as propostas feitas por Diderot que podem ser, assim, resumidas: criar a tragédia doméstica e burguesa; aperfeiçoar o gênero sério; substituir os caracteres pelas “condições humanas”, em todos os gêneros; ligar, estreitamente, a pantomima à ação dramática; mudar a cena, ao substituir os golpes teatrais pelos quadros, fonte nova de inspiração para o poeta e de estudo para o ator; a importância dada ao silêncio e ao ruído e a preocupação com o realismo na representação. O realismo, no que diz respeito à representação, causado por todas estas propostas – de extrema importância para que se entendam os procedimentos que possibilitam, segundo o *Philosophe*, fazer com que o teatro seja uma arte possuidora de um poder pedagógico eficaz – ambicionava a criação do que Diderot chamara de tragédia doméstica e burguesa, gênero novo que seria capaz de encaminhar o homem ao Esclarecimento.

A educação foi um tema recorrente e uma preocupação constante na obra de Diderot. É possível identificar no conjunto de seus textos a marca de um autor ilustrado que não poderia deixar de ter como “ordem do dia” a preocupação constante com a felicidade e o bem estar dos homens, que seriam possíveis através do esclarecimento dos seres humanos para que pudessem pensar de maneira autônoma, fossem virtuosos, vivessem em harmonia e, a partir de então, conseguissem construir um bem-estar social. Em sendo a educação o processo que possibilita se chegar à concretização desses objetivos é importante estabelecer a relação existente entre a reforma do drama e suas reflexões sobre educação, na tentativa de instituir um vínculo necessário entre sua filosofia e a sentença *Instruídos – Virtuosos – Felizes*; sentença esta que resume o que o esclarecimento, alcançado pela educação, possibilita aos homens: torna-os sábios, porque instruídos; bons, porque virtuosos e felizes, pois, ao serem sábios, eles saberão identificar aquilo que faz bem à vida social e, sendo bons, colocarão as necessidades sociais acima de seus desejos particulares, o que acabará levando a um estado de bem-estar; pois, nas palavras de Diderot, “Há apenas um dever: o de ser feliz”!

As teorias sobre educação diderotianas estão dispersas nas suas obras, ao longo de sua vida.¹ Entretanto, ao se agrupá-las e combiná-las é possível identificar suas ideias diretrizes e perceber que estas se encontram sistematizadas em seu *Plano de uma Universidade*. Os escritos que possuem como tema, declaradamente principal, a Educação, foram confeccionados aproximadamente a partir da década de 1770. Porém, vale ressaltar que para Issaurat, assim como à perspectiva adotada por este escrito, tudo o que Diderot escreveu colabora com a confecção de seu pensamento sobre educação.²

¹ Issaurat chama a atenção para o fato de que o pensamento diderotiano sobre educação não está encerrado, fechado em seu plano. Ao se percorrer as suas obras, encontra-se “[...] esparsas e numerosas observações, reflexões, pensamentos finos e sempre finamente expressos sobre este sujeito que ele carrega no coração”. (ISSAURAT, Cyprien, *Diderot pedagogue*, p. 09).

² Assim Issaurat apresenta algumas obras de Diderot como sendo importantes para a construção de seu pensamento a respeito da educação: a *Carta sobre os cegos* e a *Carta sobre os surdos e mudos*, que demonstram como adquirir naturalmente as ideias, como as verificar, controlar e obter novas; os *Salões* (Eram bienais. Alguns trechos foram traduzidos), que serviam à educação dos artistas e dos críticos de arte; *Essai sur les règnes de Claude et Néron*, para a educação dos historiadores; *Interpretação da Natureza, O sonho de D’Alembert, Colóquio com a Marechala* (1774), *Jacques, o Fatalista* (1772), para a educação dos livres pensadores; *A Religiosa*, para a educação das devotas; *Réfutação D’Hélvétius*, para a educação dos lógicos. (Cf.: ISSAURAT, Cyprien, *Diderot pedagogue*, p. 30).

É possível considerar a moral e a psicologia como sendo as bases de sua pedagogia³, uma vez que cabe à moral atribuir uma finalidade à educação e à psicologia estabelecer a sua possibilidade e mostrar, ao mesmo tempo, os meios de se alcançar esta finalidade. Ambas resolvem o problema da possibilidade da educação e seus limites e indicam seu fim. A primeira preocupação da Pedagogia, de maneira geral, é determinar a finalidade, o objetivo da educação; uma vez estabelecida esta finalidade, ela servirá de princípio, do qual se pode deduzir todo o sistema. Contudo, antes de se determinar o objetivo da educação, deve-se perguntar: a educação é possível? A psicologia colabora para que se encontre essa resposta, visto que ela ajuda a determinar o limite do poder da educação, ao estabelecer as possibilidades desta.

Não é correto afirmar que exista uma psicologia propriamente dita em Diderot, uma vez que isso incorreria em um anacronismo. Entretanto, se o desejo deste *Philosophe* é que o primeiro capítulo de um bom tratado de educação seja acerca da maneira de conhecer as disposições naturais da criança, como ele afirma na *Réfutation d'Helvétius*, isso demonstra a sua preocupação, *avant la lettre*, com a psicologia.

Em que consiste então a importância da educação? Não é de todo fazer da primeira criança comumente bem organizada, aquilo que agradaria a seus pais que ela fizesse; mas, sim, aplicá-la constantemente à coisa à qual ela é própria: à erudição, se ela é dotada de uma grande memória; à geometria, se ela combina facilmente os números e os espaços; à poesia, se se reconhece nela o calor e a imaginação; e assim das outras ciências; e que o primeiro capítulo de um bom tratado de educação deva ser sobre a maneira de conhecer as disposições naturais da criança.⁴

A possibilidade de se detectar a paixão dominante na criança, a partir de um olhar atento, desde seus primeiros anos de vida, viabiliza a educação, dando a ela o poder de, como apresentado no *Plano de uma Universidade*, adoçar os caracteres, esclarecer sobre os deveres, suavizar os vícios, “inspirar o amor à ordem, à justiça e às virtudes e acelerar o

³ Cf.: MESROBIAN, Avédik, *Les conceptions pédagogiques de Diderot*, p. 37.

⁴ DIDEROT, Denis, *Réfutation d'Helvétius*. In: _____. *Oeuvres. Philosophie*, Tome I, p. 856.

bom gosto em todas as coisas da vida”.⁵ Ela, a educação, vai reforçar as disposições boas e abafar as ruins. Nesse sentido, deve-se educar uma criança seguindo as suas disposições. A importância da educação consiste em aplicar a criança àquilo que está de acordo com sua organização. Para Diderot, pouco importa se o homem é mau ou bom, porque quando ele nasce ainda não é nada disso: nem bom, nem mau; ele se tornará aquilo que suas disposições, orientadas pela educação recebida, fizerem dele. Neste sentido, a educação é possível, apesar de não poder tudo, como afirmou Helvétius. Uma boa educação não fará um grande homem, mas sim a comunhão entre esta e as disposições que este homem possui. Isso se dá em função de dois grupos de influências que determinam nossas disposições: as influências psíquicas e as influências intelectuais e morais.⁶

As influências psíquicas limitam a educação de duas maneiras: 1) elas a limitam, de início, pela diferença de temperamento e de constituição orgânica (organização) da criança. 2) as condições físicas, o clima e o meio em que vive a criança a ser educada, limitam a educação de maneira considerável. As influências intelectuais e morais limitam uma vez que tal educação vai depender da nação à qual a criança faz parte, sua família. As disposições naturais são necessárias para que a educação não seja estéril, uma vez que ao se tentar ensinar algo sem se levar em conta tais disposições, a educação não terá nenhuma eficácia. “A educação está condicionada [...] à individualidade da criança: por sua organização física e por suas predisposições intelectuais e morais. É, então, nestes limites que a pedagogia deve colocar uma finalidade à educação”.⁷

Para os autores da Ilustração, a tarefa de erigir uma moral e uma virtude, fundamentadas em premissas filosóficas e apartadas da teologia cristã, fora um dos seus principais combates. A concepção de moral diderotiana se modifica no decorrer da vida do *Philosophe*. “Diderot não apresenta uma visão moral imutável durante sua vida de escritor. Ao contrário, suas ideias sobre o bem e o mal evoluem e se modificam continuamente até o fim de seus dias [...]”.⁸ As concepções sobre a moral em Diderot são definidas a partir de suas relações com as contingências da

⁵ DIDEROT, Denis, Plano de uma Universidade, In: *Obras I: Filosofia e Política*, p. 264.

Cf.: MESROBIAN, Avédik, *Les conceptions pédagogiques de Diderot*, p. 53.

⁷ *Id. Ibid.*, p. 55.

⁸ BLUM, C. Moral, Vertu. In: MORTIER, Roland. TROUSSON, Raymond. *Dictionnaire de Diderot*, p. 325.

realidade, o que acaba por não se chegar a uma certeza. Não é oferecida uma epifania em seu maior grau; mas, sim, a possibilidade de ver os traços de uma longa experimentação, de um longo exame de consciência intelectual. Nesse sentido, o *Suplemento às viagens de Bougainville*, para citar apenas um exemplo, serve de instrumento de exame e de experimentação para testar, colocar a moral cristã em prova, levando os seus leitores a novas possibilidades, novos argumentos, possibilitando-os pensar a partir de uma perspectiva diferente; assim como em *O Sobrinho de Rameau*, Diderot necessita de Rameau porque discutir com ele é discutir com a sociedade e Rameau pode ser considerado um instrumento de análise, um catalisador da moral social.

Existem três níveis distintos de relação com o público que acabam por determinar três diferentes concepções de moral⁹ em Diderot: uma dessas concepções está ligada a sua produção epistolar íntima (Sophie Volland e Grimm); outra, a obras não publicadas em vida, ou publicadas clandestinamente; ou seja, destinadas a um público menor, *O sobrinho de Rameau; Jacques, o Fatalista* e o *Sonho de D'Alembert*, para citar algumas; e aqueles textos destinados ao grande público, como por exemplo, os leitores da *Enciclopédia*, o *Filho Natural* e o *Père de Famille*. Contudo, mesmo tendo sua concepção de moral dividida em três períodos distintos de sua produção literária, é possível apresentar, resumidamente, os três princípios da moral diderotiana que são retomados por seu autor durante sua vida: ser feliz é o dever do homem; a virtude é necessária à felicidade e para ser virtuoso é necessário contribuir para a felicidade dos outros (de onde é possível deduzir/extrair a sentença *Instruídos – Virtuosos – Felizes*¹⁰).

No primeiro período, iniciado no momento da publicação de sua tradução de Shaftesbury, 1745, Diderot apresenta um sistema de valores morais que permite a liberdade de pensamento e o restabelecimento das paixões. O segundo é marcado por um exame de consciência que gera uma expressão literária mais livre do que pública, na qual Diderot se colo-

⁹ Verificar essa concepção de moral cambiante em Diderot é fundamental para que se compreenda as reformas propostas por ele, principalmente no que respeita aos gêneros literários e, sobretudo, ao seu pensamento.

¹⁰ Deve-se entender por “os outros” o mesmo que “a espécie”, pois Diderot alarga aos limites biológicos da espécie à obrigatoriedade de se fazer o bem. Entenda-se por espécie a multidão de indivíduos organizados de uma mesma maneira, o todo, segundo sua concepção materialista do universo. Cf.: DIDEROT, Denis. *Salon de 1767*. In: *Oeuvres Complètes*, Tome XI, p. 124

ca questões acerca das hipóteses morais de suas obras anteriores, com o intuito de examinar aspectos, que envolvem a ética, que o incomodavam. Aqui, ele acredita serem as ações e não os pensamentos que distinguem o homem virtuoso daquele sem virtude. O último período é marcado pelo pensamento de que tudo é experimental nos seres humanos. O homem é compreendido como um fenômeno da matéria organizada e não existe a possibilidade de ideias preexistentes à experiência.¹¹

No verbete “Enciclopédia” (1755), Diderot afirma que os descendentes, tornando-se mais instruídos, serão necessariamente mais virtuosos e felizes.¹² Vinte anos depois, em seu *Plano* (1775), o *Philosophe* ratifica seu argumento apresentado na *Enciclopédia*, expondo que não há nada melhor a fazer para a felicidade individual do que ser um homem de bem, virtuoso. A sentença *Instruídos – Virtuosos – Felizes* é recorrente, em ideia, no pensamento diderotiano e interliga, através de seus termos, a moral à educação, uma vez que o processo educativo que torna os homens instruídos, necessariamente os encaminha à virtude e a consequência disso é a felicidade individual e coletiva. Por essa razão, a moral está alicerçada nos três princípios recorrentes no pensamento de Diderot (ser feliz é o dever do homem; a virtude é necessária à felicidade e para ser virtuoso é necessário contribuir para a felicidade dos outros) e orienta, dá uma finalidade à educação, pois esta deve guiar os homens à concretização da sentença descrita acima.

Outra constante na moral diderotiana é a importância dada à virtude (que deve ser entendida como um sacrifício de si mesmo – *Elogio a Richardson*), ainda que para alcançá-la seja necessário sofrer, uma vez que somente a virtude leva o homem à felicidade. Em uma carta endereçada a Falconet, citando uma ideia que aparece nos *Ensaios*¹³ de Montaigne, Diderot escreve: “[...] a justiça é muito nobre para procurar em outra locatária seu próprio valor”.¹⁴ Na peça *O filho natural*, em um diálogo entre Constance e Doval, a moça assim se expressa sobre a relação entre virtude e sofrimento:

¹¹ Cf.: BLUM, C., Moral, Vertu. In: MORTIER, Roland. TROUSSON, Raymond. *Dictionnaire de Diderot*, p. 325-329.

¹² Cf.: DIDEROT, Encyclopédie. In: D’ALEMBERT, Jean le Rond. DIDEROT, Denis. *Encyclopédie*. DIDEROT, Denis. Enciclopédia. In: *Obras VI (3): O Enciclopedista*. Arte, Filosofia e Política.

¹³ Cf.: MONTAIGNE, *Oeuvres Complètes*, p. 256-262.

¹⁴ DIDEROT, Denis. Lettre à Falconet, septembre, 1766. In: *Oeuvres Complètes*, Tome XVIII, p. 176.

As necessidades reais têm um limite; as da fantasia não. Por maior que seja a sua fortuna, Doval, se a virtude faltar a seus filhos, eles serão sempre pobres. [...] [a virtude] É a coisa mais bem conhecida no universo e a mais reverenciada. Porém, Doval, nós a ela nos apegamos mais pelo sacrifício que por ela fazemos do que pelos encantos que lhe atribuímos; e infeliz daquele que não lhe fez sacrifícios suficientes para preferi-la a tudo o mais, para só por ela viver, só por ela respirar; para embriagar-se em seu doce hálito e encontrar o fim de seus dias nessa embriaguês.¹⁵

Sendo parte importante da sentença anunciada anteriormente, além de ser o que leva o homem à felicidade, a Virtude, no pensamento acerca da moral em Diderot, possui lugar de destaque, visto ser a base na qual se voltam a Instrução e a Felicidade. Acrescente-se a essa sentença outra noção, também importante, que, juntamente com a noção de Felicidade são as ideias mestres da moral diderotiana, segundo Mesrobian: a Utilidade.¹⁶

É importante especificar quais são os critérios para se estabelecer o que é bom ou mal. Se é da natureza do homem que resultam as propriedades de suas ações, uma ação que convém à natureza do ser é boa moralmente porque ela concorda com sua essência. Se os homens foram criados pela natureza para se ajudarem mutuamente, uma vez que eles não se subsistem sem que se sustentem, suas ações serão convenientes à proporção que eles se aproximem uns dos outros. Logo: o que é bom, o que aproxima os homens; o que é mau, o que os separa. Em seu verbete "Juste", da *Enciclopédia*, Diderot desenvolve essa ideia da seguinte maneira:

É da natureza do homem que resultam as propriedades de suas ações, as quais, nesse sentido, não sofrem variação. Uma ação que convém, ou não convém, à natureza do ser que a produz, é boa ou má moralmente porque está de acordo com a essência do ser que a produz ou que a repugna. O bom ou o mau, em moral, como alhures, funda-se sobre a relação essencial, ou a incompatibilidade essencial, de uma coisa com outra. Ora, se se supõe os seres criados de maneira que eles só possam subsistir sustentando-se uns nos outros, é claro que suas ações são convenientes, ou não a são, à proporção em que eles se aproximam ou que eles se afas-

¹⁵ DIDEROT, Denis, *Obras V: O Filho Natural*, p. 78.

¹⁶ MESROBIAN, Avédik, *Les conceptions pédagogiques de Diderot*, p. 61.

tam desse objetivo e que essa relação com nossa conservação funda as qualidades do que é bom e do que é direito, mau e perverso, independente, por conseqüência, de nenhuma convenção arbitrária e existente não somente antes da lei, mas mesmo quando a lei não existe.¹⁷

Para Diderot, o prazer depende das afecções sociais; logo, o prazer individual depende da felicidade pública. Todo prazer pessoal está condicionado pela felicidade coletiva, pela utilidade pública que será a responsável por possibilitar a execução rigorosa da justiça. A virtude e a felicidade são o objetivo da vida. Em sendo o objetivo da vida a busca da felicidade para todos os membros da espécie humana, sua conservação e sua propagação, a finalidade da educação será, necessariamente, tornar as pessoas capazes de realizar a felicidade social, ou seja, preparar homens virtuosos e esclarecidos:

[...] “virtuoso” para que a criança, transformando-se, um dia, em homem, possa colocar o interesse da sociedade acima do seu bem individual; “esclarecido” para que ela possa bem distinguir esses dois gêneros de interesse, o público e o privado.¹⁸

Nesse sentido, a educação possui, num primeiro momento, uma dupla finalidade: individual e social (coletiva). A primeira, a individual, deve estar sempre subordinada à segunda, a social.¹⁹ A finalidade social (coletiva), em Diderot, deve ser considerada a partir de quatro pontos de vista: físico, intelectual, moral e estético (irei me deter neste texto nos dois últimos pontos: o moral e o estético). Estes pontos, que acabam por orientar a educação, encontram ressonância no artigo “Educação” da *Enciclopédia*. A reflexão sobre a pedagogia, no século XVIII, sustenta-se em três termos que são definidos pela *Enciclopédia*: alimentar (físico), instruir (intelectual) e elevar (moral). Para cada um deles tem-se um objetivo que, em conjunto, formam a finalidade da educação para a *Enciclopédia*: a saúde e a boa formação do corpo; a justiça e a instrução do espírito; a educação moral.

No que diz respeito à educação moral, cujo correspondente no artigo da *Enciclopédia* é o tema elevar, o educador deve adoçar os caracteres,

¹⁷ DIDEROT, Juste. In: D’ALEMBERT, Jean le Rond. DIDEROT, Denis. *Encyclopédie*.

¹⁸ MESROBIAN, Avédik, *Les conceptions pédagogiques de Diderot*, p. 68.

¹⁹ Cf.: *Id. Ibid.*, p. 69.

de seus alunos, por meio da instrução²⁰; esclarecer as crianças sobre seus deveres, suavizar ou abafar os vícios e lhes inspirar o amor à ordem e às virtudes; ou seja, tornar as crianças boas, honestas e virtuosas. Quando a educação deixa de lado seu aspecto moral, ela forma pessoas que possuem, em plenitude, seus aspectos intelectuais e físicos e que, por não terem desenvolvido seu aspecto moral, são capazes de cometer maldades, uma vez que trabalham em função de seu egoísmo, de sua ambição e de seus vícios, visto não terem sido educadas em sua plenitude.²¹

O quarto ponto de vista, que não aparece no verbete da *Enciclopédia*, mas que deve ser considerado ao se levar em conta a educação em Diderot, o estético, é de extrema importância no pensamento deste autor. Para ele, ao se formar o homem sábio e o homem bom, honesto, virtuoso, é necessário unir, nesse mesmo homem, essas duas qualidades. Isso somente é possível se a educação possibilitar acelerar, na criança, o nascimento do bom gosto²², uma vez que, para Diderot, não adianta ser bom, honesto, virtuoso se o gosto não for ensinado.

Em tendo a educação, num primeiro momento, duas finalidades, uma individual e outra coletiva, e uma ser subordinada à outra, os fins particulares da educação individualista devem estar subordinados a um fim social. Deve-se educar as crianças a partir de suas disposições; logo, de maneira individual. Mas, esta maneira individual, que leva em consideração as disposições da criança, deve estar subordinada a uma finalidade coletiva; ou seja, fazer com que a criança seja capaz de se tornar virtuosa, para que ela possa colocar os interesses coletivos acima dos interesses individuais; e esclarecida, para que ela possa identificar esses dois gêneros de interesses. Nesse sentido, a educação possui finalidade única e essencialmente social.

Para se alcançar a finalidade estabelecida para a educação, Diderot explica que o professor dispõe de dois tipos de meios: os diretos e os indiretos. Os diretos agem diretamente sobre as disposições nativas da criança, através da exortação, do *exemplo*, reprovação, elogio, recompensas e castigos.²³ Os indiretos atuam na educação indireta ou educação

²⁰ Cf.: DIDEROT, Denis, Plano de uma Universidade. In: *Obras I: Filosofia e Política*, p. 264.

²¹ Cf.: MESROBIAN, Avédik, *Les conceptions pédagogiques de Diderot*, p. 69.

²² Cf.: DIDEROT, Denis, Plano de uma Universidade. In: *Obras I: Filosofia e Política*, p. 264.

²³ Cf.: *Id.* (Grifo nosso).

pela instrução. Assim como os primeiros, estes meios têm como propósito formar o caráter moral da criança, mas de uma maneira mais indireta, através das ideias que são oferecidas pela instrução.²⁴ Educação e instrução são frequentemente confundidas quando se analisa o pensamento educacional diderotiano. É importante considerá-las alternativamente e reciprocamente como causa e efeito. Para Diderot, a instrução, que tem por objeto “[...] a cultura especial da inteligência pela comunicação das ideias que um homem ‘nobre’ [superior moralmente ou intelectualmente] deve possuir, é um dos principais instrumentos da educação”.²⁵

Acreditar na instrução, entendendo esta como condição *sine qua non* à educação, e na sua eficácia moral é uma das convicções que Diderot possuía. Longe de corromper os costumes, como pensara Rousseau, a instrução esclarece acerca dos deveres; atenua os caracteres; torna os vícios mais sutis, sufoca-os ou os vela; estimula o amor à ordem, à justiça e às virtudes, além de apressar o nascimento do bom gosto nas coisas da vida.²⁶ Acelera o nascimento do bom gosto nas coisas da vida, pois, para Diderot, ao se formar o homem sábio e o homem bom é necessário unir, nesse mesmo homem, essas duas qualidades. Isso somente é possível se a educação possibilitar acelerar, na criança, o nascimento do bom gosto²⁷, uma vez que, para Diderot, não adianta ser bom, virtuoso se o gosto não for ensinado.

É-se homem; tem-se o espírito estendido; mas, falta-se o gosto [...]. Como eu darei o gosto a minha criança? [...] O gosto é o sentimento do verdadeiro, do bom, do belo, do grande, do sublime, do decente e do honesto nos costumes, nas obras do espírito, na imitação ou emprego dos produtos da natureza. Ele tende, em parte, à perfeição dos organismos, e se forma pelos exemplos, a reflexão e os modelos. [...] As crianças dos mestres do mundo não teriam outras escolas do que a casa e a mesa de seus pais. Agir diante de suas crianças e agir nobremente, sem se propor por modelo; aperceber-se delas sem as examinar; falar bem e raramente interrogar; pensar justo e pensar tudo alto; afligir-se das faltas graves, meio seguro de corrigir uma criança sensível; [...]²⁸.

²⁴ Cf.: *Id.*

²⁵ *Id. Ibid.*, p. 76.

²⁶ Cf.: DIDEROT, Denis, *Oeuvres. Politique*, Tome III.

²⁷ Cf.: *Id.*

²⁸ DIDEROT, Denis, *Lettre à La Comtesse de Fourbach*, 1772. In: DIDEROT. *Oeuvres. Correspondance*, p. 1102.

Diderot acreditava no poder do esclarecimento em orientar a vida em direção à virtude, que vale mais e melhor do que o vício, e é o único meio de se chegar à felicidade. Contudo, como retificar o espírito dos homens, através do desenvolvimento das faculdades intelectuais? Como obter este desenvolvimento? Através do estudo das ciências rigorosas, uma vez que a demonstração científica prepara para o tato [delicadeza] do verdadeiro que acaba por se aperfeiçoar a partir do uso do mundo pela experiência das coisas. Quanto mais se estende o uso dos sentidos e mais conhecimento se adquire, mais esclarecido o espírito se torna.²⁹ Por esta razão, ele exige energicamente que todos saibam ler, escrever e contar. A instrução é propedêutica à moral; é necessária a ela. E o nascimento do bom gosto, a partir de uma educação estética, é a única maneira de garantir que o homem se torne sábio e bom.

Em sendo a instrução educativa, por um lado, e utilitária, por outro, ela deve ser dada a todos os filhos de uma nação. “Desde o Primeiro Ministro, até o último camponês, é bom que cada um saiba ler, escrever e contar”.³⁰ No *Plano de uma Universidade*, Diderot afirma que a porta de uma Universidade deve estar aberta, indistintamente, a todos os filhos de uma nação.³¹ O que o guia a este pensamento, de ser necessário que todos sejam instruídos, é o seu princípio de utilidade pública. Quando se instrui todos os filhos de uma nação, aumenta-se a possibilidade de surgimento de gênios, de talentos, de pessoas virtuosas.³²

Entretanto, o que fazer com aqueles cidadãos que não tiveram acesso à esta ideia de Educação e que representam a maioria da população na França, segundo Lepape? Como educar os adultos se não existe a possibilidade de os encaminhar ao percurso educacional indicado por Diderot em seu *Plano de uma Universidade*? O próprio Diderot indica o que fazer: faz-se urgente criar o bom gosto nos homens; para tanto, a arte é uma excelente aliada; ela pode, com seu poder, cumprir o papel da instrução. Para que isso ocorra, é necessário que o filósofo seja poeta dramático, afirma Diderot no *Discurso sobre a poesia dramática*. Diderot entende que a função do filósofo é moral, cabe a ele a missão de convocar os homens

²⁹ Cf.: *Id. Ibid* p. 1101.

³⁰ DIDEROT, Denis, Essai sur les études en Russie. In: *Oeuvres Complètes*, Tome III, p. 417.

³¹ Cf.: DIDEROT, Denis, Plano de uma Universidade. In: *Obras I: Filosofia e Política*, p. 267.

³² *Id.*

de gênio, poetas, pintores, músicos, para colocar em prática essa empreitada civilizatória e pedagógica, levando os cidadãos a amarem a virtude e odiarem o vício. Dumarsais, no verbete “Filósofo” da *Encyclopédie*, explica que a função do filósofo é ser um homem que quer agradar e se tornar útil; e ao aproximar essa ideia ao que pensou Diderot sobre a função do filósofo, a relação com o “Dulce” e “Utile” de Horácio não é fortuita.

Isso explica porque no mesmo período em que está dirigindo a edição da *Encyclopédie*, exatamente no momento em que essa tarefa passa por dificuldades: afastamento de D’Alembert e, em seguida, Rousseau; revogação do privilégio de impressão, por parte do Conselho do Rei; Diderot entrega ao editor uma peça de teatro, *O Pai de Família*, juntamente com a sua poética, o *Discurso sobre a poesia dramática*. Neste seu escrito teórico sobre o drama, o *Philosophe* expõe a necessidade de se reformar a cena para que ela possa alcançar o poder transformador que a arte possui em adoçar os caracteres e fazer o surgir o bom gosto, levando o espectador a se tornar virtuoso. Ele identifica que houve uma mudança no público, que não pode mais ser identificado com o do século XVII (*la cour et la ville*, a nobreza da corte, cujo centro era o Rei e a alta burguesia parisiense; que se pode identificar, hoje, como a sociedade culta) e, partindo desta premissa, ele propõe um conjunto de mudanças que levaria a uma total reformulação na teoria e na prática do fazer teatral. No que respeita a estas propostas reformistas, é interessante notar que existe um fio condutor que as interliga e que pode ser resumido por um vocábulo apenas: realismo. Vejamos.

Para o século XVIII, o teatro precisa ser compreendido como “cena do mundo”, ou seja, precisa ser realista ao ponto de possibilitar o estabelecimento de um paralelo entre a trama representada e o mundo, a vida social; e deve ter três de seus domínios estendidos: o público, os sujeitos e a cena. Quanto ao público e aos sujeitos, Diderot entende que a frequência ao teatro deve ser estendida a todos os homens que constituem a sociedade e não apenas aos pertencentes às camadas mais ricas. No que respeita aos sujeitos, ele introduz, à cena teatral a representação das condições sócio-profissionais e as relações familiares, que não devem estar associados aos “caracteres”³³. Nesse sentido, o *Philosophe* cria a tragé-

³³ Conjunto de traços característicos de um temperamento particular reunidos para fazer de um personagem uma espécie de arquétipo psicológico ou social.

dia doméstica e burguesa, o que o leva a alcançar e aperfeiçoar o gênero sério, criação sua; além de substituir os “caracteres” pelas “condições” humanas, em todos os gêneros. Estas alterações garantem que seja estabelecida uma relação de reciprocidade entre os atores e os espectadores, possibilitada pela colocação da moral em prática, através das ações das personagens e, em razão disso, cria-se uma sensibilização no público, possibilitada pela capacidade de se identificar com o outro e compartilhar de suas tristezas e alegrias. O interesse do espectador está pautado na sua capacidade de se colocar no lugar das personagens e, em razão disso, a sensibilidade funda, no espetáculo, a moralidade e a sociabilidade. Assim, o espectador não deixa o teatro apenas com ilusões momentâneas e impressões fracas e passageiras.

No que respeita à cena, tornam-se necessários cenários maiores, com mobiliários, levando em consideração que, caso seja preciso, estes mobiliários sejam trocados, a depender do que se deve apresentar. Além disso, a importância de se ter um espaço reservado para que os atores fiquem aguardando sua entrada em cena, sem que sejam vistos pelo público. No que tange ao trabalho do ator, este precisa ligar, estreitamente, a pantomima à ação dramática e mudar a cena, ao substituir os golpes teatrais pelos quadros, fonte nova de inspiração para o poeta e de estudo para o ator. “Uma disposição desses personagens em cena, tão natural e verdadeira que seria capaz de me agradar se reproduzida fielmente por um pintor, numa tela”³⁴. A noção de quadro, emprestada da pintura, é caracterizada por tornar a cena mais realista, natural e verdadeira; realismo este, reforçado pela importância dada, também, ao silêncio e ao ruído na representação. Vale ressaltar que para alcançar este efeito, deve-se erguer uma parede entre a representação e o proscênio, ou seja, Diderot sugere uma quarta parede (retirada, no século XX, por Brecht) para que o ator possa, ao esquecer o público, atuar da maneira mais verossímil possível.

Todas as propostas descritas têm como finalidade estabelecer reformas que concorram para implementar um realismo (*avant la lettre*) na representação das peças de teatro. Para Diderot, os detalhes realistas dão experiência ao espectador; uma experiência de segunda mão, mas que possui o mesmo poder que aquela obtida com a vida, uma vez que a equivalência de emoções cria uma equivalência de condutas e estas têm

³⁴ DIDEROT, Denis, *Obras V: O Filho Natural*, p. 107.

um valor de engajamento. Todas as alterações propostas na arrumação do cenário, as mudanças acerca dos assuntos a serem dramatizados, os detalhes psicológicos, as nuances, os acentos, as expressões das paixões, as palavras e os gestos, (o silêncio e o ruído); todos esses aspectos têm o objetivo de criar no espectador uma confiança na verdade da história, da trama. Deve-se imitar as ações mais comuns da vida, cuja imitação possibilita melhor exprimir a natureza humana. O próprio Diderot afirma que é justamente esse conjunto de pequenos detalhes que proporciona a ilusão.³⁵ A arte de construir uma trama consiste em ligar os acontecimentos de modo que o espectador de bom senso aí perceba sempre uma razão que o satisfaça. Quanto mais singulares forem os acontecimentos, mais forte deve ser a razão que os liga.³⁶ Em *Conversas sobre o Filho Natural*, seu autor afirma que a regra invariável para as verossimilhanças³⁷ dramáticas é a experiência cotidiana³⁸. O segredo do grande autor, dramaturgo, contista, romancista, artista, para Diderot, está no fato dele perceber e, após essa percepção, publicar o não dito, o não visto e o não sentido, que contém a experiência cotidiana; ele deve colocar em prática aquilo que permite a operação da passagem das percepções obscuras às percepções claras; ele precisa descrever o efeito cumulativo das pequenas percepções do detalhe, que permite através de sua soma finita os grandes acontecimentos. No *Discurso sobre a poesia dramática*, Diderot responde que aquilo de que depende a ilusão são as circunstâncias, “[...] que a tornam mais ou menos difíceis de serem produzidas”.³⁹

Este realismo proposto é o mecanismo que torna o teatro uma máquina poderosíssima em transmitir valores e, desta feita, educar, produzindo uma moralidade que é, sobretudo, laica. No diálogo entre Dorval e EU, é colocada a fórmula que liga moralidade e teatro de maneira bem clara: “– Dorval: Para poder julgar em sã consciência, vamos por partes. Qual

³⁵ Cf.: DIDEROT, Denis, *Oeuvres. Esthétiques-Théâtre*, Tome IV.

³⁶ Cf.: *Id.*

³⁷ Para Aristóteles, verossimilhança é definida como aquilo que é possível ou o impossível que persuade. Para o século XVII, na França, verossímil é a realidade mais comum, ou o habitual. Para Diderot “[...] vero-símil não é o próprio verdadeiro, mas aquilo que se parece com ele, provocando em nós uma impressão que é o grande segredo da arte em geral”. (MATOS, L. F. Franklin, *Filosofia e teatro em Diderot*. In: DIDEROT, Denis, *Discurso sobre a poesia dramática*, p. 15).

³⁸ Cf.: DIDEROT, Denis, *Oeuvres. Esthétiques-Théâtre*.

³⁹ *Id. Ibid* p. 1297.

é o objeto de uma composição dramática? – EU: Eu acho que é inspirar aos homens o amor à virtude e o horror ao vício.”⁴⁰. O poder pedagógico que o teatro possui diz respeito à potencialidade que ele tem de afetar os comportamentos humanos, modos de pensar; do poder que ele possui de transmitir valores que tornam os seres humanos melhores; valores estes que comungam para que seja despertado nos homens aquilo que os une em sociedade e que os tornam capazes de se diferenciarem dos outros seres: as características que une os homens em um conceito apenas: a humanidade. Ao propor a reforma do drama, Diderot quis, em última análise, melhorar a sociedade, uma vez que, ao tornar os seus membros mais humanos, trabalha para a configuração de uma sociedade melhor, composta por homens esclarecidos: homens sábios e bons que concretizarão a sentença que guiou o seu pensamento: *Instruídos – Virtuosos – Felizes*.

REFERÊNCIAS

D’ALEMBERT, Jean le Rond. DIDEROT, Denis. *Encyclopédie*. Edição em CD-ROM. Paris, Redon, 2002/2003.

DIDEROT, Denis. *Discurso sobre a poesia dramática*. Tradução Franklin de Matos. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *Discurso sobre a poesia dramática*. Tradução, organização, apresentação e notas L. F. Franklin de Matos. São Paulo: Cosac&Naify, 2005.

_____. *Obras VI (3): O Enciclopedista. Arte, Filosofia e Política*. Tradução Newton Cunha e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2011. (Coleção “Textos”).

_____. *Oeuvres Complètes*. Éd. J. Assézat; M. Tourneux. Paris: Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 1875. Tome III.

_____. *Oeuvres*. Esthétiques-Théâtre. Paris: Robert Laffont, 1996. (Collection Bouquins). Tome IV.

_____. *Oeuvres Complètes*. Éd. J. Assézat; M. Tourneux. Paris: Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 1876. Tome XVIII.

⁴⁰ DIDEROT, Denis. *Oeuvres*. Esthétiques-Théâtre. *Op. Cit.*. 1176.

_____. *Oeuvres*. Correspondance. Paris: Robert Laffont, 1997. (Collection Bouquins). Tome V.

_____. *Obras V: O Filho Natural*. Tradução Fátima Saadi. São Paulo: Perspectiva, 2008. (Coleção "Textos").

_____. *Oeuvres*. Esthétiques-Théâtre. Paris: Robert Laffont, 1996. (Collection Bouquins). Tome IV.

_____. *Oeuvres*. Politique. Paris: Robert Laffont, 1995. (Collection Bouquins). Tome III.

_____. *Paradoxe sur le comédien*. Édition avec dossier. Paris: Flammarion, 2000.

_____. *Obras I: Filosofia e Política*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000. (Coleção "Textos").

_____. *Oeuvres*. Philosophie. Paris: Robert Laffont, 1994. (Collection Bouquins). Tome I.

_____. *Oeuvres Complètes*. Éd. J. Assézat; M. Tourneux. Paris: Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 1876. Tome XI.

ISSAURAT, Cyrien. *Diderot pédagogue*. Paris: C. Reinwald, Librairie Éditeur: 1888. (Conférence).

MESROBIAN, Avédik. *Les conceptions pédagogiques de Diderot*. Tèse pour le doctorat d'Université de Paris. Faculté des Lettres. Paris: Librairie G. Molouan, 1913.

MONTAIGNE. *Oeuvres Complètes*. Paris: Seuil, 1967. (Collection L'intégrale).

MORTIER, Roland. TROUSSON, Raymond. *Dictionnaire de Diderot*. Paris: Honoré Champion, 1999.

WILSON, Arthur. *Diderot*. Tradução Bruna Torlay. São Paulo: Perspectiva, 2012. (Col. Perspectivas).

O modelo mecanicista cartesiano do corpo do homem e seu funcionamento

Silvanir Atílio Aldá
(UEM)

O mecanicismo é considerado um grande movimento intelectual do século XVII.¹ Ele abarcou diversos pensadores, com os mais variados objetivos.² Apesar de podermos encontrar na modernidade o mecanicismo nas teorias de filósofos como Galileu, Leibniz e Newton³, nossa ênfase aqui será dada ao pensamento de Descartes, ressaltando brevemente a importância da física em sua teoria mecanicista e questões referentes ao funcionamento dos corpos e em especial o corpo do homem.

Quando se qualifica a filosofia de Descartes de mecanicista, não estamos abrangendo o todo, mas apenas uma parte de sua teoria. Nessa ele traz sua explicação do mundo físico. Com seu modelo baseado na máquina, quer explicar também a natureza, o que verificamos como parte de sua física. Ele atinge até mesmo a explicação das naturezas vivas, e mesmo do organismo humano. Antes mesmo de passarmos mais diretamente para a questão do homem, podemos citar pelo menos quatro aspectos do uso que Descartes faz das máquinas ou mecanismos:

1. Inspiração em um reducionismo radical – o funcionamento dos macrofenômenos se explica pelas interações das micropartículas.

2. Rejeita a necessidade de se postular poderes e forças ocultas: não há, por exemplo, poderes em pedras ou plantas – tudo pode ser explicado apenas com base na figura e no movimento das partes constituintes da matéria.

3. A abordagem cartesiana é simplificadora: “a natureza se vale apenas de meios muito simples”.

¹ BATTISTI, A Natureza do Mecanicismo Cartesiano. *PERI*. v. 02. n. 02. 2010.

² HENRY, 1998.

³ SITA, 2010, p. 47.

4. Todos os mecanismos da natureza exibem uma total homogeneidade: as diferenças entre a natureza “animada” e a “inanimada” e entre os fenômenos naturais e os provocados pelo homem, são, na verdade, bastante arbitrárias, uma vez que os mesmos tipos de operação estão em funcionamento em todos os casos.⁴

No tratado d’*O Homem*, Descartes aborda a questão da fisiologia animal como funcionamento de uma máquina. Mesmo a descrição da digestão da comida é uma combinação de termos da mecânica. Não há a necessidade da introdução de uma alma “vegetativa ou sensitiva” no homem. Todo processo biológico como, crescimento, digestão, respiração... se explicam pela simples configuração dos órgãos na máquina.

É somente no caso dos seres humanos que se precisa introduzir uma alma para explicar os fenômenos do *pensamento* e da *linguagem*, que Descartes julga recalcitrantes à explicação mecanicista. No caso dos animais não humanos, ou ‘*bichos*’ (em francês *bêtes*) ou ‘*brutos*’ (em latim, *bruta*), como os designa Descartes frequentemente, não há nada que possa ser explicado de modo mecanicista; isso dá origem à famosa doutrina cartesiana da *bête machine* – concepção de que os animais não humanos são, simplesmente autômatos mecânicos.⁵

Dito isto, na teoria de Descartes, concernente ao homem, como veremos mais à frente, os *espíritos animais*, por meio dos quais as partes do corpo funcionam, entram nos nervos e mudam a forma dos músculos, o que por sua vez resulta nos movimentos dos membros, do mesmo modo como se dá a força das águas nas nascentes.

Na obra *O Homem*, Descartes afirma que, os homens são compostos de uma alma e de um corpo. Em sua concepção fisiológica, a mecânica é adotada como modelo explicativo. O corpo humano é apresentado aqui pelo recurso comparativo à máquina artificial.

Suponho que o corpo não seja outra coisa senão uma estátua ou máquina de terra, que Deus forma intencionalmente para torná-lo o mais possível semelhante a nós. De modo que ele não apenas lhe dá externamente a cor e a figura de todos os nossos membros, como

⁴ COTTINGHAM, 1995, p. 103-104.

⁵ COTTINGHAM, 1995, p. 104.

também coloca dentro dela todas as peças que são necessárias para fazer que ela ande, coma, respire e, enfim, imite todas as nossas funções que possam ser imaginadas como procedentes da matéria e que só dependem da disposição dos órgãos.⁶

Descartes diz, que o homem, fez alguns tipos de máquinas, como relógios e moinhos, mas que mesmo assim não se comparam com o feito de Deus, ao criar “essa estátua ou máquina de terra”, com tantos tipos de movimentos quanto é possível que sejam realizados por ela. Ele já assinala, no começo dessa obra, que não se limitará a descrever os ossos, os nervos, os músculos, as veias, as artérias, o estômago, o fígado, o baço, o coração, o cérebro e demais partes pelas quais o ser humano é composto, uma vez que um especialista em anatomia poderia fazê-lo melhor. As coisas que não são facilmente vistas são mais fáceis de serem compreendidas, mas o filósofo se propõe a falar das coisas que são pequenas ou invisíveis, de modo mais claro, por abordar a questão tratando dos movimentos que dependem delas. Os movimentos serão postos ordenadamente.

Para Descartes, os alimentos são digeridos no estômago dessa máquina, com o auxílio dos líquidos, que são trazidos do coração pelas artérias, e esses líquidos são muito quentes. E mesmo o alimento pode se corromper e esquentar sozinho, a exemplo do feno novo nas granjas, quando é cortado antes que esteja seco. Descartes fala da circulação sanguínea, e para ele a carne do coração contém em seus poros como que um desses fogos sem luz, que a torna tão quente e tão ardente que, à medida que o sangue adentra qualquer uma das duas câmaras ou concavidades existentes nela, ele se infla imediatamente e se dilata.

Assim, se também vertermos o sangue ou o leite, gota a gota em um vaso muito quente, poderemos observar que o fogo que está no coração da máquina, faz a dilatação, esquentar e rarefaz o sangue que cai gota a gota, por um tubo da veia cava na concavidade de seu lado direito (ventrículo direito⁷), de onde se evapora no pulmão, e da veia do pulmão, de-

⁶ Je suppose que le corp n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès pour la rendre a plus semblable à nous qu'il est possible: en sorte que, non seulement il luy donne au dehors la couleur et la figure de tous nos membres, mais aussi qu'il meta u edans toutes lès pieces qui sont requises pour faire qu'elle marche, qu'elle mange, qu'elle respire, e enfin qu'elle imite toutes celles de nous fonctions qui peuvent etre imaginées proceder de la matiere e ne prendre que de la disposition des organes. DESCARTES, 2009, p. 250.

⁷ DESCARTES, 2009, p. 257, N. do T.

nominada pelos anatomistas como artéria venosa (que corresponde hoje ao que chamamos veia pulmonar), em sua outra concavidade de onde se distribui por todo o corpo.

A carne do pulmão é tão pouco densa e tão mole, e sempre de tal maneira refrescada pelo ar da respiração que, à medida que os vapores do sangue, que saem da concavidade direita do coração entrem aí pela artéria que os anatomistas denominaram *veia arteriosa*, se condensam e se convertem, de novo, em sangue. Depois caem de lá gota a gota, na concavidade esquerda do coração, onde, se entrassem sem ser assim de novo condensados, não seriam suficientes para servir de alimento ao fogo aí existente.⁸

A respiração serviria somente para condensar os vapores no corpo, não sendo menos necessária à manutenção desse fogo do que o é em nós para a conservação de nossa vida.

A pulsação, ou batimento depende de onze pequenas peles, que, se fecham e se abrem como pequenas portas das entradas dos vasos que se voltam para as duas concavidades do coração.

Se nossa máquina representasse, por exemplo, o corpo de uma criança, sua matéria seria tão tenra, e seus poros tão fáceis de dilatar, que as partes do sangue que entrariam na composição dos membros sólidos seriam comumente um pouco maiores do que as que seriam substituídas. Entretanto, a matéria de seus membros se enrijecerá aos poucos, de modo que depois de alguns anos os seus poros já não poderão dilatar-se tanto, cessando de crescer, ela representará o corpo de um homem mais velho.

Poucas partes do sangue podem se unir aos membros sólidos da forma que Descartes indica. O restante volta para a circulação sanguínea, “caindo” no que o filósofo chama de “circulação perpétua”.

As partes do sangue que chegam ao cérebro servem, não só para nutrir e conservar a sua substância. Além disso, e principalmente, podem produzir um certo vento muito sutil, como que uma chama muito viva e muito pura que é chamada de *espírito animal*.

⁸ La chair du poulmon, est si rare e si molle, tousiours tellement rafraichie par l’ar de la respiration, qu’à mesure que lês vapeurs du sang, que sortent de la concavite droite du coeur, entrent dedans par l’artere que lês anatomistes ont nommé la vene arterieuse, elles s’y épaississent e convertissent em sang dereches; puis de là tombent goutte à goutte dans la concavité gauche du coeur; ou se elles entroient sans etre ansi dereches épaissies, elles ne seroient pás suffisantes pour seruir de nourriture au feu qui y est. DESCARTES, 2009, p. 256-258.

O mecanicismo em Descartes tem como fundamento a distinção entre corpo e alma e também a existência de um terceiro mundo humano ou da união entre corpo e alma.⁹

O mundo do pensamento e o da extensão são distintos. A tese da união põe à mostra um mundo dos fenômenos, os fenômenos das sensações e das paixões.

Partindo da distinção categorial entre corpo e alma e uma vez que há a união de fato entre ambos, tudo aquilo que não se submeter no mundo material à extensão não é passível em sua tridimensionalidade de ser legitimamente atribuído a ele. Por ser a extensão essencial dos corpos todo outro atributo físico deve ser um atributo secundário, decorrente do caráter extenso do mundo material.

Battisti segue ainda afirmando que, para Descartes, aquilo que não puder ser atribuído aos corpos, nem à alma, mas sendo, mesmo assim algo, deve ser oriundo da relação do homem com o mundo. Desse modo “o valor das sensações se determina pelo seu significado para o composto corpo e alma, quanto à sua proteção, comodidades e incomodidades, prazer e desprazer.”¹⁰

A sensibilidade humana não ensina algo a respeito das coisas exteriores, sem o *referendum* do espírito dado de forma cuidadosa e ponderada. Com exceção da “informação biológica” que é voltada ao bem estar e à utilidade, os sentidos não podem ensinar nada de claro e distinto por si mesmo sem a supervisão do entendimento, sem o julgamento do espírito. Assim as qualidades que costumamos atribuir às coisas, sem considerá-las de modo adequado (tais como as representadas pela ideia de vazio, quente, frio, cor, sabor, etc), não devem ter correspondência com o real, mesmo que possam ser significativas para o composto corpo e alma (homem) e auxiliem no conhecimento do mundo exterior.¹¹

Disso conclui-se que a metafísica cartesiana estabelece a existência de um terceiro mundo, qual seja, o da sensibilidade e das paixões, que são originados da relação entre os dois anteriormente referidos. Quando se distingue entre o mundo sensível e o mundo da objetividade física, isto permitirá a distinção entre as qualidades objetivas e as subjetivas do mundo físico.

⁹ BATTISTI, 2010, p. 35.

¹⁰ BATTISTI, 2010, p. 36.

¹¹ BATTISTI, 2010, p. 36.

REFERÊNCIAS

- BATTISTI, César Augusto. A Natureza do Mecanicismo Cartesiano. PERI. v. 02. n. 02. 2010.
- COTTINGHAM. John (Org.). *Descartes*. Aparecida – SP: Ideias e Letras, 2009.
- _____. *Descartes: A Filosofia da Mente de Descartes*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- _____. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- DESCARTES, René. *As Paixões da Alma*. São Paulo: Abril S/A Cultural, 1973.
- _____. *L'Homme*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.
- _____. *Le Monde ou Traité de La Lumiere*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.
- _____. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Abril S/A Cultural, 1973.
- _____. *Objeções e Respostas*. São Paulo: Abril S/A Cultural, 1973.
- _____. *O Homem*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.
- _____. *O Mundo ou Tratado da Luz*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.
- _____. *Princípios de Filosofia*. Trad. Ana Cotrim e Heloísa da G. Burati. São Paulo: Rideel, 2007.
- _____. *Regras para a Orientação do Espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Traité de La Mécanique*. *Scientiae Studia*. Vol. 6 no.4 São Paulo Oct./Dec. 2008.
- HENRY, J. *A Revolução Científica e as Origens da Ciência Moderna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- SITA, Patricia Coradim. *Leibniz Contra o Vazio: a Relação entre a Teoria das Substâncias e o Conceito de Espaço*. Tese de doutorado. São Carlos, 2010.

O conceito de *história* em Voltaire

Priscila Aragão Zaninetti
(UFSCAR)¹

De afirmações tais como: “não há orla que o tempo não tenha afastado ou aproximado do mar”² e “é necessário um concurso de circunstâncias favoráveis durante séculos para que se forme uma grande sociedade de homens reunidos sob as mesmas leis”³ feitas por Voltaire, na obra *A filosofia da história*, pretendemos ressaltar, para que o tema que será abordado nesse presente texto seja introduzido, o *caráter temporal* vinculado aos acontecimentos que nelas estão sendo narrados e que, se na primeira, parece fazer referência ao transcurso do tempo da natureza e, portanto, à grandeza cíclica através da qual estão organizados os desenvolvimentos dos seres biológicos; na segunda afirmação, por sua vez, parece remeter ao transcurso do tempo histórico, no qual se desenrolam os eventos específicos da vida humana e assim, estaria sendo mobilizado o conceito daquilo que, para o filósofo, é a *história* propriamente dita, a saber, a história desvincilhada do que fora, até então, denominado *história natural*, mas que deverá ser, agora, considerada como “uma parte essencial da física”.

Sendo assim, pretendemos ressaltar, também, que parece ser um preceito do pensamento histórico voltairiano, a reinvidicação de que esses dois âmbitos – história e natureza⁴ – sejam compreendidos, a partir de então, de maneira separada. Além disso, daquela primeira afirmação devemos dar destaque à manifestação de algo como a possibilidade constante de que a configuração atual seja alterada e da segunda afirmação, ressaltaremos a estreita relação entre o transcurso do tempo histórico e o desenvolvimento das capacidades humanas, relação essa que será considerada, aqui, sob a perspectiva das dificuldades que deverão ser enfren-

¹ Órgão de fomento: CAPES.

² VOLTAIRE, *A filosofia da história*, p. 39.

³ VOLTAIRE, *A filosofia da história*, p. 45.

⁴ “A história natural, impropriamente dita *história*, é uma parte essencial da física [...]”. VOLTAIRE, *A filosofia da história*, p. 3.

tadas para que tal desenvolvimento seja possível: até que os homens desenvolvam a agricultura, a escrita, a navegação, ou seja, até que adquiram o conhecimento das ciências e das artes que promoverão a reunião deles em “corpo de povo” e, portanto, a constituição de grandes sociedades, eles terão passado por inúmeros percalços, os quais retardarão ou mesmo estancarão a criação daquelas técnicas. A passagem de um grande intervalo de tempo e a ocorrência, nele, de determinadas circunstâncias parecem ser, portanto, pressupostos para o andamento do processo civilizatório.

Diante do que até aqui foi exposto, poderemos formular a questão com a qual nos ocuparemos daqui em diante: procuramos mostrar que para cada um dos âmbitos daquela separação estaria vinculada uma experiência temporal que lhe seria específica – o tempo histórico organizaria os desenvolvimentos humanos e o tempo natural, os ciclos dos seres biológicos – porém, se considerarmos que ao afirmar a possibilidade da mudança nas revoluções da natureza, Voltaire estaria admitindo a possibilidade do inesperado, do imprevisto, talvez possamos conjecturar, também, que estaria sendo admitida a possibilidade de que as estruturas repetitivas das sequências naturais sejam, por vezes, suspensas e, assim que, embora organizados por uma grandeza temporal cíclica, os processos decorridos naquela orla, naquela configuração de mundo envolvem mudanças que extrapolam a repetibilidade compreendida como (eterno) retorno, mudanças essas que deverão ser, a partir de então, levadas em conta no exercício da observação histórica. E mais ainda, se mesmo à pretensa regularidade do tempo da natureza, estaria reservada a possibilidade da interrupção, então, como poderíamos compreender o transcurso do tempo histórico se o seu desvencilhamento do âmbito da natureza parece estabelecer, principalmente, que a sua medida estruturante já não será mais aquela derivada dos ciclos astronômicos e biológicos? Ou seja, como compreender essa experiência temporal e, sobretudo, os eventos que organiza, considerando que os pressupostos do passado não serão mais reconhecidos no presente? O que parece ser o mesmo que questionar: afinal, como compreender uma história que pretende nunca se repetir?

Para que sejam delineadas senão respostas, ao menos conteúdos para que tais questões tenham algum desdobramento, retornaremos ao que vinha sendo dito antes, acerca das dificuldades enfrentadas pelos homens para o desenvolvimento das ciências e das artes: de acordo

com Voltaire, os homens se conservarão no “estado de pura natureza”⁵, todavia, por muito tempo e por todo o período no qual os obstáculos ao aperfeiçoamento das suas capacidades não forem superados. Mas, é somente mediante a exposição à determinadas circunstâncias que ocorrerá tal superação, assim, o desenvolvimento humano estará condicionado à força das coisas, ao arranjo e rearranjo das coisas do mundo e, sobretudo, ao transcorrer do tempo, o qual possibilitará a alteração na configuração estabelecida. Aos homens será necessário, portanto, que se lhes interponham acontecimentos específicos, nos quais se tornará urgente a saciação das suas próprias necessidades que, até então, estiveram latentes e é ao longo desse processo de desenvolvimento de capacidades que serão criados os costumes e as instituições civis que, apesar de serem os próprios signos da mudança histórica e, portanto, do aperfeiçoamento empreendido em relação aos estágios iniciais percorridos pelo gênero humano; se fundam e permanecem, apenas, através de uma certa *regularidade*. Com isso estamos propondo que, apesar de reivindicar a separação da natureza e então, em alguma medida, supostamente recusar a sua experiência temporal cíclica, o conceito voltairiano de história parece guardar, ainda, alguma parcela desse caráter regular do tempo, sem o qual o próprio estabelecimento das sociedades estaria ameaçado.

Está sendo proposta também, e até agora de maneira implícita, a tese apresentada por Reinhart Koselleck, no artigo *Historia magistra vitae: sobre a dissolução do topos na história moderna em movimento*, tese na qual a determinação temporal seria definida pelo ponto de vista histórico, ou seja, o conceito de história, formulado por conteúdos que lhe são específicos, engendraria uma compreensão do tempo que também lhe é própria. É, inclusive, por uma tese elaborada nesses termos que podemos pretender dar enfoque, a partir da separação entre história e natureza formulada por Voltaire, aos tempos que estruturariam tais matérias. No entanto, a tentativa de deslocar a argumentação de Koselleck para o pensamento voltairiano, apresentada até aqui através da distinção entre as experiências temporais natural e histórica; pretende, sobretudo, mostrar que tais experiências se *interpenetram* e parecem estar, ambas, presentes no conceito voltairiano de história. Sendo assim, teremos como hipótese de trabalho que esse conceito; ainda que forjado na modernidade e sen-

⁵ VOLTAIRE, *A filosofia da história*, p. 44.

do, antes, um contribuinte para a criação do aparato intelectual daquela época; sustenta uma experiência temporal na qual a ordem da natureza permaneceu imiscuída; sustenta, portanto, a medida regular atrelada ao conceito de história da Antiguidade, passado esse com o qual o novo conceito de história, para ser realmente novo, deveria romper.

Talvez trate sobre isso que, aqui, estamos sugerindo ser algo como um movimento de *interpenetração* entre os conteúdos do tempo da natureza e do tempo da história; movimento que, por sua vez, possibilitaria a compreensão tanto da *regularidade* dos ciclos naturais, quanto da *mudança* característica preponderante dos processos históricos, nos eventos observados sob a perspectiva do conceito moderno de história elaborado por Voltaire; afirmações do filósofo tais como:

Nada irá convencê-los mais que as leis civis e eclesiásticas são dadas pela conveniência, que a força as mantém, que a fraqueza as destrói e que o tempo as altera. Os bispos de Roma pretendiam uma autoridade suprema e não a possuíam. Os papas, sob o jugo dos reis lombardos, teriam deixado todo o poder eclesiástico na França ao primeiro franco que os tivessem liberado do jugo na Itália ⁶. (VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, p. 313)

Apesar de ser um processo especificamente humano e, portanto, pertencer ao âmbito histórico, o estabelecimento dos ritos, costumes e leis que promove e garante a reunião dos homens em sociedades, pressupõe aquela regularidade que, até então, fora um conteúdo atrelado à compreensão dos processos naturais, mas contempla, ainda, a possibilidade da mudança decorrente do simples transcorrer do tempo. Com o que foi dito, pretendemos deixar assente a dificuldade em manter os limites que, à primeira vista, surgiriam através daquela separação entre *história* e *natureza*, ao menos, enquanto ela estiver sendo considerada sob o registro da temporalidade, já que os conteúdos tanto da experiência temporal vinculada à história, quanto da experiência temporal vinculada à natureza parecem migrar de uma para a outra. No entanto, caso queiramos insistir

⁶ “Rien ne vous convaincra plus que toutes les lois civiles et ecclésiastiques sont dictées par la convenance, que la force les maintient, que la faiblesse les détruit, et que le temps les change. Les évêques de Rome prétendaient une autorité suprême, et ne l’avaient pas. Les papes, sous le joug des rois lombards, auraient laissé toute la puissance ecclésiastique en France au premier Franc qui les aurait délivrés du joug en Italie”. Tradução de nossa autoria.

em tais limites por um momento, talvez possamos recorrer a uma diferenciação entre as estruturas temporais *repetitivas* e *cíclicas*, com ela arriscaríamos que a concepção histórica voltairiana admite a *repetição* exigida no estabelecimento de costumes e leis, mas rejeita a medida *cíclica* característica dos eventos naturais e assim estaria garantida, em alguma medida, a distância entre os âmbitos natural e histórico. Porém, para que uma argumentação com tal propósito seja desfeita, basta que nos recordemos da formulação voltairiana da teoria dos Grandes Séculos: para o filósofo, os Séculos de Felipe e Alexandre, na Grécia, o de Augusto, em Roma, o Renascimento na Itália e o Século de Luís XIV na França⁷; considerados sob a perspectiva do aperfeiçoamento dos signos do processo civilizatório, tais como o desenvolvimento das ciências, das artes e das línguas; transcorrem em ciclos, na medida em que, avançam para o esplendor e depois para a sua completa deterioração e um posterior recomeço.

O conceito voltairiano de história, portanto, não apenas conservaria conteúdos daquele âmbito natural, do qual pretendeu se desvencilhar, como ainda conservaria o conteúdo que, talvez, mais propriamente o caracteriza, ou seja, a medida cíclica do transcorrer do tempo. Mas, pretendemos apresentar o tema, ainda, sob um outro aspecto, por consideramos que através dele, será possível acrescentar uma compreensão alternativa à hipótese com a qual esse trabalho se ocupa: os relatos dos viajantes europeus que, a partir do século XVI, passaram a explorar o globo⁸, davam notícias de homens que, em outras terras, estariam em estágios distintos do desenvolvimento racional. Aqueles relatos do longínquo talvez tenham dado o conteúdo literário e conceitual para que Voltaire pudesse afirmar que, para além dos limites territoriais da Europa, haveriam ho-

⁷ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, p. 616.

⁸ Estamos mobilizando, aqui, a perspectiva apresentada por Paul Hazard, em *A crise da consciência europeia*, a qual pretende explicar a revolução técnica e intelectual do século XVIII, entre outros fatores, pelo alargamento espaço-cultural promovido pelo contato do europeu com outros povos: “É perfeitamente exato afirmar que todas as ideias vitais, a de liberdade, a de justiça, foram repostas em discussão pelo exemplo do longínquo. Primeiro, porque em vez de reduzir facilmente as diferenças a um arquétipo universal, se verificou a existência do particular, do irreduzível, do individual. Depois, porque às opiniões aceites se podem opor os fatos da experiência, postos sem custo ao alcance dos pensadores. Às provas de que se tinha necessidade quando se queria contradizer tal ou tal dogma, tal ou tal crença cristã, e que era preciso procurar incomodamente nas reservas da antiguidade, vieram juntar-se provas novas, frescas e brilhantes: eil-as trazidas pelos viajantes, ao alcance da mão”. HAZARD, P., *A crise da consciência europeia*, p. 11.

mens “imersos na estupidez”⁹ e, ainda, que “nela [na estupidez] estagnação por muito tempo”¹⁰ até que sejam cumpridas as duas condições, sobre as quais tratamos sucintamente antes, vinculadas ao transcurso de um grande intervalo de tempo e ao concurso de circunstâncias favoráveis ao aperfeiçoamento humano.

Não nos ocupemos, por ora, em denunciar o eurocentrismo contido numa compreensão do mundo elaborada nesses termos, para que possamos nos dedicar, mais detidamente, ao desdobramento daquela nossa hipótese: dissemos que a despeito da reivindicação voltairiana pela separação entre história e história natural, os conteúdos das grandezas temporais que estruturariam tais matérias se interpenetram e, assim, que o tempo histórico, para o filósofo, não poderia ser compreendido, somente, como um transcurso linear, tampouco, repetitivo ou cíclico, mas admitiria todos esses ritmos, de maneira que o seu conceito de história apresentaria um caráter processual passível de interrupções, retardos e acelerações. E a partir daqui proporemos que a variabilidade de ritmos temporais talvez possa ser compreendida como uma manifestação daquela variabilidade dos estágios racionais, da qual os viajantes passaram a ter conhecimento e que será sustentada, também, pelo pensamento histórico de Voltaire; seria, portanto, a formulação teórica da concretude de um mundo que, na modernidade, precisa abarcar diferentes povos e seus costumes, outras localidades e suas configurações específicas. Ou seja, o caráter processual da concepção histórica voltairiana, estabelecido por aquela reivindicação da separação entre a história e a natureza, não parece garantir, porém, a uniformidade dos desenvolvimentos que transcorrem nessa nova temporalidade.

Dito isso, ainda uma última ressalva deverá ser feita, já que o objeto desse trabalho difere, em alguma medida, da proposta inicialmente apresentada, ou melhor, pretende dela ser uma reformulação que, ao apurar os termos que lá foram mobilizados, talvez tenha circunscrito, mais adequadamente, a abordagem dos temas: dissemos, antes, que seria estabelecida uma *convergência* entre o conceito de história de Voltaire e a tese de Reinhart Koselleck acerca da transição semântica que, segundo o historiador, teria ocorrido nesse conceito, em meados do século XVIII. No entanto, conforme o andamento dos nossos estudos, passamos a consi-

⁹ VOLTAIRE, *A filosofia da história*, p. 45.

¹⁰ Idem.

derar que o aparato histórico-conceitual elaborado por Koselleck, apesar de contribuir para a compreensão do pensamento voltairiano, por vezes o ultrapassa e o desloca para um segundo plano. Contudo, não podemos deixar de reconhecer que a compreensão de um possível vínculo entre o conceito de história e a experiência temporal por ele definida, ganha relevância e passa a ser um tema em nossa pesquisa a partir da leitura da obra desse autor e para o presente texto, aquela sua tese contribui na medida em que possibilita a identificação de conteúdos, no conceito voltairiano de história, os quais não parecem estar circunscritos ao que é considerado, tradicionalmente, como uma formulação da modernidade.

Sendo assim, digamos algo propriamente sobre a obra do historiador e antes que estará sendo abordado aquele seu artigo ao qual já fizemos referência. É preciso deixar assente, também, que as duas teses citadas constituem etapas de um mesmo movimento argumentativo, isso porque, para tratar do conceito de história através de uma transição semântica que, nele, teria ocorrido durante o período vivenciado por Voltaire e que teria esvaziado o sentido do antigo *topos* da história compreendida como mestra da vida para inaugurar um novo sentido no qual ela passa a ser compreendida como um todo de processos interconectados estruturalmente, o autor recorre à apresentação do processo de *temporalização* da história, o qual teria contribuído para a ocorrência daquela transição ao criar para a história uma estrutura temporal que lhe fosse específica, estabelecida por uma grandeza não natural e, assim, capaz de organizar os eventos humanos, os quais, a partir da modernidade, serão considerados os feitos convergentes de toda uma humanidade em direção ao futuro que se revela inédito e não mais as ações exemplares constituintes de uma história passível de ser reproduzida e, portanto, fragmentadas de homens ilustres e particulares.

A uniformidade potencial e a capacidade de repetição peculiar às histórias ligadas à natureza foram relegadas ao passado, a própria história foi reestruturada em forma de uma grandeza não natural, a respeito da qual não é mais possível filosofar como até então se fazia a respeito da natureza (...). Se quisermos dizer dessa maneira, trata-se de uma temporalização da história, que, a partir de então, se distancia da cronologia natural. (KOSELLECK, R., *Futuro Passado*, p. 54)

A reelaboração do projeto inicial talvez possa ser justificada, portanto, porque estabelecer uma *convergência* entre esses dois autores, parece prejudicar a compreensão da especificidade do pensamento histórico voltairiano, o qual poderia ter se tornado o quadro de projeções dos conteúdos formulados pela historiografia do século XIX; período no qual, segundo Koselleck, a transição semântica da *Historie* para *Geschichte* estaria consolidada e sobre a qual o autor, mais detidamente, se debruça; no conceito de história elaborado pelo filósofo um século antes. No entanto, mesmo evitando uma completa convergência, o presente texto mantém, das teses do historiador, a tentativa de ressaltar o vínculo entre a experiência temporal e o conceito de história, o que nos permitiria identificar as nuances tanto de um, quanto de outro.

Dito isso, retornemos à nossa hipótese: considerando a interpenetração dos conteúdos que caracterizaram tempo natural e tempo histórico, propusemos que o conceito voltairiano de história estaria sendo estruturado por ambos. Sendo assim, o tempo histórico, o qual teria sido estabelecido através daquela reivindicação pela separação entre história e natureza, apesar de conceder a autonomia para a primeira, para a história, de organizar-se a partir de uma medida que contempla os processos especificamente humanos ao pretender desvincular-se do caráter sequencial do tempo dos seres biológicos e de, a partir de então, integrá-los em um todo que ultrapassa as determinações do tempo presente; sustentaria, ainda, não apenas aquele que talvez seja o conteúdo mais flagrante do tempo estruturado por uma grandeza natural, ou seja, a medida cíclica quando visualizado sob a perspectiva da tese voltairiana dos Grandes Séculos.

No entanto, o tempo histórico, em Voltaire, sustentaria também, e esse é o desdobramento da nossa hipótese para o qual pretendemos dar maior destaque, o caráter repetitivo dos eventos da natureza que, embora não tenha sobre si o peso da reprodução cíclica do passado no presente, é ainda a grandeza através da qual serão conservados, a despeito do transcurso do tempo, aqueles pressupostos dos desenvolvimentos humanos, os preceitos que se fixam e permanecem diante das mudanças históricas e que promovem o estabelecimento dos costumes e instituições, que possibilitam a reunião dos homens em corpo de povo e, portanto, na fundação de uma sociedade complexa. Faz parte desse desdobramento, também, considerar que o conceito de história, em Voltaire, permite a

identificação de diferentes ritmos do desenvolvimento racional do gênero humano, já que regulado por distintas experiências temporais, admite a observação tanto da repetição necessária para a criação das instituições, quanto do retardo na ocasião das suas destruições e, ainda, da aceleração dos processos civilizatórios identificada naqueles Grandes Séculos.

BIBLIOGRAFIA

HAZARD, Paul. *A crise da consciência europeia*. Trad. e notas de Óscar de Freitas Lopes. Lisboa: Cosmos, 1974.

KOSELLECK, R. *Futuro passado*. Trad. Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

VOLTAIRE. *A filosofia da história*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VOLTAIRE. *Essai sur les mœurs*, vol. 1. Ed. par René Pomeau. Paris: Garnier, 1963.

_____. Le Siècle de Louis XIV. In. *Oeuvres historiques*. Paris: Gallimard, 1957 (col. Bibliothèque de la Pléiade).

A influência do *Teeteto* sobre Berkeley

Danilo Bantim Frambach

(UERJ)

O *Teeteto* é aclamado, com frequência, como o estudo platônico mais bem elaborado sobre epistemologia. Apesar de verdadeira, tal afirmação pode nos enganar ao dar a impressão de que a epistemologia era um assunto já estabelecido na época, ao qual Platão direciona seus argumentos. Mesmo que muitos filósofos anteriores a Platão terem feito algumas considerações acerca do problema do conhecimento, seu estudo ainda não havia se estabelecido como um ramo distinto dentro da filosofia – e é bastante justo dizer que é o diálogo do *Teeteto* que consegue dar à epistemologia um lugar de destaque através do rigor aplicado em seus questionamentos e análises.

Por fornecer uma grande recompensa àqueles que param para examiná-lo, o *Teeteto* é valorizado na filosofia por ser, dentre todos os trabalhos de Platão, o que tem mais a oferecer a um estudante do assunto em questão. Talvez por isso, ele tenha tido a atenção de grandes filósofos ao longo dos séculos. Dentre eles, George Berkeley nos chama a atenção por reconhecer, no diálogo, uma antecipação da sua própria teoria do conhecimento, chegando ao ponto de afirmar que Platão teria, inclusive, aprovado alguns dos princípios centrais do seu idealismo.

Ora, não é difícil perceber a influência de Platão e do neoplatonismo na obra berkeleyana, contudo, esta afirmação quanto ao *Teeteto* gera algumas questões acerca do modo com que o filósofo irlandês leu o diálogo. Tais questões se baseiam na afirmação de Berkeley de que Platão, e também Aristóteles, não teriam admitido “uma existência absoluta das coisas corpóreas”. Essa afirmação chama a atenção justamente por parecer estar incorreta, o que nos leva a perguntar o que permitiu Berkeley a ter uma leitura distorcida da obra platônica. Sendo assim, o presente artigo pretende analisar os argumentos que permitiram o filósofo irlandês a chegar a tal conclusão, assim como fazer referências ao diálogo platônico, tendo em vista elucidar os problemas da interpretação em questão.

I

Iniciaremos nossa análise pelo texto que Berkeley tinha em mente ao fazer a afirmação mencionada anteriormente:

No *Teeteto*, é dito que se alguém fala algo, ou faz algo, ele deve também falar para quê, ou do quê, ou com respeito a quê ele é, ou é feito; pois que algo exista em absoluto ou em si mesmo é absurdo. Ademais, Platão afirma que é impossível que uma coisa possa ser doce e não doce para alguém¹. (*Siris* §311)

“Ficar doce sem ser doce para ninguém é que não é possível” (*Teeteto*, 160b): esta é a proposição a que Berkeley se refere no trecho acima. Na verdade, muitas outras passagens da primeira parte do diálogo estariam de acordo com as crenças do filósofo irlandês, o que torna importante um rápido resumo do que é apresentado neste ponto da obra platônica.

No diálogo, Platão busca definir o que é conhecimento, iniciando seu trabalho pela definição dada pelo jovem Teeteto de que conhecimento é sensação. A partir desta definição, o autor desenvolve uma teoria na qual nada existe fora do momento particular em que um objeto aparece para o indivíduo que o percebe. Se algo é doce, ele não só deve ser doce para alguém que o percebe como tal, como também pode não aparecer como doce para nenhum outro indivíduo, e até mesmo para o mesmo indivíduo, em outro momento (159e-160a). Em outras palavras, a qualidade sensível é privada (154a, 161d, 166c) a um único indivíduo em uma ocasião igualmente única; e é desse tipo de percepção que consiste o mundo sensível.

Não é de se espantar que Berkeley visse essa tese como uma antecipação de sua própria opinião de que o mundo sensível é uma sucessão de ideias, cada uma exibindo apenas as qualidades sensíveis que aparecem para o indivíduo que as percebe, como vimos que ele indica em diversos momentos dos *Diálogos*. E, de fato, há evidência no *Siris* de que Berkeley identifica a teoria do *Teeteto*, exposta acima, com a sua (*Siris* §§311, 347-

¹ Tradução nossa. No original: “In the *Theaetetus* we are told that if anyone saith a thing, or is made, he must withal say, for what, or of what, or in respect of what, it is, or is made; for, that anything should exist in itself or absolutely is absurd. Agreeably to which doctrine it is also farther affirmed by Plato that it is impossible a thing should be sweet and sweet to nobody”.

349). Entretanto, ele cometeu dois equívocos ao fazer isso: o primeiro foi de pensar que essa teoria representava a visão de Platão quanto à percepção e o mundo sensível; e o segundo foi o de interpretar a teoria em questão como uma versão do seu idealismo imaterialista. Antes de analisar os erros de Berkeley, e o que pode tê-los causado, se faz necessária uma apresentação dos argumentos presentes no *Teeteto*.

“Assim o que se me afigura neste momento é que conhecimento não é mais do que sensação” (PLATÃO, 1973, 151e). Expondo assim seu pensamento é que Teeteto, inicialmente, pretende responder à questão lançada por Sócrates sobre o que é, propriamente, o conhecimento; é aqui que a habilidade socrática de “parteiro de ideias” entra de fato em ação. Platão, por sua vez, se utiliza da estratégia de adiar um ataque a essa definição, prontamente identificando-a com o relativismo protagoreano e, na sequência, com a teoria de Heráclito de que todas as coisas estão em constante fluxo. A partir desse ponto, vemos que Platão pretende dar as bases mais fortes possíveis para a definição de Teeteto. Porém, não visa manter sólidas, sob nenhum aspecto, nem a definição dada pelo jovem, nem as duas bases oferecidas para esta; mas sim refutar as três após a exposição e análise de cada uma delas.

A discussão então começa com Sócrates dizendo o seguinte para Teeteto:

Sócrates: – Talvez tua definição de conhecimento tenha algum valor; é a definição de Protágoras; por outras palavras ele dizia a mesma coisa. Afirmava que o homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem. Decerto já leste isso? (PLATÃO, 1973, 152a)

Ou seja, cada coisa é assim como aparece para cada indivíduo, como diz o próprio Sócrates logo em seguida. Essa fórmula pode ser traduzida como “cada coisa é como cada indivíduo a percebe”, e é exposta no diálogo através do exemplo do vento, em que este parece frio para uma pessoa e quente para outra; assim, de acordo com Protágoras, o vento é frio para um, mas não para o outro, já que cada um é a sua própria medida. Podemos então, segundo Burnyeat, extrair desta tese a proposição de que «todo perceber é conhecer» (1990, p. 11, tradução nossa)². A partir de tal

² O texto em inglês é: “all perceiving is knowing”.

proposição, a doutrina protagoreana da verdade relativa de todas as aparências permite que a percepção sensível possua as duas marcas cruciais do conhecimento, a saber: seu objeto e sua infalibilidade.

Para ajudar na compreensão dessa passagem, é interessante notar a premissa que Teeteto aceita de Sócrates em 152b, onde perceber algo é o mesmo que ter esse algo aparecendo para alguém. Essa premissa, segundo Burnyeat, tem como uma fórmula generalizada o seguinte: x aparece F para a (onde x é um objeto, F uma qualidade sensível, e a um sujeito que percebe) se, e somente se, a percebe que x é F (1990, p. 11, tradução nossa)³. Isso significa que o tipo de percepção com que vamos nos preocupar aqui é a percepção do que venha a ser o caso em questão, em contraste com o simples fato de se perceber um objeto. Ou seja, a fórmula apresentada por Burnyeat pode ser representada por frases como “Ele vê que a mesa é marrom”, e contrasta com “Ele vê a mesa”. A segunda frase não incorpora nenhum aspecto sensível percebido pelo indivíduo no objeto, e também não fala que ele percebe esse objeto *como* algo; o que já ocorre na primeira frase, onde o indivíduo percebe a mesa como marrom.

Parece que ao identificar percepção com aquilo que aparece, Platão dá uma premissa extra à doutrina de Protágoras, já que esta, originalmente, não menciona em nenhum momento a percepção. Assim, essa premissa extra é necessária para mencionar a percepção e fazer a ponte com a noção central de Protágoras da aparência, daquilo que aparece para o indivíduo (BURNYEAT, 1990, p. 12).

“Mas e se o que eu percebo entra em conflito com o que você percebe? Como faremos?”⁴, pergunta Waterfield (1987, p. 148, tradução nossa), tendo em vista que não é comum existir um critério externo que permita saber qual dos dois indivíduos está certo. Para resolver tal situação, comum no cotidiano, frequentemente adotamos o relativismo, dizendo que cada um está certo a sua maneira. O que Platão faz no diálogo é desenvolver as implicações de tal situação corriqueira, e nos leva a pensar sobre ela, no caso, utilizando-se da seguinte questão: Que tipo de mundo permite que ambos estejam corretos?

³ O texto em inglês é: « x appears F to a (where x is an object, F , a sensible quality, and a a perceiving subject) if and only if a perceives that x is F ».

⁴ O texto em inglês é: “And if what I perceive conflicts with what you perceive, what are we to do?”

O passo seguinte de Platão, no diálogo, é o de atribuir a Protágoras uma “doutrina secreta”, que é uma versão da teoria de Heráclito de que tudo flui. Essa doutrina é inicialmente mostrada como sustentando que as qualidades das coisas são relativas, isto é, você não pode descrever algo como sendo grande em si, pois em uma outra relação ele aparecerá como pequeno.

A introdução dessa teoria de Heráclito acaba sendo um meio de que Platão se utiliza para desenvolver e clarificar a teoria protagoreana que Teeteto acaba de aceitar. Tal clarificação é feita através da linguagem heraclitiana da geração; ou seja, nessa tese, as qualidades sensíveis estão envolvidas em um processo contínuo de geração, sempre “se tornando” algo, e, como elas são relativas, também são relativas ao indivíduo que percebe. Assim, a fórmula anterior, que dizia “ x é F para a ”, dá lugar a uma nova fórmula, que diz “ x se torna F para a ”⁵.

Essa mudança para a linguagem da geração, onde as coisas estão em um processo de “se tornar”, é feita para ajudar a solucionar certos problemas sobre opostos, onde as qualidades das coisas acabam sendo relativas, como dissemos mais acima sobre as qualidades opostas de “grande” e “pequeno”. Como afirma Sócrates em 152d: “nenhuma coisa é una em si mesma”; vemos aqui que quando uma dessas qualidades se aplica a uma coisa, o seu oposto também é aplicável a essa mesma coisa. Porém, se essas qualidades são opostas elas são também incompatíveis. O problema exposto aqui, de como uma coisa poderia ser algo e, ao mesmo tempo, o seu oposto, vem de muitas das declarações paradoxais do próprio Heráclito⁶.

Nessa parte do diálogo, temos inicialmente algumas considerações que favorecem uma visão heraclitiana do mundo, seguidas de outras a favor do relativismo de Protágoras, que veremos mais profundamente agora. Temos como base aqui o argumento das aparências conflitantes. Partindo do ponto de vista comum da experiência de que a cor de um objeto aparece diferente para observadores diferentes em condições variáveis

⁵ A teoria heraclitiana do fluxo é, normalmente, relacionada a uma espécie de relativismo ontológico, em que nada – nem o indivíduo nem o objeto – teria algo de permanente. Contudo, no diálogo, Platão vincula a teoria heraclitiana do fluxo à teoria de Protágoras, tendo em vista fornecer um mundo no qual o relativismo epistemológico do segundo faça sentido.

⁶ Como, por exemplo, o fragmento 60, que nos diz: “O caminho para baixo e o caminho para cima é um e o mesmo”. BORNHEIM, 2005 [2007], p. 40

de observação, Platão deduz que a cor, seja ela qual for, não é um atributo que caracteriza o objeto nele mesmo. A cor, então, é dada na relação entre o observador e o objeto, no espaço entre ambos, e, assim, se torna privada para o observador, já que é algo que apenas o observador pode apreender.

Façamos, com Burnyeat (1990, p. 15), uma recapitulação da argumentação feita até agora. Da definição de Teeteto nós temos a tese de que a percepção, e apenas ela, nos dá conhecimento e a certeza necessária para assegurar o mesmo. Da doutrina de Protágoras do homem como medida de todas as coisas nós temos a garantia de que toda aparência que percebemos será uma apreensão infalível, para aquele que percebe, de como as coisas são. O que permite Protágoras chegar a tal resultado é justamente a sua estratégia de relativização. Retomando o exemplo do vento, se este não é frio (ou quente) em si mesmo, mas sim, frio para um indivíduo e quente para o outro, então não há porque haver uma discussão para saber qual dos dois está certo ou errado sobre a temperatura do vento. Desse modo, toda percepção seria verdadeira, pois ninguém possui capacidade para discutir acerca daquilo que outro sente, e a imagem do mundo em constante fluxo corrobora essa idéia, já que essa imagem garante que nenhuma sensação será repetida.

Assim, o que se pode concluir da doutrina secreta de Protágoras é que nada é alguma coisa de maneira estável. No mundo não existem coisas, apenas processos de geração; o mundo é formado então por uma gama de diversos movimentos, alguns com características passivas e outros com características ativas. As qualidades dadas às coisas também não existem em si; tudo pode ser qualificável, dependendo da relação que tem com um indivíduo que percebe, ou seja, nada é alguma coisa por si só, havendo apenas qualidades que, por assim dizer, “flutuam”.

Platão nos mostra um modelo que ilustra como o processo de geração das qualidades ocorre. Suponhamos que eu olhe uma pedra branca⁷. Como tudo está em constante mudança, até mesmo a pedra e meus olhos estão mudando, porém sofrem um movimento lento, já que levará muito tempo até que a pedra se torne areia, e meus olhos não consigam mais ver. Quando meus olhos e a pedra se encontram, eles geram a brancura e a visão. Sendo assim, a pedra se torna branca e meus olhos enxergam. Waterfield nos diz que até então, a pedra, como tal, não existia, e

⁷ Esse modelo, no diálogo, se encontra em 156a-157c.

meus olhos eram cegos (1987, p. 154). Tendo em vista que essa geração é instantânea e se perde assim que os olhos se direcionam para outra coisa, pode-se dizer que a cor e a percepção da visão estão sofrendo um movimento rápido.

Aqui, Waterfield faz uma pergunta bastante pertinente, a saber: “Porque o objeto percebido é chamado de ativo e o órgão sensível de passivo?” (1987, p. 154, tradução nossa)⁸. O próprio Waterfield começa a resposta dizendo que, a princípio, faz mais sentido dizer que o ativo do par é o olho, já que o olho “se debruça” sobre a pedra. Porém, este não é o caso. O que Platão quer nos mostrar aqui é como a pedra faz com que o olho enxergue o branco, tornando-a assim a ativa do par. O problema disso é que acaba sugerindo que, independente de qualquer observador, a pedra possua uma brancura que, no entanto, só é observável quando ela faz com que o olho veja o branco. Como Waterfield diz nesse mesmo parágrafo, o texto não nos esclarece se Platão teve a intenção de que a teoria exposta soasse dessa maneira, ou se as qualidades somente apareceriam e existiriam na sua relação com um indivíduo que as percebe, ou seja, enquanto são percebidas. Porém, tendo em vista que essa teoria quer mostrar um relativismo absoluto, devemos considerar que as qualidades dependem, para ser, daqueles que as percebem, e que Platão teria isso em mente.

A ideia de Teeteto está para nascer. Falta, porém, um argumento a ser analisado sobre a infalibilidade das sensações, sobre a possibilidade de determinar se alguém é louco ou são, se está acordado ou sonhando⁹; ou seja, se as experiências dos sonhos e das alucinações são, em algum ponto, verdadeiras. Muitos séculos depois, esses problemas viriam a ser de grande importância na primeira meditação de Descartes. A conclusão tida no diálogo, porém, difere muito da de Descartes de que toda experiência pode ser uma ilusão, já que não há um modo claro de determinar em qual estado (acordado ou sonhando) uma pessoa está. A resposta dada por Sócrates no diálogo é que mesmo a experiência do sonho tem o direito de ser considerada verdadeira, já que estas sensações são individuais e, assim, incorrigíveis; o que satisfaz o critério protagoriano e garante, junto à doutrina secreta do fluxo, que não há nenhuma realidade externa para medir a verdade.

⁸ O texto em inglês é: “Why is the perceived object called active and the sense-organ passive?”

⁹ No diálogo, esse argumento é encontrado em 157e.

Para confirmar essa conclusão de que não existem percepções falsas, e também assegurar que as três teses expostas até aqui estejam entrelaçadas¹⁰, Platão nos dá o argumento do Sócrates saudável e do Sócrates doente¹¹. Neste exemplo, o Sócrates saudável, que bebe o vinho e o percebe como doce, é completamente diferente do Sócrates doente, que ao beber o vinho o percebe como amargo, e também existem dois vinhos diferentes. O que podemos retirar desse argumento, segundo Waterfield (1987, p. 156), é, em primeiro lugar, o seguinte: tendo em vista que aquele que percebe é diferente, a qualidade percebida também difere. Em segundo lugar, já que a percepção da qualidade percebida é diferente, aquele que percebe também é diferente. Ressaltando que esse segundo ponto não é um exagero, Waterfield explica que é ele que assegura o relativismo absoluto – onde a percepção e a qualidade percebida pertencem apenas ao instante em que se dá a relação entre o indivíduo e o objeto – necessário para que Platão possa concluir o terceiro ponto, a saber, que aquele que percebe e o objeto percebido são relativos um para o outro, e não para com eles mesmos ou para com qualquer outra coisa.

Podemos ver nesse trecho, onde é estabelecida uma diferença completa entre Sócrates saudável e Sócrates doente, o começo da redução ao absurdo da teoria de Protágoras à qual Platão pretende chegar. Apesar de nos parecer um pouco estranho dizer que ambos Sócrates são absolutamente diferentes, ao fazer isso Platão está sendo fiel à teoria do fluxo, que pressupõe uma completa falta de permanência do mundo. A afirmação que rejeita que Sócrates é, de algum modo, o mesmo tanto saudável quanto doente, nos mostra que não há espaço para nenhum termo que se encontre entre os extremos da teoria exposta por Platão.

Também é importante notar como Platão assegura que a percepção seja particular a cada indivíduo. Ele consegue isso ao afirmar que cada qualidade percebida é uma interação de apenas um determinado objeto com apenas um determinado indivíduo dada apenas em um momento específico. Com isso, Platão elimina a ideia de que os eventos possam se repetir. Essa não permanência do mundo é vista ainda mais claramente quando Platão diz que mesmo em nossa fala não deveríamos nos utilizar

¹⁰ As três teses são: a tese de Teeteto de que conhecimento é sensação; a de Protágoras, de que o homem é a medida de todas as coisas; e a teoria do fluxo de Heráclito.

¹¹ No diálogo, esse argumento é encontrado em 159c.

de nada que sugerisse qualquer tipo de estabilidade, eliminando assim termos como “meu” ou “seu”. O ponto central aqui é o que, no momento em que eu aponto para algo e digo que é “meu”, esse algo já sofreu algum tipo de mudança e não é mais a mesma coisa que eu havia apontado no instante anterior.

Após essa longa análise, a ideia de Teeteto finalmente vem à luz. Graças à habilidade de Sócrates de parteiro de ideias, ela não é apenas a definição dada inicialmente pelo jovem, mas trás consigo todas as suas implicações analisadas ao decorrer do diálogo, ou seja, as teorias de Protágoras e de Heráclito. É nesse ponto que Sócrates começa a testar o recém-nascido e que veremos se este irá sobreviver à crítica. Para isso, Platão segue o seguinte caminho: primeiro ele ataca Protágoras, depois Heráclito e, por fim, a própria definição de Teeteto.

II

As passagens do *Teeteto* mencionadas acima se encontram em meio de um argumento muito bem elaborado, e que tem o propósito de revelar as implicações da definição do jovem que dá nome ao diálogo de que “(...) conhecimento não é mais do que sensação” (151e). A teoria originada desse argumento é descrita por Sócrates como uma tentativa de fazer com que a definição de Teeteto se mantenha. Para isso, ele se utiliza de um componente epistemológico e um ontológico, oriundos, respectivamente, de Protágoras e Heráclito – ambos trabalhados por Platão, através das palavras de Sócrates, em relação a nossa percepção sensível do mundo, culminando na ideia de que toda percepção é conhecimento e todo conhecimento é percepção.

A definição de Teeteto se mantém firme graças à sua relação com as teorias de Protágoras e Heráclito. Contudo, o diálogo sugere que estas seriam as únicas condições possíveis de se levantar para que a definição do jovem seja forte, de modo que elas acabam se tornando, também, condições necessárias para a mesma – qualquer um que se proponha a defender que conhecimento é sensação deverá, necessariamente, estar comprometido com elas. Na sequência do diálogo, é mostrado então que a teoria Protagoreana-Heraclitiana, quando desenvolvida por completo, gera diversos absurdos; culminando na prova de que, se correta, a teoria impossibilitaria a linguagem (179c-183c).

Desse modo, vemos que a estrutura da argumentação platônica é a de um *reductio ad absurdum*. Toda a teoria que atraiu Berkeley, na verdade, não é a crença platônica, mas sim o desenvolvimento inicial dos significados e pressupostos da tese de que conhecimento é percepção. A teoria em questão não pode ser tida como a visão de Platão acerca da percepção e do mundo sensível pelo simples fato de que o filósofo grego acreditava que ela tornaria a linguagem impossível. Na verdade, o diálogo enfatiza ainda que, como a própria teoria é linguagem, ela não poderá ser formulada de modo coerente (182e-183b).

Burnyeat (1982, p. 6) desenvolve uma longa nota explicando uma das possíveis razões pelas quais Berkeley se enganou quanto a isso. O motivo seria uma tradução errada: Berkeley teria entendido que a definição de Teeteto quis dizer que “Ciência é sensação”. Nessa leitura, Teeteto e Protágoras defenderiam que a sensação é o suficiente para se conhecer (e entender) as conexões entre as coisas. Consequentemente, o filósofo irlandês pensou que poderia concordar com a refutação de Platão à definição de Teeteto, sem ter que discordar do que ele pensou que fosse a teoria platônica do fluxo e da percepção das coisas sensíveis. Burnyeat ainda argumenta que o erro em perceber que o argumento era uma redução ao absurdo, e que a teoria da percepção apresentada não é uma teoria defendida por Platão, era um erro muito comum entre os comentadores do Teeteto na idade moderna, apesar deles não terem a desculpa de tradução errada como Berkeley.

Mas se Platão não consentia com a teoria que Berkeley formulou como uma negação de “uma existência absoluta das coisas corpóreas”, é razoável pensar que pouquíssimos pensadores também o tenham consentido. Os principais elementos da teoria vêm de Protágoras e Heráclito, mas não existem evidências de que qualquer um deles levou suas visões aos extremos que Platão leva ao longo do *Teeteto*. Desse modo, se existe alguma versão de um idealismo no diálogo – e, sem dúvidas, nenhum texto da antiguidade chega tão perto da posição de Berkeley quanto esse – não é a de um idealismo proposto por nenhum dos pensadores gregos. É apenas uma hipótese; uma construção que antecipa o idealismo para mostrar que ele implica diversos absurdos, incluindo a impossibilidade da linguagem. É justamente esse o segundo erro de Berkeley acerca de sua interpretação do diálogo, que analisaremos a seguir.

Segundo Burnyeat (1982, p. 8), o idealismo indica uma forma de monismo sobre a quantidade de tipos de coisas que existem. Assim como o materialismo seria um monismo que afirma que, em última instância, nada existe ou é real a não ser a matéria e as coisas materiais, o idealismo é o monismo que afirma que, em última instância, tudo o que existe é a mente e os conteúdos da mesma. Entretanto, é justamente essa tendência do monismo que não está presente no diálogo. Para explicar isso, vamos analisar mais detalhadamente a construção do argumento dado por Platão.

A principal contribuição de Protágoras para a teoria que é desenvolvida no *Teeteto* é a regra de que qualquer aparência sensível que um indivíduo perceber é verdade para ele – em outras palavras, as coisas são, para ele, como elas parecem ser para ele – junto com a regra inversa a essa, de que as únicas coisas que são reais para esse indivíduo são aquelas que aparecem para ele. É essa a interpretação que Platão dá para a famosa afirmação de Protágoras: “O homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são e das que não são enquanto não são”. Desse modo, uma coisa é branca para mim se, e somente se, ela aparece como tal para mim. Quando a percepção é construída nos termos protagoreanos das aparências sensíveis, toda percepção será uma apreensão infalível de um caso particular (eu percebendo algo como branco), não havendo espaço para o erro em nenhuma percepção.

Essa teoria, contudo, só funciona se entendermos o estado das coisas de maneira relativista – o que eu sei e percebo é assim *para mim agora*, no momento em que percebo. O motivo para ser dessa forma, e não de outra, é que as aparências variam e entram em conflito, e se todas essas aparências devem ser verdade para a pessoa que as percebe, como quer a regra de Protágoras, então o estado das coisas deve variar para se tornar compatível com elas. Considerações semelhantes a essas podem ser aplicadas à teoria berkeleyana, já que sua noção de percepção imediata incorpora uma versão dessa regra protagoreana. Para Berkeley, percepção imediata é conhecimento, assim como o que se percebe deve realmente ser aquilo que parece ser:

Hylas: – O que me diz? Uma vez que, de acordo com você, os homens julgam a realidade das coisas por meio de seus sentidos, como pode um homem se enganar pensando que a Lua tem uma superfície plana luminosa, de aproximadamente um pé de diâmetro? Ou uma tor-

re quadrada ser, quando vista a distância, redonda? Ou um remo com uma ponta na água, torto?

Philonous: – *Ele não está enganado quanto às ideias que realmente percebe*, senão nas inferências que faz a partir de suas percepções atuais. Assim, no caso do remo, o que ele imediatamente percebe pela visão é certamente torto, e até aí ele está certo. Mas se ele então concluir que ao tirar o remo da água ele o perceberá igualmente torto, ou que o remo afete seu tato da mesma forma que as coisas tortas o fazem, então nisso ele está errado. (...) Mas seu erro não reside no que percebe de maneira imediata e presentemente (sendo uma manifesta contradição supor que ele erraria quanto a isso), mas no juízo errôneo que faz no tocante às ideias que apreende estar conectadas com aquelas imediatamente percebidas; ou, relativamente às ideias que seriam percebidas em outras circunstâncias. (*Diálogos*, 238).¹²

Portanto, o que é percebido deve alterar a cada variação das aparências sensíveis. O argumento do qual isso resulta é simples e convincente.

Usando o exemplo de Platão, o mesmo vento não pode ser simultaneamente quente e frio para o mesmo indivíduo, ou na versão de Berkeley do argumento, é a água que não pode ser, ao mesmo tempo, quente e fria para o mesmo indivíduo. Ora, se toda aparência deve ser tida como conhecimento verdadeiro, haverá então uma contradição quando as aparências entrarem em conflito, a não ser que o caso em questão para a pessoa que sente a água quente e para a pessoa que sente a água fria sejam estados de coisas independentes e distintos. Em termos berkeleyanos, duas ideias são percebidas, ou seja, duas aparências momentâneas que realmente exibem as qualidades que elas parecem ter. Se isso se mantém quando as aparências conflitantes são contemporâneas, também deve se manter quando elas vêm em sucessão na experiência de um indivíduo. Nesse caso, também precisaríamos de ideias distintas que fossem compatíveis com as aparências; além disso, temos que negar que o vento ou a água se mantenham idênticos ao longo do tempo¹³.

¹² No caso, essa é a paginação de uma edição clássica das obras de Berkeley, feita por A.A. Luce e T.E. Jessop. Utilizo esta paginação, pois a maioria das edições dos *Três Diálogos* possui a numeração ao lado do texto; desse modo, o leitor poderá achar mais facilmente a passagem em questão independente de qual edição ou tradução da obra que esteja usando.

¹³ Este argumento também está presente no *Teeteto*, mas dividido em duas partes. Primeiro, Sócrates estabelece a relatividade das qualidades sensíveis (153d-154b); depois, ele desenvolve as implicações disto para a identidade dos objetos (156a em diante).

Burnyeat ressalta que o argumento só funciona se:

(...) o mundo for bem diferente do que normalmente pensamos que ele seja. Deve ser um fluxo heraclitiano no qual, pelas razões dadas, duas pessoas não podem perceber numericamente o mesmo objeto, e os objetos que elas percebem não podem manter uma identidade contínua de um momento para o outro.¹⁴ (BURNYEAT, 1982, p. 11)

Ou seja, só o que resta é uma sucessão de encontros entre as aparências sensíveis e o estado momentâneo das coisas que elas representam. Do mesmo modo que a teoria de Protágoras fornece a epistemologia de que a definição de Teeteto necessita para sobreviver, Heráclito fornece a metafísica, isto é, fornece um mundo no qual esta epistemologia consegue fazer sentido. E Berkeley também concorda com isso, como podemos ver nessa passagem:

Todo momento produz alguma mudança nas partes dessa criação visível. Algo é adicionado ou diminuído, ou alterado em essência [...]. Por que todos os seres gerados foram ditos, pelos antigos, que estão em um fluxo perpétuo. E aquilo que, em uma visão geral e confusa, parece um único e constante ser, deve, após uma inspeção mais de perto, parecer uma série contínua de seres diferentes. Mas Deus permanece sempre um e o mesmo. Portanto, apenas Deus existe. Essa foi a doutrina de Heráclito, Platão e outros antigos.¹⁵ (*Siris* §344)

Em todo caso, essas seriam as conexões filosóficas fundamentais entre as três teses que formam a teoria exposta no *Teeteto*. Ela soa bem parecida com Berkeley, não só pelo conteúdo, mas também pelo argumento que motiva a construção da teoria. A diferença entre os dois é que,

¹⁴ Tradução nossa. No original: "(...) if the world is very different from what we ordinarily take it to be. It must be a Heraclitian flux in which, for the reasons given, no two people perceive numerically the same item, and the items they do perceive cannot maintain a continuing identity from one moment to the next".

¹⁵ Tradução nossa. No original: "Every moment produceth some change in the parts of this visible creation. Something is added or diminished, or altered in essence (...). Wherefore all generated beings were said by the ancients to be in a perpetual flux. And that which, on a confused and general view, seems one single constant being, shall upon a nearer inspection appear a continued series of different beings. But God remains for ever one and the same. Therefore God alone exists. This was the doctrine of Heraclitus, Plato, and other ancients".

no *Teeteto*, é verdade afirmar que o indivíduo depende de que exista algo para que ele o perceba, assim como o objeto percebido também depende de um indivíduo que o perceba. Talvez a evidência mais clara disso seja a passagem do diálogo em que Sócrates resume a tese construída para ajudar a definição de Teeteto:

Sócrates: – Porém, é forçoso que eu tenha a sensação de alguma coisa, quando me torno percipiente; o que não é possível é ser percipiente de nada. O mesmo se passa com o agente, quando fica doce ou amargo ou coisa semelhante; ficar doce sem ser doce para ninguém é que não é possível. [...]

Ainda há a possibilidade, me parece, de sermos um para o outro alguma coisa, ele e eu, ou que venhamos a ser algo em virtude dessa correlação, ligados reciprocamente, não a qualquer outra existência nem mesmo a nós próprios. Só resta essa relação de reciprocidade. Por isso mesmo, se se disser que alguma coisa existe ou devém, será preciso acrescentar que existe ou se forma de alguém ou para alguém ou com relação a alguma coisa. Porém, que alguma coisa seja ou se torne por si mesmo, é o que se não deve dizer nem permitir que outros afirmem, como o demonstrou a presente exposição. (160a – c)

É nessa mútua dependência entre o sujeito e o objeto da percepção que Burnyeat identifica um contraste decisivo com o filósofo irlandês (1982, p. 12). Para Berkeley, o objeto da percepção depende do indivíduo que o percebe, mas não vice-versa. Podemos ver isso com mais clareza se levarmos em conta as passagens em que Berkeley insiste que mentes e ideias são coisas radicalmente diferentes (*Princípios* §§2-3, *Diálogos* 231). O ser de uma ideia é ser percebida; o de uma mente não. Enquanto Berkeley repetidamente afirma que as ideias estão na mente e não podem ser concebidas separadas de uma mente que as perceba, ele não sugere o inverso, como faz o *Teeteto*, que as mentes possuem uma relação essencial com as ideias e que não podem existir sem as ideias que elas percebem¹⁶. A mente é mais importante porque ela realiza mais coisas do que apenas perceber ideias – ela também é ativa e pensante. Entretanto,

¹⁶ Sem dúvidas, a mente precisa de ideias sobre as quais ela irá operar, mas isso não é o bastante para afirmar uma dependência ontológica. Podemos ilustrar isso com a entrada 878 dos *Comentários Filosóficos* de Berkeley: “Ainda que a extensão exista só na mente, contudo não é propriedade da mente. A mente pode existir sem ela ainda quando ela não possa existir sem a mente”.

mais importante, nos termos da metafísica tradicional, são as mentes que sustentam as ideias, não o contrário. Ideias devem ser inerentes à mente, mas as mentes não devem inerir em nada.

Isso está ligado com a crença berkeliana de que as ideias, as coisas sensíveis, são inertes – apenas as mentes possuem poder causal. Nenhuma ideia poderia existir a não ser que uma mente a tenha trazido à existência e a tenha sustentado. Berkeley passa dessa dependência causal para uma dependência ontológica quando ele argumenta que, como somos afetados por ideias de maneira passiva na percepção, elas devem ser causadas por outra mente, Deus, e existem nessa mente.

Também no *Teeteto* a percepção é passiva, mas quem é causalmente ativo é a coisa percebida. Na percepção, que ocorre apenas em um momento, o objeto é ativo apenas em sua relação com o sujeito que o percebe aqui e agora. Ele possui o poder de estimular os órgãos do sentido, ou o indivíduo, apenas uma vez, já que o órgão ou indivíduo também estão em constante mudança.

Vemos então, no diálogo, que os objetos físicos não possuem nenhuma “existência absoluta” – eles existem apenas para os indivíduos que os percebem – mas eles não são coisas mentais: não são trazidos à existência por uma mente e, conseqüentemente, não existem em uma mente no mesmo sentido que a filosofia de Berkeley. Além disso, no diálogo, as mentes também não possuiriam uma existência absoluta, algo com que Berkeley nunca teria concordado. Desse modo, não existe um indivíduo que percebe continuamente, mas apenas uma série de indivíduos distintos existindo momentaneamente, como, por exemplo, o indivíduo ou órgão do sentido que vê uma coisa branca agora.

É interessante ressaltar também que, mesmo com a leitura equivocada do diálogo, Berkeley via Platão como um precursor de sua teoria. E levando em conta as passagens expostas aqui, ele dava esta importância ao filósofo grego justamente pelos argumentos de relatividade perceptual presentes no *Teeteto*; o que nos leva a pensar que tais argumentos tenham um papel muito mais importante no interior da obra berkeliana do que muitos imaginam – apesar de todos os problemas implicados por eles e das divergências que ressaltamos entre os dois filósofos.

Em todo caso, a maior, e talvez mais importante, divergência entre a teoria inicial do *Teeteto* e o imaterialismo do bispo irlandês está, jus-

tamente, em algo que Platão nunca pensou: um Deus único que percebe tudo a todo instante. Platão não tem um equivalente para a ação divina mencionada por Berkeley e para seu propósito – de dar as bases mais sólidas possíveis para a teoria de que conhecimento é sensação – ele pode continuar trabalhando com sua distinção entre as mentes que percebem e os objetos físicos percebidos. Tal tipo de Deus não existia na Grécia antiga; os deuses gregos não eram eternos, mas sim imortais. Eles estavam presentes no tempo humano – *chronos* – e continuavam a existir nele por possuírem uma “vida sem morte” na Terra. Já a concepção de Deus de Berkeley é a do Deus cristão, ou seja, um Deus transcendente, situado além do tempo, da vida e do universo. Estando situado além do tempo, como nós humanos o entendemos, tal Deus não possui relação necessária com a continuidade das coisas terrenas.

REFERÊNCIAS

ATHERTON, Margareth. “The Coherence of Berkeley’s Theory of Mind”. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 43, n. 3, mar, 1983, p. 389-399.

BAXTER, Donald L. M. “Berkeley, Perception, and Identity”. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 51, n. 1, mar, 1991, p. 85-98.

BENNETT, Jonathan. *Learning from Six Philosophers Volume 2*. New York, Oxford, 2001.

BERKELEY, George. *Obras filosóficas/George Berkeley: tradução apresentação e notas Jaimir Conte*. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

_____. *Philosophical Writings*. Desmond M. Clarke (ed.). Cambridge U.P., 2009.

_____. *Siris: A chain of philosophical reflexions and inquires concerning the virtues of tar water, and divers other subjects connected together and arising one from another*. Dublin, 1744.

BRADATAN, Costica. George Berkeley e a tradição platônica. Tradução de Jaimir Conte. In: *Princípios* v.16, n.26, Jul./Dez, 2009, p. 257-284.

BURNYEAT, Myles. *The Theaetetus of Plato*; Translation by M.J. Levett, Hackett Publishing Co, Inc. 1990.

_____. "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed". *The Philosophical Review*, v. 91, n.1. jan, 1982, p. 3-40.

FRASER, A. C., *The Works of George Berkeley*, 4 vl, Oxford, 1901.

KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à leitura de Platão*. Porto: Martins Fontes, Porto, 1979.

LUCE, A. A. The Alleged Development of Berkeley Philosophy". *Mind*, New Series, v.52, n.206, apr, 1943, p. 141-156.

LUCE, A.A. e JESSOP, T.E. (ed). *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, 9 v, London, Thomas Nelson and Sons, 1948-57

PLATÃO. *Diálogos*, v. IX: *Teeteto, Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.

_____. *Theaetetus*; Translated with an essay by Robin A.H. Waterfield, Penguin Books, 1987.

PITCHER, George. "Berkeley on the Perception of Objects". *Journal of the history of philosophy*, v. 24, n.1, jan, 1986, p. 99-105.

ROBERTS, John Russell. *A Metaphysics for the Mob: the philosophy of George Berkeley*. New York: Oxford University Press, 2007.

STOCKS, J. L. "What Berkeley Mean by Esse is Percipi?". In: *Mind*, New Series, Vol. 45, No. 179, Jul., 1936, pp. 310-323.

TURBAYNE, C. M. (ed.). *Berkeley: Critical and Interpretative Essays*. Mineapolis: University of Minnesota, 1982.

WINKLER, Kenneth (ed.). *The Cambridge companion to Berkeley*. New York, Cambridge U.P., 2005.

_____. *Berkeley: An Interpretation*. New York: Oxford University Press, 1989.

As ideias representativas de sujeito e de objeto em Condillac

Kayk Oliveira Santos
(UFBA)

O objetivo do texto é o de problematizar e explicitar aspectos da dinâmica entre passividade e atividade mental no processo de constituição das ideias representativas de sujeito e de objeto na filosofia de Condillac. Para abordar a questão, tomo como fio condutor da exposição o conceito de sensação tal como empregado pelo abade no curso de sua filosofia, sobretudo no *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* (1746), sua primeira obra, e no *Tratado das sensações* (1754). A exposição encontra-se dividida em duas seções. Na primeira, busca-se destacar e problematizar o conceito de sensação tal como formulado pelo filósofo no seu *Ensaio* de 1746, salientando pelo menos duas perspectivas distintas e excludentes na maneira com que o autor explica a constituição das ideias representativas de objetos. Na segunda seção, destaca-se o conceito de sensação adotado por Condillac em sua exposição genética no *Tratado* e discrimina-se a maneira encontrada por ele para explicar a gênese das ideias representativas de sujeito e de objeto nessa obra.

II. O CONCEITO DE SENSÇÃO E AS IDEIAS REPRESENTATIVAS DE OBJETOS NO *ENSAIO*

Para Condillac, a filosofia tem por objeto de estudo – e nisso ele segue Locke – o espírito¹ humano, não para descobrir sua essência ou verdadeira natureza, mas para conhecer suas operações e a maneira como adquirimos todos os conhecimentos de que somos capazes. Nessa direção, o filósofo estabelece que “somente através da observação da experiência podemos realizar tal investigação” (CONDILLAC, 2002, p. 9). Dessa

¹ O filósofo utiliza a palavra espírito para designar as faculdades do entendimento que nada mais é do que “a reunião de todas as faculdades da alma” (CONDILLAC, 1964, p. 72).

forma, indica-se que a sua pesquisa está assentada nos paradigmas metodológicos da filosofia de Locke e da física newtoniana. Segundo o autor, deve-se partir da observação para descobrir “uma experiência primeira, indubitável” (loc.cit.) enquanto fato bem constatado² que nos permita explicar todas as demais. Essa experiência, em última instância, deve ser capaz de mostrar-nos a verdadeira fonte dos nossos conhecimentos e o princípio explicativo do desenvolvimento de todas as nossas ideias e faculdades³ mentais. Tais considerações, portanto, fixam o âmbito mental enquanto horizonte de pesquisa da filosofia condillaciana.

Em linhas gerais, o projeto intelectual de Condillac no *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, doravante, *Ensaio*, visa corrigir e aprofundar a investigação de Locke acerca do entendimento humano. De maneira mais precisa, o abade busca mostrar como que da sensação enquanto dado primitivo elementar deriva a gênese não apenas das nossas ideias – como acredita Locke – mas também, e nisso reside a especificidade da investigação do filósofo francês, as próprias capacidades operativas do homem, atenção, memória, imaginação, reflexão e etc. Em outras palavras, o atomismo condillaciano quer derivar toda vida mental de uma sensação ou percepção simples.

Contudo, no que concerne ao objetivo do abade no *Ensaio*, é interessante mencionar que esse texto deve ser lido “como um esforço exigente, mas ainda insuficiente para realizar esse gesto metodológico” – isto é, derivar ideias e faculdades apenas das sensações (CHARRAK, 2009, p. 61). O texto de 1746 guardaria, como nos mostra Charrak, alguma forma de “realismo das faculdades” (loc. cit.) – como é o caso dos julgamentos naturais cuja gênese o autor não termina de explicar nesse texto – o que termina por fragilizar seu projeto empirista da gênese. Não se trata aqui de examinar todas as variáveis que jogam contra o sucesso do respectivo projeto no *Ensaio*, o que escapa aos propósitos do presente texto. Deter-nos-emos

² “Fatos bem constatados, eis propriamente os únicos princípios das ciências” (CONDILLAC, 1973, p. 11). Para o abade, um princípio nada mais é do que um fato primeiro capaz de explicar todo o resto.

³ A expressão faculdade mental é utilizada por Condillac para se referir às diferentes capacidades operativas: atenção, memória, imaginação, comparação, juízo, reflexão etc. Essas capacidades não são nada mais do que modos de operar com base nas sensações. Portanto, não podem ser entendidas enquanto locais espacializados no cérebro ou recipientes nos quais as sensações encontram-se depositadas, nem como entidades espirituais autônomas.

a apenas uma dessas variáveis, que diz respeito à maneira como o filósofo emprega o conceito de sensação nessa obra, pois nela reside uma questão que nos interessa diretamente, a saber: a repercussão desse conceito na explicação do filósofo sobre as ideias representativas de objetos.

Ao abordar o conceito de sensação no *Ensaio* Condillac nos diz que “é uma coisa tão evidente que as ideias que chamamos sensações são tais que se estivéssemos privados dos sentidos, jamais poderíamos adquiri-las” (CONDILLAC, 2002, I, § 9, p. 16). Aqui se observa uma crítica à tradição filosófica que defende a existência de ideias inatas, conscientemente presentes na alma e anteriores à experiência. Com efeito, só temos sensações e ideias porque temos órgãos sensíveis. Ainda nessa direção, o autor acrescenta que esses filósofos, referindo-se aos inatistas, “pretenderam que essas sensações não são ideias; como se por elas mesmas não fossem tão representativas como qualquer outro pensamento da alma” (*grifos nossos*) (loc.cit.). Nessa afirmação tem lugar uma tese fundamental do abade no *Ensaio*, a saber: que as sensações, consideradas nelas mesmas, são ideias necessariamente representativas de objetos. Com efeito, da perspectiva condillaciana, as sensações se apresentariam, para nós, plenamente determinadas, isto é, já dotadas de um valor objetivo e referencial⁴.

O sentido exato daquilo que se pretende indicar com a tese das sensações enquanto ideias necessariamente representativas pode ser captado através da oposição explícita do autor a Locke – e por extensão a Berkeley e Voltaire – quando, ao tratar do problema de Molyneux⁵, defende que “um cego de nascença distinguiria apenas com a visão um globo de um cubo porque reconheceria as mesmas ideias que havia formado deles com o tato” (CONDILLAC, 2002, I, § 14, p. 95). Segundo o abade, a percepção visual por si só seria suficiente para captar o mundo externo e seus objetos. Isto é, bastariam sensações visuais para percebermos, não ape-

⁴ “A mais ligeira atenção deve nos fazer conhecer que, quando percebemos luz, cores, solidez, essas sensações e outras semelhantes, são mais que suficientes para dar-nos todas as ideias que nós comumente temos dos corpos”. (CONDILLAC, 2002, I, § p. 16).

⁵ Molyneux dirige a seguinte questão a Locke, apresentada por esse último no seu *Ensaio* de 1690: “Suponha-se um homem adulto, cego de nascença, que tenha aprendido a distinguir, pelo tato, um cubo de uma esfera, feitos do mesmo material e com tamanhos próximos. Suponha-se agora que o homem recobra a visão, e que se ponha, diante dele, numa mesa, o cubo e a esfera que o seu tato distinguia. A questão é: poderia ele distinguir, com a mera visão, de dizer, antes de tocá-los qual é o globo, qual é o cubo?” (LOCKE, 2012, p. 144-145).

nas luz, cores, mas também, extensão, linhas, figuras, distância e posição (CONDILLAC, 2002, I, p. 16 e 97). Nesse caso, é possível notar que as sensações ou ideias são tomadas pelo filósofo enquanto imagens representativas de objetos na realidade exterior. Isto é, o filósofo não duvida que as nossas sensações ou ideias correspondam a objetos independentemente de nós enquanto realidade extramental. Formulada dessa maneira, a tese condillaciana das sensações como ideias necessariamente representativas parece sugerir que a mera afecção dos órgãos dos sentidos seria suficiente para proporcionar-nos ideias representativas de objetos.

No entanto, é importante dizer que no curso do *Ensaio* a compreensão do conceito de sensação enquanto ideia necessariamente representativa não parece ser a única maneira com que o autor entende o conceito de sensação nesse texto. Sobre o conceito em questão filósofo afirma: “todas as nossas ideias primeiras foram particulares; eram certas sensações de luz, de cor e etc., ou certas operações da alma. Todas essas ideias apresentam uma verdadeira realidade, pois elas não são *nada mais que nosso ser modificado de certo modo*” (grifo nosso) (CONDILLAC, 2002, I, § 6, p. 82-3). Nessa definição, é interessante notar que Condillac toma as sensações ou ideias enquanto uma modificação do nosso ser. Com efeito, as sensações ou ideias consideradas nelas mesmas não seriam necessariamente uma cópia de objetos materiais independentes de nós na realidade exterior. Mas sim, os elementos simples (ocasionados por algo fora de nós) que quando combinados formariam noções complexas ou ideias representativas.

A constituição das ideias representativas como resultado da combinação de elementos simples no *Ensaio* é reivindicada explicitamente pelo abade quando introduz diferenças essenciais entre as *ideias simples* e as *complexas*. No que concerne a essa diferenciação, o autor afirma que “o espírito é puramente passivo na produção das primeiras; ele não poderia ter uma ideia de cor sem que a tenha visto: e é, ao contrário, ativo na geração das últimas; elas são obra de uma experiência reflexiva” (CONDILLAC, 2002, I, § 13, p. 65-6). Diferentemente das ideias simples vinculadas com a passividade do espírito, nota-se, no caso das ideias complexas, que há um processo de constituição que subordina ou condiciona sua origem a uma atividade reflexiva – entendida como a volta do pensamento sobre as próprias sensações. Nesse caso, é possível perceber que o autor atribui

papel fundamental à reflexão enquanto operação mental responsável por constituir as ideias complexas ou representativas. Desse ponto de vista, as ideias representativas de objetos não poderiam ser pensadas como resultado de uma combinação automática e passiva das sensações pelo espírito. A captação passiva das sensações seria necessária, mas não suficiente para engendrar ideias representativas de objetos. Para tanto, seria necessário que interviesse sobre as sensações consideradas nelas mesmas não representativas uma atividade reflexiva responsável por condicionar a gênese da própria representação.

A ênfase na atividade reflexiva enquanto operação imprescindível na constituição das ideias complexas ou representativas de objetos volta a ser afirmada no *Ensaio* quando o abade defende que “as impressões que não foram objeto de reflexão não são propriamente ideias. Elas não são nada mais que impressões causadas na alma as quais falta, para serem ideias, ser consideradas como imagens” (CONDILLAC, 2002, I, § 25, p. 79). Aqui é possível observar uma vez mais que as impressões ou sensações consideradas nelas mesmas não são necessariamente ideias representativas de objetos. A rigor, não são imagens; elas nada mais são do que uma modificação do espírito sem qualquer valor objetivo e referencial. As impressões ou sensações são convertidas em ideias representativas de objetos enquanto realidade extramental quando manipuladas por uma atividade reflexiva. A necessidade de que uma atividade reflexiva manipule os elementos simples condicionando o surgimento das ideias representativas de objetos contraria em sentido forte a própria declaração condillaciana de que as sensações consideradas nelas mesmas são ideias necessariamente representativas de objetos – o que tornaria a atividade do espírito desnecessária ou supérflua.

Com base nas considerações realizadas até aqui, destaca-se que Condillac utiliza de maneira ambígua o conceito de sensação no *Ensaio*. Dito de maneira direta, o filósofo emprega o conceito de sensação nessa obra como: (i) uma imagem representativa de objetos reais e, por outro lado, define a sensação enquanto (ii) uma mera afecção da consciência ou modificação do próprio ser. Nesse particular, é interessante notar que o duplo conceito de sensação redundando numa imprecisão quanto à maneira do filósofo explicar a constituição das ideias representativas de objetos nesse texto. Isto é, o autor ora considera as sensações nelas

mesmas como necessariamente ideias representativas de objetos, o que parece desprezar a relevância por ele atribuída à atividade reflexiva na constituição das respectivas ideias; ora considera necessário que a reflexão intervenha sobre as impressões ou sensações simples para que tenhamos ideias complexas ou representativas de objetos. No primeiro caso, as ideias representativas de objetos parecem derivar exclusivamente da passividade do espírito; no segundo caso, tais ideias parecem resultar de uma atividade reflexiva que intervém sobre as sensações captadas passivamente por ocasião dos órgãos sensíveis lhes atribuindo valor objetivo e referencial.

Em resumo, o texto condillaciano no *Ensaio* é marcado por essa imprecisão conceitual na maneira com que o autor entende a noção de sensação e, conseqüentemente, explica a constituição das ideias representativas de objetos. Ao fim e ao cabo, independentemente do sentido empregado ao conceito de sensação pelo abade nessa obra, é manifesto que ele não duvida em momento algum de que as nossas sensações terminem por revelar a existência de objetos enquanto entidades reais fora de nós⁶. Assim, pode-se dizer que a redação do texto condillaciano encerra uma posição realista acerca dos objetos. Nesse particular, cabe assinalar que a maneira controversa com que ele define o conceito de sensação coloca para sua versão do empirismo forjada no *Ensaio* algumas dificuldades as quais tomou conhecimento por ocasião das críticas dirigidas por Diderot a essa obra em sua *Carta sobre os cegos* (1749). De maneira mais precisa, o realismo que a ambigüidade do conceito condillaciano de sensação esconde, precisa ser melhor justificado. Nessa direção, como observado por Diderot, uma das principais teses defendidas por Condillac no *Ensaio*⁷ é também re-

⁶ Sobre isso, o filósofo afirma que “seja qual for a natureza das nossas percepções e o modo como essas são produzidas, se nela buscarmos a ideia de extensão, de uma linha, de um ângulo ou de algumas figuras, é certo que nós a encontraremos muito claramente e distintamente. Se nós buscarmos ainda a que nos reportarmos essa extensão e essas figuras, perceberemos, também claramente e distintamente, que essas não se referem a nós, o que em nós está é o sujeito de pensamento, mas a qualquer coisa fora de nós” (CONDILLAC, 2002, I, § 11, p. 17).

⁷ Na abertura do seu *Ensaio*, Condillac afirma: “seja que nos elevemos, para falar metaforicamente, até aos céus; seja que desçamos até aos abismos, não saímos de nós jamais, e somente o nosso pensamento é o que conhecemos. Qualquer que sejam nossos conhecimentos; se quisermos remontar a sua origem, nós chegaremos enfim a um primeiro pensamento simples (...)” (CONDILLAC, 2002, I, §1, p. 13).

sultado do primeiro *Diálogo* de Berkeley⁸ e fundamento de todo o seu sistema idealista⁹.

Para Diderot, a tarefa de combater o idealismo deveria ser levada adiante pelo filósofo francês: “não ficarias curiosa senhora em presenciar o embate de dois inimigos cujas armas se assemelham tanto?” (DIDEROT, 2006, p. 43). Com esse comentário o autor alerta Condillac para as semelhanças entre as suas teses e as de Berkeley e, por outro lado, o consequente risco do abade trilhar pelo idealismo do bispo inglês. O cerne da reflexão de Diderot, portanto, consiste em assinalar que a ambiguidade do conceito de sensação do *Ensaio* termina por encerrar uma afirmação acrítica sobre a existência de um mundo exterior material, diferente do sujeito. Em outras palavras, a existência de um mundo exterior enquanto realidade extramental careceria de justificação. Dessa maneira, caberia ao filósofo examinar os argumentos de Berkeley com a finalidade de demonstrar a existência dos corpos enquanto entidades materiais independentes do sujeito – tarefa que o abade leva adiante no seu *Tratado das sensações* (1754). Em resumo, as observações do enciclopedista são decisivas para entendermos como Condillac pensa o conceito de sensação no *Tratado* e, conseqüentemente, explica a gênese das ideias representativas nessa obra.

II. O CONCEITO DE SENSACÃO E AS IDEIAS REPRESENTATIVAS DE SUJEITO E DE OBJETO NO *TRATADO DAS SENSACÕES*

No *Tratado das sensações* (1754), Condillac visa, por um lado, corrigir os problemas da sua exposição genética no seu *Ensaio* de 1746. Mas

⁸ No curso do primeiro diálogo entre Hylas e Philonous, Berkley – que fala através de Philonous – busca convencer – Hylas – da tese de que não podemos sair das nossas próprias sensações enquanto meras modificações do pensamento para provar que existe um mundo de ordem material fora de nós (BERKELEY, 2005, p. 79-126).

⁹ “São chamados idealistas esses filósofos que, não tendo consciência senão de sua existência e das sensações que se sucedem dentro deles próprios, não admitem outra coisa: sistema extravagante que só podia, ao que me parece, dever seu surgimento aos cegos; sistema que, para vergonha do espírito humano e da filosofia, é o mais difícil de combater, embora seja o mais absurdo de todos. Está exposto com tanta franqueza como clareza em três *Diálogos* do doutor Berkeley. Seria conveniente chamar o autor do *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* para examinar essa obra: nela encontrará matéria para observações úteis, agradáveis, finas e tais, como só ele sabe fazer. O idealismo merece ser denunciado; e essa hipótese tem como que incitá-lo” (DIDEROT, 2006, p. 42-3).

não apenas isso, trata-se ainda de evitar, sobretudo, que a sua filosofia desemboque em um idealismo à lá Berkeley – tal como alertara Diderot. Nesse texto, de maneira semelhante ao *Ensaio*, o filósofo busca em sua pesquisa demonstrar a gênese de toda vida mental com base nas sensações. Contudo, é interessante dizer que o projeto empirista da gênese é radicalizado no *Tratado* mediante a formulação de uma tese fundamental, a saber: que todas as nossas “ideias e faculdades mentais” nada mais são do que “sensações transformadas” (CONDILLAC, 1993, p. 56). Ainda que o autor tenha proposto no texto de 1746, como dissemos anteriormente, expor o desenvolvimento do âmbito mental a partir de uma sensação ou percepção simples, é apenas no texto de 1754 que ele forja o conceito de *sensação transformada* como chave explicativa de constituição das ideias e faculdades mentais do homem.

Portanto, a tese condillaciana de que ideias e faculdades nada mais são do que sensações transformadas, caracteriza, em última instância, a sua posição anti-inatista radical em relação ao empirismo de Locke. Aqui é preciso entender-se bem o que se diz: a versão do empirismo forjado pelo filósofo francês quer combater o inatismo das faculdades mentais que, como ele acredita, a investigação de Locke foi incapaz de superar. O autor recrimina o filósofo inglês, pois, para ele, ainda que a filosofia de Locke tenha combatido a teoria das ideias inatas, sua explicação em alguma medida permanece presa ao inatismo, não o das ideias, mas sim o das capacidades mentais, em especial à reflexão, que deve, portanto, ser enfrentado. No seu *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690) Locke estabelece as sensações (sentido externo) e a reflexão (sentido interno) enquanto duas fontes distintas através das quais se originam as ideias simples no sujeito.

Da perspectiva lockeana, os sentidos são os responsáveis por transmitir à mente “muitas percepções distintas de coisas”. É assim que, segundo ele, “nos deparamos com nossas ideias de amarelo e branco, de calor e frio, de macio e duro, de amargo e doce, de todas as qualidades que chamamos sensíveis” (LOCKE, I, 2012, p. 98). Por outro lado, a outra fonte, da qual a experiência fornece ideias para o entendimento é denominada de reflexão. Tal capacidade permite perceber os diferentes estados da alma, sentimentos, operações mentais, formando ideias que não derivam diretamente das coisas exteriores, tais como: “percepção, pensamento, dúvi-

da, crença, raciocínio, conhecimento, vontade” (loc. cit). Diferentemente do filósofo inglês, Condillac rejeita como ponto de partida da sua investigação no *Tratado* qualquer atividade mental inata independente das sensações. Trata-se, portanto, de dar conta do desenvolvimento das ideias e capacidades mentais no homem sem que para tanto seja necessário intervir ou recorrer a um princípio ativo do espírito, em outras palavras, uma atividade reflexiva.

Ao estabelecer as sensações enquanto fonte exclusiva da origem das ideias e capacidades do sujeito, o autor marca uma diferença importante entre o seu empirismo e o de Locke. O aspecto principal da crítica condillaciana a Locke atinge a noção de reflexão enquanto faculdade mental inata – que caracterizaria uma atividade inata do espírito capaz de formar ideias que não derivam diretamente dos objetos exteriores. Ora, essa autonomia e precedência do âmbito mental em relação ao empírico são vigorosamente rechaçadas pelo abade em sua pesquisa. Dito de outra maneira, não há, para ele, uma dupla fonte através da qual as ideias no homem derivam, “seria mais exato reconhecer apenas uma, seja porque a reflexão em seu princípio, não é senão a própria sensação” (CONDILLAC, 1993, p. 35); essa afirmação visa eliminar a compreensão da reflexão enquanto capacidade mental inata.

A perspectiva anti-inatista assumida pelo abade em relação a Locke pode gerar a expectativa de que numa explicação sensualista-empirista tal como a sua, a gênese das ideias e faculdades mentais possa ser entendida com base em uma completa passividade do espírito. Todavia, em carta escrita à Potocki¹⁰, Condillac assume a atividade do espírito enquanto característica da vida mental – todo o problema consiste em saber se essa atividade é inata ou derivada. Assim, corrigir e aprofundar a investigação de Locke acerca da alma humana como quer o autor, consiste em demons-

¹⁰ Na carta mencionada, Potocki questiona como é possível das sensações definidas como passivas originarem-se as faculdades do entendimento como ativas. O desafio colocado por Potocki à Condillac é o de explicar como que da passividade primitiva das sensações é possível extrair a atividade mental que opera sobre as sensações – em outras palavras, a atividade reflexiva. Ao questionamento, Condillac responde não ser possível, para ele, supor faculdades passivas em um sistema que admite necessariamente a ação. Em todo caso, afirma o autor: “é nossa atividade que extrai das sensações tudo aquilo que elas *encerram*. É por ocasião da atividade do espírito que as ideias são engendradas e as faculdades se desenvolvem a partir da sensação” (CONDILLAC, 1947, p. 553).

trar como todas as nossas ideias e capacidades mentais se originam das sensações. Nesse particular, pode-se dizer que o ponto de partida da investigação condillaciana estabelece uma completa subordinação do âmbito mental em relação ao empírico. Não há, dessa perspectiva, qualquer estrutura *a priori* mental, nem mesmo da sensibilidade, capaz de ordenar ou determinar de alguma maneira os dados sensíveis, assim como não existem leis inatas responsáveis por reger o âmbito mental. Desse ponto de vista, tanto o desenvolvimento das capacidades operativas quanto os conteúdos mentais explicar-se-iam, segundo o autor, com base no conceito de *sensação transformada*.

Para demonstrar a tese de que ideias e faculdades derivam das sensações, o autor utiliza no *Tratado* a ficção metodológica de uma estátua de mármore que adquire os sentidos progressivamente na medida em que a experiência ocorre. Para uma compreensão sem prejuízos da sua obra, o autor nos alerta que é necessário seguir cuidadosamente as suas observações propostas na advertência ao leitor apresentadas no início da obra. É preciso, diz Condillac, “começar a existir como ela, ter apenas um sentido quando ela tem apenas um; contrair apenas as ideias que ela adquire; contrair apenas os hábitos que ela contrai: numa palavra, é preciso ser apenas o que ela é” (CONDILLAC, 1993, p. 27). A proposta condillaciana consiste em imaginarmos uma estátua isolada de todo contexto social e organizada interiormente como nós, porém com seus canais sensíveis cobertos por uma camada de mármore.

Nessa condição, a estátua encontra-se privada de qualquer ideia ou capacidade operativa. A aptidão de sentir, passiva, é a única capacidade que possui inicialmente. Na medida em que os sentidos vão sendo abertos, um de cada vez, o filósofo busca demonstrar quais ideias e faculdades derivam especificamente de cada um deles e como esses se educam e se instruem mutuamente, proporcionando os conhecimentos necessários à sobrevivência. A rigor, a análise condillaciana explora de maneira exaustiva as consequências cognitivas de cada um dos sentidos em particular e, em seguida, associados uns aos outros. De tal modo, a vida mental vai sendo enriquecida na medida em que a experiência vai se tornando complexa com a abertura dos diferentes canais sensíveis. Com a exploração dessa ficção metodológica, o autor explicita a sua posição anti-inatista radical, ao tempo em que realiza simultaneamente “a montagem de dois concei-

tos fundamentais na filosofia moderna, a saber: os de sujeito e de objeto” (MONZANI, 2011, p. 202).

Em vista desse empreendimento, na primeira das quatro partes que compõem o *Tratado*, Condillac examina a contribuição do olfato, audição, paladar e visão na construção do conhecimento humano e, nesse particular, defende que sensações e ideias simples ocasionadas pelos respectivos sentidos não permitem formar qualquer conhecimento de objetos ou de exterioridade. Consideradas nelas mesmas, as sensações de sabor, som, cor, cheiro, apenas apresentam qualidades tidas como modos de ser da própria estátua. As sensações são constituídas de um conteúdo específico – cor, sabor, cheiro, som ou solidez e uma qualidade comum prazer/dor. Em última instância, elas contêm o *princípio explicativo*¹¹ do desenvolvimento das ideias e capacidades mentais do sujeito – a estátua. Ao definir a sensação nessa obra enquanto uma modificação do pensamento, o filósofo elimina toda ambiguidade do respectivo conceito tal como aparecia no *Ensaio* – como visto na seção anterior. Essa maneira de compreender as sensações no *Tratado* coloca para o abade a tarefa de explicar como que é possível passarmos das sensações meramente afetivas às ideias representativas.

No curso da explicação genética do autor, é importante dizer que as ideias representativas de sujeito e de objeto não estão dadas desde o começo da experiência, elas surgem em momento específico do desenvolvimento do indivíduo. Para tanto, é necessário que haja uma complexificação da experiência proporcionada, em especial, pelo tato, por ser o único sentido capaz de transmitir à alma, simultaneamente, diferentes sensações, ou sensações compostas, por exemplo, solidez, calor, frio (CONDILLAC, 1993, II, § 3, p. 125). De maneira mais precisa, o tato, aliado ao movimento, encontra os corpos que lhe oferecem resistência. Graças ao movimento, o tato pode transmitir à consciência a sensação de solidez/resistência – que não aparecia para a estátua quando ela se encontrava imóvel e passiva. A sensação de solidez/resistência é responsável por estabelecer limite às sensações, redundando na ideia do corpo próprio e dos corpos do entorno. O tato em movimento, portanto, é condição de

¹¹ “O princípio que determina o desenvolvimento de suas faculdades é simples; está encerrado nas próprias sensações: pois, sendo todas necessariamente agradáveis ou desagradáveis, a estátua tem interesse em gozar daquelas e se furtar a estas” (CONDILLAC, 1993, p. 56).

possibilidade para podermos pensar nos objetos como exteriores a nós bem como nos diferenciarmos desses.

Posto isso, cabe assinalar que a versão do empirismo apresentada no *Tratado* exhibe uma constituição progressiva das ideias de sujeito ou *eu como si mesmo*¹² e de objetos. No entanto, a exposição condillacina não aborda a dinâmica entre passividade – enquanto recepção de conteúdos proporcionados por ocasião dos sentidos – e atividade – enquanto operar sobre conteúdos mentais recebidos passivamente – e o modo como essa dinâmica intervém na constituição das respectivas ideias. Com efeito, o autor, na sua investigação genética, não trata desse ponto de maneira direta. Cabe, portanto, explicitar, doravante, o processo de constituição das ideias representativas de sujeito e de objeto e sua relação com a passividade e a atividade mental. Para tanto, é necessário remeter à segunda parte do *Tratado*, em que Condillac nos apresenta a hipótese em que a estátua se encontra reduzida apenas ao sentido do tato.

Dada a circunstância em que se encontra limitada a esse sentido, a estátua existe a princípio “pelo sentimento que tem acerca da ação mútua das partes do seu corpo, e principalmente dos movimentos de respiração: é este o menor grau de sentimento a que se se pode reduzi-la. Denominá-lo-ei de *sentimento fundamental*” (CONDILLAC, 1993, II, § 1, p. 117). Ainda sobre o sentimento fundamental, o autor então acrescenta: “por fim, notaremos que ela poderia dizer *eu*, tão logo ocorresse alguma mudança em seu sentimento fundamental. Em sua origem, portanto, esse sentimento e seu *eu* são a mesma coisa” (CONDILLAC, 1993, II, § 3, p. 117) – o *sentimento fundamental* concerne a um fenômeno de consciência constante suscitado pela ação mútua das partes do corpo e pelo movimento de respiração. No que diz respeito ao processo de constituição das ideias de si e de objeto, é importante salientar que as modificações do *eu* ou *sentimento fundamental* jogam um papel importante. Sobre a constituição das ideias mencionadas, nos diz o abade:

A estátua aprende, pois, a conhecer seu corpo e a se reconhecer em todas as partes que o compõem; porque, tão logo põe a mão uma delas, o mesmo ser sensciente, de certa forma, responde a si mesmo de uma parte à outra: *sou eu, ainda sou eu!* Ele se sente em todas as

¹² O sujeito ou eu como si mesmo deve ser entendido enquanto meus conteúdos psíquicos ligados à consciência corporal.

partes do corpo. Assim, não lhe ocorre mais se confundir com suas modificações: ele não é mais o calor e o frio, mas sente calor numa parte e frio noutra (CONDILLAC, 1993, II, § 4, p. 126).

Por conseguinte, acrescenta:

Enquanto a estátua põe as mãos apenas em si mesma, é para si como se fosse tudo o que existe. Mas se toca um corpo estranho, o eu, que se sente modificado na mão, não se sente modificado nesse corpo. Se a mão diz eu, não recebe a mesma resposta. Com isso, a estátua julga as maneiras de ser de tal corpo totalmente externas a si. Tal como formou seu corpo a partir dessas maneiras de ser, do mesmo modo ela forma todos os outros objetos. A sensação de solidez que lhes deu consistência num caso dá-lhes também noutro caso, com a diferença de que o eu, que respondia a si mesmo, cessa de responder (CONDILLAC, 1993, II, § 5, p. 127).

Com base nos trechos acima destacados, cabe observar, em primeiro lugar, a relevância cognitiva outorgada ao sentido do tato por Condillac e, nesse particular, salientar que para ele o respectivo sentido é responsável por condicionar simultaneamente as ideias de sujeito e de objeto. No que diz respeito à gênese da ideia do *eu como si mesmo*, é interessante destacar que no processo de constituição da ideia do corpo próprio, a estátua volta o pensamento sobre si reconhecendo-se em todas as partes que toca como sendo o mesmo *eu*. Aqui é possível marcar no texto condillaciano a noção de reflexão, em seu sentido genérico, como uma volta do pensamento sobre os próprios conteúdos mentais. Ao tocar o corpo próprio, *o sentimento fundamental* enquanto fenômeno de consciência constante não cessa de responder. “O mesmo ser sensciente, de certa forma, responde a si mesmo de uma parte à outra: *sou eu, ainda sou eu!*” (CONDILLAC, 1993, II, § 4, p. 126). Nesse caso, o *eu* descobre-se circunscrito dentro de limites e surge a consciência do corpo próprio ou *eu corporal*.

Com efeito, a consciência do *eu como si mesmo* surge, segundo Condillac, indissociada da consciência do corpo próprio. Dessa perspectiva, não existiria para o autor uma oposição entre *eu* e corpo. Como assinala Buissonière, “do ponto de vista biológico e biográfico, *eu sou meu corpo*” (BUISSIÈRE, 2005, p. 253). O *eu como si mesmo* deve ser entendido aqui como um conjunto de sensações ligadas à consciência do corpo próprio

por intermédio do tato. Portanto, não basta a mera recepção passiva das sensações para constituir a ideia representativa de si. A recepção passiva das sensações é necessária, mas não é suficiente para engendrar a noção do *eu como si mesmo*. Para tanto, é fundamental que uma atividade reflexiva intervenha sobre as sensações recebidas passivamente pelo espírito por ocasião dos órgãos dos sentidos, lhes atribuindo valor objetivo e referencial enquanto *eu como si mesmo*. Dessa maneira, explicita-se a dinâmica entre passividade e atividade mental subjacente ao processo de constituição da ideia representativa de sujeito. Uma vez constituída a noção de um *eu sensiente* – que responde a si mesmo ao tocar-se – instauram-se as condições cognitivas para que a estátua possa perceber a si como diferente dos objetos.

Nessa direção, o filósofo afirma que “quando várias sensações distintas e coexistentes são circunscritas pelo tato dentro de limites em que o eu não responde a si, ela tem a ideia de um corpo diferente do seu” (CONDILLAC, 1993 II, § 7, p. 127). Nesse caso, as sensações são consideradas qualidades de algo diferente dela mesma. Assim, pode-se dizer que o tato, aliado ao movimento, transmite à consciência a sensação de solidez e resistência estabelecendo limite às sensações originando a reflexão em sentido específico tal como o filósofo a entende. Isto é, diferentemente dos sentidos do olfato, audição, paladar e visão, o tato é o único sentido capaz de circunscrever um fluxo de sensações em um limite, originando a reflexão enquanto capacidade que permite “combinar sensações e formar conjuntos estáveis de diferentes qualidades sensíveis” (CONDILLAC, 1993, II, § 14, p. 139) aos quais se atribui sentido e significado cognitivo enquanto *eu e não eu*.

Em um nível pré-linguístico, a reflexão deve ser entendida enquanto uma capacidade que permite à estátua comparar diferentes complexos de ideias constituídos pelo tato. Desse ponto de vista, a faculdade reflexiva não poderia nem ser inata, nem ter início com os demais sentidos, visto que com esses a estátua não conseguiria referir a *si mesma* ou aos objetos enquanto coleção de sensações circunscrita em um limite. Sobre a relação entre tato e reflexão, o autor observa que:

A atenção tátil combina sensações, forma conjuntos exteriores, compara um objeto a outro, compara-os sobre diferentes relações, é com o tato que ocorre a reflexão. Assim, os efeitos da atenção tá-

til diferem do tipo de atenção apresentada pelos demais sentidos; pois ao combinar sensações constituem-se conjuntos exteriores, o sujeito faz comparações de um objeto a outro caracterizando assim, a reflexão (CONDILLAC, 1993, II, § 14, p. 139).

A análise da atenção tátil revela duas conseqüências cognitivas que se impõem à estátua. A primeira diz respeito a uma capacidade de compor objetos com base na multiplicidade de sensações; a segunda dessas conseqüências aponta para a evidência de algo exterior a ela. A ideia de objeto só é formada quando diferentes qualidades sensíveis são captadas unificadas em um limite determinado. A reflexão permite comparar e discernir diversos conjuntos de qualidades sensíveis, sendo cada um pensado em sua unidade como um objeto. Pode-se dizer que o tato guia os demais sentidos, permitindo à estátua julgar diferentes qualidades sensíveis como partes de todos discerníveis entre si, relacionando, assim, suas sensações a corpos exteriores. Essas considerações indicam que para o abade não existe qualquer estrutura da sensibilidade *a priori* que determine a forma como o sujeito percebe objetos. A percepção de objetos depende de uma capacidade e de um aprendizado que se originam, em último caso, da experiência – ou seja, são capacidades e conhecimentos adquiridos.

De maneira geral, só é possível pensar em um objeto subordinado necessariamente a um sujeito cognoscente. Na esteira do sujeito cognoscente, um objeto só pode ser percebido ou concebido quando diferentes qualidades sensíveis são reunidas, combinadas e julgadas em um limite circunscrito. Portanto, perceber um objeto pressupõe, por um lado, a coordenação dos dados dos diferentes sentidos; por outro, pensar nesse objeto supõe conexão estável entre ideias simples unificadas pela reflexão. Nessa direção, estamos em condições de indicar a dinâmica entre passividade e atividade mental implícita ao processo de constituição das ideias representativas de objetos. A rigor, tais ideias não resultam de uma captação estritamente automática e passiva das sensações por ocasião dos órgãos dos sentidos. Para que a estátua possa constituir ideias representativas de objetos, é necessário algo mais que uma mera recepção analítica e passiva das sensações pelo espírito, é indispensável que uma atividade (reflexão, juízo) opere sobre as sensações, dotando-as de valor objetivo e referencial. Mediante atividade do espírito é que as sensações

meramente afetivas vão sendo transformadas, da perspectiva condillaciana, em ideias representativas de objetos.

Com base nas considerações feitas até aqui, é possível notar que a exposição condillaciana forja uma versão do empirismo em que a constituição do conhecimento não se explica em função de uma captação estritamente automática e passiva das sensações pelo espírito – como pode fazer pensar inicialmente sua perspectiva anti-inatista. A rigor, a explicação do autor parece outorgar um papel necessário à atividade do sujeito no processo de constituição das suas próprias representações e aquisição dos conhecimentos. Em última instância, o projeto empirista condillaciano da gênese vai delineando uma espécie de construtivismo cujas especificidades precisam ser examinadas.

REFERÊNCIAS

BERKELEY, George. *Três diálogos entre Hylas e Philonous*. Tradução de Gil Pinheiro. São Paulo, Ed: Ícone, 2005.

BUISSIÈRE, Evelyne. *Cours sur le corps*. Livre électronique. Disponível em: http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/file/cours_corps_ebuisserie.pdf Acessado em: 20/09/2016.

CHARRAK, André. *Empirisme et théorie de la connaissance*. Paris : Ed. Vrin, 2009.

CONDILLAC. *Correspondance*. In : Oeuvres philosophiques de Condillac. Paris: Presses Universitaires, (1947). v. II.

_____. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: Vrin, 2002.

_____. *Tratado das sensações*. Tradução de Denise Bottmann. Campinas: Ed. Unicamp, 1993.

_____. *Tratado dos sistemas*. Tradução de Luiz Roberto Monzani. Coleção os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DIDEROT, Denis. (1749). *Carta sobre os cegos endereçadas àqueles que enxergam*. Tradução de Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Ed. Escala, 2006.

LE ROY, "Introduction a l'ouvre philosophique de Condillac". In: *Ouvres philosophiques de Condillac*. Paris, Presses Universitaires, (1947). v. I, p. VII-XXXV.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução de Pedro Paulo Garrido Pimenta, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2012, vol. I e II.

MONZANI, L. R. *Desejo e prazer na idade moderna*. Curitiba: Ed. Champagnat, 2011, pg. 187-256.

_____. "O empirismo na radicalidade, introdução à leitura do *Tratado das Sensações*". In: CONDILLAC É. B. *Tratado das sensações*. Tradução de Denise Bottmann, Campinas: Ed. Unicamp, 1993, p. 7-23.