

Encontro Nacional ANPOF: textos

---



FILOSOFIA  
DO RENASCIMENTO  
E MODERNA

Organizadores

*Marcelo Carvalho*  
*Vinicius Figueiredo*



# Nota preliminar

Estes livros são o resultado de um trabalho conjunto das gestões 2011/12 e 2012/3 da ANPOF e contaram com a colaboração dos Coordenadores dos Programas de Pós-Graduação filiados à ANPOF e dos Coordenadores de GTs da ANPOF, responsáveis pela seleção dos trabalhos. Também colaboraram na preparação do material para publicação os pesquisadores André Penteadó e Fernando Lopes de Aquino.

## ANPOF – Gestão 2011/12

Vinicius de Figueiredo (UFPR)

Edgar da Rocha Marques (UFRJ)

Telma de Souza Birchall (UFMG)

Bento Prado de Almeida Neto (UFSCAR)

Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)

Darlei Dall’Agnol (UFSC)

Daniel Omar Perez (PUC/PR)

Marcelo de Carvalho (UNIFESP)

## ANPOF – Gestão 2013/14

Marcelo Carvalho (UNIFESP)

Adriano N. Brito (UNISINOS)

Ethel Rocha (UFRJ)

Gabriel Pancera (UFMG)

Hélder Carvalho (UFPI)

Lia Levy (UFRGS)

Érico Andrade (UFPE)

Delamar V. Dutra (UFSC)

## Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

F487 Filosofia do renascimento e moderna/ Organização de Marcelo  
Carvalho, Vinicius Figueiredo. São Paulo : ANPOF, 2013.  
559 p.

Bibliografia

ISBN 978-85-88072-15-2

1. Filosofia do renascimento 2. Filosofia moderna 3. Filosofia  
- História I. Carvalho, Marcelo II. Figueiredo, Vinicius III. Encontro  
Nacional ANPOF

CDD 100

---

# Apresentação

**Vinicius de Figueiredo**  
**Marcelo Carvalho**

A publicação dos Livros da ANPOF resultou da ideia, que pautou o programa da Diretoria da ANPOF em 2011 e 2012, de promover maior divulgação da produção filosófica nacional.

Esse intuito, por sua vez, funda-se na convicção de que a comunidade filosófica nacional, que vem passando por um significativo processo de ampliação em todas as regiões do país, deseja e merece conhecer-se melhor. O aparecimento da primeira série de Livros da ANPOF junta-se a outras iniciativas nesta direção, como a criação de uma seção voltada para resenhas de livros de filosofia publicados no Brasil ou no exterior que possuam repercussão entre nós, assim como da modernização (ainda em curso) da página da ANPOF, para que ela permaneça cumprindo a contento a função de divulgar concursos, congressos, trabalhos, livros e fatos de relevância para a comunidade. Essas iniciativas só serão consolidadas, caso o espírito que as anima for encampado por mais de uma gestão, além, é claro, do interesse da própria comunidade em conhecer-se melhor. A estreita cooperação entre as duas gestões – a de 2011-2012 e a de 2013-2014 – faz crer que a iniciativa logrará sucesso. Bem rente à consolidação da filosofia no Brasil, em um momento em que fala-se muito em avaliação, o processo de autoconhecimento cumpre função indispensável: ele é, primeiramente, autoavaliação.

Os textos que o leitor tem em mãos foram o resultado de parte significativa dos trabalhos apresentados no XV Encontro Nacional da ANPOF, realizado entre 22 e 26 de outubro de 2013 em Curitiba. Sua seleção foi realizada pelos coordenadores dos Grupos de Trabalho e pelos coordenadores dos Programas Associados a ANPOF. A função exercida por eles torna-se, assim, parte do processo de autoconhecimento da comunidade.

Além desse aspecto, há também outros a serem assinalados nesta apresentação. O índice dos volumes possibilitará que pesquisadores descubram no trabalho de colegas até então ignorados novos interlocutores, produzindo o resultado esperado de novas interlocuções, essenciais para a cooperação entre as instituições a que pertencem. Também deve-se apontar que essa iniciativa possui um importante sentido de documentação acerca do que estamos fazendo em filosofia neste momento.

Nesta direção, a consulta dos Livros da ANPOF abre-se para um interessante leque de considerações. É perceptível a concentração dos trabalhos apresentados nas áreas de Filosofia Moderna e de Filosofia Contemporânea. Caberá à reflexão sobre a trajetória da consolidação da filosofia no Brasil comentar esse fenômeno, examinando suas razões e implicações. Como se trata de um processo muito dinâmico, nada melhor do que a continuidade dessa iniciativa para medir as transformações que seguramente estão por vir.

Cabe, por fim, agradecer ao principal sujeito dessa iniciativa – isto é, a todos aqueles que, enfrentando os desafios de uma publicação aberta como essa, apresentaram o resultado de suas pesquisas e responderam pelo envio dos textos. Nossa parte é esta: apresentar nossa contribuição para debate, crítica e interlocução.

# V. 2. Filosofia do Renascimento e Moderna

ALEXANDRE LEONE (GT Pensamento do século XVII) A CARTA SOBRE O INFINITO DE ESPINOSA COMO RECEPÇÃO DA CRÍTICA DE CRESCAS A MAIMÔNIDES .....	9
ANANDA MILA KOHN (UFSM) DA RELAÇÃO INVERSAMENTE PROPORCIONAL ENTRE LIBERDADE NATURAL E LIBERDADE CIVIL: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DE ROUSSEAU .....	21
ANDRÉ MENEZES ROCHA (GT Pensamento do século XVII) GÊNESE E LÓGICA DO PODER POLÍTICO EM MAQUIAVEL E ESPINOSA .....	29
ARTHUR DE BULHÕES (GT História da Filosofia da Natureza) TEORIA DA VISÃO E REVOLUÇÃO CIENTÍFICA: DESCARTES E TRADIÇÃO MEDIEVAL DA PERSPECTIVA.....	37
BRUNO CAMILO DE OLIVEIRA (UFRN) O ARGUMENTO TELEOLÓGICO DE ISAAC NEWTON.....	45
BRUNO SANTOS ALEXANDRE (USP) A GLÓRIA DO POVO EM MAQUIAVEL .....	65
CAINAN FREITAS DE JESUS (UFBA) IMAGINAÇÃO E CONJUNTURA EM DAVID HUME .....	71
CARLOS EDUARDO PEREIRA OLIVEIRA (GT Pensamento do século XVII) ENTRE TOMÁS E DESCARTES: A SIMPLICIDADE DIVINA.....	79
CINELLI TARDIOLI MESQUITA (GT Ética e Política na Filosofia do Renascimento) DA INCONSTÂNCIA DE NOSSAS AÇÕES: MONTAIGNE E SÊNECA.....	87
CLARA CARNICERO DE CASTRO (USP) A FILOSOFIA ELÉTRICA DO MARQUÊS DE SADE .....	95
DANTE ANDRADE SANTOS (GT Estudos Cartesianos) A HIPÓTESE DA LOUCURA NA PRIMEIRA MEDITAÇÃO CARTESIANA À LUZ DA POLÊMICA ENTRE FOUCAULT E DERRIDA .....	103
DELMO MATTOS (GT Hobbes) REPRESENTAÇÃO E AUTORIDADE POLÍTICA EM HOBBS .....	111

DONIZETI APARECIDO PUGIN SOUZA (GT Filosofia, História e Sociologia da Ciência e da Tecnologia) O CETICISMO E O NATURALISMO NA FILOSOFIA DE DAVID HUME .....	119
EDGARD VINÍCIUS CACHO ZANETTE (GT ESTUDOS CARTESIANOS) AS FIGURAS DA SUBJETIVIDADE NA ANTROPOLOGIA CARTESIANA.....	127
EDMILSON MENEZES (GT FILOSOFIA DA HISTÓRIA E MODERNIDADE) PASCAL E A NOÇÃO DE PROGRESSO.....	135
ELIZANGELA INOCENCIO MATTOS (UFSCAR) DA NATUREZA E DA MORALIDADE: UM DIÁLOGO ENTRE SADE E ROUSSEAU.....	147
ÉRICO ANDRADE M. DE OLIVEIRA (GT Estudos Cartesianos) UM IMPERATIVO SENTIMENTAL: GENEROSIDADE E ALTRUÍSMO NA ÉTICA CARTESIANA.....	153
ESTEFANO LUIS DE SA WINTER (GT História do Ceticismo) A SABEDORIA HUMANA DE PIERRE CHARRON: EXERCÍCIO CÉTICO DO ESPÍRITO FORTE .....	171
EVELINE CAMPOS HAUCK (USP) GARVE COMO MEDIADOR DE ADAM FERGUSON .....	187
FABRINA MAGALHÃES PINTO (GT Ética e Política na Filosofia do Renascimento) HUMANISMO CRISTÃO E RETÓRICA NO ENCHIRDION MILITIS CHRISTIANI, DE ÉRASMO DE ROTTERDAM.....	193
FLÁVIA ROBERTA BENEVENUTO DE SOUZA (GT Ética e Política na Filosofia do Renascimento) MAQUIAVEL E OS HUMORES CONSTITUTIVOS DO CORPO POLÍTICO .....	207
FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA (GT Benedictus de Spinoza) IMAGINAÇÃO E PAIXÕES: NOTAS INTRODUTÓRIAS SOBRE A TERCEIRA PARTE DA ÉTICA DE BENEDICTUS DE SPINOZA.....	213
GERMANO GIMENEZ MENDES (UFSC) OS MECANISMOS DO PODER E A CONSCIÊNCIA HUMANA: RAZÃO E HISTÓRIA EM LOCKE .....	221
GERSON LEITE DE MORAES (GT Ética e Política na Filosofia do Renascimento) LORENZO VALLA COMO PRECURSOR DO RENASCIMENTO E AS CRISES DO PAPADO.....	235
GIORLANDO MADUREIRA DE LIMA (GT HISTÓRIA DA FILOSOFIA DA NATUREZA) A NOÇÃO DE TABULA RASA EM LOCKE .....	251
HEITOR PAGLIARO (UFG) A CONCEPÇÃO DE DIREITO EM ROUSSEAU E OS DIREITOS HUMANOS .....	257

HELTON MACHADO ADVERSE (GT Ética e Política na Filosofia do Renascimento) MAQUIAVEL, POLÍTICA E SECULARIZAÇÃO.....	271
HOMERO SANTOS SOUZA FILHO (USP) A DESNATURAÇÃO DO EMÍLIO: EDUCAÇÃO E DESTINO DO HOMEM NO PENSAMENTO DE ROUSSEAU .....	279
ISRAEL ALEXANDRIA COSTA (GT Rousseau e o Iluminismo) ROUSSEAU E AS LEIS DA GUERRA ENTRE POTÊNCIAS ESTATAIS .....	291
JAYME MATHIAS NETTO (UFC) A POTÊNCIA DA IMAGINAÇÃO NA ÉTICA DE SPINOZA .....	303
JOÃO ANTÔNIO FERRER GUIMARÃES (GT Estudos Cartesianos) A NOÇÃO DE SUJEITO EM DESCARTES.....	319
JOÃO CARLOS LOURENÇO CAPUTO (UFPR) A ALMA E O DEUS MAGRO DE VOLTAIRE.....	329
JOÃO PAULO MIRANDA (UFC) FILOSOFIA E HISTÓRIA EM VOLTAIRE.....	339
JOSETE SOBOLESKI (GT Hobbes) ESTADO: INSTITUÍDO PELA PAIXÃO DO MEDO? .....	347
LEON FARHI NETO (GT Pensamento do século XVII) UMA TIPOLOGIA DAS FORMAS DE “IMPERIUM” A PARTIR DE SPINOZA .....	355
LOUIS DE FREITAS RICHARD BLANCHET (UFPR) DESCARTES: TEMPO, LIBERDADE E ONTOLOGIA.....	363
LUCIANO DA SILVA FAÇANHA (GT Rousseau e o Iluminismo) ROMANCE PARA SOLITÁRIOS NA ESCRITA ROMANESCA DE ROUSSEAU .....	375
LUIZ FERNANDES DOS SANTOS NASCIMENTO (UFSCAR) ENGENHO E HUMOR NA FILOSOFIA DE SHAFTESBURY .....	393
LUIZ FELIPE SIGWALT DE MIRANDA (GT Filosofia, História e Sociologia da Ciência e da Tecnologia) A POLÊMICA SOBRE O FUNDAMENTO DO CÁLCULO: ANÁLISE A PARTIR DA PROP. X, LIVRO II DOS PRINCIPIA DE ISAAC NEWTON .....	403
LUIZ MAURÍCIO BENTIM DA ROCHA MENEZES (PPGLM/UFRJ) A POLÍTICA DO INVISÍVEL.....	425

MARTHA GABRIELLY COLETTO COSTA (USP) TUMULTOS, LIBERDADE E DEMOCRACIA: ENTRE O ELOGIO E O HORROR. UMA LEITURA LEFORTIANA DOS DISCORSI .....	433
PATRICIA CARVALHO REIS (GT Filosofia e Direito) O PODER CONSTITUINTE NA FILOSOFIA DE CONDORCET .....	443
PATRICIA NAKAYAMA (GT Hobbes) CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO CIENTÍFICO EM THOMAS HOBBS E A INVENTIO LATINA.....	447
PAULO TADEU DA SILVA (GT Filosofia, História e Sociologia da Ciência e da Tecnologia) MERSENNE E SUA AGENDA CIENTÍFICA.....	459
PEDRO FALCÃO PRICLADNITZKY (UFRGS) A TEORIA DA SUBSTÂNCIA EM DESCARTES À LUZ DO ARGUMENTO DA DISTINÇÃO REAL.....	467
PEDRO PAULO DA COSTA CORÔA (GT Rousseau e o Iluminismo) ROUSSEAU E OS GREGOS.....	481
RAFAEL DE ARAÚJO (UFPR) O LUXO EM ROUSSEAU: UM PROBLEMA DE TRÊS NÍVEIS .....	487
RAVENA OLINDA (UFC) ALGUMAS PREMISSAS SOBRE A NATUREZA DOS CORPOS.....	497
RENATA RAMOS DA SILVA (GT Pensamento do século XVII) APERCEPÇÃO E CONTINUIDADE: O PROBLEMA LEIBNIZIANO DA CONSCIÊNCIA .....	503
RENATO MOSCATELI (GT Rousseau e o Iluminismo) ROUSSEAU E OS LIMITES DA CIDADANIA.....	515
RONALDO JOSÉ MORACA (GT Pensamento do século XVII) JOHN LOCKE E AS QUESTÕES EM TORNO DA LINGUAGEM .....	523
SILVIO SENO CHIBENI (GT Filosofia da Ciência) LOCKE E A DISTINÇÃO ENTRE QUALIDADES PRIMÁRIAS E SECUNDÁRIAS .....	529
SUELLEN CAROLINE TEIXEIRA (UFU) A RELAÇÃO DE DEUS COM AS VERDADES ETERNAS EM RENÉ DESCARTES.....	537
SUZANE DA SILVA ARAÚJO (UFPA) ROUSSEAU E OS PRIMEIROS ROMANTICOS .....	547
VANILDA HONÓRIA DOS SANTOS (UFU) A CONTRIBUIÇÃO DA NOVA CIÊNCIA DE GIAMBATTISTA VICO PARA OS ESTUDOS POLÍTICOS .....	553
CLAUDEMIR ROQUE TOSSATO (UNIFESP) GT – FILOSOFIA, HISTÓRIA E SOCIOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA DE QUE MANEIRA KEPLER NÃO FOI UM COPERNICANO .....	561



# A Carta sobre o Infinito de Espinosa como recepção da crítica de Crescas a Maimônides

Alexandre Leone\*

\* Pos-Doutorando no Departamento de Filosofia – FFLCH-USP.

## GT Pensamento do Século XVII

### Resumo

Na *Carta sobre o Infinito* Espinosa cita a prova da existência de Deus feita por Hasdai Crescas (1340 - 1411), que fez a mais veemente crítica ao aristotelismo medieval judaico. A crítica de Crescas começa pela refutação das proposições que Maimônides usou para com elas provar a existência de um Deus radicalmente transcendente. As primeiras três negam o infinito atual. Crescas em sua crítica à terceira proposição argumenta em prol da existência da série infinita de causas e efeitos, entendendo a causa primeira como causa ontológica imante a toda série que determina a existência dos infinitos efeitos. Para Crescas essa causa primeira simultânea aos seus infinitos efeitos é Deus. Eis a primeira formulação da imanência na filosofia judaica. Ler de Espinosa a luz desse debate interno à filosofia judaica medieval faz emergir sua relação com a filosofia judaica que o precedeu.

**Palavras-chave:** Espinosa, Infinito, Crescas, Maimônides, Existência de Deus.

### I

Sobre a relação de Baruch Espinosa com o pensamento judaico, escrevia já há quase cem anos Meyer Waxman, em um artigo que hoje é um clássico, que este é um tema que então já era debatido por gerações<sup>1</sup>. Naquele momento o debate era com relação ao grau de proximidade de seu pensamento com a filosofia judaica medieval e, dentro do paradigma histórico, da influência da matriz

<sup>1</sup> WAXMAN, Meyer Baruch Spinoza's Relation to Jewish Philosophical Thought and to Judaism, *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol 19, No 4 (abril, 1929). Pp 411 – 430. University of Pennsylvania Press. <http://www.jstor.org/stable/1451532>

judaica em seu sistema. Waxman lembra que uma das primeiras interpretações dessa relação é atribuída a Leibnitz, que de modo muito erudito afirmava então que a fundação do sistema de Espinosa poderia ser traçada até o neoplatonismo dos filósofos árabes, o qual foi transmitido por meio da leitura de Maimônides. É certo que Espinosa demonstra conhecer bem o *Guia dos Perplexos*, que possivelmente estudou diligentemente quando ainda era aluno das academias rabínicas de Amsterdã, em sua juventude. A afirmação de Leibnitz parece favorecer um dos lados desse debate tal como ele se deu no início do século XX, quando dois acadêmicos alemães sustentavam teses opostas. Por um lado, Emanuel Joel, buscou provar que Espinosa demonstraria grande dependência de diversas fontes da filosofia judaica medieval. E assim sustentava que haveria uma forte continuidade entre as ideias de Espinosa e as fontes judaicas anteriores. Por outro lado, Kuno Fischer, minimizava ao máximo esta relação, ressaltando a ruptura entre o espinosismo e o pensamento judaico.

Em seu artigo, Waxman assume prudente e retoricamente uma posição intermediária<sup>2</sup> ao afirmar que o conceito de influência, tão central no estudo da história da filosofia no paradigma por ele adotado, não deveria ser construído no sentido de significar empréstimo ou imitação, mas como percepção da existência de pontos de contato entre o pensamento de Espinosa e as tradições sapienciais judaicas medievais, principalmente a filosofia e a cabala. Para sintetizar sua posição Waxman usa o termo alemão *anregungspunkte* (pontos de excitação), que ele entende como quando uma forma de pensamento suprir outra de um poder motivador (motive power), dando-lhe impulso numa certa direção. Como exemplo no caso de Espinosa, Waxman nota um interessante paralelismo entre os três temas discutidos na *Ética*, a saber, Deus, o Homem e a felicidade com estrutura semelhante encontrada em duas obras centrais da filosofia judaica medieval: *Sefer Emunot Ve-Deot* (*O Livro das Crenças e das Opiniões*) de Saadia Gaon e o *Moré Nevukhim* (*Guia do Perplexos*) de Maimonides. Segundo ele, apesar Espinosa afastar-se das ideias em geral afirmadas por estes filósofos judeus medievais, seu pensamento parece mover-se através da mesma atmosfera. Isso claramente vai ecoar em seu pensamento maduro mesmo quando faz a crítica dessa tradição sapiencial recebida por ele na juventude.

Em *Spinoza's Critique of Religion*, Leo Strauss interpreta o pensamento de Espinosa como sendo motivado pela crítica à ideia do Deus radicalmente transcendente defendida por Maimonides no *Guia*<sup>3</sup>. Essa ideia da transcendência radical divina cara ao aristotelismo medieval era negada na época pela literatura mística

---

<sup>2</sup> WAXMAN, Meyer Baruch Spinoza's Relation to Jewish Philosophical Thought and to Judaism, *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol 19, No 4 (abril, 1929). Pp 412. University of Pennsylvania Press. <http://www.jstor.org/stable/1451532> 412

<sup>3</sup> STRAUSS, Leo. *Spinoza's Critique of Religion*, Chicago e Londres, The University of Chicago Press, 1930, pp. 154

de tendências panteístas<sup>4</sup>, que a partir do século XII referia-se a Deus como o Ein Sof (Infinito) e ganha roupagens neoplatônicas nos escritos de Azriel de Gerona (séc. XIII). Mas é apenas em Hasdai Crescas (1340 - 1411), no início do século XV, que a crítica filosófica ao aristotelismo e ao *Guia dos Perplexos* é elaborada de modo sistemático. Devemos, sobretudo, a Harry Wolfson, que viveu na primeira metade do século XX, autor de vários importantes estudos em filosofia judaica medieval e moderna, entre eles um sobre Espinosa e outro sobre Hasdai Crescas a consagração da tese segundo a qual toda a discussão espinosiana sobre o infinito, tanto a reformulação dos argumentos contra o infinito atual quanto sua contestação, estão diretamente baseados na crítica de Crescas a Maimônides. Diríamos hoje que nos escritos de Espinosa é feita uma recepção de vários aspectos da crítica de Crescas ao aristotelismo medieval de Maimônides e o de Averróis, tal como apresentados em seu livro *Or Ha-Shem*, em hebraico *Luz do Nome* (*Luz de YHWH - Adonai*), publicado em 1410. Duzentos e cinquenta anos antes de Espinosa, Crescas, em sua crítica ao aristotelismo medieval, já defende a possibilidade do infinito atual, dos infinitos atributos divinos, determinismo, do que Deus preenche a extensão do mundo com sua Presença tal como o vácuo preenche todo o espaço infinito. Crescas chega mesmo a contrapor o Deus radicalmente transcendente de Maimônides e dos aristotélicos medievais a uma noção de Deus onde a imanência e a transcendência coabitam e interagem. Interessante é que, no entanto, Hasdai Crescas só é mencionado diretamente por Espinosa uma única vez em toda sua obra, na famosa *Carta sobre o Infinito*.

## II

A *Carta No. 12*, escrita quando Espinosa ainda residia em Rijnsburg, em 20 de abril de 1663, dirigida a Lodewijk Meyer, conhecida também como *Carta sobre o Infinito* é parte de um conjunto de textos que incluem também a *Ética I* e os *Pensamentos Metafísicos* na Parte I e o início da Parte II. No conjunto destes textos são discutidos os temas relacionados às noções espinosianas de infinito, substância, existência, ser necessário, causa sui, imanência e onde são formuladas suas provas para existência e unidade de Deus. O começo e a maior parte da carta lida com explicação da distinção entre duas formas de infinito atual: “aquele que o é infinito por sua natureza e aquele que é infinito por não ter fim, isto é embora seja conhecido seu máximo e mínimo não podem ser representadas apenas por um número determinado”. Em seguida ele passa a distinguir substância de modo e também a distinguir eternidade de duração e chega rapidamente às conclusões de que substância é aquilo cuja existência pertence à sua essência, de que não há múltiplas substâncias, mas que ela é única quanto à sua natureza e finalmente de que ela só pode ser compreendida como infinita. Em seguida ele, distinguindo eternidade de

---

<sup>4</sup> SCHOLEM, Gershon. *Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972. (Col. Estudos, 12).

duração, concebe a eternidade como fruição infinita do existir ou fruição infinita do ser. Algo como existir eterna e permanentemente em ato. Prossegue esclarecendo a relação entre eternidade e substância e entre extensão e substância. Discorre sobre a dificuldade da mente humana em entender a distinção entre infinito e número, entre tempo e duração e entre extensão infinita e distância finita. Chegando, no que seria aparentemente a conclusão de seu raciocínio na carta, em uma distinção geral entre o infinito e o finito, não apenas em potencial, mas também em ato. Sem explicitar ao seu leitor ocidental, no caso imediato Lodewijk Meyer<sup>5</sup>, ele, Espinosa, percorreu vários temas do debate travado em torno da controvérsia maimonidiana que agitou os círculos filosóficos judaicos, entre os séculos XII e XV, nas academias e círculos filosóficos na Provença e em Aragão. Debate este que foi continuado, logo em seguida, por alguns filósofos judeus e cristãos no Renascimento italiano, entre eles Leone Hebreu e Picco Della Mirandola. Este debate tem seu ponto culminante na crítica de Crescas às provas de Maimônides para a existência de Deus<sup>6</sup>.

Todavia, nada disso foi explicitado por Espinosa, então a menção à prova da existência de Deus enunciada por Hasdai Crescas no final da carta, no último parágrafo, aparece como uma mudança brusca no fluxo do texto. Numa rara passagem em sua obra e sobre um aspecto importante de sua filosofia, referindo-se a Hasdai Crescas por nome, Espinosa parece citar, mas está a parafrasear, sem criticar, a prova daquele para a existência de Deus, demonstrando alguma concordância com Crescas.

Como já dito, nome de Crescas é mencionado por Espinosa uma única vez em toda sua obra justamente nesta passagem final da *Carta sobre o Infinito*. Quase de passagem, como se fora num apêndice, ele refere-se à demonstração da existência de Deus conforme enunciado por “certo judeu chamado Rab Ghasdj<sup>7</sup>”:

“Se houver um número infinito de causas, tudo o que é será causado, mas nenhuma coisa causada pode existir necessariamente pela força de sua natureza; logo nada há na Natureza a cuja essência pertença uma existência ne-

---

<sup>5</sup> Lodewijk Meyer (também Meijer) (1629-25 novembro 1681) foi um médico holandês, erudito, tradutor, lexicógrafo e dramaturgo. Ele era um radical do Iluminismo, que era um dos membros mais proeminentes do círculo ao redor do filósofo Benedictus de Spinoza. Ele publicou um trabalho anônimo, a *Philosophia S. Scripturae* interpretada. Ele foi inicialmente atribuída a Spinoza, e causou furor entre os pregadores e teólogos, com as suas alegações de que a Bíblia era em muitos lugares opacos e ambíguo, e que a filosofia é o único critério para a interpretação de cruxes em tais passagens. Logo após a morte de seus amigos Meyer revelou que ele era o autor da obra, que havia sido banido. *Dicionário de XVII e XVIII filósofos do século holandeses* (2003), Thoemmes Press (dois volumes), artigo Meyer, Lodewijk, p. 694-9. O modo como Espinosa se refere a Hasdai Crescas na carta por “um certo judeu chamado Rab Ghasdj” indica que ele o estava a apresentar Meyer que certamente desconhecia o debate judaico medieval, assim como muitos leitores contemporâneos de Espinosa.

<sup>6</sup> CRESCAS, H. *Or Ha-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 Primeiro Discurso, Terceira Seção, Capítulos 1 a 4

<sup>7</sup> Em sua *Gramática Hebraica*, Espinosa propõe um sistema de transliteração do hebraico para o latim e o holandês. O nome Hasdai é transliterado na carta por ele conforme esse sistema. Gh em holandês se pronuncia como hágá aspirado e j como i.



torna impossível, segundo a tradição aristotélica, uma série infinita de causas e efeitos. Isso porque segundo esta posição:

O efeito [alul] tem apenas uma existência possível [efshari hametziut] por si mesmo. E ele (desse modo) precisa de um determinante [makhriah] que determine [iakhriah] a preponderância da sua existência [metziuto] sobre a não existência [hedero]<sup>12</sup>, esse determinante é sua causa. Por isso inevitavelmente numa série de causas e efeitos infinita [levilti takhlit] ou todos os elementos são efeitos ou alguns não são efeitos. E se todos forem efeitos eles têm apenas existência possível [efshari hametziut], pois eles necessitam de um determinante [makhriah] que determine [iakhriah] a preponderância da existência [metziutam] deles sobre a não existência [hederam], o que pressupõem a existência de uma causa não causada [ilá bilti alua]. Mas se eles não são todos efeitos, pois um deles é uma causa não causada, ela mesma marca o limite da série. Mas a série foi concebida como infinita, e isso é uma contradição [sheker batel]. E tal contradição só ocorre por termos admitido a existência de uma série infinita [ein takhlit lê misparam] de causas e efeitos.<sup>13</sup>

A argumentação de Al-Tabrizi se apoia no comentário que Avicena<sup>14</sup> faz da *Metafísica*  $\alpha$ , 2, onde são formulados os conceitos de ser necessário, cuja existência é igual à essência e ser contingente, cuja existência é diferente da essência. Como os efeitos têm apenas existência possível, pois sua causa está fora deles, assim eles podem tanto existir como não, sendo assim, os efeitos necessitam de uma causa não causada para determinar sua existência. Essa causa é concebida como anterior a todos os outros elementos da série e é, portanto, logicamente colocada no começo da série, assim ela é a primeira causa que gera a série toda. Se há uma primeira causa a série é assim apenas potencialmente infinita para um lado, mas ela nunca será infinita em ato o que só ocorreria se não tivesse início.

Crescas rebate Al-Tabrizi argumentado que mesmo para Maimonides<sup>15</sup> o ser necessário poderia gerar infinitos efeitos A argumentação de Crescas em prol da possibilidade de uma série infinita de causas e efeitos leva em conta, por um lado, a restrição de Al-Tabrizi segundo a qual é necessária uma primeira causa não causada que determine a existência da série, e por outro, a possibilidade, aceita por alguns filósofos, entre eles Maimonides, de que um agente que opera por vontade própria pode causar infinitos efeitos<sup>16</sup>. Assim Crescas faz em *Or Há-Shem* 1,2,3, duas suposições. A primeira que se é possível para uma causa

<sup>12</sup> Literalmente em hebraico falta de forma, estado amorfo.

<sup>13</sup> CRESCAS *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 (OH 1,2,3):

ותלע אוה עירכמה רשא, ורדעה לע ותואיצמ עירכי, עירכמ לא דירצ אוהו. ומצע תניחבב תואיצמה ירשפא אוה לולעה, הזו ירשפא מה הנה, מילולע מלכ ויה מאו. אל מא, מילולע מלכ תויהמ מלכ טלמי אל, תילכת יתלבב מילולעו תולע תולשלתשה, הזלו מלכ מילולע ויה אל מאו. חרכהב הלולע יתלב הליע מהל הנה, מרדעה לע מתואיצמ חירכי חירכמ לא מיכירצ ויהש יפלו; תואיצמה בייחתה הזה רקשהו. לטב רקש הז. תילכת ול היה אלש חנוה רבכו. תולשלתשה תילכת אוה רשא, הלולע יתלב הליע מהמ דחא הנה מרפסמל תילכת ניא מילולעו תולע ונחניהב:

<sup>14</sup> AVICENA, *Al-Najat* sobre a *Metafísica* II editado em McGINIIS, J e REISMAN, D. *Classical Arabic Philosophy: Na Anthology of Sources*, Indianapolis e Cambridge, Hackett publishing Company, 2007 pp 211 a 216.

<sup>15</sup> Maimonides *Guia* 1,74 e *Guia* II, 22

<sup>16</sup> תליע היהיש דחא לכשב רשפא, הזלו. עבטב וא בצמב הגרדהו רדס מהל שיש מירבדל אלא ת"בב רפסמ תוענמה ביוחי אלש, הזו רפסמב ת"בב מילכש

que age por vontade, um ser necessário, emanar infinitos efeitos. A segunda que estes infinitos efeitos c podem coexistir com a primeira causa. Então, por que estes efeitos não poderiam ser arranjados numa serie em que cada um aparece depois do outro mantendo entre si uma relação de causalidade accidental? Cada elemento deve sua existência à causa comum que é imanente a toda a série e simultânea em relação a cada um deles. Os efeitos poderiam surgir um após o outro mantendo entre si uma relação de causalidade accidental. Essa série poderia ser infinita, pois a primeira causa não é apenas causa do segundo elemento da série e este do terceiro e assim por diante, marcando assim o limite da série, mas é causa comum e imanente à série inteira, que assim poderia ser infinita, apesar de composta por seres contingentes. Respondendo também à objeção levantada por Moises Narboni, Crescas argumenta que a primeira causa tem para com os efeitos uma anterioridade ontológica e não meramente temporal, assim ela pode ser entendida como simultânea aos efeitos.

Note-se que Crescas parafraseia o argumento de Al-Tabrizi quanto à primeira causa como ser necessário referindo-se a ele como fator determinante [makhriah] que determina [iakhriah] a preponderância da existência sobre a não existência dos efeitos que são os seres contingentes. Os conceitos avicenianos de ser necessário e ser contingente<sup>17</sup> são entendidos, por Crescas, a partir da noção de que o ser contingente só tem a princípio uma existência possível, pois, não pode fazer-se existir por si mesmo, uma vez que sua existência não é parte de sua essência, apenas um acidente, assim ele depende sempre de uma causa externa a si para existir. Assim, ele pode tanto existir como não, depende de algo que o determine. Porém, para Avicena se o ser contingente não é necessário em relação a si mesmo, é preciso que seja pelo menos possível em relação a si mesmo e necessário em relação a outro para existir. Desse modo, tanto o ser necessário quanto o contingente existem necessariamente. Em relação ao conjunto dos seres, que Crescas denomina a realidade (metziut), o ser necessário é o fator que determina a preponderância da existência do contingente, isto é, do possível, sobre sua não existência. Segundo Wolfson e Harvey, essa parece ser é a leitura de Avicena que Crescas recebe e compartilha com os islâmicos Al-Gazali e Al-Tabrizi e com Moisés Narboni, judeu catalão como ele.

Interessante é que segundo Wolfson essa noção de um determinante que faz preponderar a existência sobre a não existência também está presente no pensamento do kalam. Para a teologia medieval islâmica, porém, ela tem um sentido diverso da conotação que lhe deu Avicena. As noções de determinação e particularização são usadas pelas escolas kalamicas no contexto dos argumentos formulados por eles para provar a criação do mundo<sup>18</sup>. O kalam entende que a

---

<sup>17</sup> AVICENA, *Al-Najat sobre a Metafísica II* editado em MCGINIIS, J e REISMAN, D. *Classical Arabic Philosophy: Na Anthology of Sources*, Indianapolis e Cambridge, Hackett publishing Company, 2007 pp 211 a 216.

<sup>18</sup> WOLFSON, H. A. *The Philosophy of Kalam*, Londres e Cambridge, Harvard University Press, 1976, pp. 440 - 447.

doutrina ortodoxa islâmica afirma a criação do mundo no tempo. Assim segundo seu argumento antes do mundo ser criado ele poderia existir ou não, pois sendo tudo fruto da vontade divina, então Deus poderia escolher que tipo de mundo seria criando. Ao criar o mundo Deus particulariza que este específico mundo exista e não outro e determina a todo instante que continue existindo. A discussão entre as escolas teológicas é apenas quanto a se a vontade divina é criada ou consubstancial com Deus. A tradição do aristotelismo medieval árabe e judaico, no entanto contra argumenta perguntando por que razão o mundo teria sido criando num determinado instante, não antes nem depois. Avicena propõem a tese da eternidade da criação e Maimônides da criação do mundo e do tempo simultaneamente. Maimônides critica esse argumento do kalam na primeira parte do *Guia* (I, 74) ao comentar os sete métodos dos teólogos para provar a criação do mundo. Este, o sexto argumento, é, apesar de elogiado como persuasivo, no final entendido por Maimônides como apenas retórico e sofisticado. Harvey, nota que em seu comentário ao *Guia*, o averroísta Moisés Narboni esclarece que quando os teólogos do kalam referem-se à possibilidade eles querem dizer imaginação e os filósofos quando se referem à possibilidade querem dizer contingência em virtude de sua causa. Para os teólogos islâmicos Deus imagina o mundo antes de criá-lo, mas isso implica a passagem da potência ao ato em Deus e isso não é possível segundo paradigma aristotélico, pois Deus é entendido como ato puro. Em outras palavras, não há design anterior à ação de criar. Assim, para os filósofos a contingência do mundo é entendida de outro modo, ela relaciona-se à sua causa ser externa à sua essência, ou seja, sua existência é embasada na existência do ser necessário, que é, portanto, seu fator determinante.

Harvey afirma que o comentário de Narboni tem “uma direta influência no modo como Crescas vai enunciar sua prova para a existência de Deus”<sup>19</sup> que duzentos anos depois é parafraseada por Espinosa em *Carta sobre o Infinito*. Isso ele descreve como avicênização feita por Crescas da prova kalâmica. Mas não é só isso, não é apenas que Crescas segue o entendimento de Narboni, e antes o de Avicena, e entende o conceito de determinação pela causa e não pela imaginação substituindo este aspecto da prova do kalam pela determinação segundo o entendimento de Avicena. A inovação de Crescas é usar a ideia avicêniana de determinação para embasar sua prova da existência de Deus enquanto o kalam usa sua noção de determinação para provar a criação do mundo. A ideia do ser necessário como determinante da preponderância da existência do contingente sobre a possibilidade de não existência aparece em Crescas no contexto da argumentação em prol da causa primeira. É por Al-Tabrizi e Narboni entenderem anterioridade da causa primeira como cronológica que ambos afirmam a impossibilidade da série infinita de causa e efeito. Mas Crescas demonstra que ela pode

---

<sup>19</sup> HARVEY, Warren Zeev. *Physics and Methaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam, J.C. Gieben Publisher, 1998 (Coleção Amsterdam Studies in Jewish Thought), pp. 85 -86



ter uma anterioridade ontológica e ser também simultânea aos efeitos e, por sua vez, que podem eles, os efeitos, serem ordenados numa sucessão temporal gerando assim a possibilidade uma série infinita de causas e efeitos que mantém entre si uma relação accidental enquanto a causa primeira permanece imante a toda a série. Assim vemos que é a partir da crítica à terceira proposição, em OH 1,2,3 que é formulada o primeiro enunciado de sua prova:

No entanto o que nós precisamos manter dessa proposição é (a constatação da) existência de uma causa primeira não causada, pouca importando serem os efeitos infinitos e cada um causa (accidental) do outro ou finitos<sup>20</sup>.

### III

Após este percurso retornemos à paráfrase que Espinosa faz da prova de Crescas no final da Carta sobre o Infinito:

“Se houver um número infinito de causas, tudo o que é será causado, mas nenhuma coisa causada pode existir necessariamente pela força de sua natureza; logo nada há na Natureza a cuja essência pertença uma existência necessária. Mas isso é um absurdo; logo a premissa também o é. A força do argumento não se situa em que seja impossível haver um infinito em ato ou um progresso das causas ao infinito, mas apenas em que se supõe que as coisas que não existem necessariamente por sua natureza não são determinadas a existir por uma coisa que existe necessariamente por sua natureza.”<sup>21</sup>

Agora é possível perceber com maior nitidez aquilo que antes parecia uma paráfrase truncada. Espinosa está nesta passagem a combinar a conclusão da crítica de Crescas, OH 1,2,3, à terceira proposição do *Guia dos Perplexos* que não apenas conclui ser possível a existência da série infinita de causas, isto é a tese aviceniense da eternidade do mundo, mas que também é necessário postular uma primeira causa, isso combinado, com a tese, em OH 1,3,2, de que é Deus causa ontológica primeira e imanente à toda a série infinita de causas e efeitos, isto é, o ser necessário é que determina a existência dos seres possíveis sobre sua não existência. Em outras palavras, mesmo infinita e eterna, a realidade, o universo infinito, deve ter uma causa primeira, simultânea ainda que ontologicamente anterior e ele. Essa combinação busca captar os passos que levam à prova de Crescas para a existência de Deus.

---

<sup>20</sup> CRESCAS OH 1,2,3 אלא המדקה תאזמ ויכמהה אלא 20 CRESCAS OH 1,2,3 אלא המדקה תאזמ ויכמהה אלא תילכת ילעב וא, ורבחל הליע דחא לכו ת”בב מילולעה

<sup>21</sup> “A realidade depende de um determinante capaz de privilegiar a existência dos (infinitos) entes em detrimento de sua não existência, sendo desse modo causa (primeira) da totalidade dos efeitos em privilégio de sua existência. Este ser é Deus, bendito seja ele.”

No entanto o que nós precisamos manter dessa proposição é (a constatação da) existência de uma causa primeira não causada, pouca importando serem os efeitos infinitos e cada um causa (accidental) do outro ou finitos.

Espinosa, porém, não está somente a combinar duas passagens da prova de Crescas, ele também introduz um elemento novo que não está em Crescas quando afirma que Deus é o ser que existe necessariamente por sua natureza. Enquanto a existência necessária está implícita nos argumentos de Crescas que em várias passagens refere-se a Deus como ser necessário (haiav hametziut) a ideia de que ele existe por força de sua natureza é um elemento novo aportado por Espinosa. Essa definição aparece na *Ética I* nas famosas VII e XI proposições. Essa linguagem é a mesma usada na demonstração da Proposição VII, onde a cerca da substância é dito que “sua essência envolve a existência, ou em outras palavras, o existir pertence à sua natureza”.

Por um lado é interessante que Espinosa esteja num diálogo tão próximo de Crescas ao ponto de parecer seguir o entendimento daquele sobre Deus. Vemos isso na Proposição XI onde é também trazida à baila a noção dos infinitos atributos que aparece em Crescas e em seu discípulo imediato Yossef Albo, autor do *Sefer Há-Ykarim*, que, como Wolfson demonstra, Espinosa cita quase textualmente em sua definição de Deus como tendo infinitos atributos sem mencioná-lo por nome<sup>22</sup>. Por outro lado é na ideia segundo a qual existir pertence à sua natureza onde está a chave para entender em que Espinosa está a divergir de Crescas e da filosofia judaica medieval em geral. É no desenrolar do novelo dessa ideia que surge a definição de Deus com causa de si (causa sui). Notemos que Crescas usa outra linguagem, ele refere-se a Deus como causa sem causa (ilá bilti ilua).

Wolfson propõe duas interpretações para o sentido da expressão causa sui aplicada a Deus por Espinosa. Notando que tal expressão inexiste na tradição filosófica judaica medieval a antes dela na tradição filosófica árabe. De fato a própria expressão Espinosa recebe de Descartes, que a usa antes dele. Wolfson interpreta causa sui quando entendida por Espinosa como uma expressão para referir-se à existência necessária e que apesar de parecer uma expressão positiva, que afirmaria algo sobre Deus, no entanto, ela seria de fato uma expressão de negação e seu sentido seria referir-se de modo breve àquilo que não tem causa (causelessness)<sup>23</sup>. Ao propor esta primeira interpretação Wolfson de fato está a reconciliar Espinosa e Crescas, pois, segundo esta interpretação para ambos a quiddidade divina estaria além dos limites do entendimento humano. Interessante é que Wolfson propõe também uma segunda interpretação que dá um sentido positivo à expressão causa sui: A expressão seria a referência à autossuficiência entendida como existência continuamente atual. Notando que essa expressão é usada por Espinosa para referir-se à essência da substância, isto é à natureza, ele identifica nela o centro da afirmação espinosiana de que a natureza e Deus são a mesma coisa. Assim, para Wolf-

---

<sup>22</sup> WOLFSON, H. A. *The Philosophy of Spinoza: unfolding the latent processes of his reasoning*. Cambridge e Londres, Harvard University Press. 1990, pp. 115 -117

<sup>23</sup> WOLFSON, H. A. *The Philosophy of Spinoza: unfolding the latent processes of his reasoning*. Cambridge e Londres, Harvard University Press. 1990, pp. 127

son, aqui estaria a ruptura de Espinosa com a tradição filosófica judaica medieval, a identificação do ser necessário com o ser contingente, que são em Espinosa concebidos como substância e modo. Portanto, o panteísmo, ou seja, a imanência seria a ruptura espinosiana com a tradição judaica medieval.

Mas essa interpretação é problemática, pois tendências imanentistas e panteístas já existiam na tradição judaica medieval e renascentista. Um exemplo conhecido é a literatura mística, cabalista, em especial os escritos de Azriel de Gerona (séc. XIII) onde é feita a identificação de Deus com o Infinito (Ein Sof) e a realidade. Também em Crescas, como procurei mostrar no artigo “A Relação entre *Makom* (Lugar) e *Ha-Makom* (Deus) em Hasdai Crescas no Contexto de sua Crítica ao Aristotelismo Medieval”, são notadas tendências imanentistas e mesmo a identificação da extensão como atributo divino. Espinosa radicaliza a ideia de imanência, mas isso não seria em si uma ruptura com a tradição medieval.

Uma terceira interpretação é proposta por Marilena Chauí, segundo ela, a expressão *causa sui* é usada por Espinosa como definição positiva que permite o entendimento da essência íntima da substância, ou seja, de sua quiddidade<sup>24</sup>. Em *Or Ha-Shem* 1,3,1, que é o capítulo anterior e que prepara seu enunciado da prova da existência de Deus, lá ele estabelece dois parâmetros que balizam seu enunciado no capítulo seguinte, OH 1,3,2 da prova da existência de Deus. Em primeiro lugar ele concorda com a tradição e com Maimônides que a quiddidade divina é incompreensível a outro ser que não Deus, isso não exatamente pelos menos motivos de Maimônides como veremos adiante. Em segundo lugar, ele discorda de Maimônides quando este afirma que a existência divina é de um tipo radicalmente diferente, exterior e sem relação com a existência dos entes contingentes, só sendo possível uma relação de homonímia entre eles. Crescas a discordar de Maimônides afirma que a existência é predicada a Deus e aos seres do mesmo modo, pois existir é ser fora do intelecto tanto para o ser necessário quanto para os seres contingentes. Em lugar da homonímia há uma relação de anfibologia entre eles, o que se predica da existência é dito em primeiro lugar sobre Deus e secundariamente sobre os seres, há diferencia de grau, mas, ao mesmo tempo em que é afirmada a unidade da existência. Segundo a interpretação de Chauí, Espinosa concorda com Crescas em relação à unidade da existência, mas rompe com ele, com Maimônides e virtualmente com a filosofia judaica medieval ao afirmar a através da ideia de *causa sui* conhecer a quiddidade divina. A radicalização da ideia de imanência não está baseada na atribuição de extensão à Deus nem na identificação entre Deus e a substância, mas na afirmação de ter desvendado sua essência. Aqui está o *hidush*, a novidade, que Espinosa aporta ao debate travado na tradição filosófica judaica medieval e renascentista.

A transcendência radical de Maimônides afirma a impossibilidade de conhecer a quiddidade divina e a completa distinção entre a existência de Deus e do mun-

---

<sup>24</sup> CHAUI, Marilena de S. *A Nervura do Real*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999. pp. 748 - 755

do. Crescas concorda com Maimônides sobre a quiddidade divina ser inacessível, mantendo nesse aspecto uma noção de transcendência, que não é baseada na diferença de substancias, mas na ultrapassagem do infinito em relação ao finito, como ficará mais claro em sua discussão sobre os atributos divinos logo a seguir em OH 1,3,3. No entanto, por afirmar que a existência é predicada a Deus e aos seres da mesma forma apenas com uma diferença de grau, num caso mais excelso e infinito e no outro secundário e finito, nesse sentido ele afirma a imanência concluindo que Deus é a forma de toda a realidade e que sua presença preenche toda a realidade infinita. Espinosa afirma conhecer a quiddidade e que a existência é uma, radicalizando a imanência ao ponto de abolir toda transcendência. Assim ele rompe, mas ao mesmo tempo participa do debate que constituiu tradição filosófica judaica que o precedeu enquanto transmissão sapiencial.

### Referências

AVICENA, *Al-Najat* sobre a *Metafísica* II editado em MCGINIIS, J e REISMAN, D. *Classical Arabic Philosophy: Na Anthology of Sources*, Indianapolis e Cambridge, Hackett publishing Company, 2007.

CHAUÍ, Marilena de S. *A Nervura do Real*. São Paulo, Companhia

CRESCAS, H. *Or Ha-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 Primeiro Discurso, Terceira Seção, Capítulos 1 a 4

ESPONOSA, B Carta sobre o Infinito, São Paulo, Abril Cultural, Coleção os Pensadores 1979.

HARVEY, Warren Zeev. *Physics and Methaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdan, J.C. Gieben Publisher, 1998 (Coleção Amsterdan Studies in Jewish Thought), pp. 85 -86

MAIMÔNIDES. *Guia dos Perplexos, Responsa Project Version 11. Bar Ilan University. TES. New York. 2004.*

SCHOLEM, Gershon. *Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972. (Col. Estudos, 12).

STRAUSS, Leo. *Spinoza's Critique of Religion*, Chicago e Londres, The University of Chicago Press, 1930, pp. 154

WAXMAN, Meyer Baruch Spinoza's Relation to Jewish Philosophical Thought and to Judaism, *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol 19, No 4 (abril, 1929). University of Pennsylvania Press. <http://www.jstor.org/stable/1451532>

WOLFSON, H. A. *The Philosophy of Kalam*, Londres e Cambridge, Harvard University Press, 1976.

WOLFSON, H. A. *The Philosophy of Spinoza: unfolding the latent processes of his reasoning*. Cambridge e Londres, Harvard University Press. 1990.

# Da relação inversamente proporcional entre liberdade natural e liberdade civil: considerações a partir de Rousseau

Ananda Mila Kohn

\* Mestre em Filosofia /  
UFSM  
anandakohn@hotmail.  
com

## Resumo

Expõe-se aqui alguns elementos da teoria rousseauiana com o intuito de verificar em que medida essa teoria, por vezes obscurecida por leituras polarizadas, ainda encontra respaldo para pensarmos a condição humana diretamente relacionada aos chamados princípios do direito político. Trataremos num primeiro momento de alguns eixos teóricos internos ao pensamento político de Rousseau, sob o pano de fundo do republicanismo, para então alocar estes termos no quadro de uma efetivação humana. Nesse ínterim, abre-se um dos paradoxos de maior alcance de sua teoria, visto que, inicialmente, a liberdade em sentido amplo se dará por coerência com a natureza humana – também chamaremos esse sentido da liberdade de independência. E é por ser o homem originariamente livre que se requer, também em sociedade, a salvaguarda dessa mesma liberdade ou, mais precisamente, da proporcionalidade das prerrogativas que o “ser livre” lhe confere, uma vez que não há justificação *per se* para o contrário. Entretanto, como resolver que o segundo tipo de liberdade, grosso modo, anule o primeiro, justamente o que lhe inspira? Num segundo momento, analisaremos então o tema da liberdade civil rousseauiana, como o que possibilita a consolidação, na sociabilidade, das características constitutivas do homem – isso, no entanto, sem abrir mão de que haja uma mudança de condição entre estado de natureza e estado civil. Portanto, é por meio da obediência às leis autoimpostas, racional e convencionalmente, que é constituída a humanidade, porque sem a determinação positiva dos direitos e obrigações recaímos em liberdade natural. A importância desta observação se dá na medida em que, nesse caso, sociedade terá por consequência o inverso do que ocorreria em “estado natural”, isto é, tem-se como resultado, unicamente, a dependência pessoal.

**Palavras-chave:** estado civil; esfera pública; esfera privada; independência; liberdade civil.

## Considerações iniciais

**A**o perguntarmos pela relação entre liberdade natural, ou independência, e liberdade civil, ao mesmo tempo tocamos em alguns pontos de obscuridade consoante essas ideias no pensamento de Rousseau. Muito se afirma sobre seu entusiasmo com respeito à ideia de natureza, e até a uma espécie de romantismo em seus elogios ao coração humano, à bondade natural e à liberdade fora/ anterior à civilização. Porém pouco debruça-se sobre o sentido específico destas noções, como se houvesse um sentido estático e Rousseau tivesse operado estas noções meramente para pintar um belo quadro alheio à civilização, a qual toma, deste modo, tonalidades absolutamente acinzentadas e tenebrosas. O certo que é que o filósofo olhava com bastante suspeita e desdém à sociedade que lhe rodeava, e nesse sentido o *Discurso sobre as ciências e as artes* expressa com clareza tal desconforto e, mais do que isso, a denúncia de cunho histórico que daí oriunda. No entanto, a crítica social não constitui seu único empreendimento e esta crítica não se encerra em si mesma, mas constitui uma peça de sua filosofia, e não a filosofia mesma, o que lhe reduziria.

Por isso procurou estabelecer uma forma a tornar possível conceber as relações sociais sem incorrer na mera reprodução de preconceitos vigentes, isto é o que expressa fundamentalmente o *Emílio* – obra em que Rousseau delineou os modos nos quais a educação consistiria, por excelência, em propiciar ao aluno capacidades razoáveis de expressar juízos autonomamente. Isto é, voltou-se para o estabelecimento de um meio para que o intelecto humano não recaia na mera reprodução de ideias correntes e vazias de sentido, ideias oriundas meramente do contexto ao qual o indivíduo está inserido. A simples reprodução de preconceitos redundaria ao aluno, e futuro homem, uma incapacidade de analisar, de forma justa e igual, esse contexto.

Diante deste panorama, vejamos como Rousseau pretendeu preservar e destacar o caráter de autonomia do indivíduo. Isso nos causa, ao mesmo tempo, certo embaraço filosófico, se alocarmos estes termos na esfera pública, porque é intuitivo conceber que as relações sociais, e a conseqüente série de obrigações a que o indivíduo se encontra subordinado, minem a liberdade individual<sup>1</sup>. Procuraremos, neste texto, demonstrar a saída rousseauiana que confere força ao âmbito público sistematicamente preservando o âmbito privado e, mais do que isso, como este último só é respeitado na medida em que há uma estrutura pública bem consolidada. De modo que uma e outra esfera não devam ser entendidas como anuladoras entre si, mas, ao contrário: quando a esfera pública é sólida, quer dizer que a esfera privada também o é. E uma vez isto não verificado, significa que o público não está bem estruturado; do mesmo modo, analisando a esfera privada, se esta se mostra preservada, temos um sinal da consistência da esfera pública. Para que isto não incida num mero jogo de palavras, façamos a revisão dos conceitos e do problema.

<sup>1</sup> Insere-se aí o debate entre liberalismo e republicanismo, ou entre liberdade negativa e liberdade positiva.

## Liberdade natural e liberdade civil: o paradoxo

Os conceitos de liberdade natural e liberdade civil, para Rousseau, são, sob um aspecto, familiares entre si e, sob outro prisma, estranhos mutuamente. Em primeira instância, Rousseau expõe a necessidade da liberdade civil *em razão* da liberdade natural, para posteriormente – o que não caracteriza uma mudança de sua perspectiva, mas antes uma *expansão* da primeira ideia – negar a possibilidade da liberdade natural no contexto civil e, assim, concomitante à liberdade civil. Em suma, seu raciocínio opera deste modo: a liberdade natural faz supor (ou exige) a liberdade civil, mas uma vez que esta se consolida, não se pode mais incidir nela, sob pena de sua anulação.

O papel da liberdade civil vem a ser, portanto, resguardar proporcionalmente o que a liberdade natural propicia ao homem; podemos pensar que a liberdade civil estabelece, grosso modo, uma imitação da liberdade natural. E isso destaca seu caráter de *artificialidade*. Isto é, ao compreendermos como uma imitação, vemos que não é possível o acesso ao original, e que a cópia irá requerer meandros que não eram necessários no original. A importância dessa análise reside em perceber a impossibilidade de um acesso imediato às qualidades humanas e de uma espontaneidade dos homens, no contexto social, para cometerem ações justas, enquanto que o homem por natureza teria em suas ações esse caráter imediato, espontâneo, direto.

\*

No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau tratou de porque a desigualdade não contém justificação natural e, portanto, como o homem é essencialmente livre. Não retomaremos toda esta ideia a fim de não se perder o foco, dando isso como suposto aqui e ressaltando o caráter *negativo* dessas caracterizações. Ou seja, Rousseau demonstrou a liberdade como característica constitutiva do humano através da operação intelectual pela qual se verifica não haver qualquer respaldo dado de antemão para o subjugo entre os homens. Do que incorre que toda relação hierárquica, ou de subordinação, caracteriza-se como arbitrária ou, então, *deverá ser justificada*. E isso nos leva, em última instância, à esfera *argumentativa*: para que eu me outorgue senhor de outrem devo demonstrar um porquê – o que supõe a esfera pública –, porque não basta apontar para quaisquer elementos de justificação intrínsecos<sup>2</sup>.

O ponto de partida da análise de Rousseau sobre a liberdade civil é a ideia de que, em sociedade, não é possível aos indivíduos uma existência atomizada, a qual, por seu turno, é característica do hipotético estado de natureza. Esta negação de base é especificamente o que levará às exigências decorrentes da condição humana em estado civil. Expliquemos. Não é o caso de que os traços da natureza humana na

---

<sup>2</sup> Rousseau (capítulos III e IV, Livro I do *Contrato Social*) volta-se, nesse aspecto, contra o direito do mais forte, contra o pátrio poder e contra o direito de escravidão.

sociedade sejam abolidos. No entanto, também não é o caso de que os indivíduos possam como que ficar acessando, a seu bel prazer, aquelas características naturais (como a liberdade, a piedade, o amor-de-si). O estado de sociedade é, de modo amplo, o estado em que o homem encontra a todo tempo obstáculos à sua realização<sup>3</sup>. Porque, distintamente de um estado natural, em que há poucas relações entre os homens, os indivíduos *comparam-se*. E assim, a existência de cada um sempre depende de outrem; o significado de si se dá por meio da relação com o contexto.

As diferenças entre *liberdade natural* e *liberdade civil* se dão, principalmente, pelos respectivos contextos em que se inserem, e nos quais podem ser então pensadas. A primeira diz respeito a algo inerente ao indivíduo, e sendo assim, vale ressaltar que não se anula pelo estado civil. Entretanto, Rousseau considera sua inacessibilidade nesse estado, e é este o ponto que precisamente diferencia as duas espécies de liberdade. A segunda diz respeito àquilo que *deve ser* elaborado pelos homens, não se encontra neles inscrita, portanto.

Disso depreendemos dois traços teóricos do conceito de liberdade rousseauiano: primeiro, a liberdade é constitutiva do homem – o que se dá via negação de um status anterior que seja contrário à liberdade, como mencionado. E isso significa, ao mesmo tempo, que há uma demanda antropológica pela manutenção da condição de liberdade, em outras palavras, para Rousseau, negar a liberdade ao humano é o mesmo que negar sua humanidade<sup>4</sup>: “Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há nenhuma reparação possível para quem renuncia a tudo. Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e subtrair toda liberdade a sua vontade é subtrair toda moralidade a suas ações” (ROUSSEAU, 2006b, 15).

Segundo, e por outro lado, há um impedimento prático para o acesso direto a esta mesma liberdade – pois só podemos falar de um contexto de sociedade – e isso nos vem como se Rousseau estivesse delegando uma tarefa ao homem e às sociedades e, ao mesmo tempo, inicialmente já colocasse o obstáculo à sua realização. Contudo, é este mesmo “impedimento” que *requer* a instauração de um outro tipo de liberdade, a saber, a liberdade *civil* – este o aspecto que se quer evidenciar no presente texto. Por isso não se trata de simplesmente instaurar a liberdade natural *na* esfera social, isto não é possível, mas há então outras características aí em jogo e uma nova condição a ser considerada.

É inútil querer confundir a independência e a 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 Estado livre. A liberdade consiste menos em fazer sua vontade do que em não ser submetido à vontade de outrem; ela consiste ainda em não submeter a vontade de outro à nossa. Qualquer um que seja senhor não pode ser livre e reinar é obedecer (ROUSSEAU, 2006a, 371).

<sup>3</sup> O que se traduz também nos problemas concernentes à comunicação, esboçados no *Ensaio sobre a origem das línguas* de Rousseau.

<sup>4</sup> Ideia incorporada por Kant.



\*

Então o não olhar para esta nova condição e para as exigências dela decorrentes é tão danoso quanto negar a liberdade humana como traço constitutivo, e produz o mesmo efeito. Este é o problema tanto da anarquia como do despotismo, pois ambos se dão pela sobreposição das liberdades individuais à esfera pública. Nega-se a necessidade da obediência à lei, e instaura-se a obediência a um ou a muitos indivíduos. Aí reside o ponto culminante ao negligenciar a existência de uma condição especial no estado de sociedade – a exigência de reciprocidade e garantias objetivas –, e recai-se nos modos de operação do estado de natureza, de forma então descontextualizada. Tal é a necessidade de ressaltar as incumbências específicas do estado civil e, portanto, a necessidade de instaurar um tipo de liberdade que não se dá mais apenas na esfera individual, mas que precisa gerar-se na *vontade geral*<sup>5</sup> e direcionar-se ao *bem comum*.

Rousseau quis apontar para a ausência de um caráter de imediatidade na realização humana, de suas características intrínsecas e de suas faculdades, que o contexto social impõe. Se apenas contando com sua natureza o homem seria capaz de ser justo<sup>6</sup> e não subjugar os que lhe rodeiam, o mesmo não ocorre uma vez que o outro lhe afeta, ou uma vez que as relações são intensificadas<sup>7</sup>. Isso significa que o homem não é mais inteiro em si mesmo<sup>8</sup>, e que sua existência passa a depender de outrem. O que é ativado inicialmente pela *perfectibilidade*<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Enquanto obediência a si mesmo e, ao mesmo tempo, a todos. O poder avindo da vontade geral não é o atribuído a um indivíduo ou a um grupo particular (generalidade do princípio), o qual tenha poder sobre o conjunto de cidadãos; igualmente, não pode recair sobre um indivíduo ou grupo particular (generalidade do objeto). O que significa que não pode haver consideração diferenciada para um ou outro homem, mas deve-se destacar o caráter de generalidade, afim de não incorrer em desigualdade, tampouco dar-se privilégios; os homens são concebidos, então, como cidadãos e não como indivíduos particulares. Portanto, a vontade geral diz respeito não à soma das vontades individuais, mas à união de vontades no que nelas tende para o interesse e benefício comum.

<sup>6</sup> O início do capítulo 6, livro II do *Contrato* (“da lei”) aborda esta questão. O estado de sociedade exige reciprocidade; ainda que possa haver uma justiça anterior aos homens, instaurada em sua razão, contar apenas com esta comprometeria a facticidade do cumprimento desta justiça. O que ocorreria sem maiores percalços em um estado de natureza não pode ser esperado uma vez que os homens estejam em relações sociais: “Se considerarmos humanamente as coisas, desprovidas de sanção natural, as leis da justiça são vãs entre os homens. Produzem somente o bem do malvado e o mal do justo, quando este as observa para com todos sem que ninguém as observe para com ele. Por conseguinte, tornam-se necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres e conduzir a justiça ao seu fim” (ROUSSEAU, 2006b, 45-6).

<sup>7</sup> Observe-se a distinção entre *natureza* e *estado de natureza*: o estado de natureza é um artifício metodológico, através do qual se isola o objeto de pesquisa, o homem, para evidenciar o conceito mesmo que é o de natureza humana. Por isso, quando nos referimos à natureza, de modo geral a supomos alocada no estado de natureza, uma vez que isso permite o melhor entendimento do conceito que interessa; o conceito de natureza. E, por isso, supomos o homem com poucas relações.

<sup>8</sup> O homem natural rousseauiano é caracterizado por uma existência absoluta, isto é, não necessita de outrem para se realizar, é um inteiro em si mesmo, ao passo que o homem no contexto civil, o ser que se compara aos outros e busca superá-los, ou é subjugado por outrem, tem sua existência permeada pelas relações de dependência, caracterizando-se como um ser relativo e cindido.

<sup>9</sup> A disposição pela busca do próprio aperfeiçoamento, permeada pela ideia de futuro, a qual possibilita ao homem a saída de seu estado originário. Disposição esta que denota o caráter dúbio do desenvolvimento humano, pois, ao vivenciar a ideia de progresso, o homem também abre, segundo Rousseau, a possibilidade do completo afastamento de sua constituição originária, podendo tornar-se, inclusive, o tirano de si mesmo.

Então aqueles sentimentos naturais devem inspirar-lhe sem que, contudo, sejam tidos por suficientes. Abre-se, assim, a esfera da racionalidade; a racionalidade é exigida<sup>10</sup> juntamente à sociabilidade, porque o homem não é mais espontaneamente bom e justo, e para ser-lhe precisa, mediante *artifícios*, restaurar o que sua natureza lhe traria imediatamente. Por isso, no *Emílio*, define o homem originário como uma “unidade numérica”, enquanto o homem civil se constitui como uma “unidade fracionária”, cujo valor reside, portanto, na relação com o todo (ROUSSEAU, 2004, 11). Outrossim, trata-se de uma diferenciação quanto à sua suficiência; o homem considerado sob as relações sociais não se basta.

Pelas razões expostas, será a lei a imprimir, objetivar, as condições para que a associação civil seja efetiva, coibindo a dependência entre os cidadãos, por seu caráter de despersonalização – isto é, obedece-se a lei para não obedecer a alguém. Em contrapartida, é intensificada a dependência da pessoa em relação à sociedade em geral, e por esse modo são assegurados e protegidos os direitos civis. Pretende-se assim demonstrar o erro na compreensão da teoria contida, principalmente, no *Contrato Social* como um conclave ao resgate de qualidades naturais humanas que devam ser introjetadas na esfera social; isso feito, emerge a dimensão de autonomia contida nessa teoria política, nessa medida se justifica e é demonstrada a relevância da teoria, a qual do contrário mostrar-se-ia improfícua.

### Considerações finais

É elucidativo destacar que a ideia de liberdade natural, ou independência, em Rousseau é o elemento de crítica às formas instauradas de subjugo historicamente, outrossim, tal conceito figura-se como elemento de exigência para que um tipo de sociedade e uma forma de governo só possam ser consideradas legítimas na medida em que mantenham e proporcionem liberdade a seus cidadãos, apontando como injustificadas e arbitrárias todas as formas que neguem tal preceito. Ademais, é somente deste modo que uma associação civil poderá se manter, ou seja, além de se tratar de uma questão de manutenção da condição humana, conceber que prerrogativas sociais devam ser oriundas da vontade geral, e não de uma vontade particular, seja de um indivíduo, ou seja de um grupo de indivíduos, é a própria condição para que essa associação subsista. Há um valor duplo, portanto. Razão pela qual mesmo se chegássemos à conclusão de que a liberdade não é constitutiva do humano, ou que, por quaisquer motivos, ela deve ser suplantada, ainda assim uma forma de governo baseada no subjugo de seus cidadãos mostrar-se-ia inócua, pois a sobreposição de vontades individuais minaria a reciprocidade e

---

<sup>10</sup> Há aqui uma estreita relação com o pensamento de Kant, na medida em que, embora considerando sua ideia de natureza humana comparada a de Rousseau existe substancial diferença, mas consoante à exigência racional para a moralidade, e à autoimposição de leis, esses autores se aproximam significativamente, tendo sido Rousseau, nesse sentido, uma grande inspiração para Kant. A despeito de este ter dado prevalência à moral para tal realização, enquanto Rousseau destacou a política para o cumprimento deste papel.

obliteraria as garantias necessárias para a efetividade do cumprimento de normas sociais e, em última instância, eliminaria a esfera do direito. Portanto, a liberdade e a manutenção do Estado só podem ser concebidas mutuamente.

Ao conceito de liberdade civil foi dada maior proeminência ao longo deste texto por se considerar que, como destacado, o papel da noção de liberdade natural reside na crítica e na exigência de uma manutenção da liberdade, no entanto, a liberdade natural é insuficiente para dar conta das demandas relativas ao contexto social, devido à nova condição em que dificilmente os homens podem contar com a permanência de suas vontades e com aquela expectativa de que cometam somente ações justas. Embora exija, a liberdade natural não é capaz de ela mesma cumprir necessidades sociais. Isso nos leva ao ponto de que não se trata de tema do indivíduo tal cumprimento, mas diz respeito ao âmbito das convenções e, portanto da esfera pública. Todavia, esta é a condição para que se preserve o espaço individual e, ainda, uma vez que não haja esse espaço, não será possível uma esfera pública forte.

### Referências

ROUSSEAU, J.J. (2006a). *Cartas Escritas da Montanha*. São Paulo: EDUC: UNESP.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens: precedido de Discurso sobre as ciências e as artes* (2005). São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. *Emílio ou da Educação* (2004). 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre a origem das línguas* (2003). Campinas: UNICAMP.

\_\_\_\_\_. *O Contrato Social, Princípios do Direito Político* (2006b). São Paulo: Martins Fontes.



# Gênese e Lógica do Poder Político em Maquiavel e Espinosa

**André Menezes Rocha\***

\* Pós-Doutorando USP e professor da Facamp.

## GT-Pensamento do Século XVII

### Resumo

Trata-se de interrogar a gênese da política moderna a partir de conceitos fundamentais de Maquiavel e Espinosa. A partir da noção de imperium, investigaremos de que maneira pensam o poder político em sua diferença face ao poder despótico e face ao terror que anula a política. Buscaremos mostrar que têm em comum pensar a gênese e a lógica do poder político a partir da divisão social. Recusando a imagem da transcendência do poder, procuram pensar de que maneira as relações de poder político se constituem na e pela divisão social. Procuraremos, por fim, tratar das diferenças entre as políticas de Maquiavel e Espinosa, enfrentando uma difícil questão: em que medida a ontologia do necessário não submete a política a um saber prévio que a comandaria e de fora? Em que medida não repõe o mesmo procedimento das teorias políticas antigas e medievais, apenas substituindo a ideia da natureza na física de Aristóteles ou a ideia da vontade divina na teologia de Tomás de Aquino por uma metafísica de viés cartesiano? E para enfrentar estas questões, investigaremos a questão da imanência, na ontologia do necessário, a partir da política de Espinosa.

**Palavras-Chave:** república, liberdade negativa, liberdade positiva, ação política.

### Introdução

Espinosa abre o capítulo XX com a reposição de uma tese que tinha sido demonstrada no capítulo XVII. Por redução ao absurdo, ele demonstra a impossibilidade de se engendrar um poder político fundado na alienação total do direito natural, como teorizavam, a partir da teoria do pacto social, todos os teóricos do absolutismo, de Suarez a Hobbes.

A alienação total seria a própria morte, pois o direito natural é a potência de existir que define a vida de cada um e ninguém pode transferir a outro senão parcelas desta potência. Dessa redução ao absurdo conclui-se positivamente que cada indivíduo sempre guarda seu próprio direito natural e que, embora transferindo parcelas relativas maiores ou menores para outros, nunca pode se encontrar perpétua e totalmente [*absolute*] sob o poder de um outro [*alterius juris*], de maneira a não poder jamais reivindicar a liberdade que a Natureza lhe concede.

“Como notamos no início do capítulo XVII, não pode ocorrer que o ânimo esteja totalmente sob o poder de outro [*alterius juris*]; pois ninguém pode transferir e nem ser coagido a transferir para outro [*transfere in alium*] o seu direito natural [*jus suum naturale*], ou seja, sua faculdade de raciocinar livremente e de julgar quaisquer coisas.”<sup>1</sup>

E, no entanto, isto não significa que homens astutos no comando de Repúblicas corrompidas não tenham utilizado o poder do Estado para forçar os indivíduos a uma alienação cada vez maior de seus direitos naturais, ou que governantes não tenham posto em prática estratégias de dominação para destruir toda a resistência à alienação, e que não tenham penetrado com seus tentáculos no imaginário, nas paixões e na liberdade de pensamento dos indivíduos. Os estratégias da arte da dominação, continua Espinosa, puderam vergar ânimos e forçar indivíduos a alienar-se de maneira a viver apenas para servir a seus senhores, mas jamais foram capazes de anular os burburinhos sob o silêncio imposto, os ódios mudos, a fermentação das indignações e outras paixões que nascem naturalmente do direito natural individual como desejo de liberdade e repulsa à servidão.

A máquina de Estado do poder total pode penetrar no social e com seus tentáculos chegar às paixões e ao imaginário, mas não pode evitar que suas estratégias semeiem a contrapelo os rumores e as sementes dos levantes violentos, das tentativas de golpe e das guerras civis, pois a liberdade é o fundamento natural da vida política e todo indivíduo que sofre coação é determinado a resistir o quanto puder contra a alienação e a violação de sua liberdade.

O poder de Estado que tolhe as liberdades políticas e força os indivíduos a uma alienação nunca pode ser total, já que esbarra na inalienabilidade da liberdade natural, ou seja, na resistência à opressão que é a forma negativa necessária assumida pela “liberdade que a Natureza concede a cada um”<sup>2</sup>. Sentindo crescer a influência das imagens e paixões de repúdio ao poderio dos homens no comando do Estado, os astutos arquitetos das monarquias sempre buscaram conceber novas artes que pudessem neutralizar todas as iniciativas sociais de mudança e revolução, mas

<sup>1</sup> **Spinoza, Baruch.** *Tractatus Theologico-Politicus*. Texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris, PUF, 1999. **XX**, §1. Página 632 (5-9).

<sup>2</sup> Veremos que as liberdades naturais, embora possam se realizar de forma negativa na reação à opressão, se realizam de outra maneira no *imperium* democrático sob o poder de Estado que concede a liberdade política a todos.

tal expediente é inconcebível no *imperium* democrático<sup>3</sup> em que todos ou a maior parte da população governam colegialmente e respeitam as leis que instituem coletivamente para si mesmos e que vigoram sancionadas pela República livre.

Se o poder do Estado sempre tem como limite o direito natural da sociedade e nunca pode ser total, as liberdades políticas dos indivíduos, por sua vez, também nunca poderão ser totais, pois elas sempre terão como limite o poder das instituições que conferem à liberdade o estatuto de direito civil. Sem o poder destas instituições, com efeito, a liberdade não é garantida por lei. O limite das liberdades naturais dos indivíduos é medido, sobretudo, por sua relação com a liberdade da República.

“Na verdade, não podemos negar que o poder [*majestas*] pode ser lesado tanto por ações como por palavras e que, se concedermos que é impossível retirar a liberdade inteiramente dos súditos, também precisamos consentir que é nocivo lhes concedê-la totalmente; e assim cabe interrogar [*inquirere*] até onde esta liberdade pode e deve ser concedida a cada indivíduo [*uniucuique*], salvaguardando a paz da República e o direito dos poderes soberanos [*summarum potestatum jure*], o que, como lembrei no início do capítulo XVI, constituiu o meu principal intuito aqui neste trabalho.”<sup>4</sup>

Espinosa, assim, inicia o capítulo XX repondo os argumentos estabelecidos nos capítulos anteriores e, sobretudo, as reduções ao absurdo que, no capítulo XVII, demonstram como duas teses correntes não têm o respaldo da prática e sempre permanecerão meramente teóricas: (a) a total alienação do direito natural ou total transferência da potência individual para o poder de Estado; (b) um poder total do Estado sobre a sociedade e os indivíduos que lhes destrua toda a liberdade e anule toda potência de resistência. A partir destas reduções ao absurdo, Espinosa elabora as teses contrárias que convém com a *praxis* e podem, portanto, fundamentar uma política.

O direito natural como potência individual exige a concessão de liberdades políticas e o poder do Estado só se conserva e evita as guerras civis se concede estas liberdades. A questão passa a ser: quais liberdades políticas o Estado deve conceder aos cidadãos e em que medida? E a interrogação de Espinosa não se limita, a partir destas premissas, à democracia.

“Para formar a República, como vimos, uma condição era necessária, a saber, que o poder de decretar [*potestas decretandi*] estivesse com todos [*omnes*], alguns [*aliquot*] ou um só [*unum*]. Pois, como o livre juízo dos indivíduos é variável e cada indivíduo julga que ele sozinho sabe de todas as coisas [*solus omnia scire*], como não é possível que todos sintam o mesmo e digam exatamente as mesmas coisas, jamais poderiam viver pacificamente se cada um tivesse o direito de agir [*jure agendi*] segundo apenas os decretos de sua mente [*decreto suae mentis*]. Assim, o direito individual de raciocinar e julgar não cessa, mas o direito individual de agir segundo o próprio decreto cessa.”<sup>5</sup>

<sup>3</sup> “... in imperio democratico quod omnes vel magna populi pars collegialiter tenet”. Spinoza, Baruch. *Idem. XX*, §2. Página 634 (10-13).

<sup>4</sup> Spinoza, Baruch. *Idem. XX*, §5. Página 636 (10-17).

<sup>5</sup> Spinoza, Baruch. *Idem. XX*, §7. Página 636 (29-33) e 640 (1-5).

O poder de decretar [*potestas decretandi*] é um direito público, ou seja, um poder da República, ele jamais poder ser confundido com um direito privado, ou seja, com um poder dos indivíduos. Seja qual for o estado da República, monárquico, aristocrático ou democrático, este poder segue como sua propriedade necessária e não pode ser abolido sem que seja abolido o próprio Estado.

E, no entanto, o poder de decretar as leis e sancioná-las incide sobre a *praxis*, já que, por meio das leis, o Estado determina as práticas dos indivíduos, estabelece quais direitos naturais podem ser defendidos como direitos civis e quais direitos naturais ficam proibidos. Ora, não nos deparamos aqui com uma contradição deste capítulo XX? Espinosa afirma que na República livre a expansão da liberdade de pensamento é uma liberdade política individual que não tem limites, ao passo que a liberdade política de agir [*jus agendi*] para transformar as instituições e, sobretudo, as leis civis, deve ter limites instituídos pelos decretos da própria República livre.

Esta aparente contradição põe em questão toda a ontologia pressuposta pelas definições do jusnaturalismo. Como pode a mente individual ser livre para pensar, interrogar e contestar todas as instituições sem que o corpo simultaneamente seja livre para transformá-las? Como pode a mente ser ativa se o corpo for passivo? Se a *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*, como pode a liberdade política se realizar como liberdade de pensamento individual e não como liberdade de ação corporal?

A liberdade de pensamento, como vimos, se realiza na atividade com as noções comuns. Cada indivíduo que pensa com as noções comuns sabe, com a certeza que lhes é imanente, que elas são propriedades comuns das mentes e que, portanto, também elas estão envolvidas nas mentes dos outros indivíduos<sup>6</sup>. Elas estão envolvidas nas mentes mesmo dos que interpretam sua *praxis* por submissão às normas do imaginário político instituído. Mas elas se explicam ativamente apenas nas mentes dos indivíduos que raciocinam livremente e interpretam a sua *praxis*, apesar do imaginário instituído, de acordo com as leis necessárias da Natureza.

Com outras palavras, os indivíduos que pensam com as noções comuns realizam o seu desejo de liberdade agindo segundo as leis necessárias da Natureza e a expansão<sup>7</sup> [*extendere*] da sua potência livre individual, como se faz pela atividade

<sup>6</sup> “Quanto à comunicação racional, ela exige que os humanos se conheçam como indivíduos diferentes que têm, entretanto muito em comum. Sob a conduta da razão, os homens aprendem que seus semelhantes são irredutivelmente singulares, porque cada um possui o que Espinosa chama de *ingenium* próprio e, no entanto, que há entre eles mais *convenientiae* do que com outras coisas.” **Balibar, Etienne**. *Individualite et transindividualite chez Spinoza*. In: *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, textes réunis par P.-F. Moreau, ENS Editions, Fontenay-aux-Roses, 1996. Página 40.

<sup>7</sup> A expansão [*extendere*] da potência individual da liberdade de pensamento é ação dos desejos com as noções comuns e não se confunde com a dominação que é antes expansão da glória pela ambição. Convém diferenciar a ideia da potência livre do pensamento, tal como concebida por Espinosa, da imagem do pensamento propagada por Nietzsche através da metáfora da digestão. Pois a metáfora evoca e suscita antes movimentos de cooptação semelhantes à ambição teológica, já que a expansão ocorre por dominação de potências alheias, isto é, por alienação. Verificar a crítica da transposição da metáfora digestiva de Nietzsche para interpretar Espinosa no texto já citado. **Jaquet, Chantal**. *Les*



com as noções comuns, não é entravada e sim favorecida pelo estender-se da potência de pensar dos outros cidadãos. Contudo, no caso dos desejos determinados por paixões, os homens se tornam contrários uns aos outros e a expansão da potência de uns se faz à custa da dominação e alienação da potência de outros<sup>8</sup>. Ora, se o desejo de expandir a sua liberdade conduz o homem livre à generosidade cujo sentido é fortalecer nos outros os seus desejos de atividade livre com as noções comuns, ele sempre corre o risco de receber em troca não a amizade, mas os tentáculos da ambição alheia.

Os homens livres estão determinados a unir forças com os outros para a ação conjunta pelas noções comuns, mas como a maioria dos indivíduos se deixa arrastar pelas ambições, os homens livres correm o risco das paixões violentas que, como a inveja, o ódio teológico e toda tristeza provinda de outros homens cujo imaginário é dominado pelas superstições, lhe diminuem a potência de pensar. E, no entanto, embora podendo selecionar as ações para afastar os maus e favorecer os bons encontros, os homens livres, como sua liberdade segue de leis necessárias da Natureza, para conservar sua liberdade seguem necessariamente as leis necessárias de produção da generosidade, isto é, se esforçam o quanto podem para que os outros indivíduos também realizem a liberdade que a Natureza concede a cada indivíduo e vivam, como cidadãos, unindo forças na produção de obras pela ação conjunta e consciência pelas noções comuns. E se não encontram nos desejos dos outros concidadãos a expansão livre pelas noções comuns, mas paixões que lhes determinam aos jogos de manipulação e dominação, ainda sim têm com todos ao menos algumas propriedades comuns, quais sejam, as instituições produzidas socialmente e, em especial, o Estado e as leis civis<sup>9</sup>.

Cada uma e todas as instituições são o *imperium* da sociedade, isto é, o poder de cada instituição é proporcional à parcela da potência coletiva que se transfere

---

*trois erreurs de Bacon et de Descartes selon Spinoza*. In: *Revue de l'Enseignement philosophique*, n 6, Juillet-Août 1997. Actes du Colloque du 22 mars 1997, organisé sous la direction de C. Jaquet. Com efeito, como descreve Espinosa no prefácio, a ambição teológica caracteriza-se precisamente pela frenética busca de ascensão nos graus de perfeição ou cargos de poder da hierarquia eclesiástica, nas práticas corporativas de bajulação dos superiores e opressão dos inferiores e na construção de um imaginário que sacraliza deste desejo assaz mundano do vulgo.

<sup>8</sup> O *estender-se* da potência na liberdade natural segundo as leis necessárias da Natureza para Espinosa também não pode ser confundido com o processo expansivo do capitalista ou das empresas que submetem a seu interesse as forças de trabalho alheias, isto é, que através do processo D-M-D' compram as forças de trabalho, submetem-nas a um processo de produção que lhes é estranho e lhes arrancam dinheiro sob a forma de trabalho alienado não pago, isto é, mais-valia. Seja na forma de expansão do "pensamento" digestivo de Nietzsche, seja na expansão do poder econômico do capitalista, em ambos os casos a expansão é paixão que se faz à custa da alienação dos outros e não é a expansão pelas noções comuns de Espinosa.

<sup>9</sup> "A própria natureza da Cidade que lhe determina a visar o quanto puder o estado de razão, a se esforçar por se conformar à razão e ao conjunto de suas leis. E a cidade convirá tanto mais à razão quanto menos produzir paixões tristes nos cidadãos (medo ou esperança), se apoiando, sobretudo, nas afecções alegres." **Deleuze, Gilles**. *Spinoza et le problème de l'expression*. Les Editions de Minuit, Paris: 1968. Página 245.

para a instituição e não importa que os desejos dos indivíduos sejam movidos por paixões ou ações a esta transferência. Para pensar em conservar ou em transformar uma instituição, o importante é apreender o seu poder em proporção à potência social que lhe produz.

Se um indivíduo livre conhece, pelas noções comuns, que uma lei civil<sup>10</sup> ou outra instituição é injusta ou nociva para a liberdade política da Cidade e dos cidadãos, esta expansão de seu conhecimento não lhe confere poder de abolir a instituição, transformá-la ou substituí-la por outra.

“Exemplo: se alguém mostrar que uma lei repugna à sã razão e julgar que ela deva ser abolida e conjuntamente com isso submeter sua opinião [*sententiam*] ao juízo do poder soberano [*summae potestatis*], a que compete unicamente fundar ou abolir leis [*leges condere et abrogare*], e enquanto isso nada faz [*agit*] de contrário às prescrições daquela mesma lei, merecerá da República o mérito de cidadão excelente [*optimus civis*]; mas se ao contrário faz aquilo para acusar os magistrados de iniquidade e para torná-los odioso aos vulgares ou se tenta por sedições abolir aquela lei e derrubar os magistrados, será considerado um perturbador e um rebelde.”<sup>11</sup>

Mesmo o indivíduo que na liberdade age segundo as leis necessárias da generosidade, se a razão lhe mover a pensar em novas instituições que poderiam promover a expansão da atividade com as noções comuns de muitos outros indivíduos, poderá produzir os afetos ativos e expandir a sua potência de pensar, mas este aumento da liberdade é individual e a potência de uma mente humana, por maior que seja, jamais será suficiente para se tornar sozinha uma potência mais forte e contrária aos poderes instituídos pelo *imperium*, porquanto a força destes poderes decorre da transferência [*transferentia*] da potência coletiva da sociedade que os institui e conserva.

<sup>10</sup> Para Maquiavel também é o desejo que explica a gênese das instituições e, em especial, das leis particulares que só têm o poder de garantir a liberdade política se nascem, segundo a interpretação de Lefort, do desejo negativo de não-opressão. A lei que nasce deste desejo negativo é assim uma instituição negativa cujo poder consiste precisamente em bloquear a expansão agressiva do desejo de dominar dos indivíduos grandes. No caso de Espinosa, esta forma negativa do desejo de liberdade é pensada, como vimos, como resistência natural à alienação, mas ela não é a única forma que o desejo de liberdade pode assumir. Uma vez distinguido da ambição dos grandes que se realiza antes como licenciosidade, o desejo de liberdade dos indivíduos do povo pode também se realizar como liberdade ética propriamente dita, ação transformadora de afirmação das propriedades comuns entre os corpos e as mentes. “A lei não pode ser pensada como um simples signo de medida, nem relacionada à ação de uma instância racional, que viria colocar um freio nos apetites do homem, nem concebida como o efeito de uma regulação natural destes apetites, imposta pela necessidade da conservação do grupo. Ela nasce da desmesura do desejo de liberdade, o qual está ligado sem dúvida ao apetite dos oprimidos – que buscam uma via para desembocar sua ambição – mas não se reduz a isso, pois a rigor este desejo não tem objeto, ele é negatividade pura, recusa da opressão.” Lefort, Claude. *Le travail de l'ouvre Maquiavel*. Editions Gallimard. Paris, 1986. Página 477. Para Espinosa, como já vimos, a lei não nasce da razão, ela nasce dos desejos pelos quais os homens, determinados por suas paixões, transferem sua potência para as instituições e a medida do poder de uma instituição não é senão relativa às potências sociais que se transferem para ela. Em outras palavras, o mesmo desejo de liberdade pode instituir leis e instituições livres tanto sob uma forma negativa como sob uma forma afirmativa.

<sup>11</sup> Spinoza, Baruch. *Idem*. XX, §7. Página 638 (11-18).

A liberdade de pensamento, no entanto, não tem limites, ela pode se expandir até descobrir os meios práticos necessários para favorecer a ação coletiva transformadora das instituições. Mas para levar adiante esta liberdade na interrogação de cada contexto, os homens livres não podem senão agir de acordo as leis civis e as instituições de que discordam, enquanto estiverem sustentadas por consenso coletivo e pelos decretos do Estado. Respeitando e reconhecendo o poder do instituído, os homens podem, no entanto, fazer uso da liberdade política de pensamento que lhes for concedida para elaborar maneiras de transformar as instituições vigentes.

Se as instituições e leis constroem uma grande maioria à servidão e deixam a liberdade da Cidade exposta a grandes riscos, não estará no poder dos homens livres o direito de agir [*jus agendi*] contra as leis e instituições sustentadas pelos outros indivíduos ludibriados pela superstição ou pelas manobras astutas dos grandes, mas antes precisarão elaborar maneiras de agir no imaginário político e nos discursos estabelecidos para que, trabalhando no campo dos desejos passivos oscilando entre esperanças e medos, despertem em seus concidadãos a percepção da utilidade de uma ação política transformadora das instituições.

“Se o conteúdo da lei é a expressão de uma relação de interesses e forças no seio de uma sociedade particular, a existência de uma lei comum exprime, em suas próprias contradições, a unidade e a identidade desta mesma sociedade. Esta distinção da função e do conteúdo da lei permitirá pensar o estatuto do cidadão de uma República livre, obedecendo livremente à lei, mas também livre para examinar o conteúdo desta lei, para discuti-la e, por isso mesmo, para propor à potência soberana sua modificação, sua abolição em proveito de leis mais ajustadas às condições reais da sociedade e da Razão”<sup>12</sup>.

Caberá aos homens livres não apenas mostrar aos magistrados, do ponto de vista negativo, quais leis são injustas e quais instituições nocivas ao bem comum e à liberdade da Cidade, pois caberá, sobretudo, elaborar propostas concretas que permitam consolidar a liberdade política da Cidade e caberá também elaborar maneiras de agir no imaginário, mover e comover as imaginações e paixões não para dominar, como naquela arte que Espinosa denunciava como o grande segredo de Estado das Monarquias Absolutistas, mas para conduzir das ilusões do imaginário político constitucionalista à percepção da utilidade real da liberdade política dos cidadãos para a Cidade.

Pois, como Espinosa assinalava na teoria do pacto social do capítulo XVI, somente movidos por medos ou esperanças os ânimos dos indivíduos consentem em transferir sua potência para a construção coletiva de outras instituições e os desejos individuais que se encontram sob cada ânimo individual só perserverarão na existência, segundo as definições e axiomas do direito natural, se pela nova instituição os desejos se realizarem, ou seja, se com a transferência cada indivíduo estender

<sup>12</sup> Bove, Laurent. *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris, Vrin, 1996. P. 187.

[*extendere*] sua potência ou direito natural. Mesmo no caso do desejo de liberdade que define a resistência popular à opressão dos grandes, sua realização afirmativa é certamente muito mais potente que sua realização negativa e, por isso, também maior o poder das instituições que seguem da afirmação da liberdade natural.

### Referências

SPINOZA, BARUCH. *Tractatus Theologico-Politicus*. Texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris, PUF, 1999.

MACHIAVELLI, NICCOLÒ. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. A cura di Francesco Baucì. Tomo 1. Roma, Salerno Editrice, 2001.

BALIBAR, ETIENNE. *Individualite et transindividualite chez Spinoza*. In: Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron, textes réunis par P.-F. Moreau, ENS Editions, Fontenay-aux-Roses, 1996.

JAQUET, CHANTAL. *Les trois erreurs de Bacon et de Descartes selon Spinoza*. In: Revue de l'Enseignement philosophique, n 6, Juillet-Août 1997. Actes du Colloque du 22 mars 1997, organisé sous la direction de C. Jaquet.

DELEUZE, GILLES. *Spinoza et le problème de l'expression*. Les Editions de Minuit, Paris: 1968.

LEFORT, CLAUDE. *Le travail de l'œuvre Maquiavel*. Editions Gallimard. Paris, 1986.

BOVE, LAURENT. La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza. Paris, Vrin, 1996. P. 187.

# A Noção Cartesiana de Ideia no *Tratado do Homem*

Arthur de Bulhões\*

\* Doutorando - Unicamp)

## Resumo

Este trabalho se propõe a investigar em que medida a consideração dos textos científicos de Descartes serve para elucidar uma aparente confusão na definição da noção 'ideia' e se esta, bem como a explicação da formação dessas ideias na mente é coerente e suficiente para sustentar a teoria da cognição exposta no *Tratado do Homem* sem a necessidade do recurso a outros sentidos de 'ideia' presentes nos textos ditos filosóficos.

**Palavras-chave:** Descartes, ideia, cognição, representação, imagem, fisiologia

## Os vários sentidos de “ideia” em Descartes

A noção de 'ideia' é tratada de muitas maneiras, com diversas definições e usos ao longo de toda a história da filosofia. Independentemente do autor em questão, essa polissemia, somada ao papel vital que costumeiramente desempenha no sistema filosófico de cada um desses autores, traz sempre um grande desafio interpretativo que possui implicações significativas na compreensão do pensamento do filósofo estudado.

Diante disso, não chega a ser surpreendente que Descartes utilize 'ideia' de diversas maneiras em seus textos e que encontrar um nexo entre elas seja uma tarefa bastante complicada, mas também importante para a discussão de vários problemas interpretativos acerca do pensamento cartesiano. No que concerne ao interesse deste trabalho, Descartes, do termo 'ideia' fornece, pelo menos, cinco definições não equivalentes, utilizando-o para se referir a cinco diferentes tipos de entidades.

Isso se constitui em uma dificuldade à discussão de duas questões que nos interessam mais diretamente aqui:

- I. O que Descartes diz sobre as ideias sugeriria uma abordagem da cognição em termos de um ‘véu da percepção’, na qual a mente cognoscente não está diretamente “a par” do objeto externo ele mesmo, mas apenas de uma representação; embora, ao mesmo tempo, os textos às vezes apontem para alguma forma de cognição direta do objeto;
- II. A questão sobre como Descartes distingue processos e ideias sensoriais e processos e ideias intelectuais e se as ideias sensoriais apresentam conteúdo representacional.

Assim colocadas as questões, vale observar que o debate acerca do que Descartes entende por ‘ideia’ nos leva a uma discussão sobre a relação que os homens estabelecem com o mundo e como podem vir a conhecê-lo. Nesse sentido, a falta de uniformidade no uso do termo e a consideração dos problemas supracitados faz com que a reflexão sobre a noção cartesiana de ideia seja uma importante parte da discussão sobre percepção sensível e cognição.

No presente artigo, seguirei a sequência com que foram expostos os problemas acima. Iniciarei apresentando brevemente os usos distintos e inconsistentes entre si que Descartes faz do termo ‘ideia’ para, em seguida, discutir os outros dois problemas.

Descartes apresenta quatro usos de ‘ideia’ mais relevantes e distintos entre si:

1. Ideia equiparada aos nossos atos de pensamento, “alguns dos quais sendo como se fossem imagens”<sup>1</sup>, na *Terceira Meditação*;
2. Ideia se referindo não ao pensamento, mas ao que pode estar ‘em’ nossos pensamentos, em Carta a Mersenne de 16 de junho de 1641<sup>2</sup>;
3. Ideia como “ser objetivo” no intelecto, nas *Respostas às Primeiras Objeções*<sup>3</sup>;
4. Ideia como “forma do pensamento”, ou percepção imediata do que me faz ciente do pensamento, como aparece nas *Respostas às Segundas Objeções*<sup>4</sup> e nas *Respostas às Terceiras Objeções*<sup>5</sup>;

<sup>1</sup> “Alguns desses pensamentos são como imagens das coisas e somente a eles convém propriamente o nome de ideia: como quando penso em um homem ou numa quimera ou no céu ou em um anjo ou mesmo em Deus” (AT, VII, p. 37).

<sup>2</sup> “Eu uso o termo ideia para tudo que pode estar em nosso pensamento (...)” (AT, III, 383).

<sup>3</sup> “Escrevi que uma ideia é a coisa que é pensada e enquanto possui ser objetivo no intelecto. Mas para me dar a oportunidade de explicar estas palavras mais claramente o objeto finje entendê-las de maneira bem diferente da que eu usei. ‘Ser objetivo no intelecto’, diz ele, ‘é simplesmente a determinação de um ato do intelecto mediante um objeto, e isto é meramente um rótulo externo que nada adiciona à coisa mesma. Repare aqui que ele está se referindo à coisa mesma como localizada fora do intelecto, e neste sentido ‘ser objetivo’ significa ser certamente um rótulo externo; mas eu estava falando da ideia, que nunca está fora do intelecto, e neste sentido, ‘ser objetivo’ significa simplesmente estar no intelecto da maneira que os objetos normalmente estão” (AT, VII, p.102).

<sup>4</sup> “*Ideia*. “Entendo este termo como a forma de um dado pensamento, percepção imediata do que me faz ciente do pensamento. Assim, quando expresso algo em palavras, entendo o que estou dizendo. Este simples fato me dá certeza de que há em mim uma ideia do que é significado pelas palavras em questão. Assim, não são apenas as imagens retratadas na imaginação que chamo de ‘ideias’. Com efeito, porquanto estas imagens estão na imaginação corpórea, isto é, retratadas em alguma parte do cérebro, não as chamo ideias; eu as chamo ‘ideias’ apenas enquanto dão forma à mente mesma, quando ela se dirige àquela parte do cérebro” (AT, VII, pp. 160-161)

<sup>5</sup> “Por ideia eu entendo qualquer que seja a forma de uma dada percepção” (AT, VII, pp. 188).

Há ainda uma quinta ocorrência<sup>6</sup> para o termo ideia, de que tratarei mais adiante, mas que também faz parte desta lista: as várias imagens corpóreas formadas no cérebro.

Por ora, cabem algumas considerações sobre esses quatro usos do termo ideia. Em (1), elas são equiparadas aos pensamentos, ou atos de pensamento, sendo alguns “como se fossem imagens”. Contudo, Descartes não pode estar usando ‘imagem’ literalmente, como um tipo de figura visual, pois seus exemplos incluem Deus, de quem não podemos formar imagens. Em (2), Descartes fala daquilo que pode estar ‘em’ nossos pensamentos no sentido de que são aquilo sobre o que pensamos. Em (3), fazendo uso de uma terminologia escolástica, sugere que haja uma forma específica de ‘ser’ no pensamento, ser objetivo, que levanta a questão de como ou se esses seres objetivos são identificáveis a coisas externas à mente. Finalmente em (4), Descartes define ‘ideia’ com a noção de forma do pensamento.

Essa polissemia na definição noção cartesiana de ‘ideia’ foi tomada por Anthony Kenny (1967) como um sinal de confusão no pensamento do próprio Descartes. Por outro lado, Pessin e Smith (2008) chamam a atenção para o fato de que esses usos do termo ‘ideia’ permitem elencar um escopo conceitual dentro do qual Descartes utiliza o termo ‘ideia’ indiscriminadamente: atos de pensamento, os objetos externos em que pensamos, ser objetivo, a forma dos atos de pensamento. Para os dois últimos comentadores, há um tema que unifica todas essas aplicações do termo ‘ideia’, a saber, que se trata de um termo utilizado por Descartes para todos os elementos relevantes para uma teoria da cognição humana.

Embora tal leitura pareça bastante plausível e mais justa com o autor do que imputar-lhe uma confusão na concepção de seu pensamento (que é, não raro, uma confusão apontada no que concerne à tentativa de descrever uma teoria que, no fundo é a própria escolha interpretativa do comentador), ela lida com algumas dificuldades.

Ao afirmar-se que todo o escopo de ocorrências de definições do termo ‘ideia’ compartilha a mesma relevância teórica, há de se inferir, como fazem Pessin e Smith, que esboçar uma teoria cartesiana das ideias seria determinar a natureza dos diferentes elementos aos quais o termo ideia é aplicado e como eles se relacionam. Contudo, tal tarefa pode ser dificultada uma vez que dentro do escopo conceitual elencado acima, há elementos contraditórios entre si ao ponto de poderem comprometer a coerência de uma tal teoria cartesiana das ideias e que podem conduzir a divergentes formulações (igualmente incoerentes entre si) do que seria uma abordagem cartesiana da percepção e da cognição. Sendo assim, cabem mais algumas considerações sobre os usos listados acima.

---

<sup>6</sup> Pessin e Smith (2008) ainda fazem menção a um sexto uso do termo ‘ideia’: quando Descartes trata de ideias inatas, disposições em formar certos pensamentos em certas situações. Por um lado, o inatismo poderia ser aplicado à ideia mesma, o que levaria a mais uma definição; por outro, inata seria a maneira como a ideia seria alocada na mente, e ideia cairia num dos cinco usos possíveis citados anteriormente.

O item (4) pode ser inconsistente com o (1), porquanto para um é a forma do pensamento que é percebida diretamente e para o outro é o próprio ato de pensamento que o é. Qual seria a exata distinção, para Descartes, entre o ato de pensamento e sua forma? (1) e (2) são problemáticos entre si pois em (1) tem-se o recurso a uma imprecisa noção de imagem e em (2) trata-se de um objeto do pensamento. Há aqui uma dificuldade em se saber qual a relação entre o pensamento mesmo e este objeto, se eles não se sobrepõem no nível dos processos cognitivos ou se é a relação entre eles a ser considerada uma 'ideia', ou ainda se a cognição desse objeto externo é direta ou mediada por uma imagem, que precisa também ter sua natureza esclarecida. (3) Também é problemático ao recorrer à noção de ser objetivo, cuja relação com os objetos externos é pouco clara<sup>7</sup>, deixando lugar para que se sugira a concepção de imagens imateriais pela mente e trazendo a dificuldade da semelhança ou não deste conteúdo representacional com o objeto representado.

Assim, um caminho possível seria "depurar" alguns desses usos inconsistentes e mapear usos do termo ideia dentro de âmbitos onde eles se relacionam entre si de maneira mais coerente e suficiente em vista de uma teoria da cognição.

### **A noção de ideia corpórea no *Tratado do Homem***

Uma das diferentes caracterizações do que seria 'ideia' para Descartes foi pouco explorada ou mesmo ignorada na leitura dos intérpretes citados até aqui: aquela que fala das imagens que se formam no cérebro, aqui chamadas de 'ideias corpóreas', descritas por Descartes no *Tratado do Homem*, um de seus textos científicos e anterior aos outros registros aqui citados. Anthony Kenny (1967) não chegou a considerar essa noção de ideia ao passo que Pessin e Smith (2008) não lhe atribuíram tanta importância, chegando a afirmar que Descartes teria abandonado tal formulação mais adiante em sua carreira.

Contudo, há indícios de que Descartes não teria abandonado a noção de ideias como impressões corpóreas nas *Paixões da Alma* - seu último texto - , onde ele estabelece a mesma abordagem da formação dessas impressões na imaginação e sensação que fizera no *Tratado do Homem* (AT, XI, 351-362). Por essa razão e por aparentemente possuir relevância para uma teoria cartesiana da cognição, tal noção de ideia merece uma análise mais cuidadosa.

O leitor atento pode apontar para o fato de que a noção de ideia como uma impressão corpórea aqui tratada, embora possua registros em diferentes momentos da reflexão de Descartes, só aparece em seus textos científicos e talvez só possua relevância teórica dentro de um percurso explicativo da cognição humana inerente à sua reflexão científica, não tendo tanta incidência em uma teoria filosófica da cognição. Aqui, talvez nos encontrássemos em uma encruzilhada na qual um caminho leva a admitir duas teorias cartesianas das ideias embasando dois diferentes projetos de teoria da cognição (um suficiente enquanto ciência da cognição

<sup>7</sup> Isso rende a Descartes uma objeção (AT, VII, p. 92 ss.).



e outro como uma justificação metafísica do fenômeno da cognição); e o outro à necessidade de conciliar as várias noções de ideia e, num segundo momento, encontrar uma teoria unificada da cognição.

Contudo, não há razão para apressadamente admitir tal fratura entre um Descartes científico e um Descartes filosófico nesta questão. Se considerarmos as menções aos textos científicos feitas por Descartes nas respostas às objeções a suas *Meditações*, sobretudo com relação aos argumentos céticos acerca da percepção sensível, temos um caso no qual, no pensamento do autor, há uma aparente precedência dos seus trabalhos científicos. Se isso estiver correto também no que concerne à discussão sobre a cognição, a noção de ideia contida nos textos científicos, se não resolve as aporias decorrentes do uso polissêmico do termo por nosso autor, talvez ofereça uma formulação suficiente para dar coerência a sua teoria da cognição, sem ter de conciliar tantas definições de ideia inconsistentes entre si.

No *Tratado do Homem*, após ter descrito como funciona o resto do corpo, Descartes trata de como as percepções são registradas pelo cérebro:

“Mas, antes que vos fale mais detalhadamente sobre o sono e os sonhos, é preciso que vos faça, aqui, considerar tudo aquilo que existe de mais notável no cérebro, durante o tempo da vigília, a saber, como se formam as ideias dos objetos, no lugar destinado à *imaginação* e ao *senso comum*, como elas se conservam na *memória* e como elas causam o *movimento de todos os membros*” (AT, XI, 174).

O que se segue nas páginas seguintes é uma explicação mecânica de como os objetos externos provocam efeitos físicos nos órgãos dos sentidos, como, por exemplo, a formação da imagem de um objeto externo na retina no caso da visão. Os efeitos observados nos órgãos dos sentidos provocam certos efeitos nos nervos. Estes, que são descritos como estreitos tubos, se alargam ou se estreitam de acordo como o padrão dos efeitos nos órgãos externos. Este movimento provoca modificações nos terminais dos nervos no cérebro. Os ‘espíritos animais’<sup>8</sup> procuram a menor resistência e se deslocam nas aberturas dos nervos, num padrão de acordo com as aberturas que encontram, que são, em última análise, condicionadas pelo efeito que os objetos externos exerceram sobre os órgãos dos sentidos. O deslocamento dos espíritos animais causa uma impressão do objeto externo na superfície da glândula pineal. Tal impressão é corpórea, pois é formada pelos deslocamentos das partículas minúsculas que compõem os espíritos animais, sendo ela mesma corpórea e extensa (COSTA, 1983). Descartes se refere a essas imagens corpóreas como ‘ideias’:

---

<sup>8</sup> Para Descartes, os espíritos animais eram uma espécie de fluído nervoso, um vento subtil, algo de muito puro e vivo como a chama ígnea. É mais ou menos o que hoje se entende por corrente elétrica nervosa. Produzidos pelo coração, os espíritos animais são transmitidos pelos nervos aos músculos para que dêem movimento aos membros.

“Ora, entre essas figuras, não são aquelas que se imprimem nos órgãos dos sentidos externos ou na superfície interna do cérebro, mas somente aquelas que se traçam nos espíritos sobre a superfície da glândula H, *onde está localizada a sede da imaginação e do senso comum*, que devem ser tomadas como ideias, isto é, como as formas ou imagens que a alma racional considerará imediatamente, quando, ao estar unida a essa máquina, ela imaginar ou sentir algum objeto.” (AT, XI, 176-177)

Nesta passagem, Descartes aloca a imaginação e as impressões sensoriais no cérebro. São as imagens nele formadas que a alma considera ao imaginar e sentir. Além disso, afirma que estas impressões (ou ideias corpóreas) participam de todas as formas de imaginar e sentir e explica a memória, os sonhos e as ilusões fazendo recurso a essas mesmas impressões formadas no cérebro.

O que Descartes não explica no *Tratado do Homem* é como a alma acessa e julga tais ideias corpóreas. E, aqui, abre-se espaço para a compatibilidade com uma noção de ideia enquanto imagem imaterial, pois a consideração das ideias corpóreas formadas no cérebro poderia envolver a produção de uma imagem imaterial com caráter representativo, que pudesse ser considerada pela alma.

Contudo, no fim da passagem supracitada, Descartes afirma que a “alma considera imediatamente” as impressões (ou ideias corpóreas), o que enfraquece a hipótese da necessidade da concepção de imagens imateriais. E, se considerarmos a permanência da abordagem das impressões em *As Paixões da Alma*, há de se descartar que Descartes tenha mudado de opinião quanto a isso.

Ainda assim, não se pode ignorar as outras definições de ‘ideia’ dadas por Descartes nas *Meditações* que parecem apontar para um compromisso com uma noção de ideia enquanto ‘imagem imaterial’ com caráter representativo, como as definições (1), (2), (3) listadas anteriormente. Há de se fazer menção aqui à seguinte passagem da *Sexta Meditação*:

“Se quero, agora, pensar em quiliógono, entendo na verdade que se trata de uma figura constante de mil lados tanto quanto entendo que o triângulo consta de três. Mas não imagino esses mil lados do mesmo modo, isto é, não os vejo como que presentes *com os olhos de meu espírito*, não consigo, por assim dizer, que estejam como que presentes.” (AT, VII, p. 72)

Neste ponto do texto, Descartes está estabelecendo uma distinção entre intelecção pura e imaginação. Esta última não ajuda muito, segundo Descartes, na formação da ideia do quiliógono. Vale lembrar que a imaginação é explicada por Descartes em termos das ideias corpóreas (AT, XI, 177-184). Não dispor de tais imagens do hipotético quiliógono não permite com que concebamos uma imagem imaterial que vá ser vista pelos “olhos da minha mente”, mas também não impedirá alguém de ter uma ideia do quiliógono. Isso parece afastar Descartes do compromisso com uma noção de ideia enquanto imagem imaterial.

Porém, fica ainda sem explicação a maneira com que “a alma considera imediatamente” as ideias produzidas no cérebro e continua em aberto o problema da mediação e a possibilidade de uma consciência imediata dos estados mentais, que são tais imagens cerebrais. Aqui, o fato de a explicação da percepção e da cognição contida nos textos científicos se mostrar razoavelmente coerente, somado ao de que esta noção de ideia corpórea parece ser suficiente para lhes dar sustentação, nos inclina a sugerir a seguinte resposta: *as impressões cerebrais podem ser os próprios intermediários entre os efeitos causados pelos objetos externos nos órgãos dos sentidos e a sua consideração pela alma*. O próprio Descartes afirma que o corpo age diretamente sobre a alma (AT, XI, p. 328). Nesse caso, não há por que postular a existência de imagens intermediárias.

Falta ainda analisar duas outras questões: a) sobre a consciência imediata dessas imagens cerebrais como se houvesse um “olho da mente”, b) sobre qual o conteúdo representacional das imagens cerebrais. As questões aparecem interligadas pelo fato de que atribuir valor representativo às ideias corpóreas significaria dizer que a alma as considera contemplando-as com seu “olho”. Porém, a explicação apresentada por Descartes para a maneira como são criadas nos cérebros as ideias dos objetos externos trata de uma imagem codificada que não é necessariamente uma afiguração do objeto a provocar os sentidos; e as ilusões que podem vir a ser criadas são corrigidas mediante o recurso à razão e à experiência. Sendo assim, o caráter representativo das ideias corpóreas é, no máximo, bastante limitado e a hipótese de um olho da mente a acessar imediatamente os símiles do objeto abrigados no cérebro torna-se de difícil sustentação.

Nesse caso, representativo seria o ato perceptivo, no qual há a formação de uma ideia corpórea codificada do objeto e o somatório desta com um recurso à razão que resulta num julgamento sobre o objeto e suas relações. Tal recurso à razão se baseia em operações mentais que levam em consideração a geometria natural, causas da refração (para o caso da visão) e outros princípios que não enunciaremos, mas que permitem que procedamos- de certa maneira inconsciente dos tais princípios empregados- à correção das possíveis divergências entre os testemunhos dos sentidos e a deduções sobre a coisa conhecida que não dependem dos sentidos e nem de imagens que guardem similitude com os objetos.

Conclui-se disso que, uma vez assumida a noção de ideia corpórea formulada por Descartes, no *Tratado do Homem*, e a suficiência que possui para o esquema explicativo da cognição delineado neste texto, parece haver indícios suficientes para se defender que a consideração dos trabalhos de fisiologia de Descartes pode ser importante, em primeiro lugar, para a reconstituição do que seria uma teoria da cognição em Descartes e, segundo, dado que não há uma ideia como intermediário imagético da percepção, para que se defenda a plausibilidade de uma leitura não representacionista da cognição em Descartes.

## Referências

ARBINI, Ronald (1983). "Did Descartes have a Philosophical Theory of Sense Perception?". *Journal of the History of Philosophy*. v. 21, n. 3, pp. 317-337, Julho.

COSTA, Michael. "What Cartesian Ideas are not" (1983). *Journal of the History of Philosophy*. v. 3, n. 4, pp. 537-549, Outubro.

DESCARTES, René; ADAM, Charles, TANNERY, Paul (ed.) (1986). *Oeuvres de Descartes*. 12v. 2 ed. Paris: Vrin.

DESCARTES, René. *Meditações de Filosofia Primeira*. Trad.: Fausto Castilho (2004). Ed. bilíngue latim/português. Campinas: Editora da Unicamp.

DESCARTES, René; *O mundo (ou Tratado da Luz)/ O homem*. Trad.: César Augusto Battisti, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli (2009). Campinas: Editora da Unicamp.

KENNY, Anthony (1967). "Descartes on ideas". In: DONNEY, Willis (ed.). *Descartes*. New York: Anchor Books, pp. 227-249.

PESSIN, Andrew, SMITH, Kurt (2008). "Descartes' theory of ideas". In: ZALTA, Edward. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/descartes-ideas/>

# O argumento teleológico de Isaac Newton

**Bruno Camilo de Oliveira\***

\* Mestre pela UFRN.

## Resumo

A partir de uma análise dos elementos da metodologia newtoniana, compreendemos sua visão acerca do verdadeiro lugar do homem na natureza. Em seguida, compreendemos as noções de massa, espaço e tempo para que possamos analisar e compreender aspectos metafísicos na física de Newton. Em seguida descobrimos elementos metafísicos na sua “mecânica racional”, elementos que confirmam em sua ciência o argumento de uma teleologia natural. Por fim, analisaremos a importância de Newton para a metafísica moderna e a herança da filosofia da ciência para a ciência contemporânea não descartando a possibilidade de um argumento teleológico da natureza.

**Palavras-chave:** Filosofia natural; Metafísica; Mecânica racional; Deus; Teleologia

## Introdução

**A**poiaremos a opinião de que Isaac Newton estava seguro que certos fatos empíricos implicavam, de origem não definida, a existência de um Deus com certa natureza e funções definidas. Numa leitura séria de *Principia* e *Óptica*, percebemos que no discurso newtoniano Deus não está tão afastado da ciência. Por certo, a cada passo dado pela ciência do Séc. XVII, mais ainda os cientistas percebiam o quanto a natureza é harmoniosa. Portanto, embora a religião e a ciência sejam interpretadas de forma diferente uma da outra, cada uma válida ao seu modo, para Newton, o domínio da ciência era dependente de Deus. Newton banuiu preconceitos religiosos dos seus teoremas científicos. “Este magnífico sistema do sol, planetas e cometas poderia somente proceder do conselho e domínio

de um Ser inteligente e poderoso”. Esta frase, exposta no Escólio Geral do Livro III de *Principia*, chamado **Do sistema do mundo**, resume perfeitamente o papel e o lugar de Deus na filosofia natural de Newton. Por mais que possamos nos distanciar da metafísica nos escritos newtonianos, ela mesma surge em proposições por conta dos princípios que estes estudos almejam, é neste sentido que a física newtoniana envolve proposições metafísicas altamente significativas.

O engajamento em qualquer investigação importante deverá ter um método e este estará em uma forte tentação em criar, dele mesmo, uma metafísica, supondo um universo que fundamentalmente este método esteja apropriado e bem desenvolvido de acordo com seu objetivo. Quando tratamos de questões fundamentais acerca da natureza, necessariamente sucumbimos à metafísica se quisermos atingir uma completa realização intelectual. A definição geral de Newton do mundo físico, com o uso de noções formais, foi parte da sua pretensão em tratar da “massa”<sup>1</sup>, que ganhou importância metafísica, quando essas formalidades representavam a constituição mais essencial dessa “massa”. Estes aspectos metafísicos em sua física serão objeto de estudo desse artigo. Para tanto, no primeiro tópico, procuramos entender o lugar do homem no mundo segundo o pensamento newtoniano.

## 1. Concepções de Newton sobre o homem no mundo

Acolhendo a herança de seus ilustres predecessores, Newton também aceitou a posição privilegiada do lugar do homem no mundo, aceitou-a, em grande parte por ter sido a sua matemática um instrumento a serviço da filosofia experimental. Para ele, o mundo físico era possuidor, essencialmente, de características matemáticas, composto de partículas muito rígidas, indestrutíveis, de forma que, todas as mudanças na natureza devem ser vistas como separações ou movimentos desses átomos permanentes, algo bastante claro em *Óptica* (NEWTON, 2002, p. 281-282). É bastante claro em seus escritos que o forte empirismo de Newton sempre buscasse dominar e qualificar sua interpretação matemática do mundo atômico, ou seja, os átomos ou “partículas” são predominantemente matemáticos, porém não passam de elementos menores de objetos empíricos. Encontramos Newton sugerindo em *Principia* a possibilidade de tratar todos os fenômenos da natureza a partir de um método matemático mais exato, apesar de seu caráter fundamentalmente empirista ser certamente também evidente. O mundo da física é necessariamente um mundo perceptível, mas passa a ser caracterizado de forma única pelas qualidades que a sua redução a leis puramente matemáticas impõe.

Esta seria a estrutura básica do mundo físico na visão newtoniana de mundo. Sendo a natureza portadora de leis matemáticas, como será que Newton encarava o próprio homem no meio disto tudo? Esta questão é respondida por Newton com base nas principais características da metafísica de seus predecessores, como

---

<sup>1</sup> De acordo com a definição newtoniana de massa como o cociente da força sobre a aceleração, Newton representa por essa fórmula um conceito mais essencial de massa.

Galileu e Descartes, aceitando a relação do homem com um mundo dotado de leis matemáticas e, neste caso, seu rigoroso empirismo deixou de prevalecer. Encontramos várias passagens em *Principia* em que Newton fala do homem no mundo e seu constante contato perceptivo imediato e em contato cognitivo com as coisas materiais, porém, especialmente em **Óptica**, ele trata da relação do homem com a natureza, com uma visão mais ortodoxa. Nessa obra, ele define a alma (idêntica à mente), trancada dentro do corpo e isolada do ambiente externo, sem nenhuma espécie de contato imediato com o mundo externo; ela está presente em uma parte restrita do cérebro chamada por ele de *sensorium*, á qual possibilita os cinco sentidos da percepção imediata, a partir da transmissão de movimentos de objetos externos pelos nervos, e da qual os movimentos são transmitidos aos músculos. No tempo de Newton, a investigação fisiológica tinha se combinado com a metafísica de Descartes e Hobbes para sugerir as impressões sensoriais na alma e, não apenas a sensação deve ser transmitida de um objeto externo inacessível, mas estes movimentos da sensação são criados a partir de imagens, no caso da visão, criadas na retina dos olhos criando a imagem do objeto que supomos ver; os movimentos, transmitidos, não vêm do objeto externo, mas sim da interferência dos raios de luz na retina como confirma esta passagem de **Óptica**.

Os raios de luz, ao incidir sobre o fundo dos olhos, não excitam vibrações na *túnica retina*? Vibrações essas que, propagando-se ao longo das fibras sólidas dos nervos ópticos para o cérebro, geram o sentido da visão?... Quando um homem no escuro pressiona qualquer canto dos olhos com o dedo e move o olho em direção oposta ao dedo, vê um círculo de cores como as da pena da cauda de um pavão. Se o olho e o dedo permanecem quietos, essas cores desaparecem em um segundo, mas se o dedo for impulsionado com um movimento vibratório, elas reaparecem. Não resultam as cores desses movimentos excitados no fundo do olho pela pressão e movimento do dedo, como em outras são ali excitados pela luz para provocar a visão? (NEWTON, 2002, p. 255-256).

Estas especulações, especificamente entre as Questões 12 a 16 de **Óptica**, são respondidas por ele a partir da noção metafísica de Deus – o único que poderia ver os objetos como eles realmente são – já que o homem está inserido num mundo onde, constantemente, está recebendo vibrações no seu *sensorium* de um mundo exterior; “somente as imagens transportadas, através dos órgãos da percepção, aos nossos pequenos sensores, são lá vistas e contempladas por aquilo que em nós percebe e pensa”, assim é pela visão, audição, tato, paladar e olfato. Esta doutrina de Newton é claramente a aceitação apreciável de uma doutrina que foi passada a ele por seus predecessores metafísicos, com uma ressalva de que seus experimentos em **Óptica**, especialmente dedicados às cores, houvessem derrubado de vez a teoria de que as cores são qualidades próprias dos objetos, mas qualidades da luz que incide na retina, tendo seus raios como sujeito da percepção. Newton não tinha qualquer intenção em considerar conjecturas com incertezas, ou seja, as cores não existem nem na luz, nem nos corpos, mas são fantasmas produzidos na nossa

mente pela ação da luz, e a única conjectura é a descrição pela qual este processo realmente acontece, essas qualidades não têm vida própria fora dos cérebros dos homens, já que, externamente, nada mais são do que as partículas da matéria providas com qualidades que se tornam matematicamente tratáveis, movendo-se de determinadas maneiras.

De fato, a convicção de Newton acerca da separação do espírito, fundamentalmente estabelecida por Descartes em **Meditações** na divisão entre *res cogitans* e *res extensas*<sup>2</sup>, foi totalmente estabelecida por ele em suas obras, principalmente em **O peso e o equilíbrio dos fluidos**<sup>3</sup>, quando ele criticou a tentativa cartesiana de destinar uma categorização dos corpos fundamentalmente distinta do espírito, e por isso, conquistou a sua influencia sobre seus contemporâneos e sucessores. Esta tentativa de atribuir à alma uma possível extensão, superior aos limites do corpo, não oferecia em termos científicos fundamentações epistemológicas, sendo abandonada aos poucos pelo desenvolvimento da ciência, que rapidamente adotou a alma como ocupante de um lugar pequeno na extensão do cérebro, o qual veio a ser conhecido como *sensorium*.

Mas o grande legado da postura do seu pensamento em relação ao lugar do homem no mundo, com certeza, é a legitimação daquela visão que considera o homem como um mero expectador inferior do mundo, do vasto sistema matemático, cujo os movimentos constituem o mundo da natureza. Os novos conceitos de espaço, tempo, movimento, massa, dentre outros, destruíam a romântica visão do homem enquanto ser no mundo. O mundo – rico em cores, sons, cheiros, gostos e tato – era agora comprimido em um diminuto lugar do cérebro; o mundo passou a ser um lugar escuro, duro, frio e sem cor, quieto e morto, de quantidades, de movimentos matemáticos computáveis. O mundo depois de Newton finalmente derrubou o aristotelismo dando lugar a um newtonismo, que se tornou a visão de mundo predominante nos tempos modernos. Mais do que afirmar, de acordo com seus predecessores, o verdadeiro lugar do homem e da mente no mundo da natureza, Newton fez as mais admiráveis descobertas sobre este mesmo mundo, estabelecendo, de forma mais explícita e aceitável, como realmente o mundo, externo ao homem, deve ser imaginado por ele, pois, desde o sucesso de Newton, a natureza passou a ser pensada como o domínio de massas, movendo-se de acordo com leis matemáticas pelo espaço e pelo tempo, sobre a influência de forças definidas e confiáveis. O mais importante é que neste ponto observamos seu experimentalismo sendo gradativamente desertado, pois, é aqui que o vemos sugerindo concepções

---

<sup>2</sup> Encontramos esta posição cartesiana em **Meditações**, especificamente na Meditação Sexta: “Enquanto sou somente uma coisa pensante não extensa, e, por outro, tenho uma ideia distinta do corpo enquanto é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que eu, ou seja, a minha alma, pela qual sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta do meu corpo e pode ser ou existir sem ele”. (DESCARTES, 2008, p. 132). Ou ainda mais adiante: “Observo aqui, em primeiro lugar, que há uma grande diferença entre o espírito e o corpo, pois o corpo, por natureza, é sempre divisível, e o espírito é inteiramente indivisível”. (DESCARTES, 2008, p. 137).

<sup>3</sup> Daqui em diante, adotarei o termo mais comumente usado “*De gravitatione*” para me referir a esta obra.



bastantes além do alcance da verificação experimental e perceptível no corpo principal da sua obra clássica.

## **2. A fundamentação teológica e religiosa da natureza**

É importante compreender Newton não apenas como um cientista no sentido empírico da expressão, mas como um pensador inglês do século XVII e um filósofo natural envolvido com os saberes característicos do seu tempo. Pois, além de física, matemática, filosofia, e astronomia, Newton se dedicara também a alquimia, astrologia, cabala, magia e teologia, e era um grande conhecedor da bíblia. Newton, e vários outros filósofos e cientistas do século XVII, consideravam que todos esses campos do saber poderiam contribuir para o estudo dos fenômenos naturais. Acreditava que o mundo científico envolvia o teísmo, mas como ele mesmo dizia, “seria um teísta se meus poderes científicos tivessem sido adormecidos”. Observamos que os aspectos metafísicos do pensamento newtoniano nos remete a compreensão dos fenômenos da natureza como sendo dotados de certa racionalidade. Estes aspectos ora são evocados ao movimento científico de compreensão acerca de certos aspectos metafísicos dos fenômenos naturais, ora como aspecto do método newtoniano de ataque as hipóteses para a comprovação empírica e deduções metafísicas, e, justamente, seu julgamento acerca de determinados fenômenos e de conceitos, como o espaço e o tempo, os quais acabaram conduzindo-o gradualmente a uma aceitação de uma interpretação fundamentalmente teísta do universo. A religião surgia como um elemento de interesse fundamental para Newton, apesar de se ocupar, em grande medida, com um elemento diferente do objeto científico; este aspecto metafísico do seu método era, até certo ponto, inconsistente a comprovação ou refutação a partir dos padrões científicos, mas compreendia justamente um método mais elaborado para atingir as certezas empíricas, a partir de deduções metafísicas. Contudo, Newton estava seguro, como veremos adiante, que certos fatos empíricos na natureza exigiam, de forma não qualificada, a existência de um Deus de certa natureza e função constituída. Isto porque para Newton Deus não era afastado do mundo que a ciência buscava conhecer, já que a cada passo verdadeiro que a ciência natural dava, se aproximava gradativamente de um conhecimento de causa primeira, e por esta razão, Newton aboliu preconceitos em sua filosofia natural.

De fato, ele dizia que a apreensão de uma causa primeira a partir dos métodos científicos, não tinha importância apenas para o domínio da mecânica, mas também de uma filosofia moral.

Até onde podemos saber pela filosofia natural, o que é a Causa Primeira, que poder Ela tem sobre nós e que benefícios recebemos dEle, ficará evidente para nós, pela luz da natureza, até onde vai o nosso dever para com Ele e o nosso dever uns para com os outros. (NEWTON, 2002, p. 293).

Nesta passagem de **Óptica** ele sugere que uma vez compreendida uma causa primeira ou a existência de Deus na natureza, seremos capazes de direcionar nossas ações e atitudes em consonância com uma lei natural e moral. Por esse motivo, além do caráter científico em suas obras, Newton também escreveu várias dissertações teológicas e teleológicas, talvez fortes e significantes posições que ele teria chamado de puramente científicas, algo que seria interessante de estudarmos para compreendermos sua metafísica.

Ele iniciou os seus estudos sobre teologia por volta de 1670, e convenceu-se que a doutrina professada pela igreja anglicana era uma fraude, principalmente a Santíssima Trindade a qual era vista por ele como uma corrupção da verdadeira religião, introduzida pela igreja no século IV, para atender a seus interesses políticos da época. Os tratados teológicos mais extensos de Newton, como **As profecias do apocalipse e o livro de Daniel** <sup>4</sup> (inicialmente publicado em 1733), somente confirmam essas indicações de que ele era um ardiloso e crente teólogo, assim como um genial cientista. As idéias que Newton escreveu em seus manuscritos sobre a natureza do Cristo eram parecidas com às do arianismo <sup>5</sup>. Há vários biografos e historiadores que defendem que Newton era um ariano, talvez porque em alguns de seus escritos como **Duas notáveis corrupções da escritura** ele veemente condenava a Santa Trindade, supondo que a doutrina da Trindade fora ensinada no **Novo testamento**. Este aspecto ariano permeia a maioria de seus escritos teológicos; é importante notarmos que a religião era algo muito básico para Newton, e em nenhum sentido, um mero acessório de sua ciência ou uma adição accidental de sua metafísica, com uma convicção clara e acentuada em seus escritos de que o mundo da ciência não é o mundo inteiro, mas que anda de mãos dadas com a religião. Para Newton, Cristo era um profeta superior a todos os outros, pois, ele se dedicara a resgatar a verdadeira religião. Essas ideias constam em seus manuscritos em forma de cartas e rascunhos, mas não nas principais obras publicadas. Apesar de seu fervoroso empirismo, ele possuía também grande admiração pela religião, e estudava desde jovem as escrituras sagradas do velho testamento, corrigindo erros históricos e interpretações deturpadas pela igreja como em **Observações sobre as profecias**, o que para ele, não o afastava do mundo da ciência, ao contrário, o mundo da ciência necessariamente era disfarçado por uma glória divina e plena do significado religioso, a partir da convicção de que Deus havia criado e ordenado o mundo conforme Sua inteligência e vontade, por evidências inquestionáveis do propósito inteligente na ordem cósmica. Nas **Observações sobre as profecias**, ele se refere a Cristo como um profeta. Nessa obra, Newton coloca explicitamente que a realização das profecias no presente era a prova da existência de Deus e sua dominação sobre a história. Parece que seu objetivo central na obra em questão é demonstrar que tal profecia refere-se à corrupção da igreja cristã, ou seja, o desvirtuamento da verdadeira religião. Assim, Newton estava preocupado em com-

<sup>4</sup> Usaremos a partir de agora a expressão **Observações sobre as profecias** para se referir a essa obra.

<sup>5</sup> Uma doutrina proposta por Ário, um sacerdote egípcio que viveu no séc. IV d. C. e foi excomungado por não aceitar o trinitarismo e a divindade do Cristo, embora acreditasse que ele não era inteiramente humano. Segundo Ário só existe um Deus e Jesus é seu filho e não o próprio.

provar a existência de um criador, bem como, Sua constante atuação no mundo. O que seria u argumento teleológico da natureza. Pois, a estrutura do universo racionalmente ordenado poderia demonstrá-lo como um produto de um Ser Divino. Há um manuscrito de Newton, intitulado *Origines (Theologiae Gentilis Origines Philosophicae)*, que, segundo Westfall (2002, págs. 443-446), foi o seu tratado teleológico mais radical. A principal idéia presente em *Origines*, além da diminuição da importância do Cristo, é sugerir que a verdadeira e única religião seria conhecida através do estudo da natureza. Pois, em se tratando de Newton e seus estudos acerca de Deus, podemos destacar duas idéias principais em seus escritos: Deus aparece como a causa da racionalidade nos fenômenos naturais, e, atuante e existente através da comprovação da realização histórica das profecias. Para ele, Deus se apresentava ao homem por meio de profecias e atuava constantemente em Sua obra. Eis uma passagem de *Principia* que mostra como a realização de uma profecia comprovaria a existência de Deus, como este trecho do Escólio Geral do Livro.

Muito menos, temos qualquer ideia da substancia de Deus. Nós o conhecemos somente por suas invenções mais sábias e excelentes das coisas e pelas causas finais; o admiramos por suas perfeições; mas o reverenciamos e adoramos por causa de seu domínio: pois nós o adoramos como seus serventes; e um deus sem domínio, providência e causas finais não é nada além de Destino e Natureza. (NEWTON, 1991, p. 169).

Com esta passagem Newton visualizamos a vontade de Deus, que pode inclusive determinar o futuro e a história de acordo com a Sua vontade. Para tanto, no decorrer do nosso estudo, perceberemos de imediato que Newton representa uma desestabilização religiosa de sua era, já que conseguiu favorecer a união da religião com sua mecânica tradicional e, seria bastante interessante explorar cautelosamente seus escritos. Indubitavelmente, Newton cultivava certa ideologia religiosa, ideologia esta, alimentada pela tradição desligável do corolário da ciência, tão somente, pela sua convicção de que o mundo da ciência não é o mundo inteiro, mas também a nossa relação com este mundo.

Em *Óptica*, na questão 31, encontramos Newton, em uma definição de Deus e suas funções no universo, de certo ponto, nunca encontrada em seus escritos anteriores de forma tão clara. Segundo ele, as partículas dos corpos não apenas apresentam uma *vis inertiae*, mas também são movidas por alguns princípios ativos, como são os da gravidade e o que causa a fermentação e a coesão dos corpos. Newton considera estes princípios não como qualidades ocultas nos corpos, mas como leis gerais da natureza, pelas quais as próprias coisas são formadas – trata-se de qualidades manifestas nos corpos e apenas suas causas são ocultas exclusivamente por ainda não terem sido descobertas.

Pois convinha a Ele, que as criou, ordená-las. E se ele o fez, não é filosófico procurar qualquer outra origem do mundo, ou pretender que ele pudesse

originar-se de um caos pelas meras leis da natureza; embora, uma vez formado, ele possa continuar por essas leis ao longo de muitas eras. Pois enquanto os cometas se movem em órbitas muito excêntricas em todos os modos e posições, um destino cego nunca poderia fazer com que todos os planetas se movessem de uma mesma maneira em órbitas concêntricas, excetuadas algumas irregularidades insignificantes que podem ter resultado das ações mútuas dos cometas e planetas uns sobre os outros e que estarão aptas a aumentar até que o sistema necessite de uma reforma. Essa uniformidade maravilhosa no sistema planetário deve ser concedida ao efeito da escolha. (NEWTON, 2002, p. 291).

Essa “uniformidade” presente nos corpos animais, de certo modo, nos obriga a suscitar a existência de um engenheiro racional, que dotou a natureza de certas qualidades racionais. Newton expõe a constituição destes corpos animais, como o homem, como exemplo da presença deste “Agente”: tendo os corpos geralmente um lado direito e um lado esquerdo formados de modo semelhante, como são as pernas, os braços, ombros, joelhos; um pescoço estendendo-se numa espinha dorsal, e uma cabeça em cima dele; e na cabeça duas orelhas, dois corpos, um nariz, uma boca e uma língua, todos situados de maneira bastante semelhante e funcionando como em união como uma verdadeira máquina. Também na sua constituição mais interna, na primeira invenção dessas partes nos animais, como os olhos, os ouvidos, o cérebro, os músculos, o coração, os pulmões, o diafragma, as glândulas, a laringe, as mãos, as asas, as bexigas natatórias, e outros órgãos dos sentidos e do movimento, assim como, o instinto dos insetos e a razão no homem, não podem ter surgido senão pelo efeito da sabedoria e habilidade de um agente poderoso e inteligente.

O instinto das bestas e insetos não podem ser senão o efeito da sabedoria e habilidade de um agente poderoso, sempre vivo, que, estando em todos os lugares, é mais capaz por Sua vontade de mover os corpos dentro de Seu sensorio ilimitado, uniforme e assim formar e reformar as partes do Universo, do que nós somos capazes por nossa vontade de mover as partes de nossos próprios corpos. (NEWTON, 2002, p. 292).

Assim todos os mecanismos biológicos que mais parecem máquinas naturais, nas quais cada peça de suas engrenagens, segundo Newton, não poderiam ter surgido, em constituição e função, simplesmente pelo acaso. E aqueles que poderiam defender o darwinismo, ou seja, que estas peças tenham evoluído geneticamente com o passar das eras, mesmo eles jamais poderiam responder como originou-se toda esta ordem e razão na primeira máquina viva de uma escala evolutiva? Ora, estas leis naturais podem ser comprovadas e entendidas pelo uso da matemática e pela comprovação empírica destas leis. Contudo, todas as coisas materiais são compostas destas leis ou princípios e, elas, segundo Newton, a partir da criação original, só podem ter sido fruto da intenção de um Agente inteligente e que dispôs as partículas em ordem.

Reconhecemos, portanto, um Deus infinito, eterno, onipresente, onisciente, onipotente, o Criador de todas as coisas, o mais sábio, o mais justo, o mais bondoso, o mais sagrado, Devemos amá-lo, temê-lo, honrá-lo, confiar nele, orar a ele, agradecer-lhe, glorificá-lo, consagrar o seu nome, obedecer seus mandamentos e dedicar tempo para seu serviço, como nos ordenam o terceiro e o quarto Mandamentos; pois este é o amor a Deus; que cumpramos seus mandamentos, e ele não são severos. I João v. 3. E essas coisas não devemos fazer a quaisquer mediadores entre ele e nós, mas sim a ele próprio, pois ele pode confiar a nossa guarda a seus anjos, os quais, sendo servidores tanto quanto nós, comprazem-se com a adoração que fazemos a seu deus. E esta é a primeira e principal parte da religião. Sempre foi, e sempre será, a religião do povo de Deus, do princípio ao fim do mundo. (NEWTON. Em: BURTT, 1991, p. 221).

A partir de evidências inquestionáveis de proposições inteligentes na ordem cósmica, ele se convence que Deus é a própria fonte dessa inteligência na natureza. Este tipo de visão acerca do papel de Deus na natureza, e consequentemente da religião, é propagado no corpo de todos os seus trabalhos clássicos. De que forma é possível a união de ciência e religião? Para resolver esta questão, Newton propõe tratar do problema essencial, a saber: encontrar uma redefinição das categorias metafísicas pós-escolásticas, na medida em que se procedia a uma crítica generalizada de noções como a de qualidades ocultas pelos antigos e a ineficiência das explicações teológicas e teleológicas, a fim de anular alguns pré-conceitos estabelecidos pelo curso da ciência na história, já que novos conceitos de espaço, tempo, movimento e etc. estavam surgindo e necessariamente invocavam a teologia nestes novos conceitos, e era preciso algumas mudanças nas bases metafísicas do pensamento moderno, conforme ele nos diz no Escólio de **Principia**:

Pois todas as nossas noções de Deus são tomadas dos caminhos da humanidade por uma certa similitude, que, apesar de não ser perfeita, tem, entretanto, alguma semelhança. E dessa forma muito do que concerne a Deus, no que diz respeito ao discurso sobre ele a partir das aparências das coisas, certamente pertence à filosofia natural. (NEWTON, 1991, p. 169).

Posteriormente ao lançamento oficial de **Óptica**, em 1704, Newton acrescenta novas questões à obra, incluindo dois ensaios extremamente importantes e interessantes, em contraste às questões puramente científicas de sua mecânica e de sua ótica. Ali ele discursa sobre problemas metodológicos, epistemológicos e metafísicos adotados pela tradição e que precisavam serem revistos. São justamente estas novas perguntas que constituíram a polêmica nas cartas entre Leibniz e Clarke, já que é nestas “Perguntas” (as de número 21 e 22), com a exceção do *Scholium* Geral da segunda edição de **Principia**, que Newton expõe suas concepções sobre o propósito e a finalidade da filosofia natural. E não apenas devolver o verdadeiro significado para a religião, mas acima de tudo perceber sua importância em face da presença de um Agente inteligente. É fácil notar que o elemento metafísico que

sustenta a existência de um Deus sábio e causador de toda a racionalidade no universo na filosofia natural de Newton é diferente, apenas em partes, do elemento metafísico que a sua ciência exigia, pois, embora a religião e a ciência sejam interpretações fundamentalmente distintas do universo, cada uma a seu próprio modo, para Newton o domínio da ciência era dependente do domínio do Deus da religião, o que contribui para a aceitação e obediência mais elevada aos comandos de uma inteligência superior, o que faz da ciência que trata das causas primeiras uma espécie de religião, por tratar justamente daquilo que é mais substancial na natureza. Esta substância era para Newton o “*Pantokrátor*”, o criador de toda essa ordem racional por trás dos fenômenos, conforme ele descreve no Livro III de *Principia* (NEWTON, 1991, p. 168). Deste modo, apesar da gritante incongruência e do sucesso newtoniano de banir tais preconceitos entre religião e ciência, Deus e sua existência nunca foi questionado em suas obras científicas.

O que há em lugares quase desprovidos de matéria, e por que motivo o Sol e os planetas gravitam em direção uma ao outro, sem matéria densa entre eles? Por que a natureza não faz nada em vão, e por que razão surge toda essa ordem e beleza que vemos no mundo? Para que servem os cometas, e por que motivo os planetas se movem todos de uma mesma maneira em órbitas concêntricas, enquanto os cometas se movem de todas as maneiras em órbitas muito excêntricas? E o que impede as estrelas fixas de caírem umas sobre as outras? Como vieram os corpos dos animais a ser planejados com tanta arte, e para que fins foram planejadas suas várias partes? Foi o olho planejado sem a habilidade em óptica, e o ouvido sem conhecimento dos sons? Como decorrem da vontade os movimentos do corpo, e por que existe o instinto nos animais? Não é o sensorio dos animais o lugar onde está presente a substância sensitiva e para o qual são transportadas as imagens perceptíveis das coisas através dos nervos e do cérebro. Que ali podem ser percebidas por sua presença imediata nessa substância? E, sendo estas coisas tratadas corretamente, não se segue do exame dos fenômenos que há um Ser incorpóreo, vivo, inteligente, onipresente, que no espaço infinito (como se fosse em seu sensorio) vê as coisas em si mesmas, intimamente, e as percebe completamente, e as compreende inteiramente pela presença imediata delas? (NEWTON, 2002, p. 271).

Nesta passagem da Questão 28 de *Óptica*, Newton se questiona acerca da inteligência percebida em certos fenômenos da natureza, tais como a gravidade e a produção do movimento corpóreo, o que para ele só poderia surgir de uma inteligência e vontade divina. O aspecto teleológico é enfatizado com os fenômenos do sistema celeste, os quais, “os planetas se movem todos de uma mesma maneira em órbitas concêntricas, enquanto os cometas se movem de todas as maneiras em órbitas muito excêntricas”. E esta teleologia divina é evidenciada a partir da argumentação matemática de tais fenômenos celestes. E elaborando esta questão podemos inferir que a inclinação do eixo da Terra, bem como a sua perfeita distância entre o Sol, e a atração lunar, assim como vários outros aspectos inteligíveis na constituição dos corpos e na matematização das leis naturais, todavia leva Newton,

a uma compreensão de uma natureza totalmente dotada de certas características racionais, e que, segundo ele, não é exagero presumir que toda essa ordem e beleza não tenha surgido por acaso. Alexandre Koyrè também defende certo elemento racional presente na filosofia natural de Newton, em um texto chamado “O significado da síntese newtoniana” na obra **Newtonian studies**. Segundo Koyrè, há uma “força hiperfísica” ou uma “restrição matemática” (KOYRÈ, 1965, p. 91) no conceito de Deus atribuído por Newton em suas obras, quando ele busca definir a proveniência de certa racionalidade presente nas leis naturais.

A aplicação universal da lei de atração restabelece a unidade física do Universo newtoniano e, ao mesmo tempo, lhe confere sua unidade intelectual. Relações idênticas unem conteúdos idênticos. Em outras palavras, um mesmo conjunto de leis rege todos os movimentos no Universo infinito: o da maçã que cai no chão e o dos planetas que giram em torno do Sol. Além disso, as mesmíssimas leis explicam não só o padrão idêntico (descoberto por Kepler) dos movimentos celestes, mas também suas irregularidades (desigualdades). Todos os fenômenos que por séculos intrigaram a sagacidade de astrônomos e físicos (como as marés, por exemplo) aparecem como resultado da concatenação e combinação das mesmas leis fundamentais. (KOYRÈ, 2002, p. 92).

Portanto, embora a ciência newtoniana, como *filosofia matemática da natureza*, tenha enunciado expressamente à busca das causas (tanto físicas quanto metafísicas), ela aparece na história como baseada em uma concepção dinâmica da causalidade física e ligada à metafísica teísta ou deísta... Mais uma vez, o livro da natureza parecia revelar Deus, dessa vez um Deus engenheiro. (KOYRÈ, 2002, p. 97).

Desse modo, podemos dizer que a religião tem certa significância para Newton no estudo científico, uma vez que deve haver um Ser que dotou a natureza de razão. E em várias vezes, como em algumas correspondências com o Dr. Bentley, Newton objetava que a gravidade não era uma qualidade essencial dos corpos, uma vez que a gravidade pode colocar os corpos em movimento, mas que sem o poder divino nunca poderia colocá-los como estão, ou seja, em movimento circulante e matemático ao redor do Sol. Assim, uma criação divina é afirmada e a religião tem sua importância na filosofia natural, pois, o Deus de Newton é a causa física e lógica de tudo o que existe. Ele é a causa motora e por isso essência de todos os movimentos. É também a fonte de racionalidade por trás do universo e suas leis.

### 3. Propriedades não acidentais da matéria

Algo comum entre Newton e Descartes é que ambos fundamentam suas filosofias em torno do conceito de “Deus”. Pensadores como Descartes e Hobbes conceituavam “Deus” como a causa primeira do universo e também como fundamentador da racionalidade matemática na natureza. E outros pensadores como Newton, Boyle e More, além da causa primeira e fundamentador da matemática na natureza, também conceituavam “Deus” como “Alguém” sempre presente e atuante na

realidade. Esta função divina, de certo modo, é bastante enigmática e polêmica no pensamento newtoniano; a noção de que os corpos não existem necessariamente por si mesmos, mas como fruto de uma vontade divina, e, certamente, precisamos analisar profundamente esta questão.

“Com efeito, o corpo não existe necessariamente, mas apenas em virtude da vontade de Deus” (NEWTON, 1991, p. 233). O que Newton quer dizer com esta afirmação em *De gravitatione* e como podemos interpretar a sua explicação para essa afirmação? De fato, o papel concedido a Deus em toda a sua obra é um traço marcante e o estudante não familiarizado com seus conceitos metafísicos, pode realmente confundir-se ao tentar entender tal vinculação dos corpos com a vontade de Deus. Será útil observar esta passagem de *De gravitatione* para que possamos esclarecer aqui esta questão da interferência de Deus na natureza e na formação da “extensão”.

Já que todo homem está consciente de poder mover o seu corpo à vontade, e além disso acredita que todos os homens têm o mesmo poder de mover igualmente os seus corpos exclusivamente pelo pensamento, o livre poder de mover os corpos à vontade não pode em absoluto ser negado a Deus, cuja faculdade de pensamento é infinitamente maior e mais rápida. Com base no mesmo argumento deve-se admitir que Deus, exclusivamente pelo pensamento e pela vontade, pode evitar que um corpo penetre qualquer espaço definido por certos limites. (NEWTON, 1991, p. 224).

A utilidade da ideia de “corpo” que Newton descreve acima se demonstra pelo fato de que ela envolve claramente as “principais verdades da metafísica”<sup>6</sup>, pois, para Newton, não podemos postular corpos sem ao mesmo tempo supor que Deus existe, e que Ele possibilitou do nada a existência dos corpos no espaço vazio, e que eles constituem, em determinado aspecto, seres distintos das inteligências criadas, ou seja, distintos da inteligência humana em sua forma estrutural, embora, num aspecto mais geral, sejam capazes de combinar com a inteligência de Deus. Newton está convencido de que a substância é uma entidade que pode agir sobre as coisas e reconhece na “extensão” um efeito emanante da substância e não um acidente. Leibniz critica-o neste ponto, argumentando que se Deus é um ser que dispõe de um meio para exercer as suas vontades, as próprias leis físicas da realidade e a “extensão” seriam independentes dele, já que para existirem teriam que propagar por meio de algo, ou seja, sem esse meio as coisas que Deus quer que existam não poderiam existir<sup>7</sup>. Porém, em Newton a “extensão” é um efeito ema-

<sup>6</sup> Com esta afirmação Newton supõe que os corpos nos comunicam sensações devido à vontade divina, e que eles só existem devido à sua vontade. (NEWTON, 1991, p. 227).

<sup>7</sup> De acordo com a abjeção de Leibniz, nas famosas **Correspondências com Clarke** presente em **Discurso de metafísica e outras obras**, se Newton pressupõe que Deus precisa de um meio para se relacionar com os corpos, então esse meio não é Deus, já que se fosse Ele, Deus não precisaria dele para se relacionar com os corpos, mas se relacionaria diretamente sem precisar desse meio. O problema, segundo Leibniz, é que se Deus precisa desse meio para se relacionar com os corpos, então o próprio Deus não é onipresente nem onipotente, já que existe algo (um meio) que não é Ele e, que Ele, precisa desse meio para comunicar sua vontade aos corpos. No entanto, Newton argumenta que esse meio também é Deus, na medida em que é um efeito emanante da presença divina.



nante da presença de Deus, a própria presença de Deus é a causadora da existência dos corpos, o que os torna íntimos da existência de Deus, porque são coisas por Ele criadas (esta foi uma ardorosa discussão na época). Ademais, todo homem é consciente de poder mover o seu corpo à vontade e, além disso, todos os homens têm o mesmo poder de mover igualmente os seus corpos exclusivamente pelo seu pensamento, assim, não podemos negar a Deus também ser livre para mover os corpos à vontade, cuja faculdade de pensamento é infinitamente maior e mais rápida do que a dos homens. Baseando-se neste argumento, Newton está convencido que Deus, exclusivamente pelo pensamento e pela vontade criou corpos e fundamentou leis naturais deixando sua própria impressão na realidade como uma marca registrada de sua existência.

Assim, conforme exposto, Newton não teve dificuldade em aceitar uma visão fundamentalmente religiosa do universo. Segundo os postulados metafísicos de Newton, Deus na origem criou as massas e concedeu-lhes movimento. Da mesma forma, conforme vimos anteriormente, Ele constituiu o espaço e o tempo em que as massas se movem, pela Sua presença e existência infinita. É também o responsável pela ordem inteligente e pela harmonia dessa ordem na estrutura do cosmo, tornando-o objeto de conhecimento exato e de contemplação pelos homens e suas outras criaturas. E conceber Deus dessa forma, não implicaria assumir a não matematização da natureza, mas muito pelo contrário. Huygens e Leibniz confinaram a atividade divina a primeira criação, não obstante, tendo Leibniz criticado duramente seu contemporâneo Newton por insultar Deus com a insinuação de Ele ter sido incapaz de criar uma máquina perfeita no começo, a qual precisaria de reparos constantes, embora encontremos nas obras de Newton, inúmeras passagens que presumem que, após a criação original, o mundo da natureza ficou independente de Deus para a continuação de sua existência e movimento.

Ademais, Newton nos alerta que não devemos considerar o universo e toda a sua estrutura cósmica, como partes do corpo de Deus, no sentido mais grotesco da expressão, como se fossemos órgãos constituintes de seu organismo divino. Porque Deus é um Ser uniforme, sem órgãos, membros ou partes como são os animais, os quais são Suas criaturas, subordinadas a Ele e obedientes a Sua vontade. Do mesmo modo, Newton propõe que Deus também não é a alma presente nestes corpos animais.

Nele, são todas as coisas contidas e movidas; todavia nenhum afeta o outro: Deus não sofre nada do movimento dos corpos; os corpos não encontram nenhuma resistência da onipresença de Deus. É admitido por todos que o Deus Supremo existe necessariamente; e pela mesma necessidade ele existe *sempre e em todos os lugares*. De onde ele é todo similar, todo olho, todo ouvido, todo cérebro, todo braço, todo poder para perceber, entender e agir; mas de certo modo não é, em absoluto, humano, de certo modo não é, em absoluto, corpóreo, de certo modo é totalmente desconhecido para nós... Ele é completamente destituído de todo corpo e figura corporal, e não pode portanto nem ser visto, nem ouvido, nem tocado; nem deve ele ser adorado sob a representação de qualquer coisa corporal. (NEWTON, 1991, p. 169).

Nesta passagem Newton defende a não corporeidade material de Deus, admitindo que “ele é todo similar”<sup>8</sup>, uma vez que ele precisa estar em todo canto e não pode ser comunicado aos nossos sentidos. Essa visão da não materialidade de Deus, em suma, o distância ainda mais da visão tradicional acerca da deidade até a sua época. Diferentemente do aristotelismo, o qual coloca a Terra como centro do universo, a partir do que foi exposto, para Newton o centro do universo não poderia ser “físico”, mas “metafísico”. Tal explicação pode ser entendida a partir de certa análise: um centro terreno possui começo e fim em si mesmo, e seria limitado com relação a alguma outra coisa, e as coisas que estão fora do mundo, como o espaço, não existiriam de modo algum. Deste modo, este “centro” que é a mesma coisa que a circunferência, ou seja, começo e fim, fundamento e limite, o lugar que o contém, não é nada se não o Ser Absoluto ou Deus. Portanto, é impossível que nossa razão consiga ter uma plena compreensão do mundo, porque é impossível encerrar o mundo entre o centro e uma circunferência corpórea, ou seja, é impossível para nossa razão compreender aquilo que está além da sua compreensão, devido à condição de finitude e limites do ser humano. Newton abre brecha para essa interpretação nos seus textos sobre Deus. Em um sentido geral, a existência de Deus para Newton é comprovada porque sempre podemos atribuir algo maior às coisas, ou seja, podemos imaginar círculos e outros círculos maiores que este, e assim infinitamente, assim como os números, que pelo mesmo motivo, não têm fim. De certo modo isto era um postulado de Newton porque ele não podia ter a comprovação experimental desta dedução, e talvez a principal crítica que os seus leitores possam ter do seu pensamento. Tal posição é bastante semelhante ao pensamento de Nicolau de Cusa em a **Douta ignorância**, que consegue inverter o famoso argumento aristotélico em favor da limitação do mundo, no Livro II, capítulo II. Seguindo esse argumento, podemos inferir que não é possível que haja uma verdadeira esfera ou circunferência tal que uma mais verdadeira, e mais precisa, não pudesse ser possível existir, porque nem a Terra, nem qualquer outra circunferência, possuem um centro, e por isso uma circunferência maior e mais precisa poderá sempre existir, de forma infinita, não podendo ser encontrada fora de Deus, pois somente ele é em igualdade infinita, somente um ser metafísico pode ser o centro do mundo. O aristotelismo perde seu mérito completamente e Newton com sua obra, passa a ser o grande mártir dessa revolução. Na conclusão da 28ª Questão de **Óptica**, ele rejeita esta corrente, invocando a autoridade dos mais antigos filósofos da Grécia e da Fenícia, os quais tomavam o vácuo, os átomos e a gravidade dos átomos como os primeiros princípios de sua filosofia, atribuindo tacitamente a gravidade a alguma

<sup>8</sup> Aqui, na expressão “é todo similar”, elucidamos ainda mais em que sentido, para Newton, o espaço não é o sensorio de Deus, porque, para ele, Deus é tudo e está em todo canto, portanto, Ele não precisa de meios para sentir as coisas, pois sua presença já é capaz disso, conforme ele mesmo diz na Questão 31 de **Óptica**: “Ele é um ser uniforme, destituído de órgãos, membros ou partes, e elas são suas criaturas, subordinadas a Ele e subservientes à sua vontade; e Ele não é mais a alma delas do que a alma do homem é a alma das espécies das coisas levada através dos órgãos dos sentidos ao lugar de sua sensação, onde ela as percebe por meio de sua presença imediata, sem a intervenção de uma terceira coisa qualquer” (NEWTON, 2002, p. 292).

outra Causa além da matéria densa. Para ele, os filósofos posteriores baniram da filosofia natural a consideração de tal Causa, imaginando hipóteses para explicar todas as coisas mecanicamente, e remetendo outras Causas à metafísica.

Segundo Newton, o mundo não poderia ter surgido do caos pelas simples leis naturais, mas que antes era preciso à ação de um Agente impulsionador de movimento e de leis, e uma vez formado, o mundo continuasse a existir a partir destes movimentos e leis. É claro que também podemos inferir, que estas leis, que tanto compõem os corpos quanto toda a estrutura energética da natureza, possam realmente ter se originado a partir do acaso, de forma que toda a inteligência por trás destas leis fosse fruto de um acaso natural e que não necessariamente precisassem de um ser infinitamente inteligente para criá-las. Mas, segundo Newton, sugerir que o mundo e suas leis tenham surgido a partir do acaso, pelas meras leis naturais, sem a ação de um Agente inteligente, nos direciona pra a seguinte questão: uma vez formado o sistema do mundo, como ele pôde perdurar por muitas eras por meio dessas leis, sem que nenhuma falha acontecesse?

Pois convinha a Ele, que as criou, ordená-las. E se Ele o fez, não é filosófico procurar qualquer outra origem do mundo, ou pretender que ele pudesse originar-se de um caos pelas meras leis da natureza; embora uma vez formado, ele possa continuar por essas leis ao longo de muitas eras... Essa uniformidade maravilhosa no sistema planetário deve ser concedida ao efeito da escolha. (NEWTON, 2002, p. 291).

Nele, são todas as coisas contidas e movidas; todavia nenhuma afeta o outro: Deus não sofre nada do movimento dos corpos; os corpos não encontram nenhuma resistência da onipresença de Deus... Nós o conhecemos somente por suas invenções mais sábias e excelentes das coisas e pelas causas finais; o admiramos por suas perfeições; mas o reverenciamos e adoramos por causa de seu domínio: pois nós o adoramos como seus serventes; e um deus sem domínio, providência e causas finais não é nada além de Destino e Natureza... (NEWTON, 1991, p. 169).

Apesar de essas passagens defenderem, em certa medida, que após a primeira ação o mundo seguiu seu rumo independentemente de Deus, temos vários outros motivos para afirmar que ele não tinha o menor interesse em separar Deus do controle de sua imensa obra. Até as profecias mencionadas nas Escrituras Sagradas, não eram suficientes para convencê-lo da relação divina com sua obra e o mundo humano; para Newton Deus também tem de ter uma função atual no cosmo, naquilo que poderíamos chamar de uma teleologia natural, o que assumiria um significado metafísico em Deus. Segundo Newton, esta ordem e uniformidade do sistema planetário deve ser conhecida como “efeito da escolha” divina, assim como a uniformidade dos corpos animais, que apresentam semelhanças de estrutura, como órgão, membros e as funções por eles desempenhados, como também, um lado esquerdo e um direito, de formato semelhante: nos braços, nas pernas, nas nadadeiras e nas asas, e acima uma cabeça com ouvidos, olhos, nariz, boca e

língua, similarmente posicionados, assim como cérebro, músculos, coração, pulmões, diafragma, glândulas, laringe, mãos, bexigas natatórias, óculos naturais e outros órgãos dos sentidos e do movimento, assim como o instinto dos animais e dos insetos, para Newton, não podem ser efeito de outra coisa senão a sabedoria e a habilidade de um poderoso Agente eterno. Agente eterno que está em todos os lugares, e é capaz de movimentar os corpos dentro do Seu domínio, do “Seu sensorio ilimitado” (Newton, 2002, p. 292), formando e reformando as partes do universo, por sua vontade, assim como nós somos capazes de mover as partes do nosso corpo por nossa vontade. Deste modo, ele não admitia que toda essa ordem e beleza tenham se originado do caos e que, apenas pela sorte do destino, as coisas tomaram esse rumo racional. Não devemos esquecer que Newton pretendia subordinar, em Deus, o intelecto à vontade. De fato, essa ênfase não está presente em algumas passagens, o que a torna um pouco confusa para aqueles leitores que não têm um maior contato com grande parte de sua obra. Encontramos essa evidência em um parágrafo sobre a natureza da divindade exposto no Livro III de *Principia*.

Esse Ser governa todas as coisas, não como a alma do mundo, mas como Senhor de tudo; e por causa de seu domínio costuma-se chamá-lo *Senhor Deus Pantocrátor*, ou *Soberano Universal*; pois *Deus* é uma palavra relativa e tem uma referência a servidores; a *Deidade* é o domínio de Deus não sobre seu próprio corpo, como imaginam aqueles que supõem Deus ser a alma do mundo, mas sobre os serventes. O Deus supremo é um Ser eterno, infinito, absolutamente perfeito; mas um ser, mesmo que perfeito, sem domínio, não pode dizer-se ser Senhor Deus... É o domínio de um ser espiritual que constitui um Deus: um domínio verdadeiro, supremo ou imaginário. E de seu domínio verdadeiro segue-se que o Deus verdadeiro é um Ser vivente, inteligente e poderoso; e, de suas outras perfeições, que ele é supremo ou o mais perfeito. (NEWTON, 1991, p. 168).

Feita essa exposição sobre Deus, segundo o próprio Newton, seria absurdo privá-lo do controle real de sua criação. E esta é apenas uma de muitas passagens que nos deparamos com a atribuição que Newton concebe a Deus como agente de tarefas importantíssimas e específicas na economia cósmica. Conforme vimos anteriormente, Deus impediria as estrelas fixas de colidirem em pleno espaço. Esse argumento não é totalmente desenvolvido em *Principia*, cuja Newton confinou-se apenas a observação de que Deus as havia colocado a imensas distancias, impedindo assim os colapsos estelares, no entanto, em *Óptica*, Newton desenvolve mais a fundo essa definição, fazendo o seguinte questionamento: “o que impede as estrelas fixas de colidirem umas contra as outras?”, posteriormente admitindo a possibilidade das estrelas possuírem gravidade como uma das funções divinas exercidas constantemente para manter tais intervalos estelares. Em uma carta a Bentley ele acrescenta:

Apesar de a matéria ter sido dividida, no princípio, em vários sistemas, e cada sistema ter sido constituído por um poder divino, como o nosso, os sistemas

externos convergiriam, entretanto, para os internos, de modo que isso não poderia subsistir para sempre sem que um poder divino cuidasse de conservá-lo. (NEWTON Em: BURTT, 1991, p. 227-28).

Há ainda aquela polêmica passagem na Questão final de **Óptica** na qual encontramos Deus responsável por uma tarefa um tanto incomum para seus contestadores, a tarefa destinada a Deus de reformar providencialmente o sistema quando ocorrer desgastes na máquina cósmica. O universo por si só não é capaz de consertar as irregularidades que porventura possam ocorrer, por exemplo, no movimento dos planetas e cometas, através da ação das atrações mútuas entre si, de forma que haja um aumento gradual das irregularidades, o que tornaria necessário reparos, segundo Newton.

Pois enquanto os cometas se movem em órbitas muito excêntricas em todos os modos e posições, um destino cego nunca poderia fazer com que todos os planetas se movessem de uma mesma maneira em órbitas concêntricas, excetuadas algumas irregularidades insignificantes que podem ter resultado das ações mútuas dos cometas e planetas uns sobre os outros e que estarão aptas a aumentar até que o sistema necessite de uma reforma... e o instinto das bestas e insetos não podem ser senão o efeito da sabedoria e habilidade de um agente poderoso, sempre vivo, que, estando em todos os lugares, é mais capaz por Sua vontade de mover os corpos dentro de Seu sensorio ilimitado, uniforme e assim formar e reformar as partes do Universo, do que nós somos capazes por nossa vontade de mover as partes de nossos próprios corpos. (NEWTON, 2002, p. 291).

Para Newton, cabe a Deus cumprir essa tarefa de maneira racional por ser ele o engenheiro do cosmo, um agente eterno, poderoso, sempre vivo, que por estar em todos os lugares, é capaz por sua vontade de mover os corpos dentro de seu ilimitado *sensorium*, e assim formar e reformar as partes do universo, ou de seguir “variando as leis da natureza e fazendo mundo de vários tipos nas várias partes do universo” (NEWTON, 2002, p. 292). Esse aspecto, acerca da tarefa divina de “formar” e “reformar” as partes do universo, é duramente criticado por Leibniz em uma de suas correspondências para Clarke. Leibniz alega que se Deus precisa consertar mecanismos que venham a dar problema no sistema cósmico, então esse Deus não é tão perfeito assim, por ter criado coisas que podem apresentar defeitos. Mas, conforme Clarke defende Newton, Deus realmente criou as coisas perfeitas, mas devido às atrações e repulsões entre os corpos, desgastes naturais podem acontecer no sistema, e somente nesses desgastes é que novos reparos precisariam ser feitos pelo Criador. Koyrè, na seguinte passagem de **Newtonian studies**, nos lembra dessa famosa discussão, ao confirmar o significado que Deus assume no pensamento de Newton, como sendo certo engenheiro e supervisor do universo.

Um Deus engenheiro, que não apenas fizera o relógio do mundo, mas também tinha de supervisioná-lo e cuidar dele continuamente, afim de concertar seu mecanismo quando necessário (era um relojoeiro bem precário esse Deus newtoniano, objetou Leibniz), com isso manifestando Sua presença e interesse ativos em Sua criação. (KOYRÈ, 2002, p. 97).

De certa forma, conforme nos orienta Koyrè, na filosofia natural de Newton Deus precisa conservar sua vontade nas criaturas subordinadas a Ele. O poder de Deus não se resumia apenas na criação das coisas, mas na conservação de Sua presença e vontade nas coisas criadas. Deste modo, Newton pressupõe que toda a ordem, beleza e harmonia que caracterizam o reino da natureza, devem ser preservadas eternamente, e não apenas pelo espaço, pelo tempo, pela massa e pelo éter, mas pelo exercício dessa vontade divina que criou essa ordem e harmonia a partir de seu primeiro esforço criador. Assim, Deus ocupa uma categoria científica em especial: Ele representa justamente o primeiro movimento racional no universo, ou seja, representa justamente a causa metafísica na natureza.

### **Considerações finais**

A partir de Newton e da nova metafísica científica moderna, destacamos uma nova atribuição aos valores da realidade fundamental. De fato pode-se considerar no que concerne às informações da ciência, que ficamos indecisos sobre essas conclusões ou premissas acerca do que constitui uma explicação causal adequada. Pode-se afirmar ainda que os preconceitos dos intelectuais têm-se estabelecido com crescente vigor através do período moderno contra o tipo teológico de explicação.

As explicações em termos de causas finais nos fenômenos foram finalmente postas de lado, em favor de explicações relacionadas a causas eficientes, as quais consistiam de movimento dos corpos e assumiam qualidades mecânicas sempre que isso fosse possível. E, aonde não existia a crença em Deus, existia o pensamento da incógnita origem do universo, a causa desse movimento, a qual era confiada à ciência o papel de buscar a resposta para tal questão. Pois, principalmente a partir de Newton, a ciência admitiu novas formas de investigação, buscando o conhecimento não apenas pelo método empírico, mas assumindo asserções metafísicas na constituição dos fenômenos. O homem havia perdido a alta posição que havia sido sua, como parte da hierarquia teleológica do universo, e a sua mente passou a ser encarada como uma combinação de sensações, capaz de comunicar um mundo rico em corpos e formalidades matemáticas.

No que diz respeito às leis acerca da realidade natural, era certo que ele não podia atingir o grau absoluto de todas as leis. Pois, Newton sugere fortemente que a realidade só pode ser vista somente de forma simples pelo homem devido a sua finitude ser inconsistente com um caso mais complexo que é causa natural, e que as qualidades primárias apenas caracterizam a natureza até o ponto em que se submeta à manipulação matemática, até o ponto em que seja a própria natureza

uma mistura de qualidades ordenadas e irreduzíveis. A construção de uma estrutura racional a partir desses diversos aspectos da natureza se torna ainda mais evidente na fase metafísica de seu pensamento, o problema da causalidade.

Hoje percebemos indícios de que este preconceito gradualmente esteja sucumbindo, pois em algumas correntes científicas admite-se a existência de um valor na natureza, o que resulta em uma metafísica da natureza, a partir da análise dos elementos desse valor, estudando sua história e modo de surgimento, apenas explicando algumas questões desse valor, mas nunca explicando a sua natureza<sup>9</sup>. Pois, pode ser possível que a ciência, mesmo rejeitando causas finais, revele a presença de categorias fundamentais de valor. Assim, uma filosofia adequada da razão passou a ser necessária para almejar uma cosmologia adequada. Ainda será preciso um estudo mais detalhado para termos alguma posição forte sobre essas questões, mas procuramos justificar aqui que esperamos o surgimento dessa resposta no futuro graças às pesquisas anteriores como esta.

### Referências

- CAMILO, B. (2012). *A metafísica de Isaac Newton*. 131 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2012.
- BURTT, E. A. (1991). *As bases metafísicas da ciência moderna*. Brasília: Ed UNB.
- COHEN, B. / WESTFALL, R. S. (2002). *Newton: textos, antecedentes, comentários*. Rio de Janeiro: Contraponto e EdUERJ.
- DESCARTES, R. (2008). *Discurso do método. / Meditações*. São Paulo: Martin Claret.
- KOYRÈ, A. (2002). *Newtonian studies*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965, p. 3-24. Em: Cohen, B. I., Westfall, S. R (org). **Newton: textos, antecedentes e comentários**. Rio de Janeiro: Contraponto e EdUERJ, p. 84-100.
- LEIBNIZ, G. W. (1974). *A monadologia / Discurso de metafísica e outras obras*. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção Os Pensadores).
- NEWTON, I. (2008b). *As profecias do apocalipse e o livro de Daniel*. São Paulo: Pensamento.

---

<sup>9</sup> Há uma discussão científica na atualidade que procura apresentar argumentos convincentes para a aceitação científica da teoria do “design inteligente”, exposta nas pesquisas recentes dos Drs. Michael Behe e Stephen C. Meyer em *Science and evidence for design in the universe* e os recentes artigos dos Drs. Paul A. Nelson e Jonathan Well na revista “*Darwinism, design, and public education*”. Tomando a crítica ao pensamento de Charles Darwin em **A origem das espécies**, no que diz respeito ao processo da “seleção natural” e na impossibilidade desse processo dar conta do surgimento de informações racionais presentes nas “máquinas moleculares”, como o DNA, por exemplo, esses pesquisadores argumentam que essas “máquinas” não podem existir gradativamente, pela “seleção natural”, já que não haveria a possibilidade da “seleção natural” admitir peças que não apresentem finalidade alguma. As máquinas moleculares precisam de todas as peças juntas e funcionando para cumprirem suas finalidades. Assim, a “seleção natural” não poderia por si dar conta do surgimento dessas “máquinas”. Presumem esses pesquisadores que a natureza é dotada de razão ou informações lógicas, abrindo a discussão da existência dessas máquinas pela ação de um “projetista” racional, assumindo certa racionalidade na natureza, na medida em que esses elementos racionais fundamentam a existência dessas máquinas.

NEWTON, I. (2002). *Certain philosophical questions: Newton's Trinity notebook*, ed. by J. E. McGuire e Martin Tamny. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 349-431. Em: Cohen, B. I., Westfall, S. R. *Newton: textos, antecedentes e comentários*. Rio de Janeiro: Contraponto e EdUERJ, p. 22-30.

NEWTON, I. (2010). *Letter to Richard Bentley*. Cambridge: Trinity College Library. Disponível em: <<http://www.newtonproject.sussex.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00255/>>. Acesso em: 02/12/2010.

NEWTON, I. (1991). *Princípios matemáticos da filosofia natural (trechos selecionados) / Óptica: livro III, parte I, referente às questões / O peso e o equilíbrio dos fluidos*. São Paulo: Nova Cultural. (Coleção Os Pensadores).

NEWTON, I. (2002). *Óptica*. São Paulo: EDUSP.

NEWTON, I. (2008a). *Principia: princípios matemáticos de filosofia natural*. São Paulo: EDUSP.



# A glória do povo nos *Discorsi* de Maquiavel

**Bruno Santos Alexandre\***

\* Mestrando, USP

## Resumo

Trata-se, neste breve estudo, de tecer algumas notas sobre a glória do povo nos *Discorsi* de Maquiavel. Partindo, sobretudo, da leitura do capítulo 58 do Livro I dos *Discorsi*, a minha hipótese é de que a atribuição de uma glória do povo por Maquiavel lança luz, neste livro, sobre o alargamento da base do governo, sem, no entanto, adentrar na idéia do povo enquanto fundador ou origem do poder político republicano. No limite, teríamos duas distintas agências: (i) aquela agência de cidadãos privados, composta por fundadores, re-fundadores, excelentes magistrados, grandes oradores e generais excepcionais; (ii) e a agência coletiva do povo. Juntas, e somente juntas, elas fariam de seu Estado um Estado glorioso, porque dotado de liberdade pública.

**Palavras-chave:** glória; povo; Estado; liberdade.

Ao longo de sua obra política, Maquiavel aborda diferentes tipos de glória. Ele menciona a verdadeira glória, falsa glória, glória comum, glória dos indivíduos, glória do presente e passado, glória religiosa, glória nas artes, glória dos príncipes e do povo, e glória mundana. Em meio a esse emaranhado de referências, uma coisa ao menos nosso autor deixará clara: a glória que lhe interessa é toda aquela derivada desta última, a glória mundana. Em eloqüente trecho dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, ao comparar a antiga religião (pagã) e a religião de seu tempo (cristã), o político florentino demonstra a glória que lhe convém tratar, porquanto a atribui os valores convenientes à política tal como ele a compreende, a saber: voltada antes à prática mundana do que à contemplação. Nas palavras do autor,

a religião antiga [...] só beatificava homens que se cobrissem de glória mundana, tais como os comandantes de exércitos e os príncipes de repúblicas. A nossa religião tem glorificado os homens mais humildes e contemplativos do que ativos. Além disso, vê como sumo bem a humildade, a abjeção e o desprezo pelas coisas humanas, enquanto para a outra o bem estava na grandeza de ânimo, na força do corpo e em todas as outras coisas capazes de tornar fortes os homens. E, se nossa religião exige que tenhamos força, é mais para suportar a força de certas ações do que para realizá-las. Esse modo de viver, portanto, parece que enfraqueceu o mundo, que se tornou presa dos homens celerados; e estes podem manejá-lo com segurança, ao verem que o comum dos homens, para ir ao Paraíso, pensa mais em suportar as suas ofensas que em vingar-se (MAQUIAVEL, 2007a, L. 2, Cap. 2, p. 189-190).

Dentro do escopo desta glória de característica especificamente mundana surgem três espécies fundamentais de glória política, capazes de alçar seus agentes à rememoração histórica (ao reconhecimento de um agir virtuoso): duas glórias comuns (coletivas) e uma glória individual. A glória, na obra de Maquiavel, pode ser atribuída tanto a figuras particulares (fundadores e re-ordenadores de reinos e repúblicas, generais, conselheiros, grandes magistrados) como a todo um povo ou Estado (o povo romano ou florentino, ou o Estado de Roma ou Florença, por exemplo. O que é diferente e será crucial para essa exposição).

Ocorre ainda, no entanto, que quando nos deparamos com o texto maquiaveliano, é fácil notar a ênfase conferida à análise de uma glória individual. Inúmeras são as referências àqueles homens que costumam “pelo menos tentar alguma coisa digna de memória” (MAQUIAVEL, 2007b, L. 6, Cap. 29, p. 402), homens que “fizeram grandes coisas” (MAQUIAVEL, 2010, Cap. 18, p. 85) ou que são estimados por “grandes empresas e os raros exemplos” que deram de si (MAQUIAVEL, 2010, Cap. 21, p. 107). À primeira vista, o tratamento do problema por Maquiavel faz então crer que a glória é, antes de mais, um atributo do cidadão privado. Porém, se é verdade que podemos compreender a glória como um desejo individual, ela é também produto de feitos, ações, obras e palavras abertas à representação coletiva, conquistada num âmbito público e não privado. Tal fato pode certamente nos levar a indagar se um ator político como o povo não possui, talvez, um destacado papel na atribuição da glória do cidadão privado. Assim, se, diferente da maioria dos outros desejos a glória representa o desejo de ser reconhecido por seus pares, passa a ser preciso investigar como se articula essa relação entre imagem pública e predicação da glória; de que modo aparência (perante o povo) e assentimento público (popular) “contribuem para o éthos do ator político” (ADVERSE, 2009, p. 27). Minha hipótese é de que contribui de maneira decisiva. Quer isso sugerir que o povo decide quem é digno de glória e quem não é? De modo algum. Não me aterei aqui ao problema da atribuição da glória. Para esta questão, resumo-me a dizer – na verdade, postular – que a sua atribuição não advém de nenhum dos agentes da cidade, povo ou particulares. Ela é produto, antes, de historiadores, cronistas, analistas políticos; em suma, parte de alguém como Maquiavel. O ponto a ser aqui

ressaltado é outro, qual seja: de que, nos *Discorsi*, não se encontra qualquer detentor (fiador) na origem do poder político. Como diz Lefort,

supondo que Maquiavel mantenha o conceito de finalidade, este adquire um significado completamente novo. Se a Cidade tende para alguma finalidade, é a de assegurar a liberdade [...] de tal sorte que ninguém tem autoridade para decidir assuntos que dizem respeito a todos, isto é, para ocupar o lugar do poder (LEFORT, 1999, p. 170).

Mas o que representa o acima citado assentimento popular? Não mais de que o povo é o melhor guardião da liberdade (MAQUIAVEL, 2007a, L. 1, Cap. 5), justamente por não tencionar conquistar o poder; ele almeja apenas a liberdade pública na cidade. Daí por que possamos falar de uma glória do povo distinta de uma glória do *stato*. É o povo o melhor guardião da liberdade, pois o povo tem sempre em vista a liberdade do *stato* (a glória do *stato*). Liberdade esta que é o motivo do agir virtuoso (motivo último da ação), logo, o mais próprio objeto para a obtenção de uma glória mundana.

Pois bem, o que me proponho a fazer na presente comunicação são apenas algumas notas acerca da afirmação que encontramos no capítulo 58 do Livro I dos *Discorsi*, que diz: *a multidão é mais sábia e constante que um príncipe*. Ao que me parece, tenciona essa asserção apontar para o alargamento da base do governo, sem, no entanto, apelar para a idéia do povo como fundador ou origem do poder político da república. No limite – é o que se descortinará nos *Discorsi* – teremos duas distintas agências (dois modos de *virtù* e glória, já que a *virtù* leva à glória): aquela agência de cidadãos privados, composta por fundadores, re-fundadores, grandes magistrados, grandes generais e grandes oradores; e a agência coletiva do povo. Juntas, e somente juntas, elas fazem de seu Estado um Estado glorioso. Primeiro problema: é possível haver, de fato, uma agência popular (uma agência coletiva dotada de uma só voz)? Qual o sentido em se falar de uma ação ou *virtù* do povo?

Logo na abertura do capítulo 58, Maquiavel afirma que defenderá algo que “é alvo de acusação de todos os escritores” (MAQUIAVEL, 2007a, L. 1, Cap. 58, p. 167), pois “nada é mais instável que a multidão, é o que afirmam Tito Lívio e todos os outros historiadores” (MAQUIAVEL, 2007a, L. 1, Cap. 58, p. 166). Entretanto, “do defeito de que os escritores acusam a multidão”, diz ainda, “podem ser acusados todos os homens individualmente, e sobretudo os príncipes, porque qualquer um que não fosse regulado pelas leis cometeria os mesmos erros que comete a multidão irrefreada” (MAQUIAVEL, 2007a, L. 1, Cap. 58, p. 167). O que se encontra ao fundo de afirmações como essas é, entre outras coisas, a idéia de que se, por um lado, a política deve procurar lidar com as paixões e desejos humanos (mundanos) – do que se poderia chamar de “natural aos indivíduos” –, por outro lado, não é a investigação de uma natureza humana o que anima as análises de Maquiavel. Quer dizer, para ele, é a natureza humana (na realidade, notas nunca exaustivas) que se subordina à na-

tureza da cidade (que é política) e nunca o contrário. Acerca desse tópico, notemos como nosso autor destaca, a todo momento, seja em *O Príncipe* ou nos *Discorsi*, a extrema desejosidade humana (nunca uma natureza humana acabada). É este apenas o “natural” que adentra os negócios da cidade, às coisas da política.

Ora, neste capítulo, Maquiavel assevera mais uma vez que é o povo – um grupo alargado ou o universal da cidade – o melhor guardião da liberdade. Neste sentido, é o povo o melhor antídoto à ameaça desejosa (ambiciosa) que acomete a todo e qualquer homem (de toda cidade); aos seus cidadãos tomados desde uma perspectiva particular a não coletiva, natural e não política. Afirma o florentino, “quanto à prudência e à estabilidade, digo que o povo é mais prudente, mais estável e de mais juízo que um príncipe” (MAQUIAVEL, 2007a, L. 1, Cap. 58, p. 167). Mas o que é o povo? Melhor, *quem* é o povo – a este que compete guardar a liberdade da cidade? Com Gaille-Nikodimov, acredito poder dizer que o termo povo deve ser geralmente distinguido

de outros que lhe parecem próximos em significação: a multidão (*moltitudine*), o vulgo (*vulgo*), o grande número (*universale* ou *universalità*). “Vulgo”, derivado do latim “vulgus”, e “*moltitudine*” parecem designar ao mesmo tempo uma massa, um grande número e caracterizar um conjunto de homens anônimos. Os termos “*universale*” e “*universalità*”, assim como a expressão latina “*in universali*”, possuem um uso mais diversificado: eles exprimem, como os termos precedentes, a idéia de grande número, mas são ocasionalmente empregados nos contextos em que são sinônimos de “popolo” (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p. 25, tradução minha).

E, no entanto, Maquiavel emprega *multidão* [*moltitudine*] já no título do capítulo – afirma que *a multidão é mais sábia e constante que um príncipe*. Por quê? O que o florentino parece tencionar aqui é a transição entre a noção de povo da tradição – segundo a qual povo é o mesmo que multidão, apenas um grande número – e a noção de povo tal como ele a compreende: para além do grande número, uma qualidade *una* ou um mesmo princípio de ação como vínculo desse grupo. Uma sabedoria política, enfim. Pois diz o autor: “e não é sem razão que se compara a voz do povo à voz de Deus, pois se vê uma opinião **universal** [*opinione universale*] a produzir efeitos admiráveis nos seus prognósticos, parecendo que, por alguma oculta *virtù*, ele prevê seu mal e seu bem” (MAQUIAVEL, L. 1, Cap. 58, p. 170, Grifo e colchetes meus).

Tudo se passa, desta feita, como se o povo enquanto entidade historicamente identificável (isto é, definido por fatores sociais ou econômicos) não importasse tanto. Maquiavel possui a “tendência de escamotear uma análise sócio-econômica em proveito de um exame das paixões e sentimentos coletivos em jogo no conflito” (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p. 37). Dessa perspectiva, o que mais importa é um desejo comum, mesmo uma ação comum, tão circunstancial quanto efetiva – um desejo que só ocorre *como ação*, enquanto se opõe ou age contra ou em direção

a alguma coisa, composta por um conjunto variável de homens em direção a um mesmo objeto: o desejo por liberdade contraposto ao desejo por dominação. Este conjunto – melhor, essa agência ou intencionalidade comum – nosso autor chama de povo; e é este apetite por liberdade que move o povo e como que o agrupa. Assim, mais importante que o número – que o povo seja mais numeroso que os grandes ou os magistrados da república (o que, sem dúvidas, também é importante) – é que o poder não pertença a ninguém, que a liberdade seja pública (na prática, rotatividade nos cargos e ampla participação política é o que realmente importa. O que o povo *guarda*). Neste estado bem-ordenado, observa-se então um regime de leis: a cidade antes dos cidadãos, o universal (a liberdade) frente à particularidade (de ricos ou pobres).

E o que é a glória, afinal? A glória é uma ação (*virtù*), a qual se guia, por seu turno, pelo bem comum e a liberdade na cidade. Ao longo de todo o *Discorsi*, Maquiavel não se cansará em afirmar que, nesta matéria, o povo é melhor que príncipes e grandes – de partida, melhor que todo cidadão tomado em sua particularidade: “se forem expostas todas as desordens dos povos, todas as desordens dos príncipes, ver-se-á que o povo, em bondade e glória, é muito superior” (MAQUIAVEL, 2007a, L. 1, Cap. 58, p. 171). Mas, agora que sabemos *quem é o povo*, convém questionar: na efetividade, como e por quais meios age o povo – esta agência coletiva? De nosso ponto de vista, sua ação se caracteriza, fundamentalmente, por empreender julgamentos e escolher magistrados – uma agência institucional, isto é, por meios ordinários (previstos nas leis). Noutros momentos, entretanto, é-se necessário ainda insurgir-se, como no episódio da criação dos tribunos da plebe – sendo esta, então, uma agência de outro tipo: extra-institucional (extra-ordinária). Como se vê, a ação política popular é antes universal do que particular, uma atividade mais de fundo que de governo propriamente dito. Sua principal tarefa é a de zelar pelos fundamentos da cidade (o que também quer dizer que não haverá, precisamente falando, povo no poder). Quando um cidadão privado discursa em assembléia, quando propõe uma nova lei, ou mesmo quando funda ou re-ordena um estado – seja ele plebeu ou patrício – não é a agência popular que se encontra ali em ação. Nas palavras de Maquiavel, “e, se os príncipes são superiores aos povos na ordenação das leis, na constituição da vida civil, no estabelecimento de novos estatutos e novas ordenações [ou seja, nas atividades mais específicas de governo], os povos também são superiores na manutenção das coisas ordenadas, aumentando assim, sem dúvida, a glória daqueles que as ordenam [cidadão privados tornados magistrados]” (MAQUIAVEL, 2007a, L. 1, Cap. 58, p. 171, colchetes meus).

Que se diga, para finalizar, que mais gloriosos que o povo talvez sejam apenas as figuras de fundador e re-fundador de Estados bem-ordenados, além de excelentes magistrados, grandes oradores e generais excepcionais. Homens pertencentes a Estados em que o povo é escolhido como o seu guardião e esteio, Estados nos quais a figura do fundador ou re-fundador – atividades elas mesmas raras e excepcionais, daí a sua maior glória – dão vez ao império da lei, à liberdade pública

e à comunicação entre os homens (à manutenção do Estado pelo povo). Nestes Estados – em todo Estado bem-ordenado – há, com certeza, uma série de figuras excepcionais e, por isso, deveras gloriosas. Ainda assim, o povo é seu maior protagonista (estratégia arquitetada por seus próprios fundadores e re-fundadores, observada por grandes magistrados, generais e oradores). Porque, nesta mistura – entre a excepcional agência particular e a constância da agência popular –, de todo o *stato* são as maiores glórias.

### Referências

- ADVERSE, H. (2009). *Maquiavel: Política e Retórica*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- GAILLE-NIKODIMOV, M. (2004). *Conflit civil et liberté*. La politique machiavélienne entre histoire et médecine. Paris: Honoré Champion.
- LEFORT, C. (1999). Maquiavel e a *Verità Effetuale*. *Desafios da escrita política*. Trad. Eliana de Mello Souza. São Paulo: Discurso Editorial.
- MCCORMICK, J. (2011). *Machiavellian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MAQUIAVEL, N. (2007a). *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes.
- MAQUIAVEL, N. (2007b). *História de Florença*. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes.
- MAQUIAVEL, N. (2010). *O Príncipe*. Trad. Maria Julia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes.

# Imaginação e conjuntura em David Hume

**Cainan Freitas de Jesus\***

\* Doutorando pelo PPGF/UFBA, Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e tecnologia da Bahia.

## Resumo

A imaginação desenvolve um papel central na estrutura do sistema humeano. De fato, ao tirar da razão os critérios para decidir sobre as questões de fato, a crença na totalidade dos eventos da natureza não poderia mais pretender um estatuto de certeza demonstrativa. Entretanto, “a tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais” não pode deixar de dar conta da estrutura da crença nesta realidade empírica. cremos nos fatos e agimos sobre e conforme estes fatos. É a imaginação que articula uma armação complexa entre sujeito e mundo, onde de um lado participamos da uniformidade dos eventos (sejam eles morais ou naturais), mas também nos compreendemos como indivíduos com nossas particularidades próprias. Assim, cremos e agimos conforme o regular fluxo dos corpos. Entretanto, o modo como esta crença é articulada na natureza humana sofre diversos comentários na filosofia de David Hume. Não parece que esta crença estaria ancorada tão somente na repetição regular dos eventos da natureza, pois uma experiência singular também faz com que o sujeito acredite, como se fosse uma certeza absoluta, em determinada situação. Acontece que Hume parece estabelecer outro parâmetro que também parece conferir créditos aos eventos da natureza, antes mesmo que este seja marcado pela regularidade constante, como o caso de uma experiência por demais traumática. De fato, seria até mesmo ridículo supor que uma criança precisaria repetir a experiência de se queimar no fogo para ter como certo que causas semelhantes estariam conectadas a efeitos semelhantes. Entretanto, cumpre saber se a ideia de uma experiência traumática vem como uma nova possibilidade de crença, ou se ela ainda assim estaria ligada à regularidade dos eventos do mundo. Para atender ao nosso objetivo, adotaremos, em nossa comunicação, a primeira possibilidade. A crença nos eventos da experiência não estaria nos princípios associativos, nem numa associação causal pelo fluxo regular com que as percepções chegam aos nossos sentidos; estes princípios auxiliam a imaginação a criar

um conjunto de situações onde o sujeito é fortemente inclinado a conferir créditos a esta situação. Esta convicção é causada pelo “resultado necessário da colocação da mente em tais circunstâncias. Trata-se de uma operação da alma que, quando estamos nesta situação, é tão inevitável quanto sentir a paixão do amor ao recebermos benefícios, ou a do ódio quando deparamos com injúrias”. Assim, toda esta conjuntura, que pode ser fortalecida pelos princípios associativos, deixa a mente em tal situação que ela não poderia duvidar na regularidade dos eventos e ações do mundo. Este ponto parece estreitar, ainda mais, os laços existentes entre a epistemologia de David Hume com a sua análise sobre as ações humanas em sociedade.

**Palavras-chave:** Hume, Associação de ideias, Imaginação, Crença, Conjuntura.

David Hume nos mostra, tão logo começamos o estudo do *Tratado da Natureza Humana*, o modo como ele deve ser lido: “como uma longa cadeia de raciocínios, na qual é necessário manter até ao fim a evidência das primeiras proposições”, além do mais o que confere autoridade ao seu sistema é a concordância entre as suas partes, “e a necessidade de cada uma para explicar as outras” (HUME, 2000, p. 21). Assim, sabemos bem que ao entrar no território das paixões, através do segundo livro do *Tratado*, Hume nos diz que estas impressões reflexivas calmas comportam “o sentimento do belo e do feio nas ações, composições artísticas e objetos externos” (HUME, 2000, p. 310). Não apenas entre os campos da estética e da moral que encontramos pontos comuns, pois o nosso próprio conhecimento acerca das relações causais “derivam unicamente do costume; e que a crença é mais propriamente, um ato da parte sensitiva do que da parte cogitativa de nossa natureza” (HUME, 2000, p. 217). Podemos bem notar que a estrutura epistemológica de David Hume comporta laços estreitos de significação entre as diversas partes de sua obra.

Entretanto não significaria aqui dizer que sua filosofia encontraria tão somente certas partes semelhantes, como um estilo ou que sua base seja a experiência. A filosofia humeana parece mostrar mais que isto. Se o objeto da política deve ser entendido como a consideração da dependência mútua dos homens em sociedade (HUME, 2000, p. 21), de forma preliminar notamos que sem o entendimento só de maneira incompleta entenderíamos o discurso político humeano. O modo como a imaginação trabalha na consciência dos indivíduos que compõe uma sociedade, reconhecendo a legitimidade do poder soberano, bem como o vínculo que este consegue estabelecer com sua própria comunidade, mostra que a política não seria tão bem fundamentada sem as considerações sobre o entendimento. Assim, em seu sistema devemos sempre levar em conta o conjunto da obra para o entendimento de cada parte.

Contudo, a questão da união entre as partes do seu sistema não se limitaria a isso. O sistema humeano é estruturado por uma teia de significados onde cada parte encontra-se necessária para o fortalecimento do conjunto inteiro. O estudo atento sobre a política parece dar conta de uma lacuna deixada nas investigações



humeanas sobre o entendimento, que diz respeito à constituição do espaço onde o sujeito consegue se estruturar no mundo da experiência. É certo que a análise sobre as estruturas internas do sujeito encontram na crença um solo, mesmo que frágil, para sair de um possível ceticismo e compor suas amarras com a experiência; mas, é somente através de uma sociabilidade da imaginação fundada na linguagem pública, que o sujeito consegue sair de um certo solipsismo. Desta forma, este sujeito encontra na sociedade o espaço próprio da linguagem comum, onde lhe é possível tecer suas considerações internas com a trama do mundo.

A política parece compor bem a trama da Natureza Humana, pois o sujeito só encontra seu pleno desenvolvimento no espaço público da linguagem, onde as relações morais e políticas se relacionam. É justamente neste espaço da opinião comum que a imaginação encontra um solo firme para estruturar a crença na união necessária entre os eventos da matéria e o intercambio das relações humanas. É através da imaginação que o sujeito consegue se fixar na sociedade, seja pelo reconhecimento da regularidade das ações humanas, ou através do reconhecimento das suas leis, até “o mais pobre artesão. Sozinho em sua labuta, espera pelo menos a proteção do magistrado que lhe assegura o gozo dos frutos do seu trabalho” (HUME, 2004, p. 129), e se seus produtos forem de boa qualidade e preços razoáveis, ele acredita que encontrará compradores, garantindo o sustento de suas necessidades. Aquela crença que, nas partes dedicadas ao entendimento, encontrava-se delicada e frágil, ganha um estatuto de certeza quando reconhecida na coletividade – o espírito humano depende desta comunicação coletiva.

Assim, para compreendermos a unidade da sua obra, da epistemologia à política, começaremos justamente onde a mente trabalha para fixar sujeito e sociedade. Lembremos bem com Hume que, “o hábito é o grande guia da vida humana, é só esse princípio que torna a experiência útil pra nós” (HUME, 2004, p. 77). Este hábito parece sempre invocar uma repetição constante das cadeias causais dos eventos, donde a regularidade das ações humanas nos permite empreender nossos esforços para colher os melhores benefícios desta convivência mútua. Sem o costume, não seria possível qualquer vida em sociedade. Nossa crença não pareceria escapar desta repetição constante e, a cada sucessão dos eventos, a mente é inclinada a conferir créditos na sua uniformidade. Sempre esperamos de causas semelhantes efeitos semelhantes.

Entretanto, não parece que esta crença seja tão somente o resultado de uma contagem da repetição dos eventos. De fato, “a experiência repetida tem na filosofia humeana do conhecimento um papel tão relevante e tão notório, que quase se arrisca a apagar o papel desempenhado nessa filosofia pela experiência singular” (MONTEIRO, 2003, p. 65). Há um espaço em Hume que aponta para a crença em uma única experiência, que não se assemelha de modo algum com qualquer outro evento experimentado. Seria ridículo, por exemplo, imaginar que uma criança precisasse recorrer à exaustão de um experimento com a chama de uma vela para saber que esta lhe causa dor.

Não é apenas pela experiência traumática que nos apresenta outra via para a formação de uma forte expectativa do futuro. Encontramos outros exemplos de experimentos singulares que não se relacionam somente com um trauma. Concorde com novas leis ditas pelo poder soberano de uma sociedade, ou encontrar uma situação nova que uma determinada lei passa a fazer sentido, ou perde seu sentido por completo. A vida social nos mostra vários exemplos de experiências que não parecem depender do fluxo regular dos eventos. Experiências novas no mundo, como um choque cultural, ou sabores novos de alimentos outrora desconhecidos, ou o impacto da percepção da aurora boreal, por exemplo, podem, de fato, transformar esta experiência primeira em uma forte expectativa do futuro. Podemos, inclusive, sentir uma forte frustração quando algum dos exemplos citados não venham a ocorrer, até mesmo logo no dia seguinte. Não cabe aqui recorrer à exaustão de exemplos que mostrem como só um experimento pode ocasionar uma nova crença.

Há, então, outros modos de estruturar a crença no sujeito; e se há esta possibilidade, torna-se evidente que o alicerce da crença deve estar fincado sobre outras bases. Podemos, aqui, recorrer a dois modos de interpretação. Primeiramente entendemos que estes experimentos singulares, como o experimento traumático da criança com a chama da vela, de modo algum ferem o primado da repetição constante. Encontramos uma via de interpretação na maneira como é possível classificar os objetos e eventos do mundo; que podem ser de duas formas distintas, a respeito do seu modo de apreensão no entendimento: assim, há uma classe de objetos ou eventos que podemos entender de forma positiva e outra classe negativa de objetos. Alguns objetos são comumente tocados e não produzem dor. Ao experienciar uma nova classe de objetos, levamos sempre em conta esta análise. Mas no caso como o da criança que se machuca com a chama de uma vela, que tipo de classe de fenômeno seria esse? “Só pode ser um conjunto mais amplo do que o das velas e das chamas – uma classe da qual estas possam ser, face a experiência passada desta criança, encaradas como casos particulares” (MONTEIRO, 2003, p. 83).

Deste modo, a criança sabe que do conjunto de objetos tocados, existe um grupo que produz dor, e outro grupo de objetos, mais comum, que não causa dor alguma. Mantemos, assim, a regularidade do mundo como a causa essencial para a produção da crença, e o problema da experiência singular não comprometeria o sistema humeano. Devemos nossa crença ao mundo da experiência tão somente à regularidade com que os eventos nos são apresentados. Vale lembrar que a experiência continua sendo necessária, mas, aqui, “é suficiente realizá-la uma só vez. Porque nossa decisão, antes disso, já se encontra circunscrita em duas hipóteses” (MONTEIRO, 2003, p. 83), duas classes de fenômenos prováveis à nossa percepção.

Mas podemos lançar luz a outro modo de ver esta questão. Será mesmo necessário a regularidade dos eventos para a experiência continuar sendo, “em última análise, o fundamento de nossa inferência e conclusão” (HUME, 2004, p. 77)?

É interessante notar que de todos os exemplos citados por Hume, é neste que aparece a experiência traumática onde a representação seja justamente figurada por uma criança, que talvez não estaria tão acostumada com o regular fluxo dos corpos. Voltaremos então à questão: cachorro mordido de cobra tem medo de linguíça, ou gato escaldado tem medo de água fria, “apenas uma experiência realmente traumática é aparentemente suficiente para criar um ansioso hábito de expectativa” (FLEW, 1980, p. 95). A experiência constante também não parece suficiente para explicar o sagaz julgamento de um passarinho ao escolher tanto o melhor local e o material quanto a melhor maneira de realizar com precisão a construção de seu primeiro ninho, conforme nos diz Banwart (1984, p. 26).

Para entender melhor a questão, precisamos escutar, cuidadosamente, uma passagem peculiar da primeira investigação, onde Hume nos afirma que a diferença entre crença e ficção repousa em algum tipo de sentimento presente na primeira e que não se encontra na segunda, e surge de uma dada situação na “qual a mente é colocada em uma particular conjuntura” (HUME, 1902, p. 48). Assim, o surgimento da crença não dependeria tão somente de uma contagem, da colocação em uma balança da quantidade de probabilidades favoráveis ou contrárias. A depender da conjuntura da situação, um experimento particular pode ocasionar uma crença tão forte quanto aquela causada por milhares de casos que lhes sejam favoráveis.

Desta forma, seria imaginação que inclina o sujeito a conferir créditos, ou a agir em acordo com cada situação apresentada. Ela encontra um conjunto próprio de situações que pareceria impossível agir ou julgar de modos diferentes; claro que esta conjuntura depende de várias situações, que fazem parte da ampla educação do sujeito. Entendemos, assim, aquele aspecto curioso que aparece nas *Investigações*, quando Hume nos diz que “a unidade da ação encontrada nas biografias e na histórias não difere em espécie da que se encontra na poesia épica, mas apenas em grau” (HUME, 2004, p. 46), sendo “difícil, se não mesmo impossível, determinar verbalmente de maneira exata as fronteiras que separam esses dois gêneros” (HUME, 2004, p. 50).

Sabemos que, “ao invés de critérios de demarcação, será mais fácil, para o leitor, encontrar Hume diluindo sistematicamente algumas fronteiras” (MOURA, 2002, p. 95). Contudo, vale lembrar que a vivacidade dos contornos projetados pela poesia possui uma força maior do que a narrativa da história. Onde, então, seria possível encontrar a diferença entre uma convicção histórica e a ficção de uma poesia épica, se mesmo nesta última os graus de força que é recebida pela mente são maiores? Não podemos negar que exista uma diferença entre a crença e a ficção, embora não a encontramos em seus graus de evidência. Esta diferença que sentimos parece ser antes fruto da colocação da mente em uma situação determinada, por uma espécie de instinto natural, que pareceria inevitável conferir-lhe créditos (Cf. HUME, 2004, p. 79). De fato, podemos buscar inúmeros exemplos em que apenas uma única experiência pode ser traumática o suficiente para deixar a

mente em tal situação que ela não poderá deixar de asseverar sobre um determinado assunto.

Esta análise nos permite entender também uma passagem peculiar do tratado que citamos no começo da nossa comunicação. A saber, que as impressões reflexivas, às quais Hume denomina como paixões, dizem respeito sobre “o sentimento do belo e do feio nas ações, composições artísticas e objetos externos” (HUME, 2000, p. 310). Como colocar sobre a mesma natureza representações tão distintas? Devemos supor que tais paixões sejam apreendidas pelo sujeito de maneiras diferentes, pois, se não fosse o caso, seria impossível supor que, por exemplo, um rude camponês fosse honesto ou que um cruel assassino fosse um sagaz crítico das belas artes, o que não ocorre. Acontece que, também aqui, a imaginação é decisiva, e a conjuntura essencial.

Assim, a crença não dependeria apenas da repetição que ocasiona o hábito de que uma determinada circunstância semelhante repetirá seu efeito comum. Mais ainda, o que esta repetição faz é colocar a mente em uma dada situação que se faz praticamente impossível duvidar de seu contrário, como o faz uma única experiência por demais traumática, ou uma prova científica, desde que cuidadosamente examinada e preparada. Esta convicção é causada pelo

resultado necessário da colocação da mente em tais circunstâncias. Trata-se de uma operação da alma que, quando estamos nesta situação, é tão inevitável quanto sentir a paixão do amor ao recebermos benefícios, ou a do ódio quando deparamos com injúrias (HUME, 2004, p. 79).

Esta análise pode, inclusive, apoiar nossas investigações sobre as ações humanas em sociedade. Não podemos entender aqui a Imaginação como uma faculdade presa tão somente ao hábito da repetição, ela é capaz de atos eficientes de construção. O hábito sozinho não parece dar conta da explicação destes atos construtivos. Esta concepção de conjuntura apresenta-se bem quando relacionamos com as ações humanas em sociedade; principalmente se levarmos em conta que alguns dos nossos atos, aqueles mais intempestivos, não estão assentados na regularidade dos eventos. É claro que determinadas ações heroicas depende da constituição do caráter de cada um, mas o que devemos notar é justamente que estas ações são determinadas pela situação à qual a imaginação se encontra, que move até as menores molas da nossa constituição determinando a ação mais adequada à exigência da situação.

Podemos notar também que até mesmo quando as dúvidas céticas, seja quanto aos sentidos ou quanto à razão, aparentam ganhar forças, é a imaginação que diz ao cético: não podes viver honestamente seu ceticismo. A vida social, e a própria regularidade dos eventos apresenta para a mente um conjunto de situação tão fortemente articulado que, até mesmo as doses mais elaboradas de ceticismo, não conseguem fixar suas raízes por muito tempo. Ou seja, a força com que é dada

por uma conjuntura tal que a mente não pode deixar de dar seu assentimento sobre esta determinada situação. Portanto, esta conjuntura pode nascer tanto de uma repetição que se faça constante, como também da experiência singular, a exemplo da situação traumática – podendo, é claro, variar entre os indivíduos. É este todo organizado que nos faz criar fortes expectativas do futuro, apreciar as belas artes e ações humanas, e agir conforme a situação. É a imaginação que permite ao sujeito se fixar no mundo e colher os benefícios da vida social.

### Referências

- BANWART, Mary. (1994). *Hume's imagination*. Ed. Peter Lang: New York.
- FLEW, Antony. (1980). *Hume's Philosophy of Belief*. Ed. Routledge & Kegan Paul: London.
- HUME, David. (2000). *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Unesp.
- HUME, David. (2004). *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo : Unesp.
- HUME, David. (1902). *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the principles of Morals*. ed. by L.A.Selby-Bigge, 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.
- MONTEIRO, João Paulo. (1975). *Teoria, Retórica, Ideologia*. São Paulo: Ed. Ática.
- MONTEIRO, João Paulo. (2003). *Novos Estudos Humeanos*. São Paulo: Discurso editorial.
- MOURA, C. A. R. (2002). David Hume para além da epistemologia. In: \_\_\_\_\_. *Racionalidade e Crise*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora UFPR.



# Entre Tomás e Descartes: a simplicidade divina

**Carlos Eduardo Pereira Oliveira\***

\* Doutorando – USP; Bolsista CAPES processo 18720-12-9.

## Resumo

Este artigo pretende apresentar uma discussão entre Descartes e Tomás de Aquino acerca de um importante atributo de Deus, a *simplicidade*, no intuito de mostrar o sentido absoluto que a simplicidade divina adquire na concepção cartesiana, exigido pela própria ideia de Deus.

**Palavras-chave:** Tomás de Aquino; Descartes; simplicidade divina; intelecto; vontade.

## Introdução

Entre os anos de 1630 e 1649, Descartes elaborou e apresentou uma polêmica teoria conhecida como teoria da livre criação das verdades eternas. Nela, o atributo da simplicidade divina constitui um dos pilares fundamentais, incidindo direta e radicalmente na maneira tradicional de explicar a relação entre as faculdades divinas do intelecto e da vontade e na maneira como atuam no processo criador.

A noção de simplicidade divina, por sua vez, não foi criada por Descartes. Foi desenvolvida e aprimorada por toda a tradição filosófica precedente até chegar a ele. Com Tomás de Aquino, o atributo recebeu definitiva elaboração, aceita e proposta pela Ortodoxia Cristã.

Por isso, partiremos da exposição do conceito de simplicidade divina em Tomás de Aquino, representante máximo da filosofia e teologia cristãs, seguida da exposição cartesiana, que procura corrigir a antiga concepção por uma mais adequada ao verdadeiro Deus.

## Exposição tomasiana da simplicidade divina

Em *O Ente e a Essência*, Tomás ensina que a realidade é constituída por substâncias simples e compostas. Compostas são aquelas que possuem matéria e forma, designando os seres materiais. As simples, conhecidas somente a partir do conhecimento das compostas, são desprovidas de matéria. São substâncias simples a alma, a inteligência, o anjo e a causa primeira, que é Deus. Entre as substâncias consideradas simples, alma, inteligência e anjo não gozam de simplicidade absoluta, pois, embora imateriais, são mescladas de potência. A presença da potência denota que sua essência não envolve a existência, sendo-lhes esta acrescentada de fora, do mesmo modo como ocorre às substâncias compostas<sup>1</sup>.

É, no entanto, na questão três da primeira parte da *Suma Teológica* que Tomás aborda mais detalhadamente a simplicidade divina, iniciando pela definição do termo simples. Negativamente, simples é aquilo que exclui a composição corpórea, ou seja, aquilo que não tem corpo, ou mais precisamente, aquilo que exclui a composição de matéria e forma. Há, todavia, uma forma positiva apresentada pelo Doutor Angélico quando diz que simples é o ser cuja essência é idêntica à existência. Trata-se da simplicidade absoluta, que cabe exclusivamente a Deus. Tanto as substâncias compostas, em virtude mesmo dessa composição, quanto as simples, mescladas de potência, não possuem a essência idêntica à existência (Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I, q. 3, a. 3). Consequentemente, nelas a existência advém por meio da ação de outro ser e não em virtude de sua própria essência, ou seja, é causada por um ser anterior. Como em Deus essência e existência se identificam, conclui-se que não é causado por nenhum outro ser (Cf. IDEM, q. 3, a. 4).

Da noção simplicidade divina resulta que Deus é o único ser subsistente por si mesmo, ou seja, ele é em virtude do seu próprio ser, existindo necessariamente por si. Isso significa que não recebeu seu ser de nenhum outro, não foi causado nem produzido por outro. Por outro lado, Deus é a razão do ser e do existir de todas as coisas, o princípio de todo o ser e a causa absolutamente primeira de todas as coisas que são, atendendo, assim, ao princípio segundo o qual tudo o que existe por outro pode ser reduzido ao que existe por si, como à sua causa primeira (Cf. TOMÁS DE AQUINO, *O Ente e a Essência*, c. 5, 4).

A noção de simplicidade repercute na exposição tomasiana da criação. Ao impor uma distinção radical entre o ser absolutamente simples e os demais seres, opera-se uma distinção entre o incriado e o criado. Os demais seres, em virtude da distinção entre essência e existência, só existem porque lhes foi concedido o ato de existir. Foram produzidos ou criados pela causa primeira, Deus. Com efeito, declara

---

<sup>1</sup> “Tudo quanto não é essencial a respeito da compreensão da quiddidade constitui algo que procede de fora e que introduz a composição com a essência, visto que nenhuma essência se pode compreender sem os elementos que constituem partes da essência. Ora, toda essência ou quiddidade pode ser entendida sem que se compreenda qualquer coisa acerca do seu ser ou de sua existência. Com efeito, posso compreender o que sejam o homem e a fênix, ignorando se possuem ou não existência real. É evidente, por conseguinte que a existência difere da essência ou quiddidade” (TOMÁS DE AQUINO, *O Ente e a Essência*, c. 5, 3).



Tomás (*Suma Teológica* I, q. 2, a. 3) que “aquilo que não existe só começa a existir pela ação de algo que existe”<sup>2</sup>.

Os seres criados são compostos de essência e existência. A essência é atualizada por Deus ao conferir-lhes a existência, que é dada mediante um ato livre de sua vontade. Surge daí uma questão: se ao criar é conferida existência às essências, que lugar estas últimas ocupam na economia da criação?

De acordo com Tomás, as essências das coisas que serão criadas encontram-se em Deus. Não existem nele, porém, como uma criatura, uma vez que a criação é um ato vinculado à vontade divina, um ato responsável pela produção dos seres finitos. Os seres preexistem em Deus como um modo de ser inteligível, enquanto essências, às quais Deus conferirá ou não existência. É o que ele afirma dizendo “todas as coisas nele existem sob uma forma inteligível” e que “na essência divina estão compreendidas as espécies das coisas” (IDEM, q. 14, a. 2 e 5). As expressões *forma inteligível* e *espécie das coisas* designam as próprias essências possíveis; podem vir a existir, cabendo a Deus querer ou não dar-lhes existência. Qual é então a natureza dessas espécies ou formas inteligíveis? Elas são algo distinto de Deus?

Para o doutor Angélico, não se deve fazer distinção entre essas entidades e a essência divina, pois elas são idênticas ao intelecto divino. Como ele mesmo diz, em Deus “o intelecto é idêntico ao inteligível. A espécie inteligível não difere da substância do intelecto divino. A espécie inteligível mesma é o próprio intelecto divino” (IDEM, q. 14, a. 2).

A análise das formas inteligíveis vinculadas ao intelecto divino pretende chegar à explicação da relação do conhecimento divino com o ato da criação. E quanto a isso, é preciso saber se o intelecto divino é também causa das coisas, ou seja, se ele está envolvido no processo da criação. Tomás defende que sim, pois aquilo que será atualizado, ou em termos tomasianos, os efeitos da ação divina devem preexistir na causa primeira, Deus. Assim, todas as formas que ganharão existência estão antes no seu intelecto, podendo ou não ser atualizadas por sua vontade:

*“Os efeitos derivam da causa agente enquanto preexistem nela; porque todo agente produz algo que se assemelha a ele. Mas os efeitos preexistem na causa, segundo o modo de ser da mesma. Por isso, assim como o ser de Deus se identifica com a sua inteligência, os efeitos preexistem nele como inteligíveis. Portanto, derivarão dele também da mesma maneira. Por consequência, derivarão como objeto de vontade: porque pertence à vontade o impulso de realizar aquilo que foi concebido pela inteligência. Portanto, a vontade de Deus é a causa das coisas”* (IDEM, q. 19, a. 4).

Junto à vontade, Tomás defende o intelecto como causa das coisas. Porém, não o considera como princípio de ação, “mas como tento inclinação para o efeito” (IDEM, q. 14, a. 8). Ele garante que a inteligência divina é causa das coisas, mas

<sup>2</sup> “*Quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est*”, o que equivale a dizer que nada passa da potência ao ato, a não ser pela ação de um ser já em ato.

enquanto ciência de aprovação e não como causa eficiente. Isto quer dizer que a inteligência elege os possíveis que a vontade criará: “A ciência divina é causa com a vontade. Não é necessário que tudo o que Deus sabe, seja, ou fosse, ou haja de ser, mas somente aquilo que ele quer que seja ou que ele permitir ser. Está na ciência de Deus que algo possa ser, mas não que o seja” (IDEM, q.14, a. 9).

### Exposição da noção cartesiana da simplicidade divina

A abordagem cartesiana da simplicidade divina diverge da de Tomás. A divergência, porém, acontece em torno de um ponto específico, reivindicado pela autêntica ideia de Deus, a qual nos apresenta “que Nele há somente uma única ação totalmente simples e pura” (AT IV, 119). Sendo esse o ponto de partida do desenvolvimento da noção cartesiana da simplicidade divina, a discussão com Tomás não se referirá nem à exclusão da composição corpórea ou de matéria e forma, nem à identidade entre essência e existência no ser divino. Na visão cartesiana, para a simplicidade divina ser efetivamente absoluta é fundamental que em Deus seja “um só o querer e o conhecer; de modo que no mesmo [ato] em que ele quer alguma coisa, ele a conhece” (AT I, 149-150), isto é, em Deus, não há distinção entre intelecto, vontade e ação, conforme assegura a Mersenne, na carta de 27 de maio de 1630 (Cf. AT I, 152). Dessa maneira, é insuficiente compreendermos a simplicidade divina como ausência de composição corpórea ou de matéria e forma, ou como identidade entre essência e existência. Somente com a admissão da absoluta identidade entre as faculdades divinas a simplicidade se torna efetivamente absoluta.

Para Descartes, a tese tomasiana pressupõe a precedência do intelecto à vontade divina; opera uma distinção entre essas faculdades, apesar de não ser considerada pelo Aquinate como distinção real, mas de razão somente; admite ainda a superioridade da inteligência em relação à vontade e, conseqüentemente, a submissão desta àquela. Essa tese, de acordo com Descartes, não condiz com a ideia do verdadeiro Deus e, portanto, deve ser abandonada. É necessário excluir qualquer espécie de distinção ou hierarquia entre as faculdades divinas, mesmo que se trate apenas de uma distinção de razão, segundo o filósofo afirma, na mesma carta supracitada:

*“Eu digo que ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse voluerit & intellexerit, illas creavit (no mesmo ato pelo qual ele as quis e as compreendeu (as verdades eternas) desde toda a eternidade, ele as criou) [...] Pois em Deus é uma mesma coisa querer, entender e criar, sem que um preceda o outro, ne quidem ratione (nem mesmo de razão, ou seja, logicamente)” (AT I, 152)<sup>3</sup>.*

Voltemos a Tomás, para compreendermos melhor a guinada cartesiana. O Doutor Angélico, explicitando sua doutrina das essências, explica que as essências

<sup>3</sup> Embora o termo ato não apareça, julgamos mais apropriado usá-lo, já que o próprio Descartes, numa carta a Mesland, de 2 de maio de 1644, afirma que “a ideia que temos de Deus nos ensina que nele há somente uma única **ação** (grifo nosso), totalmente simples e pura” (AT IV, 119).

das coisas criadas preexistem, em Deus, como inteligíveis e são identificadas à sua inteligência. Contudo, quando atualizadas, elas derivam de Deus como objeto da vontade, pois “pertence à vontade o impulso de realizar aquilo que foi concebido pela inteligência” (TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* I, q. 19, a. 4). Assim, a inteligência divina concebe, cabendo à vontade criar (Cf. IDEM, q. 14, a. 9). A distinção entre as faculdades divinas é concebida por meio de uma distinção chamada de razão racionada *cum fundamento in re*, ou seja, uma distinção operada na e pela razão, mas com fundamento na natureza das faculdades, e jamais como uma distinção real. Segundo a explicação de Gilson, a natureza do intelecto determina a natureza do querer, isto é, para que um ser tenha vontade é necessário antes que tenha entendimento, pois “a vontade de um ser, considerada nela mesma, supõe sua natureza já constituída pelo intelecto do qual ela depende” (GILSON, 1913, 68). Daí decorre que o intelecto tem prioridade em relação à vontade. O intelecto antecede a vontade, porque, para que algo seja feito, é necessário que antes seja concebido. Intelecto e vontade em Deus estão sempre em perfeito acordo, justamente porque o intelecto precede e determina a vontade.

Já na perspectiva cartesiana, a simplicidade divina é incompatível com a doutrina da distinção entre as faculdades, pois essa doutrina parece dar margem à ideia de que Deus seja ao menos composto de intelecto e vontade. Por isso, Descartes assegura que a absoluta simplicidade, além de impedir distinção de qualquer ordem, impugna qualquer prioridade ou submissão de uma das faculdades divinas à outra. Se Deus é absolutamente simples, querer, entender e criar devem ser nele uma e a mesma coisa.

Não havendo nenhum fundamento em Deus para distinção ou hierarquia entre suas faculdades, Descartes poderá contestar a submissão da vontade de Deus ao seu intelecto, assegurando que aquilo que é dependente do intelecto divino é também dependente de sua vontade, e se fosse independente de uma faculdade seria igualmente independente da outra, pois em Deus há somente uma única ação, totalmente simples e pura (Cf. AT IV, 119).

### **Consequências decorrentes da noção cartesiana de simplicidade divina**

A mais significativa e polêmica consequência decorrente da noção cartesiana de simplicidade divina incide diretamente sobre a concepção da vontade de Deus, que passa a ser compreendida como absolutamente livre e indiferente. A indiferença da vontade divina é caracterizada como uma vontade totalmente arbitrária que não age orientada pela inteligência, ou mais precisamente, em razão de qualquer inteligibilidade, e tampouco em razão de qualquer finalidade. Ela não é motivada nem determinada por qualquer exigência previamente estabelecida, quer internamente, isto é, pelo próprio intelecto divino ou pelas essências nele encontradas,

quer por algo externo a Deus, o que parece ter sido proposto por Suárez<sup>4</sup>. Ademais, a indiferença da vontade divina repudia toda espécie de ordem metafísica, física, lógica ou moral que se imponha à ação divina, tal como se depreende do trecho das *Sextas Respostas*, onde Descartes declara:

*“não há ordem, nem lei, nem razão de bondade e de verdade que não dependa dele; de outra maneira, ele não teria sido totalmente indiferente a criar as coisas que ele criou”* (AT IX, 235).

Desse modo, algo só é verdadeiro porque estabelecido por Deus, e não o contrário, isto é, como se sua verdade existisse independentemente Dele e determinasse sua ação (Cf. AT I, 149). E o que é dito a respeito do verdadeiro é válido para o que é bom, ou seja, a bondade da criação é precedida pela preordenação divina. Por isso, Descartes afirma que “Deus não pode ter sido determinado a fazer que os contraditórios não possam ser conjuntamente, e, por conseguinte, ele poderia fazer o contrário” (AT IV, 118).

A concepção da indiferença da vontade divina acarreta dois problemas. O primeiro é o seguinte: de que a vontade divina seja totalmente indiferente, resulta que seja mutável? Este problema aparece claramente na comparação entre Deus e um rei contida na carta de 15 de abril de 1630:

*“Dirão que, se Deus estabeleceu estas verdades, ele as poderia mudar como um rei às suas leis; ao que é preciso responder que sim, se sua vontade pode mudar. – Mas eu as compreendo como eternas e imutáveis. – E eu julgo o mesmo de Deus”* (AT I, 145-146).

Essa comparação parece autorizar a compreensão da indiferença divina como um voluntarismo exacerbado e caprichoso, pelo qual Deus pode mudar seus decretos quando lhe aprouver, uma vez que o rei o pode. Entretanto, na mesma comparação é defendida uma posição completamente contrária, a da imutabilidade da vontade divina. A indiferença procura assinalar que não houve motivação ou determinação alguma sobre a ação divina para que fizesse o mundo desta maneira e não de outra. Porém, uma vez instituídas todas as coisas – tanto as mutáveis quanto as imutáveis – ele não as muda, conforme se lê nas *Quintas Respostas*:

---

<sup>4</sup> A menção cartesiana à consideração de algo externo a Deus a motivar ou determinar a vontade divina é uma referência à teoria das verdades eternas suareziana. Nas *Disputationes Metaphysicae*, Suárez defende que o fundamento da necessidade das verdades eternas encontra-se fora das faculdades divinas. Ele argumenta que as verdades eternas “*não são verdadeiras porque conhecidas por Deus, antes elas são precisamente conhecidas devido à sua própria verdade, de outro modo seria impossível dar qualquer razão pela qual Deus conhecesse necessariamente sua verdade, pois se sua verdade procedesse de Deus mesmo, esta só poderia proceder por intermédio de sua vontade, assim não procederia da necessidade, mas da vontade*” (SUÁREZ, *Disputatio XXXI*, s. 12, § 40). Procedendo da vontade divina, as verdades eternas não seriam necessárias, mas contingentes. Isto impossibilitaria a Ciência, entendida como conhecimento do necessário.

*“Quanto ao que vós dizeis que vos ‘parece difícil ver estabelecida alguma coisa de imutável e eterna outra que Deus; teríeis razão se se tratasse de uma coisa existente, ou somente se eu estabelecesse alguma coisa de tal modo imutável que sua imutabilidade mesma não dependesse de Deus [...] Mas penso que, porque Deus assim o quis e assim as dispôs, elas são imutáveis e eternas” (AT VII, 380).*

Tudo indica que a simplicidade e a indiferença de Deus são postas por Descartes no intuito de demonstrar que, para algo ser, é necessário depender de Deus *ut efficiens & totalis causa*, isto é, como causa eficiente e total. Assim, por exemplo, se “Ele quis que os três ângulos de um triângulo fosse necessariamente iguais a dois retos, é agora verdade que isto é assim, e não pode ser de outra maneira” (*Sextas Respostas*, AT IX, 233).

O segundo problema se refere à concepção cartesiana da indiferença da vontade como defeito, conforme nos apresenta a Quarta Meditação, tratando da vontade humana:

*“Esta indiferença que sinto, quando não sou impelido para um lado mais do que para outro pelo peso de alguma razão, é o mais baixo grau de liberdade, e antes faz parecer um defeito no entendimento do que uma perfeição na vontade” (AT IX, 46).*

O conceito de indiferença, porém não deve ser aplicado do mesmo modo à liberdade humana que à divina. A indiferença humana possui dois sentidos: negativamente, compreende um defeito no entendimento; positivamente, significa poder escolher entre contrários; poder fazer ou não fazer algo. Como o intelecto divino é perfeito, fica, por conseguinte, descartada a indiferença negativa. Quanto à indiferença positiva, deve-se notar que a liberdade da vontade divina não se caracteriza propriamente como livre-arbítrio, pois não há qualquer precedência de objetos entre os quais Deus haveria de escolher, isto é, não há opções alternativas que ele deveria considerar e pelas quais ele deveria se decidir. A liberdade de indiferença em Deus não tem qualquer identidade com a nossa e não supõe qualquer defeito ou imperfeição. Ao contrário, “uma inteira indiferença em Deus, assegura o filósofo, é uma prova muito grande de sua onipotência” (*Sextas Respostas*, AT IX, 233). Assim, a indiferença convém à liberdade humana em um sentido diverso do conveniente à liberdade divina; como os demais atributos, a indiferença não pode convir a Deus e às criaturas univocamente.

## Conclusão

De Tomás a Descartes o atributo da simplicidade divina passou por profundas modificações, desenvolvendo-se em direção a uma concepção mais radical.

Em Descartes, para que a simplicidade divina fosse de fato absoluta, era preciso ir além da identidade entre essência e existência e exigir a identidade entre

as faculdades divinas, sob o risco de se manter uma espécie de composição no interior divino. Para ele, a simplicidade divina, em seu sentido absoluto, descarta não apenas a distinção entre essência e existência, mas também a distinção entre intelecto e vontade em Deus.

Contudo, o preço que Descartes tem a pagar parece um tanto alto, devido à concepção da vontade divina como absolutamente livre e indiferente. De acordo com alguns estudiosos do cartesianismo (FRANKFURT, 1977), a concepção de um Deus indiferente poderia representar uma ameaça maior que aquela contida no artifício do gênio maligno, instaurando, assim, um irracionalismo sem precedentes, capaz de destruir o sistema racionalista cartesiano.

## Referências

### 1 – OBRAS DE DESCARTES

*Oeuvres de Descartes*. (1996). Ed. de C. Adam e P. Tannery. 11 vols. Paris: Vrin.

*Tutte le Lettere, 1619-1650*. (2005). Testo francese, latino e olandese. Org. de Giulia Belgioioso. Milão: Bompiani.

### 2 – DEMAIS OBRAS

ARIEW, R. (1999). *Descartes and the Last Scholastics*. New York: Cornell University Press.

DOLEZAL, J. E. (2011). *God without Parts: Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*. Eugene: Pickwick Publications.

FRANKFURT, H. (1977). *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*. In the *Philosophical Review*, vol. LXXXVI, n 1, p. 36-57. January. New York.

GILSON, E. (1913). *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Librairie Félix Alcan.

OSLER, M. J. (1988). *Divine Will and the Mechanical Philosophy*. New York: Cambridge University Press.

SUÁREZ, F. (1999). *La Distinction de l'Étant Fini et de son Être. Dispute Métaphysique XXXI*. Texte integral presenté, traduit e annoté par Jean-Paul Coujou. Paris: Vrin.

TOMÁS DE AQUINO. (2001). *Suma Teológica*. Vol. I. Tradução coordenada por Carlos-Josaphat de Oliveira. São Paulo: Loyola.

\_\_\_\_\_. (2004). *O Ente e a Essência*. Tradução de Luiz João Baraúna. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural.

# Da inconstância de nossas ações: Montaigne e Sêneca

**Cinelli Tardioli Mesquita\***

\* Mestranda em filosofia pela UFPR.

## Resumo

O intuito de nosso trabalho é analisar algumas semelhanças e diferenças entre a moral de Sêneca e a de Montaigne a partir do esclarecimento da maneira pela qual estes dois filósofos enfrentam o problema da inconstância humana. Para tanto, iremos confrontar a carta 120 de Sêneca, presente em suas *Cartas à Lucílio* ao ensaio montaigneano *Da inconstância de nossas ações*. A escolha de nossos textos justifica-se pelo fato de Montaigne ter feito vários empréstimos desta carta senecana para a escrita de seu ensaio. Mesmo que Montaigne tenha pouco citado o autor antigo, pretendemos mostrar, no detalhe da comparação, o modo pelo qual o renascentista se apropria desta problemática senecana.

**Palavras-chave:** Montaigne, Sêneca, inconstância, moral, estoicismo.

Segundo Villey em sua nota introdutória ao ensaio a ser analisado; nele, Montaigne estaria muito influenciado pelo ideal estoico de constância. Villey infere dessa sua observação que esta influência coincide imediatamente com o teor lamentoso da constatação montaigneana de que, para explicarmos nossas ações - todas discordantes entre si - é mais apropriado considerar as causas próximas dessas ações do que explicá-las por princípios firmes de conduta. (p.4)

São pertinentes estas afirmações de Villey? Para se julgar quanto a isso é preciso que se compreenda melhor o que é o ideal de constância para os estoicos, comparando-o ao que Montaigne diz sobre o tema.

Montaigne começa o ensaio dizendo da dificuldade em se ter uma visão global das ações humanas, justificando-se com as contradições habituais que observa nas mesmas: [A] *Os que se empenham em confrontar as ações humanas não se veem*

*em parte alguma tão embaraçados quanto para costurá-las uma à outra e mostrá-las sob a mesma luz; pois elas costumam se contradizer de maneira tão estranha que parece impossível terem saído da mesma botica. (p. 4)*<sup>1</sup>. E cita alguns exemplos que corroboram com o que diz. Um deles é o de Nero, líder romano ao qual se associa facilmente uma imagem de crueldade que, ao ser apresentado, segundo o costume, para assinar a sentença de um criminoso condenado, tenha respondido: “Prouvesse a Deus que eu nunca tivesse aprendido escrever!”, de tanto que lhe oprimia condenar um homem à morte. (p.4)

Assim como Montaigne, Sêneca constata as habituais contradições das ações humanas. Em sua carta 120 à Lucílio ele diz: *Certas pessoas comportam-se alternadamente como Vatínios ou como Catões. Uma vez até Cúrio lhes parece pouco severo, Fabrício pouco pobre, Tuberão pouco frugal e contente com a sua humilde baixela; outras vezes rivalizam com as riquezas de Licínio, os banquetes de Apício, os luxos de Mecenas. (Sêneca, 2004: 676)*<sup>2</sup>.

Mas enquanto Sêneca constata a inconstância das ações humanas de maneira impessoal e parcial - “certas pessoas comportam-se alternadamente” - Montaigne o faz de maneira pessoal e, ao mesmo tempo, universal: *[A] Tudo está tão repleto de exemplos assim, e mesmo cada qual pode fornecer tantos a si mesmo, que acho estranho vez às vezes pessoas inteligentes [gens d’entendement] se darem ao trabalho de combinar essas peças, visto que a irresolução me parece o mais comum e evidente vício de nossa natureza. (p. 4)*

Desta forma, é possível inferir que Montaigne não se compromete com o trabalho de combinar as ações humanas, por não se incluir no grupo de “pessoas inteligentes”<sup>3</sup> que lhe causam espanto por fazê-lo; ao invés disso, compartilha com os demais a irresolução - a qual lhe parece o mais comum e evidente vício da natureza humana.

Montaigne parece assumir que seria mais fácil para os homens conhecerem uns aos outros se estabelecessem para si leis e organização precisas. Vejamos uma passagem que pode confirmar essa hipótese: *[A] A quem houvesse prescrito e estabelecido em sua mente leis precisas e uma organização precisa, veríamos em tudo e por tudo em sua vida reluzir uma uniformidade de costumes, uma ordem e uma relação infalível das coisas entre si. (p.7).* E a partir de sua constatação o renascentista conclui: *[A] Para nós, ao contrário,*

<sup>1</sup> Como já indicado, este trabalho trata do primeiro ensaio do segundo livro dos *Ensaio*s, ao serem referenciadas as ideias presentes nele ou citados fragmentos do próprio texto, indicar-se-á apenas as páginas correspondentes. Quanto às letras entre colchetes, elas definem a data de composição dos textos. Pela edição de Villey dos *Ensaio*s pode-se encontrar entre colchetes as letras A, B e C, que significam a data de edição de 1580 ou de 1582, o texto de 1588 e o texto posterior a esta data, respectivamente.

<sup>2</sup> A partir da próxima citação da carta 120 de Sêneca, será utilizada a mesma metodologia da citação do ensaio II,1: apenas as páginas correspondentes serão indicadas.

<sup>3</sup> Rosemary Costhek Abilio traduz “gens d’entendement” por “pessoas inteligentes”. Mesmo que a tradução pareça cumprir seu papel de dar sentido ao texto, perde-se, no entanto, o sentido genuíno da expressão montaigneana dentro de seu contexto. Para compreender melhor o que pode ser discutido sobre a expressão original, ver LA CHARITÉ (1970).



*são precisos tantos julgamentos específicos quantas ações. O mais seguro, em minha opinião, seria relacioná-las com as circunstâncias vizinhas, sem iniciar uma busca mais longa e sem concluir delas outra consequência.* (p.7).

A esta altura da análise dos textos, a afirmação de Villey de que esta constatação de Montaigne é um lamento ao distanciamento do ideal estoico, soa verossímil. Porém, ainda persiste a dificuldade em saber se esta conclusão montaigneana é, como aponta Villey, um lamento; ou se é apenas a observação de um fato. Pois Montaigne não oferece nem leis, nem organização precisas neste ensaio; e menos ainda aconselha a buscá-las, tal como (pretende-se mostrar que) faz Sêneca em sua carta 120.

Sêneca apresenta a Lucílio uma distinção fundamental entre o estoicismo e outras escolas. Enquanto para alguns pensadores estas duas noções encontram-se separadas – de um lado o que seja “bem” (geralmente associado com o que seja útil) e de outro a “moralidade” (relacionada à noção teórica dos deveres imperativos); para os estoicos “aquelas duas noções são formas de uma só realidade” (p. 670). E destaca: (...) *nós nunca tomamos como um bem qualquer coisa que possa ser usada para o mal. Ora tu bem vês a quantidade de gente que usa para o mal a riqueza, a posição social, a força física!* (Idem)

Montaigne, por sua vez, diz:

[A] Ainda que eu sempre opine por dizer bem do bem e interpretar de boa fé as coisas que o podem ser, entretanto a estranheza de nossa condição faz que amiúde sejamos impelidos pelo próprio vício a agir bem, se o agir bem não se julgasse somente pela intenção. Por isso um feito corajoso não deve levar a concluir que um homem é valente: quem o fosse propriamente, sê-lo-ia sempre e em todas as ocasiões. (p. 10)

Enquanto para o estoicismo a regra de nunca tomar “como um bem qualquer coisa que possa ser usada para o mal” parece bastante clara e possível de ser vivida; Montaigne, por sua vez, mesmo tendo em mente que é melhor agir segundo o bem, confessa que, como outros homens, há momentos em que age bem, estando contudo, impulsionado por um vício. Montaigne antecipa a crítica que poderia ser lançada por algum humanista de seu tempo – visto que o estoicismo estava em moda entre seus contemporâneos<sup>5</sup> – de que uma ação só poderia ser considerada boa depois de ter sido deliberada moralmente (“se o agir bem não se julgasse somente pela intenção”). Porém, mesmo considerando a possível crítica, continua o texto concluindo a partir de sua própria experiência e de sua observação sobre os homens, a despeito da visão comum dos moralistas de sua época: “Por isso um feito corajoso não deve levar a concluir que um homem é valente: quem o fosse propriamente, sê-lo-ia sempre e em todas as ocasiões”.

<sup>4</sup> Que seriam considerados bens por alguns, visto que são úteis.

<sup>5</sup> Sobre a moda do estoicismo no Renascimento ver VILLEY, 1933: 57, vol.2 ; FRIEDRICH, 1968:78 e SIQUEIRA, 2011: 14.

Seria injusto não destacar que Sêneca também estava ciente da dificuldade em se considerar os homens por suas ações. Pode-se mesmo inferir que Montaigne se conscientizou desta dificuldade a partir da leitura do estoico. Em sua carta ele diz:

Ao observarmos homens que se notabilizaram por alguma ação fora do comum, começamos a reparar que um deles, por exemplo, realizou algo com grande entusiasmo e força de caráter – mas que isso foi uma ação isolada. Vemos um outro ser corajoso na guerra mas covarde no foro, suportar com dignidade a pobreza mas rebaixar-se ante as más línguas. Em tal situação enaltecemos o ato, mas desprezamos o homem<sup>6</sup>. (p.672)

Porém, Sêneca oferece a Lucílio uma resposta sobre a questão de como os estoicos adquirem a primeira noção de “bem” e “moral”, noção primeira que poderia fundamentar as ações humanas e garantir a constância dos homens. Segundo o estoico, é a partir da analogia que eles adquirem a primeira noção de “bem” e “moral”. Ele explica o conceito de analogia a partir dos seguintes exemplos: “demo-nos conta da saúde do corpo: a partir daí, deduzimos a saúde da alma. Demo-nos conta de uma certa força do corpo: a partir daí deduzimos a existência de uma energia da alma” (p. 671). Enquanto Montaigne, por sua vez, parece desacreditar deste método da analogia estoica, ao constatar que “[A] Todos somos retalhos, e de uma textura tão informe e diversa que cada peça, cada momento faz seu jogo” (p.12). Ou seja, considerando a afirmação de Montaigne de que todos somos retalhos e, sendo tanto a alma como o corpo peças que são nossas, não poderíamos concluir qualquer característica de uma a partir de algum atributo da outra, como pretende Sêneca, a partir do método da analogia: concluir uma característica da alma em comparação com uma do corpo.

O estoico se conscientiza de que o método da analogia, tal qual como apresentado até aqui, não poderia ser satisfatório, visto que em determinados casos pode ser perigoso considerar alguns atos como modelares, já que se pode encontrar escondido neles algum aspecto condenável. Mas, tendo em vista este problema, Sêneca afirma que os estoicos criaram “a imagem de um bem inexcedível” (p.671). E, para citar ações exemplares, movidas por este “bem inexcedível”, Sêneca relata o caso de Fabrício - que não quis vencer seu inimigo (Pirro) nem pelo ouro (pelo dinheiro) e nem pelo veneno (pela traição) – assim como o de Horácio Cocles (que lutou tanto para salvar as armas da sua pátria como sua própria vida). Nestes casos, por não se ver contradição em seus atos, por estarem tão fixados pelo apego ao ideal de bem, segundo Sêneca, dão-nos a conhecer o que seja a virtude. Se existem homens que agem bem em quaisquer situações, por analogia pode-se saber que existe um bem inexcedível, o qual, portanto, pode-se e deve-se buscar aquele

---

<sup>6</sup> Além de o conteúdo do texto anterior de Montaigne se aproximar desta citação de Sêneca, após 1588, o primeiro acrescentou uma passagem ainda mais parecida “[C] Quando, sendo covarde na infâmia, ele é firme na pobreza; quando, amolecendo ante as lâminas dos barbeiros, ele se mostra rijo contra as espadas dos adversários, louvável é a ação, não o homem.” (p.10)

que intenciona ser constante, conhecer a si mesmo e dar-se a conhecer aos outros. Porém, a ideia de “bem inexcedível” só se sustenta na carta de Sêneca por ter como pressuposto a ideia de analogia. E Montaigne parece também não aceitar o método da analogia para os casos em que comparamos as ações humanas, ao concluir seu ensaio refutando a ideia de Sêneca de que podemos nos julgar por nossas ações e ironizando os princípios fixos da virtude estoica.

[A] Porque a ambição pode ensinar aos homens tanto a valentia como a temperança e a liberalidade, e mesmo a justiça; porque a cupidez pode implantar no ânimo de um caixeiro, criado na sombra e na ociosidade, a confiança de lançar-se tão longe do lar doméstico, à mercê das vagas de Netuno encolerizado, em um barco frágil, e ensina ainda o discernimento e a prudência; e porque a própria Vênus mune de determinação e de ousadia a juventude ainda sob a disciplina e a vara, e faz aguerrir-se o terno coração das donzelas no regaço de suas mães (...) não é atitude de saudável entendimento julgar-nos simplesmente por nossas ações externas; é preciso sondar até o âmago e ver por quais molas ocorre o movimento. (p.12 e 13)

É preciso compreender esta passagem para analisar se a interpretação de que Montaigne ironiza os princípios estoicos pode ser levada a sério. A virtude para Sêneca é fundamentada em quatro princípios básicos: a temperança, a coragem, a justiça e a prudência, “cada qual comportando os seus deveres específicos” (p.673). É possível interpretar como ironia o fato de Montaigne dizer que a ambição, que é um vício, pode ensinar aos homens tanto a valentia (vício) como a temperança (princípio da virtude estoica) e a liberalidade (vício); e que a cupidez (vício) pode ensinar a um caixeiro, habituado à ociosidade, a confiança e até mesmo o discernimento e a prudência (outro princípio da virtude estoica). E quanto ao amor (representado por Vênus), a ironia parece subverter ainda mais a virtude estoica ao munir de determinação e ousadia as donzelas, “aguerrindo seus ternos corações”. Esta miscelânea de exemplos de flexibilidade das virtudes humanas pode vir a revelar-se demasiadamente extravagante a um estoico que acredita que cada princípio fixo da virtude comporta cada qual “os seus deveres específicos”. E a afirmação montaigneana de que “não é atitude de saudável entendimento julgar-nos simplesmente por nossas ações externas” contraria a visão de Sêneca; visto que o estoico busca reconhecer o homem sábio (o virtuoso) pela constância de suas ações. Podendo-se inferir que essas afirmações são verdadeiras, conclui-se que não se pode concordar com Villey quando ele diz que o ensaio II,1 de Montaigne está dominado pelo ideal estoico de constância.

Outra afirmação de Villey em sua introdução a este ensaio que parece se mostrar inadequada - visto que se pretendeu mostrar que Montaigne apenas constata a maleabilidade das ações humanas (incluindo as dele próprio) é a de que:

A belíssima página acrescentada após 1588 é de uma inspiração bem diferente: muito menos preocupado em ditar regras de conduta ou em exaltar um

ideal do que em constatar fatos, Montaigne, desta vez sem a menor contrição, expõe a grande descoberta psicológica que fez em si mesmo sobre a infinita maleabilidade de nossa natureza. (p. 3 e 4)

Portanto, a página acrescentada após 1588 pelo autor não parece ser “de uma inspiração bem diferente: muito menos preocupado em ditar regras de conduta ou em exaltar um ideal do que em constatar fatos”, posto que foi demonstrado aqui, que mesmo que Montaigne tenha lamentado ver os homens tão distanciados do ideal estoico de constância, neste ensaio, ele não chegou a mostrar a possibilidade de alcançá-lo e nem mesmo julgou ser necessário buscá-lo, tal como recomendavam os estoicos. Desta forma, mesmo que seja árdua a condição inconstante do homem, não é possível, segundo Montaigne, desfazer-se dela seguindo o ideal estoico de constância, posto que para alcançá-lo os estoicos nos ditam regras de conduta que são impossíveis de serem vividas, por contrariarem nossa natureza inconstante.

É certo que Montaigne escreve mais abertamente sobre si mesmo em seu acréscimo, posto que escreve em primeira pessoa e descreve detalhadamente sobre seu próprio humor inconstante. Porém, ele já havia escrito, na camada mais antiga de seu texto, em primeira pessoa (“Ainda que eu opine”) e escrevia sobre si mesmo ao escrever sobre os homens em geral (“nossa natureza”, “para nós, ao contrário”, “nossa condição”, “todos somos retalhos”).

Seja como for, vale a pena acompanhar a beleza de seu acréscimo:

[B] Não somente o vento das ocorrências move-me segundo sua inclinação, mas além disso eu próprio movo-me e abalo-me pela instabilidade de minha postura; e quem se observa com prioridade dificilmente se vê duas vezes no mesmo estado. Dou à minha alma ora um semblante ora outro, dependendo do lado em que a coloco. Se falo diversamente de mim é porque me olho diversamente. Em mim se encontram todas as contradições, sob algum aspecto e de alguma maneira. Tímido, insolente; engenhoso, estúpido; triste, bem-humorado; mentiroso, sincero; [C] sábio, ignorante, e liberal, e avaro, e pródigo, [B] tudo isso vejo em mim de alguma forma, conforme me perscruto; e qualquer um que se estude bem atentamente encontra em si, e até mesmo em seu discernimento, essa volubilidade e discordância. Nada tenho a dizer sobre mim de maneira integral, simples e sólida, sem confusão e mescla, nem em uma só palavra. DISTINGO é o artigo mais geral de minha Lógica. (p.10).

## Referências

### BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA:

MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaios*. Trad.: Rosemary Costhek Abilio. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

MONTAIGNE, Michel de. *Les Essais*. Ed. Pierre Villey, V.-L. Saulnier, Paris, PUF, 1965.

SÊNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Trad., pref. e notas: J. A. Segurado e Campos. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA:

- BREHIÉR, Emile. *História da Filosofia* – Tomo I, V. 2. São Paulo, Ed. Mestre Jou, 1977/1978.
- LA CHARITÉ, R. C. (Jan., 1970). “The Relationship of Judgment and Experience in the *Essais* of Montaigne”. In: *Studies in Philology*. Vol. 67, No. 1, pp. 31-40.
- EVA, L. A. A. “Notas sobre a presença de Sêneca nos *Ensaaios* de Montaigne”. In: *Educação e filosofia*, Universidade Federal de Uberlândia (MG), 17 (1) (jan.- jul.), 1995, pp. 39-52
- FRIEDRICH, H. (1968) *Montaigne*. Paris: Gallimard. (ed. Original: A. Franke Verlag AG, 1949).
- GENZ, Henry E. “First Traces of Montaigne’s Progression Toward Self-Portraiture”. In: Berven, Dikka (ed.). *Montaigne’s Rethoric*. New York. Garland, 1995, pp. 72-78.
- SIQUEIRA, Ariosvaldo K. *Morte e Razão na dita “fase estoica” de Montaigne*. (dissertação de mestrado). <http://dspace.c3sl.ufpr.br/dspace/bitstream/handle/1884/26409/DISSERTACAO%20-%20ARIOSVALDO%20KIISTER%20SIQUEIRA.pdf?sequence=1>
- VILLEY, Pierre. *Les Sources et L’Evolution des Essais de Montaigne*. 2 V. Paris. Hachette, 1933.



# A filosofia elétrica do Marquês de Sade

Clara Carnicero de Castro\*

\* Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo.

## Resumo

O objetivo desta comunicação é examinar as relações entre a eletricidade e o orgânico expostas nas teorias filosóficas e nas práticas orgiásticas dos personagens de Sade. As referências à eletricidade são recorrentes nos romances do marquês e revelam a identificação do homem a uma máquina elétrica. No século XVIII, as experiências com a energia estabelecem uma ligação inédita entre corpos inertes e corpos vivos. A eletricidade era então apresentada como um fluido invisível, que se propagava por toda parte, tanto no interior quanto no exterior dos organismos. No ser humano, tal fluido circulava dentro dos nervos e comunicava ao cérebro tudo o que acontecia no corpo, agindo sobre cada um dos sentidos. Capaz de influenciar ao mesmo tempo o físico e o mental, o chamado *fluido elétrico* impõe-se como um aspecto fundamental no pensamento do marquês.

**Palavras-chave:** 1. Sade. 2. Ciências naturais. 3. Século XVIII. 4. Eletricidade. 5. Fluido elétrico. 6. Romance filosófico.

## Introdução

Muitos dos argumentos enunciados nas obras de Sade, embora frequentemente considerados ultrajantes e até mesmo delirantes, são baseados naquilo que o século XVIII denominava “história natural” e “ciência da natureza”. As duas áreas são bem abrangentes e possuem um sentido peculiar no período. Conforme o “Sistema figurado de conhecimentos humanos” da *Encyclopédie* (DIDEROT; D’ALEMBERT, 1751-1765, tomo 1, p. VLVII-LIII), a “história natural” trata da descrição detalhada dos corpos da natureza e requer o uso da faculdade da Memória. Ela pode ser dividida em diferentes disciplinas, como a história celeste, a dos meteoros, a da terra, do mar, dos minerais, dos vegetais, dos animais e dos ele-

mentos. Já a “ciência da natureza” implica a faculdade da Razão e engloba a física geral, a matemática e a física particular. Esta última disciplina, por sua vez, encerra a zoologia (anatomia, fisiologia, medicina, veterinária), a botânica, a mineralogia, a astronomia e a química. A intersecção entre as duas grandes áreas é bastante significativa: a história natural das plantas, por exemplo, conduz à botânica, a dos animais, à zoologia e a dos minerais, à química (DURIS, 1997, p. 544-545).

Ainda que seja difícil delimitar hoje em dia o lugar exato que cada disciplina ocupava nos anos setecentos, é certo que a época do marquês cultivou ardentemente o gosto pela natureza e procurou satisfazê-lo nas atividades científicas, principalmente nas experimentais (COHEN, 1997, p. 981). Ultrapassando os muros das Academias e das Universidades, a ciência virou moda, tornou-se um “empreendimento coletivo” (RUIVO, 2004, p. 28): aristocratas, intelectuais, artesãos, comerciantes, curiosos, todos presenciavam maravilhados as últimas descobertas reproduzidas publicamente. Assim, o conhecimento científico conquistou um lugar privilegiado na vida intelectual e cultural dos franceses, tornando-se o objeto de “uma verdadeira mania popular” (COHEN, 1997, p. 979).

No que diz respeito à eletricidade especificamente, cabe notar que os efeitos da fricção não eram novidade naquele tempo. Desde a Antiguidade sabia-se que o âmbar amarelo, denominado *electro* pelos gregos, possuía a propriedade de atrair corpos leves se atritado com um pedaço de lã. Nos séculos XVI e XVII, constatou-se que outros materiais poderiam produzir essa mesma reação. Entretanto, as primeiras máquinas eletrostáticas foram construídas somente no século XVIII (ANTUNES, 2004, p. 113). Se no início dos setecentos os fenômenos elétricos eram uma simples curiosidade entre tantos outros prodígios inexplicáveis da natureza, foi justamente na época do nosso polêmico romancista que se acumularam os saberes acerca da eletricidade (BLONDEL, 1997, p. 379 e BACHELARD, 1949, p. 139), apresentada então como um *fluido material* que agia sobre cada um dos sentidos humanos.

Esse *fluido elétrico* era uma matéria móvel invisível que circulava no interior das cavidades dos nervos e comunicava ao cérebro tudo o que acontecia no corpo. Como possuía a propriedade de queimar, iluminar e estalar, era uma substância constantemente associada ao fogo e à luz (DEPRUN, 1987, p. 135-136 e CAVAILLÈS, 1973, p. 43-45). Na *Encyclopédie*, a eletricidade é definida como o efeito de “uma matéria muito fluida e muito sutil, diferente por suas propriedades de todas as outras matérias fluidas que conhecemos [...], capaz de se unir a quase todos os corpos, mas a uns preferencialmente que a outros” (DIDEROT; D’ALEMBERT, 1751-1765, tomo 5, p. 469). O *Dictionnaire de Trévoux* informa que uma das manifestações da eletricidade, além dos movimentos de atração e repulsão, é “uma espécie de inflamação que assume diferentes formas e que tem diferentes efeitos” (1771, tomo 3, p. 615). O *Trévoux* também expõe uma enumeração das proposições do abade Nollet, físico francês famoso no século XVIII pelos estudos no tema. Entre suas várias constatações, ele alega que “a matéria elétrica está em tudo, no interior como no exterior dos corpos, tanto sólidos como líquidos, e especialmente no ar de nossa atmosfera” (idem, p. 616).



## 1. O elétrico e o orgânico no século XVIII

As ideias acerca da eletricidade estão portanto vinculadas ao desenvolvimento da biologia. Sabemos que este termo não poderia ter sido utilizado pelo marquês, tampouco por seus contemporâneos, já que a palavra só foi introduzida na França por Lamarck em 1802, lembra Jean Deprun (1987, p. 133). A despeito do anacronismo, o estudioso salienta que o século das Luzes viveu a ascensão das ciências da vida e que a difusão dos estudos em história natural fizeram a filosofia biológica preexistir seu nome. D’Holbach e La Mettrie, por exemplo, sustentavam explicitamente uma ligação entre a vida e a eletricidade, constituindo o que Deprun chama, em termos atuais, de “eletrobiologia” (idem, p. 134 e p. 136). Nesse sentido, Bachelard (1949, p. 139-141) explica que, nos anos setecentos, os fenômenos elétricos designavam tanto uma ciência da vida quanto da matéria inerte. Como as pesquisas na área ainda não eram conduzidas por um racionalismo aplicado que reunisse a razão à experiência, as conclusões fundamentavam-se unicamente no empirismo. Acreditava-se então que a experiência podia eliminar todas as falsas hipóteses, validando sozinha o conhecimento, acrescenta Ermelinda Ramos Antunes (2004, p. 27), que julga essa concepção do papel da experiência bastante ingênua. As confusões foram de fato inevitáveis.

Os experimentos com o corpo humano eram os que mais maravilhavam o público, mas a dificuldade de determinar se a eletricidade era afinal “um eflúvio dos seres vivos ou um fluido dos seres inanimados” (BACHELARD, 1949, p. 140) provocou asserções equivocadas. Simon Schaffer (1983, p. 11) aponta que a popularidade das demonstrações não significava necessariamente um aumento da produção de conhecimento, pois o interesse da plateia estava mais na diversão proporcionada pelo espetáculo do que na instrução. Separar uma filosofia natural séria de práticas radicais, entusiastas ou mesmo trapaceiras era uma tarefa extremamente complexa. Com todas as incertezas da realidade, a ficção é requisitada e uma “ciência poética” (DEPRUN, 1987, p. 147) se reproduz avidamente no imaginário das Luzes. A brecha no racionalismo científico é então preenchida pela metáfora, remata Michel Delon (2006, p. 40).

Com efeito, esclarece o estudioso (idem, p. 39), a época encantou-se com fenômenos que permaneciam parcialmente misteriosos e pareciam vinculados à vida humana. Com espetáculos surpreendentes, as demonstrações elétricas disseminaram-se rapidamente pela Europa. Em 1745, novos avanços técnicos tornaram a máquina elétrica um instrumento enfim estabilizado. Tal dispositivo produzia enorme tensão mediante o atrito entre almofadas de couro e um grande globo, disco ou cilindro de vidro, colocado em rotação por uma manivela. No ano seguinte, os efeitos da garrafa de Leyden foram divulgados ao mundo científico. Tratava-se de uma espécie de capacitor, composto por uma garrafa de vidro revestida interna e externamente com folhas metálicas, capaz de acumular e armazenar energia. Essa forma primitiva de bateria amplificava a ação da máquina elétrica. O resultado da associação era um barulho terrível e faíscas de dezenas de centímetros de altura que assombravam os espectadores. Paralelamente, outras experiências ligavam a

eletricidade ao metabolismo dos animais, à germinação de grãos, a tratamentos medicinais e até mesmo ao princípio da vida. Em suma, a equivalência entre o *fluido elétrico* e o *fluido nervoso* ou *neural* torna-se uma hipótese corriqueira (BLONDEL, 1997, p. 379-383).

Delon elucida que todo esse sucesso devia-se “sem dúvida à distância entre o brilho espetacular dos fenômenos e o mistério de suas explicações, mas também à ligação estabelecida entre os corpos inertes e os corpos vivos, os metais e os homens” (2006, p. 40). Com os resultados das pesquisas conduzidas até o momento, principalmente aquelas que utilizavam como objeto o corpo humano, a acepção da eletricidade passa a ser ampla e ambígua: ela “estaria na origem da vida física e moral, da saúde corporal e do equilíbrio psíquico, [...] ela se confundiria talvez mesmo com as fontes profundas da existência animal e humana” (idem).

## 2. A eletricidade em Sade

Sade acompanha as tendências de seu século e a referência elétrica se propaga e se sistematiza em sua obra: “Por intermédio de uma assimilação do influxo nervoso à eletricidade”, o ser humano passa a ser definido como uma “verdadeira máquina elétrica”, precisa Delon (idem, p. 47). Conforme diz o próprio marquês numa nota de rodapé em *Aline et Valcour* (1795), todas as sensações do corpo nascem da comoção causada no fluido neural, que é a “sede da dor e do prazer” e “a única alma admitida pelos filósofos modernos” (SADE, 1990, p. 575). Trata-se, pois, do próprio princípio da vida, revela em *Histoire de Juliette* (1801), a abadessa libertina Delbène, para quem todas as ações humanas dependem do percurso desse fluido pelo corpo e das influências externas que ele recebe. Um homem, diz a devassa a sua aprendiz Juliette, é designado ao crime ou à virtude conforme a disposição de seus órgãos e a excitação de seu fluido neural (SADE, 1998, p. 190-191).

Logo, fica evidente por que Delon (2006, p. 48) e Cavallès (1973, p. 48) julgam acertada a definição de Deprun, que chama a visão de mundo do marquês de “materialismo elétrico” (1967, p. 79). Trata-se de um materialismo, porque Sade entende o universo como auto-suficiente e dispensa qualquer causa primeira divina. Quanto à eletricidade, Cavallès especifica que a autonomia da natureza que funda o ateísmo enunciado por muitos libertinos repousa numa “concepção anti-cartesiana da matéria”. “Mais química do que geométrica”, ela deixa de ser uma “extensão passiva à qual o movimento se ajunta” para tornar-se o “lugar onde as energias se desenvolvem e se mesclam” (1973, p. 40). Assim, a própria matéria já comporta um carácter continuamente ativo que remete à ideia de fluxo elétrico. Não há momentos de inação no movimento das partículas, pois “o universo é uma mistura de seres diferentes que agem e reagem mutuamente e sucessivamente uns sobre os outros” (SADE, 1998, p. 216-217), ensina Delbène. Dessa maneira, nosso autor emprega a noção de eletricidade para explicar a agitação perpétua da matéria e a autonomia da natureza. Logo, sintetiza Deprun, “todas as vezes que Sade quer definir objetivamente, de forma racional, o que é o princípio da vida nos ani-

mais, nos vegetais e no homem, e de modo mais geral o princípio do dinamismo da natureza, ele recorre à eletricidade” (1967, p. 79).

Mas os efeitos fascinantes dos experimentos das Luzes não param por aí. Bachelard fala de um “sensualismo da eletricidade” (1949, p. 141). Ele cita o “beijo elétrico”, demonstração na qual uma garota eletrizada distribuía beijos sobre um banco isolante, e a “corrente elétrica”, na qual transmitia-se uma comoção elétrica em cadeia a todo um pelotão de soldados do rei. Se tais experiências mostraram-se estéreis para a cultura científica, elas encontraram um solo bastante fértil no romance sadiano. O maravilhamento produzido pela energia na vida real torna-se gradualmente volúpia, transgressão, violência e horror na ficção do marquês.

### 3. O gozo elétrico

Tudo começa pelo prazer dos sentidos, que é sobretudo “um fenômeno de eletrização” (MOLINO, 1968, p. 148). Dentro dos nervos, as partículas elétricas do fluido neural circulam e “se inflamam sob o efeito dos choques que recebem” (idem, p. 147) dos objetos do mundo exterior. Tal inflamação nada mais é do que “eletricidade sensível ao corpo” (CAVAILLÈS, 1973, p. 43). Desenvolvendo as ideias de Delbène, outra preceptora de Juliette, a viúva Clairwil, esclarece que o grau dessa inflamação varia conforme a constituição física de cada um, ou seja, segundo a espessura dos órgãos, a velocidade de transmissão das informações pelo cérebro, a quantidade de fluido que circula no corpo e a rapidez com a qual as partículas são agitadas. O que determina o ser humano ao vício ou à virtude é principalmente o grau de energia metabolizado pelas operações do sistema nervoso. Se a inflamação causada no fluido for lenta e fraca, conduzirá à virtude. Mas se for rápida e forte, engendrará o crime (SADE, 1998, p. 422-423).

O ministro Saint-Fond, outro professor de Juliette, completa a teoria da comparsa Clairwil e atesta que, para conhecer toda a força e a magia da lubricidade, é imperativo receber ou produzir sobre o sistema nervoso a maior excitação possível, uma vez que “o prazer é o choque dos átomos voluptuosos [...] que inflama as partículas elétricas que circulam na concavidade dos nervos. Portanto, para que o prazer seja completo, é preciso que o choque seja o mais violento possível” (idem, p. 482). Todavia, com o costume, a luxúria perde o atrativo da novidade e não funciona mais como o tônico desejado. Para fugir da letargia causada pelo hábito da libertinagem, o devasso precisa revigorar os sentidos com excessos progressivamente mais ferozes, amplificando o abalo elétrico no ápice do horror: “Quando os mais odiosos excessos do deboche, quando suas torpezas mais depravadas, quando seus atos mais repugnantes começarem a deslizar sobre teus nervos, reanime-se com crueldades” (idem, p. 484).

Juliette conhece bem a inércia neural da qual fala seu mestre. Nas dissertações galantes que a heroína profere às suas amantes italianas, ela reelabora as lições do preceptor celerado. Se por um lado o hábito nas extravagâncias dessensibiliza certos sentidos, por outro, tal enfado incentiva o devasso a pesquisar novos júbilos, aguçan-

do outros canais sensoriais: “Esses divinos desvios, acima dos quais é preciso colocar todos os deboches de mesa, tão mais necessários, porque inflamam o fluido neural e determinam por conseguinte a volúpia; esses leves desvios, digo, embrutecem insensivelmente e tornam os excessos indispensáveis” (idem, p. 817). Juliette está cansada de saber que a inflamação do fluido só pode ser mantida pela transgressão e que os tais “excessos indispensáveis” precisam ser reativados constantemente. Para manter então aceso o fogo nos nervos, a protagonista aconselha à sua amante romana o espetáculo do infortúnio alheio, pois “as lágrimas que arrancamos da indignação tem uma mordacidade que desperta bem poderosamente o fluido neural” (idem, p. 818) ou a busca de prazeres crapulosos: “o célebre La Mettrie tinha razão quando ele dizia que era preciso revolver-se na sujeira como os porcos e que deveríamos encontrar como eles prazer nos últimos degraus da corrupção” (idem, p. 817).

Consequentemente, os elementos da orgia são arranjados de modo intencional para promover um choque neural cada vez mais intenso: ambientes paradisíacos, vestimentas e iluminação sensuais, música, aromas e sabores refinados, todos os sentidos são adulados para agitar as partículas elétricas. Entretanto, para que haja uma progressão sensorial, possibilitando a amplificação da comoção, é preciso que essa delicadeza sensual seja gradualmente transformada em erotismo criminoso: profanações, injúrias, excrementos, instrumentos e máquinas de tortura, sangue, gritos e corpos contorcidos de dor fomentam a cena lúbrica. Mas ao contrário do se pensa, o alvoroço elétrico não se aplica apenas ao deboche: ele também se estende às dissertações e até mesmo às transições entre os dois gêneros de atividade. Nas aulas de Delbène, a filosofia *eletriza* Juliette, assim como a libertinagem *eletriza* a abadessa debochada (idem, p. 225 e p. 184). A energia circula entre o físico e o moral, num mesmo organismo ou em vários ao mesmo tempo, mantendo o desejo sempre aceso na alternância entre a argumentação e o deboche. É como se teoria e prática, discursos e corpos fossem ligados por uma única corrente elétrica capaz de propagar a energia continuamente num mesmo ciclo:

“A *Histoire de Juliette* desdobra-se num universo atravessado por forças e fluidos onde os corpos não são mais individualizados, mas de uma só vez reduzidos a uma série de órgãos e conectados a outros corpos. O próprio ritmo, das dissertações às cenas, da orgia à teoria, parece assegurado pela corrente elétrica. A jovem Juliette é instruída por Delbène, a iniciação é ao mesmo tempo intelectual e física, a eletricidade é ali produzida pelas fustigações e pelos paradoxos libertinos” (DELON, 2006, p. 48).

Se a eletricidade se alastra num crescendo através de ideias radicais e práticas bizarras, o que acontece quando as duas atividades são efetivamente simultâneas? Masturbando dois religiosos, a abadessa Delbène explica: “quero que a *energia* que eles encontrarão sob meus dedos se comunique com meus discursos” (SADE, 1998, p. 234). A eletrização é acentuada com a habilidade de mesclar o prazer físico ao intelectual, conduzindo ao refinamento de ambos: a eloquência do enunciador aumenta proporcionalmente à obtenção do orgasmo

de seus ouvintes. O gozo elétrico funde o prazer moral ao físico e a comoção em cadeia, além de ser mantida, é levada ao paroxismo numa sensação coletiva de existência máxima. Delon nota que a “energia erótica é física e material” (1988, p. 178), mas ressalva: “se todas as emoções são causadas no homem por um choque nervoso, ele mesmo equivalente a uma descarga elétrica, a eletricidade moral pode ser simplesmente uma forma atenuada e derivada da eletricidade física que se exprime diretamente na sexualidade. A eletrização é portanto uma energização do mundo que permite ao pensamento materialista dar conta dos fenômenos morais” (idem, p. 179-180).

### Conclusão

Se num primeiro olhar a metafísica da dor enunciada e praticada pelos vilões sadianos é chocante e inaceitável, numa leitura mais atenta vemos que o marquês, assim como seus contemporâneos, vale-se das tendências de sua época. Apoiando-se numa “ciência imperfeita, programática, intuitiva e aventureira, frequentemente mais poética do que verdadeiramente científica” (DEPRUN, 1987, p. 147), Sade erigiu um monumento da filosofia sensualista de difícil compreensão para o leitor atual. Mas como bem observou Deprun, a “eletrobiologia sadiana” (idem, p. 136) não é tão singular quanto parece e perde muito da sua excentricidade quando repensada dentro de seu tempo.

Nesse sentido, a grande diferença entre o polêmico romancista e seus colegas ilustrados é que o primeiro forneceu um prolongamento à “teoria elétrica do sistema nervoso” (DELON, 1999, p. 218) não previsto pelos segundos. Para o herói sadiano, toda vez que causamos o choque mais violento possível num terceiro, provocamos em nossa sensibilidade (por meio do sistema nervoso), como num contra-golpe, outro gênero de choque, mas de intensidade semelhante, que nos permite gozar um prazer máximo. É o desdobramento do que Deprun chama de “intensivismo” (1967, p. 82-83): o imperativo de sentir a existência intensamente. A equivalência entre o prazer e a crueldade pode ser uma ideia original de Sade, mas o intensivismo e a eletrobiologia são produtos da Ilustração.

É preciso então colocar a obra em seu contexto antes de censurá-la. Esse desenvolvimento tipicamente sadiano, ainda que ofensivo aos leitores sensíveis, é uma ideia perfeitamente cabível dentro do âmbito teórico e ficcional do romance filosófico “esotérico”<sup>1</sup>, cujos limites dependem da verossimilhança interna e do alcance da imaginação, porém jamais das conveniências. A energia da natureza, assim como a do homem, extrapola todos os obstáculos, seja dos moralistas, das regras das artes ou mesmo das realidades insuportáveis.

---

<sup>1</sup> Trata-se de obras concebidas veladamente para um grupo restrito de leitores. Abordam ideias radicais, intercaladas com cenas obscenas e/ou sangrentas. Por medida de precaução quanto à censura, nunca foram assinadas por Sade, como é o caso das histórias de Justine e de Juliette, da *Philosophie dans le boudoir* e das *Cent Vingt Journées de Sodome*. Estas são colocadas em oposição às obras “exotéricas”, trabalhos assinados e cujas ideias são mais sutis e adequadas ao gosto de um público abrangente, como *Aline et Valcour* e *Les crimes de l’amour*.

## Referências

- ANTUNES, E. R. (2004). "Ciência em Movimento: do Gabinete de Física ao Museu de Física", in *Laboratório do Mundo: idéias e saberes do século XVIII*. São Paulo: Pinacoteca/Imprensa Oficial.
- BACHELARD, G. (1949). *Le rationalisme appliqué*. Paris: PUF.
- BLONDEL, C. (1997). "Électricité", in *Dictionnaire européen des Lumières*. Paris: PUF.
- CAVAILLÈS, R. (1973). "Le matérialisme électrique et la métaphysique du crime: une lecture épistémologique de Sade", in *Annales publiées par l'Université de Toulouse-Le Mirail, Philosophie II*, tomo IX, fascículo 6. Toulouse: Université de Toulouse-Le Mirail.
- COHEN, C. (1997). "Sciences (Diffusion et vulgarisation des)", in *Dictionnaire européen des Lumières*. Paris: PUF.
- DELON, M. (1988). *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*. Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_. (1999). "De La Rochefoucauld à Sade, la morale d'un immoraliste", in *La morale des moralistes*. Paris: Honoré Champion.
- \_\_\_\_\_. (2006). "Électrifier, un mot d'ordre au siècle des Lumières", in *L'imaginaire de l'électricité dans les lettres et les arts*, Revue des Sciences Humaines, nº 281. Lille: Faculté de Lettres de l'Université Charles de Gaulle - Lille 3.
- DEPRUN, J. (1967). "Sade et le rationalisme des Lumières", in *Raison Présente*, nº 3. Paris: Éditions Rationalistes.
- \_\_\_\_\_. (1987). "Sade et la philosophie biologique de son temps", in *De Descartes au romantisme: études historiques et thématiques*. Paris: J. Vrin.
- DIDEROT, D.; ALEMBERT, J. L. R. (1751-1765). *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers / par une société de gens de lettres; mis en ordre et publié par M. [Denis] Diderot, ... et quant à la partie mathématique, par M. [Jean Le Rond] d'Alembert...* Paris: Briasson: David: Le Breton; Neuchâtel: S. Faulche.
- DURIS, P. (1997). "Histoire naturelle", in *Dictionnaire européen des Lumières*. Paris: PUF.
- MOLINO, J. (1968). "Sade devant la beauté", in *Le Marquis de Sade*, Actes du Colloque d'Aix-en-Provence. Paris: Armand Colin.
- RUIVO, M. da C. (2004). "O Iluminismo e a Cultura Científica", in *Laboratório do Mundo: idéias e saberes do século XVIII*. São Paulo: Pinacoteca/Imprensa Oficial.
- SADE (1990). "Aline et Valcour", in *Œuvres I*. Paris: Gallimard/Pléiade.
- \_\_\_\_\_. (1998). "Histoire de Juliette, ou les Prospérités du vice", in *Œuvres III*. Paris: Gallimard/Pléiade.
- SCHAFFER, S. (1983). "Natural philosophy and public spectacle in the eighteenth century", in *History of Science*, vol. 21. Bucks, GB: Science History Publications.
- TRÉVOUX (1771). *Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux: contenant la signification et la définition des mots de l'une et de l'autre langue*. Paris: Compagnie des libraires associés.

# A referência à loucura na primeira meditação à luz da leitura foucaultiana\*

\* Este trabalho é fruto de uma pesquisa que conta com apoio da FAPESP.

Dante Andrade Santos\*\*

\*\* Mestrando, UNICAMP,

GT – Estudos Cartesianos

## Resumo

O objetivo deste trabalho é explorar o papel filosófico da referência à loucura na *Primeira Meditação* cartesiana à luz da leitura foucaultiana. Antes de introduzir o argumento do sonho, Descartes faz alusão ao pensamento dos loucos. A questão é entender por que, no percurso da dúvida, Descartes não desenvolve a hipótese da loucura e a esgota como argumento, tal como faz com o sonho. Será que essa passagem caracteriza a exclusão da loucura da ordem do conhecimento, como sustenta Foucault? Se confirmada, tal exclusão compromete em alguma medida a empresa cartesiana? Entendemos que a questão acerca da loucura constitui uma importante chave de acesso ao problema do conhecimento no contexto do projeto cartesiano de fundamentação e reorganização do saber.

**Palavras-chave:** dúvida, sentidos, loucura, sonho.

Descartes escreveu as *Meditações* em meados do século XVII. Desde então, essa obra é analisada por diversos autores das mais diversas vertentes filosóficas. A *Primeira Meditação*, sobretudo, tem sido objeto privilegiado de discussões.

No terceiro parágrafo da *Primeira Meditação*, Descartes nota que os sentidos às vezes são enganosos e é prudente nunca confiar inteiramente em quem já nos enganou alguma vez. Todavia, essa primeira razão de duvidar é insuficiente para rejeitar completamente a realidade sensível:

Mas, talvez, apesar de os sentidos nos enganarem às vezes acerca de certas coisas miúdas e muito afastadas, muitas outras coisas haja, contudo, sobre as

quais não se pode de modo algum duvidar, não obstante hauridas dos sentidos. Por exemplo, que agora estou aqui, sentado junto ao fogo, vestindo esta roupa de inverno, tendo este papel às mãos e coisas semelhantes. Em verdade, qual a razão para que possa negar essas próprias mãos e todo o meu corpo? (DESCARTES, 2004, *Primeira Meditação*, p. 23).

Apesar de ter afirmado que bastava o menor motivo de dúvida para rejeitar todo um gênero de opiniões e apesar dos sentidos em algumas situações já terem se revelado enganosos, Descartes diz que há coisas sobre as quais não se pode razoavelmente duvidar, embora tenham sua origem nos sentidos. Quer dizer, mesmo que nossa percepção sensível não forneça um conhecimento confiável da realidade, mesmo equivocada, uma percepção sensível pressupõe um sujeito que percebe e objetos que o afetam.

O argumento do erro dos sentidos chega, assim, ao seu limite. Afinal, por que colocar sob suspeita uma crença tão manifesta como a de que possuo sentidos – eles me enganem ou não; que os sentidos, por sua vez, pressupõem um corpo – o qual percebe e interage com outros corpos; que estes corpos ocupam um lugar no espaço e outras coisas dessa natureza? A não ser talvez:

(...) que me compare a não sei quais insanos, cujo cérebro foi a tal ponto afetado pelo negro vapor da bília que constantemente asseveram ou que são reis, sendo paupérrimos, ou que se vestem de púrpura, estando nus, ou que têm a cabeça feita de barro, ou que são inteiramente cabaças ou confeccionados em vidro. Mas eles são dementes e não pareceria menos demente do que eles, se neles buscasse algo como exemplo para mim (ibidem. pp. 23 e 24).

Eis aqui o ponto que nos interessa, a controversa referência aos insanos<sup>1</sup>. Eles são caracterizados como pessoas doentes, cujo cérebro e, por consequência, algumas aptidões, estão comprometidas “pelo negro vapor da bília”. Comprometimento que se observa quando elaboram certas representações, sem correspondência com a realidade tal como experimentada pela maioria das pessoas. Descartes não explora o tema, não o faz agora nem ao longo das meditações seguintes. O tema não reaparece nem mesmo quando Descartes retoma em revisão o percurso traçado pela dúvida na *Primeira Meditação*.

Logo após a referência aos insanos é introduzido o argumento do sonho. O desafio que ele levanta é basicamente o seguinte: se, quando sonhamos, a mente humana é capaz de reproduzir o mundo exterior sem o intermédio dos sentidos, isso que supomos ser a nossa experiência real não poderia talvez ser apenas uma criação da mente humana? Uma criação, no entanto, tão sofisticada que é vivenciada como a experiência real de um sujeito desperto.

A questão que gostaríamos de investigar é se, antes de evocar a hipótese de um sujeito sonhador, Descartes não poderia ter evocado a hipótese de um sujeito

<sup>1</sup> Em latim “insanis” e “demens”. Em Francês “fous”.



delirante para colocar em dúvida o estatuto da realidade? Se ao delirar que está em outro planeta, um sujeito é capaz de imaginar com cores vivas que lá se encontra e ter plena convicção disso, a loucura não seria um bom argumento para problematizar o estatuto da realidade exterior?

\*\*\*

Esse problema ganha relevância especialmente a partir de um debate travado entre Michel Foucault e Jacques Derrida. Até então, a referência aos insanos esteve à margem dos círculos de debates cartesianos. Se eventualmente fora lembrada, permaneceu, todavia, na condição de um tema marginal<sup>2</sup>. Nesta ocasião, privilegiaremos o diálogo com a interpretação foucaultiana, tal como apresentada em *História da Loucura*<sup>3</sup>, uma vez que ela corresponde ao primeiro episódio dessa polêmica e representa o ato intelectual, senão pioneiro, aquele que põe o problema em questão em um lugar de destaque.

A tese central<sup>4</sup> da interpretação foucaultiana é que na *Primeira Meditação* Descartes exclui a loucura do exercício racional, exclusão que a manterá em silêncio ao longo de todo o século XVII:

Descartes não evita o perigo da loucura do mesmo modo como contorna a eventualidade do sonho ou do erro. (...) Na economia da dúvida, há um desequilíbrio fundamental entre a loucura, de um lado, e o sonho e o erro, de outro. A situação deles é diferente com relação à verdade e àquele que a procura; sonhos ou ilusões são superados na própria estrutura da verdade, mas a loucura é excluída pelo sujeito que duvida. Como em breve será excluído o fato de que ele não pensa, que ele não existe (FOUCAULT, 1978, pp. 52 e 53).

Segundo Foucault, as hipóteses que surgem no percurso da dúvida são tratadas de modo desigual e isso gera uma espécie de desequilíbrio na sequência da *Primeira Meditação*. Para explicar essa tese, é conveniente recuperar rapidamente

---

<sup>2</sup> Segundo Derrida, Foucault é o primeiro a problematizar o tema da loucura na primeira meditação e tomá-lo em um sentido filosófico isolado do sonho. Cf. DERRIDA, Jaques (2009). *Cogito e História da Loucura*. Em: *A escritura e a diferença*. Tradução: Maria Beatriz M. Nizza da Silva, Pedro L. Lopes e Pérola de Carvalho. SP: Perspectiva, 4<sup>a</sup> ed.

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel (1978). *História da Loucura na Idade Clássica*. Tradução: José Teixeira Coelho Neto. SP: Perspectiva, 8<sup>a</sup> ed.

<sup>4</sup> Em *História da Loucura* Foucault associa outras teses a essa tese central: (i) a exclusão da loucura configura um corte epistêmico entre Montaigne e Descartes que marca o advento de uma nova *ratio* no século XVII; (ii) o resgate da loucura dessa zona de exclusão na qual fora lançada só será feito, mesmo assim parcialmente, na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. No prefácio da primeira edição (*Folie et Déraison: Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961), que desaparece nas reedições da obra, observa-se ainda uma terceira tese, também associada à problemática da historicidade da relação entre razão e loucura: (iii) o *logos* grego não tinha contrário, ou seja, no exercício racional grego não havia separação entre razão e loucura. Esta última tese reforça o papel central que, de acordo com Foucault, Descartes assume na história da relação entre razão e loucura.

a sequência da meditação: o primeiro passo no processo de derrubada das antigas opiniões é a suspensão de todo conhecimento obtido através dos sentidos, já que em algumas situações se revelam enganosos. Remanescem, porém, coisas “sobre as quais”, aparentemente, “não se pode duvidar, não obstante oriundas dos sentidos”. Duas provas surgem, então, para completar o desafio. A primeira é a loucura. A segunda é o sonho. A possibilidade da loucura é imediatamente recusada pelo sujeito que medita. A experiência do sonho, ao contrário, é explorada e leva adiante o ataque aos sentidos. Aqui estaria o desequilíbrio que Foucault denuncia: duas provas, mas apenas uma solução.

Na medida em que não aceita se pautar pelos insanos, no quarto parágrafo da *Primeira Meditação* o filósofo teria banido a ameaça da loucura do interior do exercício racional. Seguindo a trilha dessa tese, Foucault conclui que antes de a dúvida atingir seu ápice, Descartes já possui uma certeza: a certeza de que ele próprio, “enquanto filósofo, tendo por objetivo duvidar, com firme propósito, não pode ser um desses insensatos” (ibidem, p. 377).

Embora Foucault não se detenha por muito tempo sobre a análise do texto cartesiano<sup>5</sup>, o seu comentário reacende importantes debates em torno da *Primeira Meditação*. Sobretudo, parece-nos que ele pretende apontar, de maneira mais ou menos explícita, uma fragilidade na argumentação cartesiana. A análise de Foucault abre precedentes para que se questione por que, antes de introduzir o argumento do sonho, Descartes não invocou a hipótese da loucura, uma vez que a referência textual aos insanos é anterior e parece prestar-se à mesma finalidade que o sonho. Afinal, será que uma vez sugerida a hipótese da loucura, explorá-la enquanto argumento não seria mesmo uma necessidade lógica e, portanto, a sua ausência configuraria uma fragilidade teórica no percurso da dúvida?

Tendo em vista que Foucault aponta a exclusão da loucura no texto cartesiano como o antecedente, no plano epistemológico, do processo de exclusão social do qual os loucos viriam a se tornar vítimas, ele deixa subentendido que a exclusão da loucura na *Primeira Meditação* é conduzida por razões exteriores ao texto, configurando uma espécie de rejeição ideológica da loucura.

\*\*\*

Julgamos que, de fato, Foucault tem razão ao dizer que há uma recusa da loucura na *Primeira Meditação*. Porém, julgamos que essa recusa não compromete a coerência e a legitimidade do projeto cartesiano, tão-pouco seria ela ideológica. Se Foucault subentende que a recusa da loucura é arbitrária, voluntariosa ou mesmo

---

<sup>5</sup> Foucault não está interessado em *História da Loucura* em fazer uma interpretação exaustiva do texto cartesiano, pois, do seu ponto de vista, o seu objeto não se esgota na análise teórica dos textos que constituem a História da Filosofia. O comentário do texto cartesiano é breve e introdutório. Antecipa, no segundo capítulo do livro, a análise de acontecimentos históricos que são prioridade do seu trabalho.

ideológica, parece-nos que é porque ele formula mal o problema que a referência aos insanos levanta. Foucault coloca o problema nos seguintes termos:

Quando creio ter um corpo, posso ter a certeza de possuir uma verdade mais sólida do que aquele que supõe ter um corpo de vidro? [Foucault responde com o texto cartesiano] Sem dúvida, pois “são loucos, e eu não seria menos extravagante se seguisse o exemplo deles” (ibidem, p. 53).

Entendemos que não se trata de comparar a força da crença do sujeito que medita com a força da suposição do louco para avaliar quem possui “uma verdade mais sólida”. Não se trata de comparar a intensidade das respectivas crenças. Se fosse essa a questão, seria razoável concluir, em consonância com Foucault, que a recusa da loucura é ideológica. Porém, a questão é outra. Quando Descartes se refere à loucura, observa-se que ele se refere a “esses insanos” - Descartes diz: “A não ser talvez que me compare a não sei quais insanos” - ou seja, a um certo grupo, um grupo específico, de pessoas. Por outro lado, quando se refere ao sonho, Descartes recorre à sua condição geral enquanto “homem” - Ele diz: “devo aqui considerar que sou homem” - quer dizer, um indivíduo pertencente à espécie humana. Dito de outro modo, o sonho é uma experiência universal, compartilhada por todos os homens, ao passo que a loucura é uma experiência restrita, vivida apenas por um certo grupo de pessoas.

Nesse sentido, enquanto o sonho é vivenciado diretamente por todos os homens, a loucura é uma experiência que não está acessível àqueles que não compõem esse grupo específico, a não ser através de relatos - Descartes diz se referindo aos insanos: “constantemente *asseveram* ou que são reis... ou que se vestem de púrpura...”. Trata-se, desse modo, de uma situação diretamente acessada por todos os homens, em oposição a uma experiência cuja maior parte dos homens só tem acesso através de relatos.

Portanto, o argumento do sonho atende a condições que a experiência da loucura fatalmente não pode atender. Isso torna o sonho uma razão de duvidar preferível, em detrimento de um possível argumento da loucura. Em todo caso, se a loucura é recusada como razão para duvidar, os loucos, entretanto, não estão excluídos, pois, assim como qualquer homem, na medida em que sonham, também estão contemplados pelo argumento do sonho.

Apesar do papel da vontade na primeira meditação, a dúvida cartesiana não é voluntária, ou seja, ela não é guiada por caprichos. Quando declara sua intenção de se desfazer das antigas opiniões, Descartes previne o leitor de que não será preciso demonstrar que todas elas, uma por uma, são falsas, pois: “(...) *bastará que encontre, em cada uma, alguma razão de duvidar para que as rejeite todas*” (DESCARTES, 2004, *Primeira Meditação*, p. 23). Em poucas palavras, Descartes precisa de razões para duvidar, de firmes razões.

---

<sup>6</sup> Neste trecho optamos por utilizar a tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr em: DESCARTES. Obra Escolhida. RJ: Bertrand Brasil, 1994, 3ª ed.

Curiosamente é o próprio Foucault quem apresenta a chave interpretativa que elucida o problema e põe abaixo a ideia de uma exclusão ideológica ou arbitrária da loucura. É Foucault quem destaca que Descartes “enquanto filósofo, tendo por objetivo duvidar, com firme propósito, não pode ser um desses insensatos”. Ora, que significa “duvidar com firme propósito”, nesta altura da *Primeira Meditação*, senão ter uma razão de duvidar capaz de abalar a confiança na percepção sensível?

Esse papel a loucura não pode desempenhar. Além de se tratar de uma experiência restrita a um certo número de indivíduos, à qual só temos acesso indiretamente, através de relatos, é fundamental notar o modo como Descartes caracteriza os insanos: pessoas cujo cérebro foi afetado “pelo negro vapor da bÍlis”. Antes de ser apresentado como uma pessoa de pensamento bizarro, o louco é caracterizado como um indivíduo cujo cérebro se encontra comprometido por uma doença. Trata-se de uma experiência de desajuste no pensamento, mas que resulta de um mal funcionamento da estrutura biológica. De tal sorte que, aliada às razões apresentadas acima, mais um motivo obriga Descartes a recusar a loucura: ela, tal como Descartes a descreve, pressupõe o corpo em um estado específico. Se ela implica a existência do corpo, não pode radicalizar o ataque aos sentidos.

Para desferir esse ataque, Descartes precisa de uma experiência racional capaz de representar a realidade exterior de corpos sensíveis, mas que prescindia dessa mesma realidade. Na *Sexta Meditação*, ao retomar a problemática da primeira, Descartes afirma:

(...) Apesar de as percepções dos sentidos não dependerem da minha vontade, não julgava devesse por isso concluir que elas procediam de coisas diversas de mim, pois talvez pudesse haver em mim, a causá-las, uma faculdade ainda não conhecida (DESCARTES, 2004, Sexta Meditação, p. 167).

O argumento do sonho é a realização dessa possibilidade. Ele atua como uma espécie de experimento racional que ameaça a relação entre imagem e sensibilidade. Se quando sonhamos somos capazes de elaborar imagens dos objetos exteriores, sem a participação deles e sem a mediação dos sentidos, ou seja, em um nível puramente ideal, talvez sequer haja uma realidade sensível. Talvez, por exemplo, uma faculdade até então desconhecida seja, sozinha, responsável pela produção das imagens sensíveis.

Entendemos, assim, que a recusa da loucura no quarto parágrafo da *Primeira Meditação*, de modo algum compromete a engenhosidade da empresa cartesiana. Tão longe quanto podemos ver, a loucura, tal como descrita no texto em questão, consistiria mais em um problema neurofisiológico do que propriamente metafísico. Antes de um problema para a filosofia, um problema para a medicina.

## Referências

DERRIDA, Jaques (2009). Cogito e História da Loucura. Em: *A escritura e a diferença*. Tradução: Maria Beatriz M. Nizza da Silva, Pedro L. Lopes e Pérola de Carvalho. SP: Perspectiva, 4ª ed.

DESCARTES, René (2004). *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução: Fausto Castilho, Ed. bilíngüe em latim e português. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.

\_\_\_\_ (1994). *Obra Escolhida*. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Jr. Prefácio e Notas: Gérard Lebrun. RJ: Bertrand Brasil, 3ª ed.

FOUCAULT, Michel (1978). *História da Loucura na Idade Clássica*. Tradução: José Teixeira Coelho Neto. SP: Perspectiva, 8ª ed.

\_\_\_\_ (2006). Prefácio (Folie et déraison). Em: *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Tradução: Vera Lúcia A. Ribeiro. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. RJ: Editora Florense Universitária, 2ª ed.



Grupo de Pesquisa Contratualismo  
Moral e Político (CNPq)  
“GT Hobbes”

# Representação e autoridade política em Hobbes

Delmo Mattos\*

\* Doutor em Filosofia – IFCS/UFRJ/  
Professor Fundação Getúlio Vargas – FGV).

## Resumo

O tema da representação política é umas das questões proeminentes das pesquisas concernentes à problemática filosófica e política de Hobbes na atualidade. A teoria da representação política ao qual a presente comunicação se ocupa em analisar concentra-se no capítulo XVI do *Leviathan*, local em que o filósofo elabora com todo vigor que lhe cabe uma articulação fundamentada do processo representativo da pessoa artificial com as exigências do seu argumento contratualista, especialmente, aquelas relativas ao papel da vontade e da deliberação. Nesse viés interpretativo, cabe demonstrar o modo como a vontade humana constitui-se em um instrumento eficaz de ação política cuja consequência direta é a unificação das vontades particulares em uma única vontade, a saber, a vontade soberana do *Commonwealth*. Para tanto, torna-se absolutamente necessário examinar o processo pelo qual a unidade das vontades particulares, constituída por intermédio de um consentimento explícito, atribui autoridade suficiente à vontade soberana para agir em nome da diversidade das vontades.

**Palavras-chave:** Autoridade, Representação, Deliberação, Vontade, União.

O tema da representação política é uma das questões proeminentes das pesquisas relativas aos teóricos políticos da modernidade e contemporaneidade, como ilustra uma série considerável de artigos, congressos e publicações de referência que, ratificam a fecundidade e a riqueza argumentativa proporcionada por esse tema, assim como a sua atualidade nas discussões políticas contemporâneas. Certamente, quem se dispõe a aprofundar-se no debate acadêmico constituído por uma gama de intérpretes e suas respectivas análises de cunho geral ou específico acerca das questões que envolvem a representação política, depara-se decisivamente com o modelo proposto por Hobbes.

Em uma leitura acurada das principais obras de filosofia moral e política de Hobbes constata-se que, a originalidade do seu modelo está intimamente relacionada ao modo como a vontade humana constitui-se em instrumento de ação política, cuja consequência direta é a unidade das vontades particulares em uma única vontade, a vontade soberana do *Commonwealth*. Não obstante, este tipo de unidade permite formalizar uma instância de representação no qual é atribuída, por intermédio de um consentimento explícito, autoridade suficiente à vontade soberana para agir em nome da diversidade das vontades. Neste caso, deve-se pressupor que tais ações são determinadas sempre em favor daqueles que consentiram agir em seu lugar, o que demonstra um caráter obrigacional das ações praticadas pela instância representativa.

Por sua vez, este caráter obrigacional aliado ao fator autoridade são elementos basilares para evidenciar que as ações do soberano não são contraditórias com o desenvolvimento das potencialidades daqueles que o instituíram. Neste sentido, torna perfeitamente concebível determinar o estabelecimento de uma convergência entre a vontade do poder soberano e a vontade particular daqueles que o instituíram, na medida em que se evidencia uma nítida contradição no argumento que expõe a arbitrariedade das ações do modelo de Estado proposto Hobbes. Partindo desse pressuposto argumentativo, cabe ressaltar a legitimidade de atuação das ações do poder soberano, assim como a sua função em relação aos propósitos pelo qual fora gerado e instituído.

O caráter artificial conferido por Hobbes ao seu modelo de Estado pressupõe a lógica argumentativa cuja proposta enseja a justificação racional do poder soberano. Esta empresa baseia, nomeadamente, pela submissão consentida da vontade de cada homem à vontade soberana do Estado através do dispositivo contratual, onde os poderes de cada um são renunciados em favor de um terceiro não contratante, o soberano, pelo qual surgem todos os direitos e faculdades do seu poder ou daqueles a quem tal poder é confiado, isto é, “um homem ou uma assembleia de homens”<sup>1</sup>.

Não obstante, estes direitos e faculdades do soberano somente são efetivadas mediante a avaliação racional da multidão em vistas a inviabilidade e hostilidade presente em um contexto de ausência absoluta de regras objetivas e determinantes para qualificar o que é realmente o bem e do que é o mal ser extraída da natureza dos objetos. Como consequência disso, resulta a necessidade da consecução de um acordo em que cada homem estabelece consigo mesmo e pelo qual cada um obriga-se a obedecer às ordens de “certo homem ou conselho”, dispondo a sua própria força e todos os seus meios a este em vista a sua proteção e segurança<sup>2</sup>.

Tal acordo pressupõe aquilo que Hobbes designa de consenso pelo qual não se deve conceber a vontade de vários homens, pois há em cada homem uma variedade de vontade, mas sim várias vontades para a produção de uma ação ou efeito

---

<sup>1</sup> HOBBS, *Leviathan*, 1968, Cap. XVII, pp. 228-229.

<sup>2</sup> Cabe mencionar que na perspectiva de Lebrun, “Segurança e a possibilidade de gozar ao máximo, em paz, de todas as “comodidades da vida”, são estes os dois objetivos que os homens abandonam o estado de natureza e se tornam cidadãos” (1984, pp. 36-37).



comum<sup>3</sup>. Por conseguinte, quando há uma variedade de vontades submetida a uma única vontade, Hobbes denomina de união. Neste sentido, a união estabelecida pelo consenso possibilita que a vontade de certo número de homens seja compreendida como a vontade de um único homem e como tal, a expressão da vontade de cada homem que se dispôs a renunciar mutuamente seu direito e sua liberdade natural. Esta determinação, portanto, configura a realização efetiva da unidade das vontades ou a “totalidade contida na unanimidade” pelo qual se vislumbra a caracterização fidedigna da figura teórica da pessoa fictícia ou artificial.

Embora a noção de pessoa em Hobbes contenha em si uma forte conotação de unidade das vontades não é coerente a sua compreensão independente da conjugação dos termos ação e palavras. Esta conjugação fornece uma singularidade a noção de pessoa uma vez que suas palavras e ações não são propriamente suas, mas atribuídas a outro que pode ou não ser o mesmo que as realiza. Nestes termos, a pessoa artificial configura-se como uma instância de representativa gerada e instituída para representar uma diversidade de vontades<sup>4</sup>.

Assim, contrariando ao que fixara a tradição, Hobbes, especificamente, no *Leviathan*, reconfigura a noção tradicional de pessoa para fazer residir no seu estatuto à substituição de uma vontade única por uma união de vontades cuja direção e consequência respaldam-se em uma representação das vontades, personificada através de uma instância representativa. Com base nisso, designar um homem ou uma assembléia de homens como representante legítimo é igualmente conceber uma redução das diversas vontades presentes na multidão em uma unidade coerente de vontades. Sendo assim, a única forma de se conceber a unidade de uma multidão é mediante a sua representação, constituída em uma pessoa artificial, pois, segundo Hobbes, é a unidade do representante e “não a unidade do representado que possibilita que uma pessoa seja uma (*Person one*)”<sup>5</sup>.

Embora Hobbes utiliza-se de uma nítida indicação da coerência entre a unidade do representante para a constituição mesma da pessoa artificial, é a unidade do representante que o permite ratificar os pressupostos da sua concepção de representação política, assim como a relação desta com a fundamentação da sua argumentação política. Em vista disso, conceber a unidade da pessoa como dependente da unidade do representante é o mesmo que admitir que a fonte dessa unidade con-

---

<sup>3</sup> Cf. HOBBS, *Elementos da lei natural e política*. 2002b, I, Cap. XII, p. 85

<sup>4</sup> Cf. “Quando a vontade de muitos concorre para uma e a mesma ação e efeito, esse concurso é denominado consenso, pelo qual nós não devemos entender uma vontade de muitos homens, pois todo homem têm várias vontades, mas muitas vontades para a produção de um efeito. Mas quando as vontades de dois homens diferentes produzem certas ações que reciprocamente se anulam uma a outra, a isto se dá o nome de contenda. Estando as pessoas umas contra as outras, batalha. Ao passo que as ações que procedem constituem auxílio mútuo. Quando muitas vontades estão envolvidas ou inseridas na vontade de uma ou mais pessoas em consenso (o que, quando puder acontecer, será daqui por diante declarado), então esse envolvimento de muitas vontades numa só ou maior é chamada união” (HOBBS, *Elementos da lei natural e política*, 2002b, I, Cap. XII, p. 85).

<sup>5</sup> HOBBS, *Leviathan*, 1968, Cap. XVI, p. 220.

sista unicamente em um ato de atribuição de ações e palavras. Neste sentido, não há como conceber qualquer portador de ações e palavras que lhes são atribuídas, a não ser aquela que é constituída pela representação cujas palavras e, sobretudo, as suas ações são consideradas como uma representação das palavras e ações de outro.

Desse modo, o ato que institui a soberania do Estado no qual a diversidade das vontades adquire consistência e unidade coincide formalmente com a constituição do caráter absoluto do poder soberano, na medida em que a unidade confere o reconhecimento da legitimidade de que a vontade de cada homem é incondicionalmente a vontade soberana. Disso segue que, o acordo pelo qual todos os homens visam estabelecer a soberania não pode ser considerado como simplesmente um “pacto de resistência”, mas um acordo tácito no qual uma diversidade de vontades concorda consensualmente em deixar-se representar por uma instância de poder capaz de conformar as diversidades de vontades em uma única vontade.

Nesse processo, a pessoa artificial não é compreendida apenas como portadora de ações e palavras, mas sim como portadora de direitos e obrigações, o que deixa subentendido um conteúdo moral no modo como direciona suas ações (LIMONGI, 2009. pp. 268-269). Esta constatação baseia-se, sobretudo, no modo como Hobbes relaciona as noções de personificação e representação no contexto do seu argumento político. Nesta relação, por sua vez, torna-se possível conceber um caráter obrigacional das ações praticadas pela instância representativa, de modo que fica evidente um compromisso expresso do portador da soberania com os padrões de coerência interna de ações e palavras exigidas pela lógica do acordo pelo qual fora gerado e constituído.

Para evidenciar esse ponto, é necessário recorrer a metáfora teatral utilizada pelo filósofo no qual se agrega a ideia de pessoa artificial, portadora da soberania do Estado, a perspectiva de que a sua constituição pressupõe o efeito da representação. Desse modo, assim como numa encenação teatral, onde são atribuídas certas palavras e ações ao ator, ao assumi-las o faz pressupondo não a sua produção, mas exclusivamente a determinação da representação. Assim, da mesma forma, para que os efeitos da reapresentação confirmem uma unidade às ações daqueles que assumem uma personalidade exigem-se, concomitantemente, certa coerência de conduta, seja no âmbito do teatro, seja no político<sup>6</sup>.

De fato, no caso de se assumir uma personalidade para o qual requer sempre uma autorização, como ocorre em ambos os casos evidenciados, há indicado, senão uma obrigação de ordem não contratual, no sentido de conformidade de padrões de expectativa, ou seja, um compromisso de ordem moral em manter coerência entre palavras e ações que são atribuídas aquele que agente, sem o qual o efeito de representação não pode ser concretizado<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Nos *Elementos da lei natural e política*, Hobbes explica esta questão da seguinte forma: “Portanto, quando alguém disser que um grupo de homens realizou alguma ação, deve-se entender com isso que cada homem em particular naquele momento consentiu com a ação, e não, apenas, que a maioria o fez” (2002b, Cap. I, Parte II, p. 135).

Assim sendo, representar na perspectiva hobbesiana, tal como emprega Cícero em *De Oratore*, denota portar uma pessoa no sentido de agir e pensar em seu lugar, objetivando coerência do personagem e do argumento que deve defendê-lo ou acusá-lo. Em outros termos, quando se porta uma pessoa assume-se concomitantemente sua perspectiva de atuação e o modo como organiza suas ações e, conseqüentemente, seu discurso pautando-se pela coerência a uma finalidade previamente presumida (Cf. CICERO, 1985, p. 65). Dessa forma, somente é permitida a personificação se houver uma perfeita correspondência entre agir e atuar, ou seja, quando as ações se coordenam na constituição de um personagem que lhes fornece sentido e coerência às palavras e ações<sup>8</sup>.

Diante disso, na relação de representação proposta por Hobbes entende-se que o ator é aquele que, por direito e consentimento, possui autoridade de agir em nome do representado, ao passo que autor é aquele cuja função nesta relação é de conferir ao representante a autoridade de agir em seu nome. Neste caso, a paridade entre o direito de um de agir com o direito de possuir palavras e ações de outro, evidencia claramente o modo como o filósofo em questão concebe por autoridade.

Cito Hobbes no *Leviathan*:

Porque aquele a quem pertencem bens e posses é chamado *proprietário*, em latim, *Dominus*, e em grego *Kyros*; quando se trata de ações é chamado autor. E tal como o direito de posse se chama domínio, assim também o direito de fazer qualquer ação se chama autoridade<sup>9</sup>.

Diante do que foi exposto, por autoridade deve-se entender aquele que por direito pratica qualquer ação ou, em outros termos, uma ação praticada por autoridade, deve-se sempre entender que foi realizada por consentimento daquele a quem pertencia tal direito de praticá-la. Não obstante, se quem pratica uma ação com autoridade, age por consentimento de outro<sup>10</sup>. Neste caso, deve-se pressupor que, esse outro pratica uma ação por autoridade através daquele a quem consentiu praticar a referida ação.

Esta dedução explica as seguintes palavras de Hobbes no *Leviathan*:

Dado que uma multidão naturalmente não é uma, mas muitos, eles não podem ser entendidos como uma só, mas como muitos autores, de cada uma

---

<sup>7</sup> Segundo Pitkin, "A person, then, is performer of actions or speaker of word, like the driver of a car. But the question of ownership-of the action or the vehicle-remains open. Explicitly, Hobbes defines it in both cases in terms of having a right; the "right of ownership" over the car, the right to do the action. But if we consider the kind of situation in which it becomes important who owns car, we see there is more to ownership than rights" (1984, p. 330).

<sup>8</sup> Devo esta reflexão a leitura do livro de Maria Isabel Limongi: O homem excêntrico – paixões e virtudes em Thomas Hobbes, 2009.

<sup>9</sup> HOBBS, *Leviathan*, 1968, Cap. XVI, p. 218

das coisas que o representante diz ou faz em seu nome. [Pois] cada homem confere a seu representante comum sua própria autoridade em particular, e a cada um pertencem todas as ações praticas pelo representante, caso lhe haja conferido autoridade sem limites<sup>11</sup>.

Uma vez que as ações praticadas pelo poder soberano, também são daqueles que consentiram praticá-las, temos que aceitar a premissa de que o soberano ao agir em conformidade aos seus propósitos determinantes da sua instituição não age contraditoriamente com a vontade daqueles que lhe consentiram agir. Neste caso, a sua existência enquanto um “ente artificial” e suas ações só fazem realmente sentido quando direcionadas em benefício daqueles que consentiram à autoridade para agir em seu nome.

Realmente, se nos detivermos aos propósitos teóricos ao qual o filósofo propunha fundamentar o seu modelo de Estado, é possível entrever a finalidade pelo qual fora gerado e instituído reside na necessidade suprema de conferir a “segurança do povo” (*Salus Populi*), assim como o estabelecimento da paz ameaçada por uma situação de insegurança generalizada no qual é impossível, nas palavras de Hobbes no *Leviathan*, “aos homens exercerem plenamente a sua liberdade, nem há possibilidade de indústria, o cultivo da terra, a navegação, as construções confortáveis, as artes, letras, nem mesmo a sociedade, nem a distinção entre o meu e o teu, só pertencendo ao homem aquilo que ele é capaz de conseguir enquanto for capaz de conservá-lo”<sup>12</sup>.

Diante dessa pressuposição, torna-se perfeitamente concebível contestar os defensores do argumento de que o poder soberano age de forma arbitrária, concebendo por agir de forma arbitrária uma ação praticada contra as razões da paz e da segurança ou uma ação praticada contra a vontade de quem consentiu que fosse praticada em seu nome. Disso reside a pressuposição de que a relação de representação política, tal como expressa Hobbes, a extrema autoridade conferida ao poder soberano através da “força da sua lei” não pressupõe uma arbitrariedade em termos de ações, visto que a sua autoridade não pode ser, por regra, contraditória com a riqueza e a prosperidade daqueles que estão sob o seu domínio, uma vez que ao assegurar tais condições preservar-se fundamentalmente enquanto unidade de vontades ou enquanto pessoa artificial<sup>13</sup>.

Diante dessa justificativa, concebe-se que numa posição de autoridade todo aquele que agir contra as razões da paz, ou seja, contra as leis da natureza estará

---

<sup>10</sup> Na visão de Polin, “Personne naturelle et agent physique done coincider em fait, mais demeurent distincts em droit. Hobbes met à profit cette distinction em tenant pour personne artificielle, l’agent physique. L’acteur, don’t les paroles et les actions represent les paroles ou les actions de l’acteur. L’artifice est double ici: il évoque, d’une part, la persona, le déguisement ou le masque de l’acteur qui souligne aussi bien l’artifice que la lection de l’idéé de persona; mais il situe également la notion de personne dans la société artificielle, instituée par l’homme artiste et constructeur, l’artificer di Leviathan” (1953, p. 223).

<sup>11</sup> HOBBS, *Leviathan*, Cap. XVI, p. 220.

<sup>12</sup> Neste ponto, Hobbes ainda acrescenta que a vida do homem no estado de natureza para Hobbes é “solitária, pobre, sórdida, brutal e curta” (HOBBS, *Leviathan*, 1968, Cap. XIII, p. 186).

empregando seu poder para um fim contrário ao que determina o propósito pelo qual fora instituído. Por conseguinte, Hobbes fornece indicações consistentes, no caso da possibilidade de haver discrepâncias entre as ações e palavras do soberano, o ato de desobediência dos súditos em relação ao Estado. A desobediência, por sua vez, configura-se como uma evidencia da existência de um parâmetro de ação pelo qual o poder soberano orienta-se com o intuito de prover as condições necessárias para o desenvolvimento das potencialidades humanas<sup>14</sup>.

Desse modo, uma vez que as ações humanas, na perspectiva hobbesiana, visem sempre aos objetos que possibilitam a manutenção da vida e, por outro lado, se a tarefa fundamental da soberania é estabelecer proteção e a segurança suficiente para que a vida seja resguardada da melhor forma possível. Portanto, cabe ao Estado enquanto dever proporcionar a todos aqueles que estão sob seu domínio garantias para a obtenção de dos meios de vida boa, pois a segurança no qual Hobbes menciona não se resume apenas à integridade física. Por sua vez, estas garantias são potencializadas mediante a ausência de qualquer prescrição legal favorecendo, nas palavras de Hobbes, a plena satisfação do desejo “daquelas coisas que mediante o seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viverem satisfeitos (...)”<sup>15</sup>.

Nesta perspectiva de interpretação, torna-se inconcebível a remissão a determinados argumentos que colaboram para identificar o modelo de Estado proposto por Hobbes como arbitrário e adverso o desenvolvimento e ao exercício de determinadas ações que viabilize o incremento das condições da vida. Ao contrário, nos termos do filósofo a excessiva prescrição de leis sobre determinadas as ações humanas, conduz ao enfraquecimento do Estado através da paralisação das atividades necessárias que são a base de sustentação da sua soberania<sup>16</sup>.

Em função dessa possibilidade que torna concebível compreender corretamente as pretensões reais e os resultados teóricos do que o filósofo objetiva empreender com relação às determinações do Estado e os princípios norteadores da sua soberania, pois o contrário é incorrer no erro interpretativo absolutamente inconsistente com a lógica interna que perfaz a sua reflexão filosófica e política.

---

<sup>13</sup> Cf. “Não é fácil o ofício do soberano hobbesiano: embora tenha direitos ilimitados, não pode usá-los ao seu capricho. A arbitrariedade nas condenações, o abuso na repressão desenvolve a liberdade aos homens, contra um Estado que já não é deles: pois deixo de me reconhecer na máscara do soberano que me fere e me prende” (RIBEIRO, 1984, p. 112).

<sup>14</sup> Dessa forma, deve-se compreender o sentido ao qual Hobbes refere-se aqui por segurança não apenas a preservação da vida em qualquer condição que seja, mas a segurança com vistas à felicidade na medida em que esta deva pressupor uma vida “minimamente digna” (Cf. HAMPTON, 1986). Sobre isto, em outras palavras, observa Hobbes, “mas por segurança não entendemos aqui uma simples preservação, mas também, uma indústria legítima (*lawfull industry*), sem perigo ou inconveniente do Estado, adquire para si próprio” (HOBBS, *Leviathan*, 1968, Cap. XXX, p. 376).

<sup>15</sup> HOBBS, *Leviathan*, 1968, Cap. XVII, p. 227.

## Referências

- BARBOSA FILHO, B. *Condições de autoridade e autorização em Hobbes. Revista de filosofia política*. Porto Alegre, n. 4, pp. 63-75, 1989.
- CÍCERO, *De Oratore*. Trad. E.Courbert. Paris, Belles Lettres, 1985.
- HAMPTON, Jean. *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, 1986.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. Ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1968. (*Leviathan*).
- \_\_\_\_\_. *Do cidadão. Elementos Filosóficos a Respeito do cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.
- \_\_\_\_\_. *De Cive*. The English version in the first edition philosophical rudiments concerning government and society. A critical edition by Howard Warrender. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Elementos da lei natural e política*. Trad. Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002b. (*The Elements of Laws*).
- \_\_\_\_\_. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. 2ª ed. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy, 2004. (*Diálogos*).
- \_\_\_\_\_. *Behemoth ou o longo parlamento*. Trad. Eunice Ostrensky. Belo Horizonte: UFMG, 2001. (*Behemoth*).
- \_\_\_\_\_. *Elements of Philosophy Concerning Body*. The Metaphysical system of Hobbes (Metaphysical Writings). Ed. Mary Whinton Calkins. Second edition. Illinois: La Salle, 1948. (*De Corpore*).
- NOEL, Malcolm. *Aspects of Hobbes*. New York: Oxford University Press, 2002.
- LEBRUN, G. *O que é Poder*. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1984.
- LIMONGI, M. I. M. P. *O homem excêntrico. Paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola/ coleção filosofia, 2009.
- PITKIN, Hanna F. *The concept of representation*. Los Angeles: University of California Press, 1984.
- POLIN, Raymond. *Politique et philosophie politique chez Hobbes*, Paris: P.U.F., 1953.
- RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Hobbes: o medo e a esperança*. In: Clássicos da Política, São Paulo: Editora Ática, 1989.
- ZARCA, Yves Charles. *La décision métaphysique de Hobbes*. Paris: Vrin, 1987.

---

<sup>16</sup> Cf. "Assim sendo, à primeira vista a teoria da soberania pode passar por mera apologia ou despotismo. É exatamente esta censura clássica que foi feita a Hobbes. Mas é preciso notar que esta crítica "de bom senso" negligencia, pelo menos, duas coisas. 1) Que o soberano tem a tarefa de zelar pela "vida boa e cômoda" dos súditos e pela sua segurança. (...) 2) Que, se a soberania pode limitar à sua discricão as minhas liberdades, nem por isso ela será o mero exercício de uma força repressiva. Não esqueçamos que, sem esta força – cujos efeitos tantas vezes podem ser-me desagradáveis - não haveria unificação nem "povo", rigorosamente falando" (LEBRUN, 1984.. 34-35).

# O ceticismo e o Naturalismo na Filosofia de David Hume

Donizeti Aparecido Pugin Souza

\* Mestrando - UEM.

(“GT-Filosofia, História e Sociologia da ciência e da tecnologia”)

## Resumo

Este trabalho consiste numa análise da relação entre o ceticismo e o naturalismo presentes na filosofia de David Hume (1711-1776). Levar-se-á em consideração dois pontos relevantes de sua epistemologia: a autodefinição como cético, que serve de contraponto a correntes da filosofia que o consideraram apenas como um naturalista em negação de sua atitude cética, e a consciência dos limites deste mesmo ceticismo, que não deve ser visto como uma retomada fiel do ceticismo pirrônico, mas como um mitigado ou acadêmico, como ele mesmo constata e propõe. Deste modo, é possível estabelecermos um equilíbrio entre esses dois pontos convergentes em seu pensamento, compreendendo-os como equivalentes para a composição de uma mesma ciência da natureza humana.

**Palavras-chave:** David Hume, Epistemologia, Naturalismo e Ceticismo.

## 1. Introdução

Este trabalho pretende analisar a relação entre o ceticismo e o naturalismo presentes na filosofia de David Hume (1711-1776), buscando um equilíbrio entre esses dois pontos convergentes em seu pensamento, mostrando-os como equivalentes para a composição de uma mesma ciência da natureza humana. Na introdução ao Tratado, ao expor o objetivo de sua obra, classifica-a como um estudo da natureza humana, visto que todas as demais ciências de certo modo estariam relacionadas com ela de alguma forma. Deste modo, com vistas a aperfeiçoar a filosofia abstrusa de seu tempo, propõe-se a elaborar uma ciência que investigará, de prontidão, essa natureza humana, ou seja, a origem e o fundamento das crenças epistêmicas no homem (cf. HUME, 2000, p.3-6). Creemos que não se pode delimitar o conteúdo de um pensamento ao conjunto de fatos e argumentos apresentados pelo

filósofo de modo que as diversas interpretações que se fazem surgir em relação ao pensamento original do autor também podem ser incluídas no rol de suas teorias, de modo que não podemos descartar uma concepção naturalista da filosofia humeana somente pelo fato de que o autor não a tenha declarado diretamente.

Acreditamos que a ideia de uma não equivalência entre essas duas abordagens acarreta uma deturpação tanto do ceticismo quanto do naturalismo humeano, posição defendida, entre outros, por Fogelin<sup>1</sup>. Qualificar a Hume como um cético moderado também não resolveria a questão. É necessário examinar a obra do autor destituindo-a de definições conceituais antecedentes, a fim de absorver uma filosofia, nem exclusivamente cética nem exclusivamente naturalista, mas com momentos céticos e momentos naturalistas, o que eliminaria uma concepção dualista de sua filosofia<sup>2</sup>.

## 2. Hume e o ceticismo

A filosofia de Hume tem sido vista, tradicionalmente, como extremamente cética, isso porque ele se autodenomina um *cético* no final do livro I do *Tratado* e caracteriza sua filosofia como *muito cética* na Sinopse do *Tratado* (cf. HUME, 2000, p.178 e 413). Entretanto, muitas divergências ainda permanecem em relação ao montante do seu ceticismo e como ele se relaciona com outras partes do seu projeto filosófico. De fato, equilibrar o ceticismo de Hume com seu empreendimento construtivo de estabelecer uma ciência da natureza humana é considerado como sendo a tarefa principal de todos os acadêmicos que estudam o autor. Alguns intérpretes defendem que o ceticismo de Hume destrói, fundamentalmente, qualquer tentativa positiva em relação à ciência da natureza humana<sup>3</sup>, enquanto outros argumentam que seu ceticismo suporta ou está em harmonia com sua ciência da natureza humana<sup>4</sup>. Um dos momentos céticos mais notórios de Hume ocorre na quarta parte do primeiro livro do *Tratado*, onde oferece um argumento em que pretende mostrar que tudo é incerto, e que nosso julgamento em coisa alguma possui nenhuma das medidas de verdade e falsidade.

O argumento cético sobre a razão, presente no *Tratado da Natureza Humana*, compõe-se de duas partes principais. A primeira parte conclui que todo conhecimento degenera em probabilidade (cf. HUME, 2000, p.121). Apesar das regras

---

<sup>1</sup> “Penso que essa nova maneira de ler Hume é, antes de tudo, parcial ao ignorar muitos textos importantes. Mais profundamente, a meu ver, intérpretes de Hume que diminuem o momento cético de sua posição entendem mal as tendências fundamentais de sua filosofia, incluindo os temas naturalistas a que dão proeminência.” (FOGELIN, 2007, p.99)

<sup>2</sup> A tradição racionalista contemporânea a Hume não procurou compreendê-lo de antemão, mas logo se deu ao trabalho de “traduzi-lo” com a ajuda de um léxico cuja autoridade é contestada, com justiça, por toda a sua obra. Um olhar questionador sobre a obra de Hume não lhe dá a liberdade de expor seus argumentos do modo desejado, ou no mínimo dificulta a leitura e o entendimento de outros que lhe quiserem compreender. Um exemplo dessa abordagem sobre o pensamento humeano encontra-se em seu contemporâneo e opositor Thomas Reid (2000).

<sup>3</sup> PASSMORE, (1980) e FLEW, (1986).

<sup>4</sup> GARRET, (1997); OWEN, (1999) e STANISTREET, (2002).



serem certas e infalíveis nas ciências demonstrativas, aqueles dentre nós que as aplicam tem faculdades falíveis e incertas, e erros são, muitas vezes, cometidos. Precisamos, então, formar um segundo julgamento sobre a dúvida de havermos desempenhado qualquer demonstração corretamente, e este segundo julgamento é somente provável, como no caso da matemática, quando sempre conferimos nossas provas e ainda a confirmamos com os colegas e assim por diante. A adição de novas probabilidades produz um grau maior de força no hábito, e leva a um aumento gradativo na segurança, e aquilo que é importante para o aumento é a conjunção constante, isto é, “a união constante das causas e efeitos, de acordo com experiências passadas e as observações realizadas” (HUME, 2000, p.121).

A segunda parte do julgamento afirma que a força de qualquer julgamento de probabilidade será diminuída até ser reduzida a nada pelas aplicações sucessivas de um processo semelhante de raciocínio, pois, em todos os julgamentos de probabilidades, devemos corrigir nosso primeiro julgamento derivado da natureza do objeto, por outro julgamento, derivado da natureza do entendimento. Contudo, até mesmo uma pessoa com muito bom senso e experiência está suscetível a todos os tipos de erros, e isso oferece um novo padrão de probabilidade para corrigir o primeiro. Mais ainda, preocupações semelhantes sobre nossas faculdades incertas e falíveis, e suas propensões ao erro, exigem que submetamos este segundo julgamento a uma dúvida derivada da possibilidade de erro nas estimativas que fazemos da verdade e fidelidade de nossas faculdades. Esse novo julgamento, por sua vez, mesmo que seja favorável ao julgamento que fazemos sobre o entendimento, aumenta ainda a dúvida inicial e, portanto, enfraquece nossa primeira evidência.

O processo continua infinitamente, mas porque a probabilidade inicial é um objeto finito, ele precisa perecer, eventualmente, sob a diminuição infinita. Desse modo, considerando que temos que desempenhar muitos trabalhos infinitamente, cada um deles diminui, de alguma forma, o julgamento inicial da probabilidade, chegando eventualmente, como Hume coloca, a uma total extinção da crença e da evidência e delegando-nos uma mera ideia, sem nada da força e vivacidade que caracterize a crença. A concordância de Hume com esse argumento, porém, não o torna um cético, que mantém que tudo é incerto, e que nosso julgamento em nada possui qualquer medida de verdade e falsidade, pois ocorre que o autor acredita que ninguém possa ser totalmente cético. Um cético total é aquele que não acredita em nada. Considerando que a crença influencia o comportamento, um cético total seria aquele que nunca agisse, contudo, a natureza, nos força a agir, impossibilitando sua existência. Uma extinção da crença, portanto, não acontece, haja vista que a natureza nos determinou que sejamos capazes de julgar, tanto quanto a respirar e sentir.

A questão real do pensamento de Hume não é como refutar esse tipo de argumento cético, mas explicar como é possível que continuemos a acreditar apesar de tais argumentos. Na realidade, sua própria teoria é perfeitamente ajustada para tal explicação e ele até alega que a questão de enfatizar o argumento cético é confirmar seu discurso de crença como um ato da parte sensível da nossa natureza.

O fato de que as crenças não podem ser destruídas por simples ideias e reflexões mostra que essas não são um ato exclusivo da razão, mas que consistem em alguma sensação ou maneira peculiar de concepção (cf. HUME, 2000, p.123). Se a crença fosse, então, um simples ato de pensamento, então se destruiria e terminaria numa completa suspensão de julgamento. Hume reconhece ainda que o argumento cético pode ser aplicado ao seu próprio discurso da crença (cf. HUME, 2000, p. 123), isso porque retemos um grau suficiente dela para nossos propósitos por carecermos da capacidade mental de seguir nossas reflexões dessa maneira. Em suma, ao cético parece ser que a razão por si só é debilitada, pois fornece argumentos invencíveis contra si mesma e resultaria, na realidade, numa perda de crença ou convicção em qualquer assunto, se não fosse pelo fato de que o raciocínio cético é muito complicado para nós.

Na conclusão do primeiro livro do *Tratado da natureza humana*, Hume analisa seus resultados até aquele momento e percebe-se diante de um “desespero” cético: a fraca condição das nossas faculdades o deixou com sentimentos de solidão (COVENTRY, 2009, p.208). Ele se questiona como pode continuar a fazer filosofia se, “após a manifestação do meu raciocínio mais exato e preciso, eu não consigo explicar por que não posso concordar; e não sinto nada, a não ser uma forte propensão de considerar intensamente os objetos naquela ótica sob a qual me apresentam (HUME, 2000, p.172)”. Sua opinião enfatiza, portanto, a experiência que nos instrui sobre as conjunções passadas dos objetos e hábitos, que leva a uma expectativa em relação à interrelação do passado e do futuro.

Ele diz que “as contradições múltiplas e as imperfeições na razão humana impactaram e exaltaram de tal forma seu cérebro” que ele está “pronto para rejeitar toda crença e qualquer manifestação da razão, e não pode considerar uma determinada opinião como sendo mais provável ou mais semelhante que a outra” (HUME, 2000, p.175). Ele, então, vai além, formulando sérios questionamentos sobre a vida comum, questões a respeito da sua origem, seu futuro, como deveria tratar as pessoas, e assim por diante: “Onde estou, ou o que sou? De quais causas minha existência é derivada, e para qual condição devo retornar? Quais favores deverei conceder, e quais tiranias deverei temer? Quais os seres que me cercam?” (HUME, 2000, p.175).

A natureza surge, então, para resgatar Hume de tal desespero cético, colocando de lado as especulações filosóficas, forçando um retorno às atividades normais da vida comum e enfatizando sua necessidade de relaxamento e entretenimento. Ele reconhece, entretanto, que com o passar do tempo será novamente levado de volta à especulação filosófica, por causa da curiosidade intelectual natural, da paixão pela verdade, dos ataques à superstição e educação do mundo. Essa intervenção da natureza instintiva é que dá apoio para uma compreensão naturalística da filosofia humeana. Não há, nesse caso, dúvida alguma de que esses argumentos céticos provocam um efeito profundo na crença e que podemos e mantemos tais reflexões céticas em nossas mentes quando pensamos no estudo e sobre a vida comum.

Tendo recusado aquele ceticismo excessivo, a que chama de pirronismo, e submetendo-se a corrente da natureza, abre-se para Hume a possibilidade do estudo do homem, atribuindo apenas novas causas e princípios a fenômenos, mas sem jamais inventar novos objetos. Na elaboração de sua ciência do homem, o filósofo que se apóia em princípios céticos acadêmicos se permitirá ser afirmativo nas questões em que suas investigações chegarem a um resultado firme. Ele não permanecerá, tal como o cético excessivo, em um estado de constante indecisão, mas, tendo examinado os fenômenos e alcançado uma causa que os organize e simplifique, dirá positivamente ser esse o princípio de tais fenômenos.

### 3. Hume e o naturalismo

A interpretação naturalista da filosofia de Hume tem início no séc. XX, com a afirmação de Kemp Smith de que Hume não era simplesmente, ou mesmo principalmente, um cético, e sim um naturalista, atentando para o caráter submisso da razão em relação às paixões<sup>5</sup>. Segundo essa interpretação, o núcleo central da filosofia humeana se encontra na doutrina das crenças naturais, que não podem ser descartadas, e não tanto em suas dúvidas sobre a possibilidade ou os limites do entendimento, o que caracterizaria um predomínio do ceticismo.

Após considerar que a maior parte de nossas crenças não podem ser justificadas racionalmente, Hume pode ser considerado naturalista por enfatizar o fato de que as operações da mente e o comportamento humano são eventos naturais, e que a maior parte de nossas crenças cotidianas, sendo naturais, são instintivas e psicologicamente inevitáveis; que estamos constituídos de tal modo que não nos é possível evitar ter essas crenças. Além disso, mantém-se a afirmação de seu naturalismo na medida em que as operações da mente e o comportamento humano são considerados eventos naturais, por propor para a filosofia o mesmo método das ciências naturais na tentativa de descobrir os princípios psicológicos gerais que explicam como chegamos a formar, com base na experiência sensível, as crenças que temos. Em outros termos, por defender um naturalismo metodológico, segundo o qual o melhor método de investigação nas ciências sociais ou filosofia deve ter por modelo o método das ciências naturais.<sup>6</sup> O naturalismo de Hume no primeiro sentido é o reconhecimento de que se o conhecimento das questões de fato não

---

<sup>5</sup> "The establishment of a purely naturalistic conception of human nature by the thorough subordination of reason to feeling and instinct is the determining factor in Hume's philosophy" (KEMP SMITH, 1905, p.150).

<sup>6</sup> "O único fundamento sólido que nós podemos dar a ela [para a ciência do homem] deve estar na experiência e observação [...] a essência da mente sendo-nos tão desconhecida quanto a dos corpos externos, deve ser igualmente impossível formar qualquer noção de seus poderes e qualidades de outra forma que não seja por meio de experimentos cuidadosos e precisos, e da observação dos efeitos particulares resultantes de suas diferentes circunstâncias e situações [...] Portanto, nessa ciência, devemos reunir nossos experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres". (HUME, 2000, p.4-5).

é racional, é, entretanto, uma crença natural, e que a crença é uma determinação positiva (cf. CONTE, 2007, p.39-40).

Hume teria elaborado, assim, uma teoria psicológica, mostrando que as crenças são inevitáveis e nossos instintos e crenças naturais permitiriam superar as dificuldades enfrentadas pela análise racional. Pois, segundo ele, a natureza nos leva a ter juízos e crenças, a despeito da análise racional que nos revela a inexistência de justificação e fundamentos para eles, e que nos levaria, por si só, a suspendê-los. Hume insiste que temos crenças irresistíveis, crenças que podem ser consideradas instintivas e naturais, uma vez que independem totalmente de deliberação ou escolha e prescindem de justificação ou fundamento, aliás, inexistentes. Uma dessas crenças naturais irresistíveis, baseada no instinto, é, segundo ele, a crença na existência distinta, contínua e independente dos corpos. Tal crença é instintiva e natural e é universalmente admitida entre os homens<sup>7</sup>.

A ênfase de Hume na força da natureza, referindo-se a uma inevitável disposição natural que temos para crer e alegando 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 cognitiva de nossa natureza (cf. HUME, 2000, p.122-123) não significa dizer que para Hume a razão não tenha nenhum papel a desempenhar em relação às nossas crenças sobre questões de fato e existência. Ele considera que a razão tem um papel importante a desempenhar, ainda que seja um papel subordinado às paixões. Embora não pense que seja possível oferecer uma justificação racional para nossas inferências causais, Hume não nega que a razão pode fornecer regras para juízos de causa e efeito. Ele crê que a razão pode nos levar a refinar nossas regras e procedimentos indutivos e, à sua luz, criticar e às vezes rejeitar ideias em que podemos ser naturalmente inclinados a acreditar. A interpretação naturalista, portanto, não só atenua o ceticismo de Hume como resgata um papel para a razão.

---

<sup>7</sup> Strawson é um dos que interpretam Hume como um proponente de uma forma de naturalismo no primeiro sentido. Strawson interpreta Hume como alguém que reconheceu que no nível do pensamento abstrato não há nenhuma garantia contra o ceticismo e que a melhor maneira de enfrentá-lo seria através do naturalismo. Em outros termos, segundo Strawson, ao invés de ter enfrentado o desafio cético e procurado mostrar que o ceticismo é ininteligível ou autodestrutivo – como fez Descartes – Hume procurou mostrar que o ceticismo é vão. De acordo com Strawson, Hume mostra que o cético põe em dúvida certas crenças cujo questionamento é sem sentido, porque essas crenças nos são básicas e naturais, pertencendo à estrutura conceitual de nosso entendimento. Assim, por exemplo, se por um lado o próprio Hume reconhece que nossas crenças na existência dos corpos, bem como nossa confiança na indução, não são crenças fundamentadas racionalmente, por outro ele reconhece que estas crenças, no fundo, não estão expostas a sérias dúvidas, uma vez que elas se colocam para além de nossa crítica e competência racional, sendo garantidas pela natureza. A posição de Hume seria, segundo Strawson, a de que, não obstante os argumentos céticos que se possam produzir, simplesmente não podemos deixar de acreditar na existência dos corpos, e não podemos deixar de formar crenças e expectativas em conformidade geral às regras básicas da indução. Em apoio a esta interpretação, Strawson lembra que Hume expressa frequentemente sua posição referindo-se à Natureza, a qual não nos deixa qualquer opção nestas questões senão a de, “por uma absoluta e incontrolável necessidade”, levar-nos a “julgar tal como a respirar e a sentir” (Cf. STRAWSON, 2008, p.10-14).

## 4. Conclusão

Creio podermos falar de dois momentos na filosofia de Hume: enquanto os momentos céticos consistiriam numa suspensão de todas as crenças, os momentos naturalistas seriam aqueles de uma crença resoluto no corpo, no “eu” e na existência de relações causais (cf. SMITH, 1995, p.187). Todavia, a postura humeana não é a de se entregar cegamente às diversas tendências presentes na natureza humana, mas a de refletir sobre elas<sup>8</sup>, buscando um ponto de equilíbrio, que o filósofo acredita ter encontrado no ceticismo moderado.

Hume pode ser considerado um cético no que se refere à constituição de uma ciência ou método filosófico sobre a natureza humana, pois aceita os argumentos e o raciocínio que produzem dúvidas a respeito de qualquer afirmação. Por outro lado, não se pode deixar o estudo e entrar na vida comum com essas dúvidas ativas na mente, visto que não desaparecem, mas ficam dormentes e funcionam não como uma dúvida ativa real (o que a colocaria em conflito com a vida comum), mas como um veredicto epistêmico sobre as crenças que a corrente da natureza nos impõe. É possível ainda remover-se da vida comum, retornar ao estudo e retomar a reflexão filosófica, e quando isso ocorre, o ceticismo funciona como um princípio de resfriamento, como um alerta contra o dogmatismo e uma maneira de se imunizar tanto contra a superstição religiosa quanto contra os sistemas filosóficos abstratos e quiméricos.

## Referências

- CONTE, J. (2007) Ceticismo e naturalismo na filosofia de Hume. *Analecta*. v. 8, n. 1, p.31-43, jan./jun.
- FLEW, A. (1986) *David Hume: Philosopher of Moral Science*. Oxford: Blackwell.
- FOGELIN, R. J. (2007). A tendência do ceticismo de Hume. In: *Sképsis*, n.01, p.99-118.
- GARRET, D. (1997) *Cognition and commitment in Hume's philosophy*. New York: Oxford University Press.
- HUME, D. (2000) *A Treatise of Human Nature*. ed. David and Mary Norton. New York: Oxford University Press.
- KEMP SMITH, N. (1905). *The naturalism of Hume*. *Mind* 54, p.149-173; 335-347.
- OWEN, D. (1999) *Hume's reason*. New York: Oxford University Press.
- PASSMORE, J. (1980) *Hume's Intentions*. London: Duckworth.
- REID, T. (2000) *An Inquiry into the Human Mind: on the principles of common sense*. ed. Derek R. Brookes. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- SMITH, P. J. (1995) *O ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola.
- STANISTREET, M. A. (2002) *Hume's scepticism and the science of human nature*. Aldershot: Ashgate.
- STRAWSON, P. F. (2008). *Ceticismo e Naturalismo: algumas variedades*. São Leopoldo: Editora Unisinos.

---

<sup>8</sup> “Hume não se encontra submetido a duas tendências opostas, mas, refletindo sobre essas tendências, alcança um ponto que lhe permite combiná-las, explicando como cremos sem poder justificar racionalmente as nossas crenças” (SMITH, 1995, p.189).



# As figuras da subjetividade na antropologia cartesiana

**Edgard Vinícius Cacho Zanette\***

\* Doutorando em Filosofia/Unicamp – Bolsista Capes.

### Resumo

A proposta do presente trabalho é apresentar a concepção antropológica de homem na filosofia primeira de Descartes a partir da noção cartesiana de subjetividade, na qual operam conjuntamente três figuras da subjetividade humana. A primeira figura da subjetividade está assentada no *ego* do *cogito* como sujeito do pensar, na qual a *res cogitans* é o sujeito de todos os atos de consciência no âmbito da finitude. A segunda figura da subjetividade está justaposta a primeira, mas difere daquela, visto que é o composto substancialmente (*res cogitans*) mais o corpo (*res extensa*) em uma relação de exterioridade. Neste caso, o dualismo permanece intocável, mesmo ao considerarmos que as duas substâncias operam em um mesmo ser. Já a terceira figura mantém, porém, ultrapassa as duas primeiras em um sentido fundamental, a saber: que o homem é tanto um animal racional quanto um sujeito das paixões.

**Palavras-chave:** Descartes, Subjetividade, Paixões, Antropologia, Dualismo

### A descoberta do eu do cogito como sujeito metafísico

Com o término da *Primeira Meditação* e a descoberta do *cogito* no início da segunda, a descoberta do *cogito* é o suprassumo e o complemento da dúvida cartesiana. Não que haja uma continuidade irreduzível entre a dúvida metódica e a descoberta do *cogito*. A questão é que a dúvida metódica não o contradiz, mas, ao contrário, o coroa enquanto verdadeiro princípio do conhecimento. O *cogito* não repousa sobre um silogismo, ele não se limita a ser uma inferência, ele é uma intuição imediata. O *cogito* é descoberto, e não inventado. Se é descoberto, enquanto condição da existência do sujeito, expressão de sua natureza em ser uma

coisa que pensa, o *cogito* sempre esteve, em certo sentido, latente a ser intuído, a se fazer presente, por mais que o condutor da dúvida não o percebesse ao longo de toda a operação de crítica aos prejuízos. Isso significa que a subjacência imanente ao *cogito* não refere-se apenas a apresentação de uma proposição indubitável, mas há uma outra característica que lhe garante a sua evidência, e esta refere-se ao fato de que a intuição do *cogito* foi vivida, isto é, foi inspecionada metodicamente, experimentada como inegável a nenhum outro senão ao próprio sujeito da dúvida.

Há uma atualização que se expressa necessária quando intuímos a proposição: *para pensar é preciso ser*. Os atos de duvidar e de se enganar são absorvidos por uma outra instância que os atravessa, dando um novo sentido para aquilo que era uma investigação específica. O pensamento abrange esses dois elementos agora inspecionados pela relação entre pensar e ser. Essa existência, agora inegável e dada ao condutor dos seus próprios pensamentos, mostra que as proposições *eu sou, eu existo* (*Je suis, j'existe*) (AT IX-1, p. 19; 1979, p. 92 – grifo nosso)<sup>1</sup> / *eu, eu sou, eu, eu existo* (*Ego sum, ego existo*) (AT VII, p. 25; 2004, p. 45 – grifo nosso) ou, na formulação do *Discurso do Método*, *eu penso, logo existo* (*je pense, donc je suis*) (AT VI, p. 32; 1979, p. 47 – grifo nosso), emergem da impossibilidade de separar esse laço originário entre pensar e ser, em que o condutor da dúvida, ao pensar, se prova existente. Nesse momento, pensar é a única e indispensável condição para que objetos sejam percebidos, mesmo que esses objetos não existam efetivamente em uma outra realidade que senão aquela manifesta pelos pensamentos ou atos de consciência.

A descoberta plena da verdade de si mesmo, ao *ego* do *cogito*, é manifesta em um sentido estritamente metafísico. Como a metafísica, para Descartes, é ciência dos fundamentos (conforme apresentado na metáfora da árvore do conhecimento, na *Carta prefácio dos Princípios da Filosofia*), a subjacência imanente ao *cogito* garante sua capacidade representativa, bem como a consciência de si. No caso, ao acessar conteúdos de pensamento (objetos) e ao saber que quem pensa em algo sou eu e não um outro, o sujeito do pensar ocupa um papel único e fundamental, de modo que sua capacidade de atuar como suporte afasta a possibilidade do engano global ou total. Acreditamos que essa subjacência é característica tão somente da *res cogitans* por três aspectos fundamentais: unidade, indivisibilidade e consciência de si. O *cogito* é o primeiro princípio, a primeira corrente de toda uma longa sequência de verdades a serem descobertas em filosofia primeira. Após a descoberta da existência e da natureza do *eu* do *cogito*, a partir dessa determinação do *eu pensante* ou *sujeito metafísico*, todo conhecimento que envolve intelecção indica uma tripla função representacional da consciência: 1) ela apresenta a coisa enquanto pensada; 2) representa conteúdos (dos objetos de pensamento); 3) saber que quem pensa em algo sou eu, aquele que pensa, o *ego*. No primeiro

<sup>1</sup> Conforme a praxe, seguiremos a forma canônica de citar as obras de Descartes: Primeiramente citaremos o volume e as páginas correspondentes à edição *standard* das obras completas de Descartes francês-latim, de Charles Adam e Paul Tannery (AT). Após a citação da edição (AT), quando considerarmos necessário, seguir-se-á a referência à obra de Descartes da edição traduzida, sem que mencionemos, por economia, o nome do autor.



aspecto, a disposição de algo, *lançado a diante do sujeito*, recuperaria um dos sentidos tradicionais do termo *subiectum*. A consciência é o suporte que permite esse apresentar-se de algo a diante, que, neste caso, esse algo é sempre lançado à capacidade de significação do *ego*, pois, *significar implica pensar*. O segundo aspecto representacional da consciência indica a capacidade de significação, ou do pensar, que faz emergir determinados conteúdos que são pertencentes aos objetos de pensamento. Com outras palavras, o objeto de pensamento, apesar de pertencer ao sujeito pensante como uma representação da consciência, possui alguma autonomia, na medida em que o *eu pensante* pode acessá-lo, mas os conteúdos imanentes destes objetos de pensamento são distintos uns dos outros, isto é, a ideia que faço de uma sereia não possui o mesmo conteúdo que a ideia que tenho de Deus. Desse modo, o conteúdo da ideia pode ser a representação de algo que existe apenas na consciência, mas também pode ser a representação de coisas exteriores à consciência. Por essa possibilidade é que os objetos de pensamento possuem alguma independência do *eu pensante*. Para dar um exemplo concreto, podemos lembrar do que ocorre após a *Sexta Meditação*. Com a prova da existência dos corpos, a *res extensa* existe como substância autônoma. Em outras palavras, apesar de ser o *eu pensante* quem a explicita significativamente pelo pensar, a *res extensa* está em um mundo, ela existe por si mesma, possui uma natureza determinada (ser o sujeito de tudo o que implica a extensão local), e, não menos importante, influencia no modo como as coisas são, como, por exemplo, compondo em conjunto com a alma o homem inteiro e completo. Já o terceiro aspecto, apesar de parecer um desdobramento dos dois primeiros, ele é o que subjaz e os torna possíveis. Com a dúvida metafísica sabemos que o sujeito da dúvida foi persuadido, enganado e manipulado. Pergunta-se, porém: o ato de pensar pode não pertencer ao sujeito desse ato? Com a descoberta do *cogito*, a resposta torna-se evidente, não. Assim, os modos de pensar não são flutuar de representações sem o sujeito-suporte, pois todos esses conteúdos de pensar denunciam em cada ato de pensar que o sujeito do ato sou eu e não um outro. Apesar desse movimento contínuo de consciência de si e de reconhecimento de si, este movimento refere-se a uma unidade fundante, originária, pois o pensamento é uno e indivisível e o *eu pensante* faz a ligação que permite a significação das suas ideias ou representações. E estas ideias ou representações, por conseguinte, podem manifestar-se significativamente atravessadas pelo eu. Como é evidente, essa tripla função representacional da consciência não ocorre temporalmente cindida, mas acontece de forma conjunta. Dizendo de outro modo, ao ser apresentado um conteúdo de pensamento e ao se manifestar uma representação desse conteúdo ao *eu pensante*, conjuntamente a esses dois passos, o *eu pensante* já subjazia essa relação, atuando como sujeito-suporte no momento mesmo em que toma consciência de si.

Mas a teoria cartesiana da subjetividade não se encerra com essa notável descoberta, pelo contrário, o dualismo permaneceria problemático sem a introdu-

ção de um outro agente. É neste contexto que a antropologia cartesiana<sup>2</sup>, ou teoria do homem completo e inteiro, pessoa humana, ou sujeito moral, mostra que o composto substancial está inserido em um plano de ideias confusas, ao nível da probabilidade. No entanto, a introdução deste outro agente não torna correta a afirmação de que na passagem do sujeito metafísico, o *ego*, ao sujeito do agir moral (o homem completo e inteiro resultante da união substancial), haveria uma metamorfose do *ego*<sup>3</sup>. Assim, o homem não é uma transformação imanente ao próprio *ego*, pois a *res cogitans* é uma substância (coisa) que existe *per se* no âmbito da finitude, isto é, é uma substância completa e inteira que não pode ter a sua essência modificada, pois toda substância finita independe de outro ente finito para existir. Neste caso, a única condição para que substâncias finitas sejam o que são e mantenham sua integridade essencial é o concurso divino<sup>4</sup>, de modo que uma coisa completa não poderia se transformar, mas tão somente ser unida a uma outra operando conjuntamente com ela.

### Figuras da subjetividade e antropologia cartesiana

O composto substancial (o homem concreto, ou a pessoa humana) é formado a partir de duas figuras<sup>5</sup> ou camadas da subjetividade. Estas camadas são unidas e misturadas de tal modo que formam um ser inteiro e peculiar, que é a própria pessoa humana ou o homem concreto. Esse é o único ser capaz de suportar (e aqui não é em

<sup>2</sup> É fato que Descartes não escreveu um tratado de antropologia e tampouco discorreu sobre este conceito de modo direto. No entanto, o uso desse termo é corrente na tradição de estudos sobre a filosofia cartesiana, tanto que um dos livros mais importantes de Geneviève Rodis-Lewis é intitulado *L'Anthropologie Cartésienne*. (Cf. Bibliografia). Para quem se interessar sobre a questão histórica acerca do uso do termo antropologia em Descartes e em alguns filósofos do século XVII, Talon-Hugon apresenta no primeiro capítulo de seu livro a relação da teoria cartesiana das paixões com algumas outras tradições que teriam contribuído ao pensamento cartesiano. Neste caso, a intérprete considera que há uma ligação indissolúvel entre a questão das paixões e a constituição de uma antropologia cartesiana. (Cf. TALON-HUGON, 2002, cap. 1).

<sup>3</sup> Tese que consideramos equivocada, defendida por Ong-Van-Cung em seu artigo: *Descartes a-t-il identifié le sujet et la Substance dans le ego?* IN: *Descartes et la question du sujet*, 1999.

<sup>4</sup> Em última instância a única substância que existe por si é a *res infinita*. Nos *Princípios da Filosofia*, Parte 1, art. 51, Descartes diz que somente Deus pode ser dito independente de qualquer outra coisa que seja, sem qualquer restrição. Contudo, no âmbito da finitude (*Princípios da Filosofia*, Parte 1, art. 52), o filósofo francês defende que há um sentido secundário de substancialidade disposto às duas substâncias finitas, isto é, de que elas independem de tudo menos de Deus.

<sup>5</sup> A utilização desse termo evidentemente se remete a um modo da própria *res extensa*. Utilizamos esse termo sem o relacionarmos a essa significação tradicional. Por figuras ou camadas da subjetividade queremos significar três aspectos fundamentais do composto substancial: 1) *res extensa* e *res cogitans* mantêm suas respectivas essências e naturezas, mesmo que unidas e misturadas; 2) a oposição mente e corpo é explicada em detalhes na obra *Paixões da Alma* mostrando que não há um dualismo rígido ao ponto de impossibilitar a solidariedade entre as duas substâncias finitas; 3) a factualidade passional, ou o fenômeno próprio do sujeito das paixões, implica na explicação cartesiana em definitivo da natureza humana em seus três âmbitos fundamentais: a) metafísico; b) psicofisiológico em nível instrumental, isto é, do movimento da vida de um homem a partir da contínua relação exterior de ação e paixão entre alma e corpo; c) psicofisiológico em nível profundo, ou seja, o âmbito da factualidade passional, no qual é rompido, ou ultrapassado, o nível instrumental da mistura, de modo que o corpo deixa de estar impassível às determinações da alma, chegando muitas vezes a agir como um guia para a alma (esta última afirmação é sugerida por Guenancia. Cf. GUENANCIA, 1999, IN: *Descartes et la question du sujet* - p. 93 - 110).

vão que o próprio termo *suporte* lembra o termo latino *subjectum*), uma duplicidade substancial<sup>6</sup>, tal que cada uma dessas camadas cooperam e ajam de modo a formar uma harmonia na qual nos é impossível separá-las a não ser pela crítica metafísica<sup>7</sup>. Pensando dessa forma, se a metafísica é a ciência dos fundamentos, a teoria cartesiana da subjetividade é a ciência que demonstra o encadeamento metódico das figuras da subjetividade, e este encadeamento, por sua vez, implica na concepção cartesiana de homem em definitivo (antropologia cartesiana). Estas figuras ou camadas completam as noções de substancialidade e de matéria metafísica, possibilitando, desse modo, a manifestação do próprio sujeito moral. Ocorre que a natureza que caracteriza o composto substancial alma-corpo é diferente da que define as outras duas substâncias finitas, pois estas últimas são definidas pela própria capacidade que elas possuem, em determinado sentido, de existir por si, já o composto substancial parece requer outra definição, visto que ele existe pelo concurso divino e pela devida harmonia entre a presença combinada de dois sujeitos, sendo que os dois sujeitos subjacentes não se aniquilam na formação deste último<sup>8</sup>.

Diante da dificuldade em harmonizarmos dualismo cartesiano e unitarismo do homem, a relação entre a união substancial e a distinção real entre alma e corpo aparecem como uma grande dificuldade a ser solucionada, tanto que Descartes

<sup>6</sup> Conceber distintamente o espírito e o corpo, se abstendo de misturar suas respectivas propriedades, é uma das grandes preocupações de Descartes que é manifesta de modo determinante no projeto desenvolvido nas *Meditações*. Mas as distinções cartesianas no âmbito da finitude, mesmo a real, podem ser pensadas não como separações absolutas e totais, que manteriam uma pureza tal que toda e qualquer relação com outra substância estaria excluída, mas sim que há repartições que mantêm a unidade essencial que caracteriza uma coisa assegurando o domínio das propriedades que lhe pertencem como sendo suas. Por isso, ainda que conceitualmente haja separações radicais, estas não excluem a possibilidade de que se estabeleçam relações possíveis entre substâncias que são distintas, como é o caso do homem concreto, que é o composto substancial de alma e corpo. Sendo assim, se há uma “verdadeira união substancial” que mantém a harmonia do composto, pois a natureza do último é obra estabelecida pelo concurso divino, a presença combinada destes dois sujeitos ou substâncias (*res cogitans e res extensa*) permite tanto a formação de um terceiro *ens per se* quanto a manutenção completa e total da natureza essencial dos dois primeiros.

<sup>7</sup> É pela abstração metafísica que tomamos consciência de que há uma divisão imanente a nossa própria natureza (distinção real entre a alma e o corpo). Mas pelas faculdades da sensibilidade e da imaginação, na *Sexta Meditação*, o fato da união é mostrado como verídico e legítimo. A união é fatural e temporal, pois possui uma duração e está sempre em risco de ser desfeita. Desse modo, enquanto as duas substâncias permanecem (pois a independência substancial estabelece que “se a coisa pode existir sem o atributo, ele não está incluído na essência da coisa”. AT, VII, p. 219 – Resposta a Arnauld), o composto substancial é frágil e sua união é corruptível. (AT III, p. 422).

<sup>8</sup> Por não se aniquilarem ao estarem unidas e misturadas, as relações entre a *res cogitans* e a *res extensa* ocorrem de modo que a ação de uma substância sobre a outra compreende dois âmbitos da corporeidade de um homem: 1) âmbito instrumental: “enquanto que [o espírito] está unido ao corpo ele se serve como de um instrumento” (Resposta a Gassendi, AT, VII, 354); 2) contra o âmbito instrumental do corpo: “a união que lhes junta não é acidental, mas essencial, porque um homem sem ela não é um homem” (Carta a Regius, 1642, AT III, 508); “não é o corpo que sente, mas a alma encarnada e unida ao corpo” (Sextas Respostas, AT, IX, p. 236). A partir destas passagens nota-se que a preponderância das faculdades do entendimento e da vontade sobre as outras, ao nível metafísico, ou eminentemente espiritual, não exclui, na vida de um homem, a importância das faculdades da imaginação e dos sentidos. Com outras palavras, além de ser uma *res cogitans*, é pelas faculdades da imaginação e dos sentidos em conjunto com as faculdades do entendimento e da vontade que tenho consciência de que estou unido e conjugado a um corpo. Ademais, sem estas duas faculdades, sentidos e imaginação, não há homem e tampouco paixões. É pela presença delas que é possível a um homem ser o sujeito das paixões.

fala em *enigma*, e Gilson trata essa questão como a cicatriz da noção cartesiana de homem<sup>9</sup>. Na carta a Elisabeth (Carta de 21 de maio de 1643, AT III, p. 665), Descartes explica como o homem completo e inteiro é uma noção primitiva, de que modo o corpo possui o poder de atuar sobre a alma, lhe causando sensações e paixões, bem como o porquê da alma possuir o poder de mover o próprio corpo. Na carta a Regius (Carta de 31 de janeiro de 1642, AT III, p. 508), a explicação de Descartes sobre a união substancial reitera o papel da interação entre alma-corpo. Diz Descartes que: “os seres humanos não são feitos senão de corpo e alma, isto é, não apenas pela proximidade que cada um deles mantém em relação ao outro, mas sim por uma verdadeira união substancial [...] de modo que se considerarmos um ser humano em si mesmo, tomando-o como um todo, ele é sim uma unidade essencial, visto que a união que interliga um corpo humano e uma alma não é acidental a um ser humano, mas é antes que tudo essencial”.

## Referências

BATTISTI, C. (2010). *Sujeito em Descartes: ser pensante e corpo*. In: *Às voltas com a questão do sujeito – posições e perspectivas*. Ijuí, RS/Cascavel, PR: UNIJUÍ/EDUNIOESTE.

BEYSSADE, M. (1997). *A Dupla Imperfeição da idéia Segundo Descartes*. Tradução: Marcos André Gleizer. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 37-49.

BEYSSADE, J. M. (1997). *A teoria cartesiana da substância. Equivocidade ou Analogia?* Tradução: Lia Levy. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 11-36.

BEYSSADE, J. M.; MARION, J. L. (Org.). (1994). *DESCARTES. Objecter et Répondre*. Paris: Presses Universitaires de France.

BIRCHAL, T. S. (2000). *O cogito como representação e como presença: duas perspectivas da relação de si a si em Descartes*. In: *Discurso*. São Paulo, v. 31, p. 441-461.

---

<sup>9</sup> A acusação de que haveria uma cicatriz no seio do sistema cartesiano, remete-se à afirmação de Gilson, em relação ao que o intérprete considera ser um “paradoxo cartesiano”. Segundo Gilson “a necessidade na qual estamos de unir a alma e o corpo é exatamente proporcional a necessidade que nós temos de os distinguir”, o que encadearia um paradoxo que se ajustaria mal ao sistema cartesiano, por romper com o âmbito das ideias claras e distintas. Cf. GILSON, 1984, Parte II, Cap. VII, p. 245. Para quem se interessar sobre o tema, no Brasil os estudos de Schirmer e Landim oferecem, cada qual ao seu modo, interpretações que se opõem a noção de paradoxo cartesiano estabelecida por Gilson. Cf. Respectivamente: SCHIRMER, 2003; LANDIM, 1997. De nossa parte, também não consideramos que haja um paradoxo, apesar de que Descartes admita haver uma espécie de enigma acerca da união substancial, pois a finitude humana é incapaz de saber as causas e motivos pelos quais Deus uniu uma alma a seu corpo. Assim, Descartes reconhece que somos incapazes de “conceber bem distintamente, e ao mesmo tempo, a distinção entre a alma e o corpo e sua união” (Carta de Descartes a Elisabeth, 28-06-1643; IN: *Vocabulário de Descartes*, 2010, p. 79). Esta questão é irresolúvel no âmbito da razão natural. No entanto, “o enigma que subsiste nessa união não ameaça a evidência da ‘distinção real’: apenas marca os limites de nosso próprio ser” (*Idem*, 2010, p. 80). É partindo da própria finitude humana e suas características que faz sentido uma investigação do composto substancial, e não em relação às razões pelas quais Deus fez a união substancial tal qual ela é, visto que, como exposto acima, esta é uma questão que transcende a razão natural. Sendo assim, acreditamos que não há a necessidade de tacharmos a filosofia cartesiana do homem concreto (antropologia cartesiana) como definitivamente problemática ou maculada por uma cicatriz.

- \_\_\_\_\_. (2007). *O eu nos Ensaios de Montaigne*. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG. (Humanitas).
- COTTINGHAM, J. (1995). *Dicionário Descartes*. Tradução: Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- DESCARTES, R. (1996). *Œuvres*. Paris: Vrin, 11 vol. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 1973-8.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. (2004). *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução: Fausto Castilho. Ed. Bilingüe em latim e português – Campinas, SP: Editora da Unicamp. (Coleção Multilíngües de Filosofia Unicamp – Série A – Cartesiana I).
- \_\_\_\_\_. (1997). *Princípios da filosofia*. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70.
- FORLIN, E. (2005). *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Ijuí: Editora Unijuí/ Fapesp. (Coleção Filosofia; 14).
- \_\_\_\_\_. (2008). *O Princípio-Fantasma da Meditação Terceira: esclarecimento sobre os termos de formulação da prova cartesiana do valor objetivo de nossas idéias*. In: *Necessidade e Eternidade*. Campinas, SP: Unicamp-IFCH, p. 109-161, 2008.
- GILSON, E. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. 4 ed. Paris: Vrin, 1984.
- GOMBAY, A. (2009). *Descartes*. Tradução: Lia Levy. Porto Alegre, RS: Artmed.
- GOUHIER, H. (1999) *La pensée métaphysique de Descartes*. 4. ed. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN.
- GRIMALDI, N. (1992). *LA MORALE: Descartes*. Paris: Vrin.
- GUENANCIA, P. (1991). *Descartes*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_. (1999) *Le corps peut-il être un sujet?* In: *Descartes et la question du sujet*. Paris: Presses Universitaires de France.
- \_\_\_\_\_. (1998). *L'intelligence du sensible: essai sur le dualisme cartésien*. França: Éditions Gallimard.
- GUEROULT, M. (1968). *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 2 vol.
- KAMBOUCHNER, D. (1995). *L'Homme des Passions: Commentaires sur Descartes*, t. I: Analytique, t. II: Canonique, Paris, Albin Michel.
- LANDIM, R. F. F. (1994). *A referência ao dêitico "EU" na gênese do sistema cartesiano: A res cogitans ou o homem?* In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 41-67.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola. (Coleção Filosofia; 23).
- \_\_\_\_\_. (1997). *Idealismo ou realismo na filosofia primeira de Descartes*. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 129-159.
- LEVY, L. (1997). *Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo?* In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 161-185.

- LOPARIC, Z. (1997). *Descartes heurístico*. Campinas, SP: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. (Coleção Trajetória; 5).
- MARION, J. L. (1991). *Sur l'ontologie grise de Descartes*. 2. ed. PARIS: Vrin.
- MOYAL, J. D. (1997). *La Critique Cartésienne de la Raison: folie, rêve et liberté dans les Méditations*. Montreal-Paris: Bellarmin-Vrin.
- ONG-VAN-KUNG K. (Org.) (1999). *Descartes et la question du sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- ROCHA, E. M. (2004). *Animais, Homens e Sensações Segundo Descartes*. In: *KRITERION*. Belo Horizonte, nº 110, p. 350-364.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Princípio de Causalidade, Existência de Deus e Existência de Coisas Externas*. In: *Cadernos de história e filosofia da ciência*, série 3, v. 10, n. 1, p. 7-30.
- RODIS-LEWIS, G. (1996). *Descartes: uma biografia*. Tradução: Joana d'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- \_\_\_\_\_. (1979). *Descartes e o racionalismo*. Tradução: Jorge de Oliveira Baptista. Porto: Rés Editora.
- \_\_\_\_\_. *L'Anthropologie Cartésienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.
- SCHIRMER, C. (2003). *A afirmação da existência dos corpos nas Meditações de Descartes: verdade e propensões incorrigíveis*. Porto Alegre. (Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFRGS).
- SCRIBANO, E. (1999). *La nature du sujet. Le doute et la conscience*. In: *Descartes et la question du sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, p. 49-66.
- TALON-HUGON, C. (2002). *Descartes ou les passions rêvées par la raison: Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*. Paris: Vrin.
- TEIXEIRA, L. (1990). *Ensaio sobre a moral de Descartes*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense.
- VALENTIM, M. A. (2007). “Uma conversa premeditada”: a essência da história na metafísica de Descartes. Rio de Janeiro, p. 193. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciência Sociais, UFRJ.
- KAMBOUCHNER, D.; BUZON, F. (2010). *Vocabulário Descartes*. Tradução: Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes. (Coleção vocabulário dos filósofos).
- ZANETTE, E. V. C. (2011). *Ceticismo e subjetividade em Descartes*. Toledo, PR, p. 169. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Unioeste.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Entre a subjetividade como auto-retrato em Montaigne e como consciência de si em Descartes*. VI SEMINÁRIO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFSCAR, 2010, São Carlos. Anais... São Carlos: UFSCAR.

# Pascal e a noção de progresso: algumas aproximações

Edmilson Menezes\*

\* Doutor, UFS/CNPq, GT Filosofia da História e Modernidade.

## Resumo

Grosso modo, a modernidade caracterizará sua ideia de progresso a partir de dois eixos: o progresso técnico-científico e o progresso moral. O que dividirá os pensadores do período reside na relação que exista ou não entre aquelas duas manifestações do progresso. Para Pascal, a marcha do tempo é ascendente no plano do conhecimento experimental e da experiência do mundo criado, a história válida confunde-se com os degraus do saber físico-matemático. No entanto, o homem deve ser visto, primordialmente, num confronto com seus riscos sobrenaturais, e ele não se resume, de modo algum, ao plano do progresso e do conhecimento científico, ao contrário, tais inconsiderações equivalem a chaves interpretativas que elucidam as incoerências e desacertos com os quais o progresso científico se vê com frequência ameaçado. O trabalho pretende, então, analisar esse quadro importante traçado pelo pensamento de Pascal, a fim de avaliar a história a partir de uma série de questões colocadas pelo século XVII e pela sua descrença no imanente como critério balizador para a trajetória da humanidade.

**Palavras-chave:** Pascal, Progresso científico, Progresso Moral, História, Humanidade

Pascal parece admitir um importante princípio: há no homem um núcleo referencial que está sujeito a mudanças. *Grosso modo*, a modernidade caracterizará sua ideia de progresso a partir de dois eixos: o progresso técnico-científico e o progresso moral. O que dividirá os pensadores do período reside na relação que exista ou não entre aquelas duas manifestações do progresso. Para Pascal, a marcha do tempo é ascendente no plano do conhecimento experimental e da experiência do mundo criado, a história válida confunde-se com os degraus do saber físico-matemá-

tico. No entanto, o homem deve ser visto, primordialmente, num confronto com seus riscos sobrenaturais, e ele não se resume, de modo algum, ao plano do progresso e do conhecimento científico, ao contrário, tais incon siderações equivalem a chaves interpretativas que elucidam as incoerências e desacertos com os quais o progresso científico se vê com frequência ameaçado. O trabalho pretende, então, analisar esse quadro importante traçado pelo pensamento de Pascal, a fim de avaliar a história a partir de uma série de questões colocadas pelo século XVII e pela sua descrença no imanente como critério balizador para a trajetória da humanidade.

O tema do progresso está ligado a uma tomada de consciência da realidade humana como constituindo uma entidade autônoma na perspectiva de um desenvolvimento temporal. Ele compreende alguns traços bastante definidos: o progresso é um processo necessário, contínuo, linear, cumulativo, irreversível e ilimitado. O presente não deve ser julgado em si mesmo e por si mesmo, como se formasse um absoluto, nem em referência a uma ordem transcendental. O presente é concebido como um momento que é objeto de ponderação em relação a estados anteriores e a estados futuros; admite-se que houve progresso quando essa sucessão temporal corresponde ao momento voltado a um aditamento de poder e de riqueza dentro do conjunto da realidade humana. Essa temporalização da existência possui auxiliares importantes: planos, gráficos e programas nos fazem considerar a situação atual, em seu detalhe ou em seu conjunto, em termos de acréscimo ou de arrefecimento. Tal visão, fortemente impregnada de história, convence-nos que o desenrolar do tempo é um vetor de verdade. A possibilidade de “mudar a vida” é praticamente imposta como um dever ao homem de boa vontade. A vida mudou, e não cessa de mudar. A obrigação de controlar essa mudança, na medida do possível, é con clamada ao homem, a fim de que faça brotar a significação positiva de um aperfeiçoamento da sua condição.

O senso da limitação, da insuficiência do presente aparece, muitas vezes, ligado a um futuro melhor; no entanto, esse juízo necessário ao impulso do progresso está eivado de uma negação da cultura do presente e lança o próprio progresso numa vala de incertezas. Esse fosso abriga uma série de ponderações acerca dos alcances e incompetências do processo de avanço da humanidade. É possível compilar um expressivo grupo de autores do *Seiscentos* (Cf. ROSSI, 2000, 53 e segs.) e suas avaliações marcadas pelo pessimismo e pelo discurso acerca da decadência do mundo, mesmo em presença de conquistas acentuadas para a evolução da humanidade ocorridas período.

Este pensamento [ a infinitude do mundo], diz Kepler, traz consigo não sei que espécie de horror secreto; nos encontramos errantes dentro desta imensidade à qual é negado todo limite, todo o centro e, por isso mesmo, todo lugar determinado (...) Não é bom para o viajante perder-se nessa infinitude. (KÉPLER, Apud SERRES, 1968, 652).

Aqui é expresso, antes dos *Pensamentos* de Pascal, o grande espanto metafí-



sico do homem diante do espetáculo de um mundo aberto e sem limites no tempo e no espaço, de um mundo privado de centro e de sentido, onde o destino não é mais do que *errantia*, e o homem é esse viajante desgarrado que perdeu para sempre seu lugar e sua casa. Ao mundo grego das Odisseias circulares, o século XVII opõe um universo de desvios sem trégua, nem repouso. De certa forma, todo o espírito clássico se encontra sob o poder das teses de Képler: uma confiança na razão, mas com grande atração pelo empirismo – ou melhor: a obsessão pela experiência por entre a segurança matemática –, uma metafísica defensiva na qual a inteligência não desarma a confissão sem rodeios do terror inspirado pela mudança das concepções cósmicas e pelo futuro do homem. (Cf. SERRES, M. 1968, 653). O infinito encontrando-se à “soleira” e sendo perdida a referência, com que entusiasmo não se lançarão os filósofos à empreitada da conquista de um novo ponto de apoio para o espírito humano!?

O que conhecemos parece ser bem menor do que aquilo que não conhecemos. A crise presente em vários momentos em que o progresso parecia dominar a cena tornará evidente a necessidade do recurso à história, não só pela marca da expectativa no futuro, mas pela volta ao passado. Uma das perspectivas que se apresenta é a do retorno ao sobrenatural. Num período denominado “O século de Santo Agostinho” (DAGENS, 1982), o que torna o *Seiscentos* singular, é que nele a atualização agostiniana assume uma visão trágica da história e do homem. Com efeito, poderemos afiançar realidades sobrenaturais? Somente a fé nos faz afirmá-las. A fé está acima da razão, mas não contra ela, pois há razões para crer, de modo que é razoável que a razão se submeta quando percebe que deve subjugar-se – diz Pascal. “O último esforço da razão é o de reconhecer que há uma infinidade de coisas que a suplantam. Ela é fraca, caso não chegue a reconhecê-lo. Se as coisas naturais a ultrapassam, que dizer das sobrenaturais?” (PASCAL, 1963, fr 267) Humilhar a razão quando ela é orgulhosa, quer dizer, quando se ergue como juiz supremo da verdade, é estimá-la em seu justo preço; porém, negar-lhe toda e qualquer abertura para Deus é desprezá-la injustamente. “Se submetemos tudo à razão, nossa religião não terá nada de misterioso nem de sobrenatural. Se contrariamos os princípios da razão, nossa religião será absurda e ridícula.” (PASCAL, 1963, fr 273) E o que descobre a fé? Antes de qualquer coisa, Jesus Cristo, o Verbo encarnado, que é o centro de toda a ordem sobrenatural, por meio de quem possuímos comunicação com Deus e no qual todos os cristãos formam um só corpo, pois de sua vida participam.

Ser membro é unicamente ter vida, ser e movimento pelo espírito do corpo e para o corpo. O membro isolado, não vendo mais o corpo a que pertence, tem um ser tão só perecível e que fenece. No entanto, acredita ser um todo; e, não vendo mais o corpo do qual depende, crê não depender senão de si e quer tornar-se ele próprio centro e corpo. Contudo, não tendo em si princípio de vida, não faz outra coisa a não ser extraviar-se e se assusta na incerteza do seu ser, sentindo bem que não é corpo e não vendo, todavia, que seja membro de um corpo. Enfim, quando chega a conhecer-se, é como se tivesse voltado a si, e ama-se apenas para o corpo; lamenta

seus desvios passados.: “*qui adhaerens Deo unus spiritus est.*”<sup>1</sup>Amamo-nos porque somos membros em Jesus Cristo. Amamos Jesus Cristo porque ele é o corpo de que somos membros. Tudo é um. Um está no outro, como as três pessoas.” (PASCAL, 1963, fr 483).O ideal dessa ordem é a santidade, sua lei fundamental é a caridade. Uma e outra encontram no Cristo seu perfeito padrão, capaz de manifestar-se como o grande referencial. O Cristo define o modelo de humanidade: ela reúne-se em torno da unidade expressa na caminhada em vista da consecução do *corpo místico* para o bem dos eleitos, *propter electos*; a fim de que a Igreja atinja sua perfeição última pelo número e pelo mérito de seus filhos; a fim de que os dons inesgotáveis do Filho sejam partilhados pelos santos, até o dia anunciado no qual, a fidelidade da Igreja estando consumada nas tribulações do fim dos tempos, o Senhor fará cessar a história e introduzirá sua esposa<sup>2</sup>, a Jerusalém celeste. Ainda que haja uma finalidade terrestre para a sucessão dos séculos – que permite à natureza humana desenvolver suas potencialidades na obra da civilização – essa finalidade, porém, permanece secundária. A finalidade suprema da história, à qual tudo está subordinado, não é temporal, mas eterna: é a manifestação, por meio da Igreja, da glória do Cristo e da virtude de sua cruz em todos os santos e todos os espíritos felizes.

Dessa maneira, a totalidade dos vivos e a totalidade dos mortos constituem, juntas, o corpo místico da história que, não estando inteiramente constituído, só terá seu acabamento e inteligibilidade no fim do percurso histórico. Enquanto senhor dos vivos e dos mortos, o Cristo é a cabeça desse corpo: “Ele é a cabeça do corpo, da Igreja, é o princípio e o primogênito dentre os mortos, para que em tudo tenha primazia.”<sup>3</sup> Para melhor marcar a unidade da Cabeça e dos membros, Santo Agostinho forjou a expressão candente *Cristus totus* (AGOSTINHO, 1841,CVIII, 5). Deve-se entender, todavia, que a unidade assim sublinhada não se realiza em detrimento da evidente subordinação estabelecida entre Cristo, o Salvador, e a humanidade, salva por Ele: é da cabeça, enfatiza Marrou (2006, 43), que o Corpo inteiro recebe nutrição e coesão, graças à unidade orgânica que se estabelece entre eles. Assim, o corpo pode crescer, crescer de um crescimento divino até tornar-se Homem perfeito em plena expansão de sua maturidade, que será a plenitude do Cristo.

Seu exemplo permite-nos observar que, para além de certo limite, o desenvolvimento das grandezas carnis é perigoso para a vida do espírito: arriscamos a deixar-nos absorver, a desprezarmos as ordens superiores, o que se torna uma verdadeira perversão. Assim, cada um, de maneiras diferentes, acaba fechando-se numa ordem corporal e mundana. Daí ser necessário certa mortificação do corpo e um afastamento do mundo, a fim de mantê-los em seu devido lugar, não o primeiro, e refrear as paixões que absorvem o coração, interditando, desse modo, os gozos aviltantes do homem. Entretanto, há no homem, também, a possibilidade da imanência da graça. A vida cristã é supra-humana, mas não inumana. A graça anima o homem no mais profundo do seu ser, penetra sua substância e santifica (de dentro)

<sup>1</sup> Quem adere a Deus forma um só espírito com Ele. (Paulo, 1 Coríntios, 6, 17)

<sup>2</sup> “Vi também a cidade santa, a nova Jerusalém, que descia do céu, da parte de Deus, ataviada como noiva adornada para seu esposo.” (Apocalipse 21, 2).

<sup>3</sup> Epístola aos Colossenses 1, 18.

todas as suas atividades, com uma única condição: que elas sejam santificáveis, isto é, moralmente honestas.

Para um coração cheio de caridade, tudo pode ser instrumento de santificação, mesmo as grandezas humanas mais perigosas. De resto, está claro que a vida sobrenatural não se desenvolve fora do homem, mas dentro dele, ou seja, por meio de seu esforço e seu trabalho tanto físico como espiritual.

Para Pascal, por meio do pensamento (que é conhecimento e consciência), o homem transcende o universo material: o “caniço pensante” (CF. PASCAL, 1963, fr. 339-349). Mas, ele não é puro espírito, ele está encarnado, e sua existência na terra é tão incompreensível quanto a sua própria natureza. Lançado ao mundo, envolve-se, sem o ter querido, num conjunto de circunstâncias absolutamente contingentes. Sua vida marcha; o presente, único espaço de realidade efetiva, é inatingível: ele vive no passado, por meio de suas lembranças, ou no futuro, por meio de seus projetos. *La mort finit la comédie*. Tais elementos nos fornecem o material necessário para uma análise mais detida da possibilidade do progresso na filosofia de Pascal. O homem não sabe por que nasceu naquele ou em outro momento e por que sua vida está limitada a este ou a outro número de dias: são fatos estúpidos, sem razão.

Não nos atemos nunca, segundo o filósofo, ao tempo presente. Lembramo-nos do passado; antecipamos o futuro, que parece chegar muito lento, como para apressar-lhe o curso; relembramos o passado para detê-lo como muito rápido. Tão imprudentes, erramos nos tempos que não são nossos e não pensamos no único que nos pertence; tão vãos, sonhamos com os que já não são nada e deixamos escapar sem reflexão o único que subsiste. É que o presente, de ordinário, nos fere. Escondemo-lo à vista, porque nos amargura; e, se nos é agradável, lamentamos vê-lo fugir. Tratamos de sustentá-lo pelo futuro e pensamos em dispor das coisas que não estão em nosso poder para um tempo que não temos nenhuma certeza de alcançar. Que cada um examine os seus pensamentos, e os achará sempre ocupados com o passado e com o futuro. Quase não pensamos no presente; e, quando pensamos, é tão somente para tomar-lhe a luz e iluminar o futuro. O presente não é nunca o nosso fim. O passado e o presente são os nossos meios; só o futuro é o nosso fim. Dessa forma, nunca vivemos, mas esperamos viver; e, dispondo-nos sempre a ser felizes, é inevitável que nunca o sejamos. (PASCAL, 1963, fr. 172)

O curso da vida é finito, como sabemos. A vida é uma marcha para a morte. E, se seu sentido é infinito, como acreditam os cristãos, como o curso finito pode contê-lo? A busca pelo futuro reflete a condição instável que a vida sem Deus assume. A projeção de um progresso visto pela lente do mundo não atenua o real estado espiritual que nos encontramos.

Imagine-se certo número de homens numa prisão e todos condenados à morte, sendo uns degolados diariamente diante dos outros e os que sobram vendo sua própria condição na de seus semelhantes e, contemplando-se uns aos outros com desolação e sem esperança, esperam a sua vez. Eis a imagem da condição dos homens. (PASCAL, 1963, fr. 199)

Em nosso mundo, desde que tentamos apoderarmo-nos do tempo, ele nos escapa; o presente se decompõe em passado e futuro, ele não tem existência própria: todo momento secciona-se, assim, ao infinito; a única esperança que resta ao homem é de pensar no *repouso* divino, ansiando para ele voltar.

Toda coisa, não importa qual seja a sua excelência, se é mutável, não existe verdadeiramente, pois a existência verdadeira não pode ser encontrada onde também se acha a falta da existência, diz Santo Agostinho. Com efeito, tudo o que pode mudar não é mais; uma vez mudado, ele foi: se ele não é mais o que era, é porque interveio uma espécie de morte; qualquer coisa que existia nessa realidade pereceu, não existe mais. A cor negra está morta sobre a cabeça esbranquiçada de um velho; morta está também a beleza num corpo de um ancião abatido e curvado; morta está a força no corpo de um doente (...), morta está a palavra na boca de quem se cala. Tudo o que muda, que é o que ele não foi, nele vejo uma espécie de vida, naquilo que ele é, e uma espécie de morte, naquilo que ele foi. Enfim, quando se diz de um morto: 'Onde está esse homem?', responde-se: 'Ele finou-se'. Eis a única verdade que existe genuinamente! Pois em todas as ações, em todos os movimentos eu encontro dois tempos: o tempo passado e o tempo futuro. Eu procuro o presente, ele não é estável; o que eu disse já não existe mais; o que eu vou dizer, ainda não existe; o que eu fiz, não existe mais; o que eu farei, ainda não existe (...) Eu encontro o passado e o futuro em todos os movimentos das coisas; mas, na verdade que permanece, não encontro nem passado nem futuro, só o presente existe – um presente incorruptível que não se encontra nas coisas criadas. Examine as coisas mutantes, tu encontrarás *Isso foi e Isso será*; pense em Deus, tu encontrarás: *Ele é* – uma existência que não foi nem será. Em conseqüência, para ser, tu também, eleva-te acima do tempo. Mas quem o poderá contando apenas com as próprias forças? Que ele te eleve até lá, ele que disse ao Pai: *Quero que, onde estiver, eles também estejam comigo* [João 17,24] (AGOSTINHO, 1841, XXXVIII, 10)

Na verdade, o sentido disposto no curso do tempo permanece, em definitivo, ambíguo, tanto para o indivíduo, como para a história total. Se esse curso torna-se um desenvolvimento, a ambiguidade se manifesta ainda de outra forma: a realização é indiscutivelmente colocada num sentido, mas existe, ao mesmo tempo, no que é realizado, a perda de potencial do que já distendeu-se, esgotando-se até a morte: "Entre nós e o inferno, ou o céu, há apenas a vida, a coisa mais frágil do mundo." (PASCAL, 1963, fr 213) Assim, a perspectiva do tempo, e com ela a do progresso e da história, é posta, de maneira radical, em vista da corrupção.

Se o progresso científico foi, desde a Antiguidade, percebido (mesmo que timidamente), o progresso moral foi alvo de suspeitas, que se intensificam no século XVII. Para Le Goff (1984, 348), a noção de progresso foi, na segunda metade do século XVII bloqueada pelo jansenismo e por Pascal. Essa afirmativa merece uma exatidão: quando a idéia de que o progresso científico arrastava consigo o progresso político ou moral aparece no debate filosófico, o consenso em torno do avanço atingido pela humanidade não recebe o assentimento geral. Na verdade, o seiscentos já vislumbrava uma associação importante, que será notabilizada pelo

século XVIII: “A idéia de progresso, de desenvolvimento, me parece ser”, diz Guizot (1875, 15), “a idéia fundamental contida sob o nome civilização.” De imediato, a palavra civilização evoca uma produção crescente de recursos e bem-estar na sociedade, assim como uma distribuição mais equitativa, entre os indivíduos, desses recursos e desse bem-estar. A precisão aqui estabelecida é de suma importância: por um lado, o progresso é sinônimo de desenvolvimento e, por outro, é entendido a partir da igualdade de condições. Dessa forma, o progresso é vislumbrado, também, a partir de um ponto de vista moral, ou seja, é concebido como promessa de uma vida menos penosa, fruto de um processo contínuo de abolição de limites tradicionalmente definidores da condição humana.

Parece indiscutível que avançamos na ciência. Matemático e físico ele próprio, Pascal sintetizou o progresso da ciência nas seguintes fórmulas:

O homem (...) está na ignorância na primeira idade de sua vida; todavia ele se instrui sem cessar em seu progresso: pois retira vantagem não somente de sua própria experiência, mais ainda daquela de seus predecessores, porquanto guarda sempre em sua memória os conhecimentos por si adquiridos e aqueles dos antigos, que estão sempre presentes nos livros por eles deixados. E como conserva seus conhecimentos, pode, do mesmo modo, facilmente aumentá-los; de sorte que os homens encontram-se hoje, de certa maneira, no mesmo estágio no qual se encontrariam esses antigos filósofos, se pudessem ter vivido até o presente, ao acrescentarem aos conhecimentos que possuíam aqueles que seus estudos teriam podido amealhar a seu favor durante tantos séculos. Disso decorre que, por uma prerrogativa particular, não somente cada homem progride, a cada dia, nas ciências, mas a humanidade, como um todo, progride continuamente, à medida que o universo envelhece, pois a mesma coisa acontece na sucessão dos homens como nas diferentes idades de um particular. De forma que a série dos homens, durante o curso de todos os séculos, deve ser considerada como um mesmo homem que subsiste sempre e que aprende continuamente: assim se vê com quanta injustiça respeitamos a antigüidade em seus filósofos; pois, como a velhice é a idade mais distante da infância, quem não percebe que a velhice, neste homem universal, não deve ser procurada nos tempos próximos do seu nascimento, mas nos que mais se distanciam dele? Aqueles que chamamos antigos eram verdadeiramente novos em todas as coisas e formavam propriamente a infância dos homens; e como acrescentamos a seus conhecimentos a experiência dos séculos que a eles se seguiram, é em nós que se pode encontrar esta antigüidade que reverenciamos nos outros. (PASCAL, 1963a, 231-232)

Aqui registra-se o caráter coletivo do saber científico, transmitido sucessivamente e que, por consequência, cresce constantemente, já que as novas descobertas não apagam as anteriores, mas enriquecem-nas e ultrapassam-nas. O progresso confunde-se, então, com o desenvolvimento do saber, do conhecimento. O saber não se resume à contemplação da verdade, mas é também potência, domínio sobre a natureza, tentativa de dilatar sua obra para submetê-la às necessidades e às aspirações do homem. Para Rossi (2000, 48), a imagem moderna da ciência (apelo à natureza e à experiência, a insistência sobre a necessidade das observações, avalia-

ção da importância das abstrações) desempenha um papel decisivo e determinante na formação da idéia de progresso. Ela implica de fato: a) a convicção de que o saber científico é algo que aumenta e cresce, que atua mediante um processo para o qual contribuem, uma após outra, diferentes gerações; b) a convicção de que esse processo, em qualquer uma de suas etapas ou de seus momentos, jamais é completo - ou seja, que não necessita de sucessivos acréscimos, revisões ou integrações; c) enfim, a convicção de que existe de certo modo uma tradição científica que tem características específicas e dentro da qual se colocam as contribuições individuais. Neste sentido, Rossi (2000, 73) pôde afirmar que Pascal deu formulação orgânica à concepção da história como progresso. Pode-se presumir que o autor do *Prefácio ao tratado do vácuo* via nesse progresso o fruto da espontaneidade criativa da inteligência humana movendo-se num domínio específico. Este elogio do progresso e essa imagem do “único homem”, porém, não será retomada em nenhuma outra parte da obra de Pascal (BÉGUIN, 1953, 80), tampouco encontraremos o otimismo que a idéia parece exprimir. O homem analisado nos *Pensamentos* e confrontado com seus riscos sobrenaturais, não é esse homem em desenvolvimento – que só nasce no plano do conhecimento científico. Pascal não parece inclinado a transpor a noção de progresso para um plano analítico global da situação do homem e de sua destinação. Do mesmo modo, não parece considerar como digno de referência e atenção um homem que se deixa fascinar pelos aperfeiçoamentos exteriores.

Neste sentido, é preciso estabelecer parâmetros e limites para as diversas ciências capazes de atestar o progresso. De acordo com o autor dos *Pensamentos*, história, geografia, jurisprudência, teologia e o estudo das línguas pertencem ao número das ciências que “dependem da memória e são puramente históricas”. Elas têm como princípio “o fato puro e simples ou a instituição divina ou humana”. Sobre seus assuntos “só a autoridade podem iluminar-nos” e delas “pode-se ter um conhecimento total ao qual não seja possível acrescentar nada”. Outras ciências, como a geometria, a aritmética, a música, a física, a medicina, a arquitetura, “dependem do raciocínio” e têm por objetivo “a pesquisa e a descoberta de verdades ocultas”. As matérias dessas ciências “desembocam nos sentidos e no raciocínio”. Aqui “a autoridade é inútil”, e só a razão pode conhecer; aqui o espírito encontra liberdade para estender as suas capacidades “e suas invenções podem ser sem fim e sem interrupção”. Trata-se, na situação presente, “de dar coragem àqueles tímidos que não ousam inventar nada em física e de confundir a insolência daqueles temerários que produzem novidades em teologia.” (PASCAL, 1963a, 231) Conseqüência: aperfeiçoamento, crescimento, progresso caracterizam só as ciências do segundo grupo. A *Lógica de Port-Royal* retoma uma célebre fórmula de Santo Agostinho ao distinguir duas vias gerais que conduzem ao conhecimento verdadeiro: de uma parte, o raciocínio e a experiência, de outra, a fé, ela mesma constituída por dois aspectos, divino e humano; e, neste último fixa-se a história. “A fé humana está, por si mesma, sujeita a erros, porque todo o homem, segundo as Escrituras, é mentiroso; pode acontecer que aquele que nos assegura algo como verdadeiro, esteja ele mesmo enganado.” (ARNAULD et NICOLE, 1965, 336) Cabe ao homem honesto en-

contrar na história apenas motivo para preencher sua memória com elementos leves e de distração. Se ele busca a expansão de sua capacidade intelectual, não deve fiar-se na história, pois, pela marca indelével da heterogeneidade, ela não consegue atender aos parâmetros dedutivos da conquista do verdadeiro e da conseqüente expansão do espírito.

“Não há maior solidez na ciência dos fatos ou dos acontecimentos históricos. Quanto dela se pode produzir exatamente nas histórias? Não podemos julgar por aqueles fatos dos quais temos um conhecimento particular, quando são escritos por outros. Qual o meio, então, para distinguir os verdadeiros dos falsos e os certos dos incertos? Pode-se bem saber que, em geral, todo historiador mente.”(NICOLE, 1701,30)<sup>4</sup>

Segundo Pascal, a história encontra-se entre aquelas disciplinas nas quais buscamos saber o que os outros escreveram ou fizeram. Tal como a teologia, a ciência de Clio está sob o signo da autoridade: só ela pode nos esclarecer de uma maneira incontestável; somente ela merece confiança e pode pretender impor a outrem a verdade de uma afirmação ou a validade de uma obrigação, mesmo que elas não sejam evidentes nelas mesmas. Àquelas disciplinas nada se pode acrescentar e são elas avessas à novidade e ao progresso mundano; o raciocínio não é o seu instrumento privilegiado, mas a crença na expressão consagrada. Se o pensamento pascaliano não condensa todo o século XVII, ao menos ele expressa uma parte significativa da inteligência daquele período, que possui na tradição cristã a fonte principal da qual se extrai uma concepção de homem e de história. O que poderá nos ensinar a mais a ciência material sobre o mundo e sua trajetória, além do que sabemos pelos textos sagrados e sua autoridade?

Essa autoridade retira sua força da teologia porque essa ciência é inseparável da verdade (...): de sorte que, para fornecer completa certeza das matérias as mais incompreensíveis à razão, é suficiente fazer vê-las nos livros sagrados (...) porque seus princípios estão além da natureza e da razão, e o espírito do homem, sendo tão fraco para aí chegar por seus próprios esforços, não pode ascender a essas altas inteligências se não traz consigo uma força toda poderosa e sobrenatural.(PASCAL, 1963a, 230 )

Não há como o homem entender a si próprio e à sua destinação sem recorrer ao além do mundo e da natureza. É verdade que a razão pode fazê-lo conhecer elementos da matemática, da física ou da mecânica, no entanto, esses conhecimentos não revelam o verdadeiro sentido da aplicação racional dessas ciências. A tradição cristã quer fazer crer que há uma insuficiência da razão e da ciência para explicar o mundo e o homem em sua integralidade: uma fatia importante da realidade nos escapa e, assim sendo, qualquer tentativa de definição de elementos essenciais ao

<sup>4</sup> A fórmula é, sem dúvida, inspirada em Agostinho: “Nós (...) não devemos crer obrigatoriamente em tudo o que contém a história das nações, pois, freqüentemente, os próprios historiadores se contradizem entre eles (...) porém nós juntamos fé, se o quisermos, a tudo o que não se opõe aos livros nos quais, e disso estamos certos, é preciso crer.” (AGOSTINHO, 1841a, XXI, 6).

espírito humano não podem deixar de recorrer ao sobrenatural e sua capacidade de fornecer a universalidade que une elementos da ciência humana e do oculto. O homem só pode ser definido por uma incompletude fundamental; falta-lhe sempre algo que escapa ao seu alcance e o impede de ter a compreensão da totalidade de sua existência e do percurso que ela tomará. Esse estado no qual o homem se encontra inelutavelmente, e que percebe como nefasto, não é possível de ser suplantado pelo próprio homem. Tal impedimento, em última instância, não se restringe a uma desordem social, tampouco a uma finitude de ordem biológica ou espiritual, mas numa absurdidade irremediável da existência. A necessidade de redenção é, pois, uma característica da humanidade enquanto resultado do erro original, cujas marcas ela conserva por herança. O perdão redentor de Deus, presente e agindo na história, encontrou em Jesus Cristo seu ponto central, para o qual tudo converge. Esse perdão permanece irrevocável, pois em Jesus Deus assumiu em definitivo o mundo e a humanidade em sua destinação errante, apesar do pecado. A história da humanidade, portanto, confunde-se com a história da redenção.

Contrário ao que pensa Rossi (2000, 73), a filosofia de Pascal elimina a possibilidade de uma história concebida como progresso, pois não há a menor garantia de que a corrupção diminua enquanto estivermos fora do alcance da graça, e isso é uma incógnita; nela reside todo o mistério da história. A imobilidade é a melhor posição para aquele que tem fé e submete-se aos ditames providenciais, pois vivemos e viveremos ainda tempos tenebrosos:

Se Jesus Cristo, ao prometer à Igreja que sua verdade e seu espírito repousariam eternamente sobre ela, tivesse, ao mesmo tempo, anunciado uma seqüência de calma e tranqüilidade, de verdade e de paz, estaríamos sujeitos a nos espantar ao ver a mentira e o erro aparecerem com tanta insolência. (PASCAL, 1998, 946)<sup>5</sup>

O certo é que a mentira e a intranquilidade, junto com outras formas do pecado, campeiam e fazem da esperança, uma virtude que não reside num esforço propriamente humano, mas depende totalmente de Deus; ela é uma virtude sobrenatural. Unida à fé e à caridade, a esperança compõe o conjunto das virtudes teológicas. A designação teológica é suficiente para indicar que Deus intervém imediatamente para especificar essas virtudes em seu objeto, em sua causa e no meio pelo qual nos é dado conhecê-las. As virtudes teológicas têm Deus por objeto formal imediato porque, por meio delas, nossa natureza é dirigida e ordenada diretamente para Ele; elas são infundidas na alma pelo próprio Deus; e não chegam à nossa consciência, senão pela via da revelação divina. (Cf. MICHEL, 1950) O mistério resume perfeitamente a perspectiva em que se coloca a história teológica: esperamos por algo que está sempre envolto pelo secreto e pelo insondável, portanto, somente a fé pode nos impulsionar nessa direção intangível que se subordina à providência e ao seu amor aos peregrinos. A esperança, portanto, não pode ser um ato, mas somente uma virtude infundida. Como a promessa de redenção é condicionada a um decreto oculto de Deus, tudo permanece suspenso, a história permanece um

<sup>5</sup> Ver ainda: Primeira Epístola aos Tessalonicenses 5, 8; Epístola aos Romanos 5, 2-5.



mistério e um abismo se interpõe entre o homem e os planos salvíficos divinos. Assim, a filosofia pascaliana busca na teologia os subsídios para compor a sua visão de homem: incapaz de conduzir-se após o pecado, esse homem apresenta-se aos fatos, mas é tragado por uma força irresistível que não lhe deixa nenhum tipo de iniciativa própria e eficaz. Ele progride na ciência do mundo (PASCAL, 1963a) e o saber oriundo dessa atividade incide diretamente no coletivo, embora ligado a um caráter insuficiente e provisório próprio da verdade científica; todavia, esse aperfeiçoamento não diz do verdadeiro problema humano, ou seja, a salvação:

Eis por que aqueles a quem Deus deu a religião pelo sentimento do coração são bem-aventurados e legitimamente persuadidos. Mas aos que não a têm, só podemos dá-la pelo raciocínio, esperando que Deus [a eles] a conceda pelo sentimento do coração, sem o que a fé é apenas humana e inútil para a salvação. (PASCAL, 1963, fr282)

Para uma história interpretada sob o signo teológico, passado, presente e futuro resumem-se a um *perfectum praesens*, mas que não possui valor autêntico, é o tempo de realização do desígnio divino que totaliza a escatologia. Nesse tempo histórico, qual o valor e qual a significação de afirmarmos: *caminhamos para o melhor*? Primeiramente, o que é o melhor, senão a redenção e o reencontro com Deus? O aceite da determinação escatológica implica em que o plural do verbo caminhar, aplicado para designar a humanidade peregrina, não indica uma totalidade real, porém, uma totalidade enquanto identificadora de um estado. Com efeito, se todos caminham, nem todos alcançarão o melhor. O caminhar histórico é uma miragem – como não poderia deixar de sê-lo num mundo concebido a partir da corrupção.<sup>6</sup> Há uma quantidade de escolhidos determinada previamente, antes mesmo de toda a história. Assim, como dizer que somos melhores do que Caim? Como ter certeza de que valem mais do que os adoradores do bezerro de ouro? A interpretação cristã, apesar de reconhecer o caminho histórico como um caminho humano, não possibilita pensar um espírito histórico, uma consciência de que se vive um momento melhor do que os vividos anteriormente e que se prolongarão numa perfectibilidade contínua, abraçando, do mesmo modo, outras gerações a seguir. A natureza humana que se seguiu à *queda* era corrompida e inclinada ao mal. A força da idéia de corrupção presente no ponto de vista teológico do tempo implicava em duas conseqüências incompatíveis com a noção de progresso, a saber: há, irremediavelmente, uma ligação entre o mundo e o mal; ao mesmo tempo em que qualquer esperança de recondução ao bem depende de uma ação exterior, quer dizer, da providência. O pensamento pascaliano encontra um evidente consórcio entre o discurso da religião e a história: se, por um lado, a corrupção do pecado deteriora o homem – como proclamam os religiosos; por outro, vê-se, por exemplo, na ciência, um avanço extraordinário, mas nem por isso o homem torna-se melhor. Uma incompletude real impede-o de alcançar sozinho os desígnios, por definição, misteriosos e ocultos da providência para o mundo e para ela. A histó-

<sup>6</sup> Sobre o tema da História em Pascal, ver o importante trabalho de OLIVA, Luis César. *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da História em Pascal*. São Paulo: Humanitas, 2004.

ria humana, com seus “seguros indicativos” de progresso, não tem seu motor e seus vetores entregues a seus supostos agentes do mundo. A corrupção e o mal podem, em vários momentos, frear o desenvolvimento, e isso traduz um impedimento absoluto incapaz de pensar a humanidade melhor a partir de seus próprios esforços. Todo o progresso da humanidade só pode ser mensurado por esse absoluto interno à história – algo do qual nenhuma ascensão humana pode unir-se e ultrapassar, nem mesmo se aproximar.

## Referências

- AGOSTINHO. (1841). Joannis Evangelium Tractatus. In: *Opera Omnia* (Patrologiae Latinae, 35). Paris: J-P Migne.
- AGOSTINHO.(1841a). De Civitate Dei. In: *Opera Omnia* (Patrologiae Latinae, 41). Paris: J-P Migne.
- ARNAULD, A. et NICOLE, P. (1965) *La logique de Port-Royal*. Paris: PUF.
- BÉGUIN, A. (1953). *Pascal*. Paris: Seuil.
- DAGENS, J. (1982). Introduction au numéro 135 de *La Revue XVIIe. Siècle* (Le siècle de saint Augustin), avril-juin.
- GUIZOT, F. (1875) *Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Revolution Française*. Paris: Didier.
- KÉPLER. *Opera*, vol II, pp.688 e segs. Apud SERRES, M. (1968). *Le système de Leibniz et ses modeles mathématiques*. Paris: PUF.
- LE GOFF, J. (1984). Progresso. In: *Enciclopédia Einaudi* (Vol. I Memória e História). Trad. de Irene Ferreira. Lisboa: Casa da Moeda.
- MARROU, H-I. (2006). *Théologie de l'histoire*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- MICHEL, A. (1950). Vertu - VertusThéologiques. In: *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris: Letouzey et Ané.
- NICOLE, P. (1701). Faiblesse de l'homme [1671]. In: *Essais de Morale*. Paris: G. Desprez.
- OLIVA, Luis César. (2004). *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da História em Pascal*. São Paulo: Humanitas.
- PASCAL, B. (1963). Pensées. In: *Oeuvres complètes*. Présentation et notes de L. Lafuma. Paris: Seuil.
- PASCAL, B. (1963a). Préface sur le traité du vide. In: *Oeuvres complètes*. Présentation et notes de L. Lafuma. Paris: Seuil.
- PASCAL, B.(1998). Projet de Mandement contre l' "Apologie pour les casuistes". In: *Oeuvres complètes* (I). Paris: Gallimard. (Bibliothèque de la Pléiade).
- ROSSI, P. (2000). *Naufraágios sem espectador: a idéia de progresso*. Trad. de Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora da UNESP.
- SERRES, M.(1968). *Le système de Leibniz et ses modeles mathématiques*. Paris: PUF.

# Da natureza e da moralidade: um diálogo entre Sade e Rousseau

**Elizângela Inocência Mattos\***

\* Doutoranda no PPG -  
Filosofia - UFSCAR.

## Resumo

A proposta de um diálogo entre dois pensadores diante dos temas da natureza e da moralidade remete em um primeiro momento ao que se compreende sobre tais elementos de da maneira como são abordados por esses autores. Assim, o diálogo entre Sade e Rousseau tem o propósito de apreender como a ideia de uma natureza que delega seus atributos, em acordo com Sade, pode resultar em uma possível resposta à Rousseau quando se toma a preocupação em deter-se sobre a questão do mal e os efeitos da moralidade em ambos os autores.

**Palavras-chave:** Sade, Rousseau, natureza, moralidade.

**A**o se referir à passagem do estado de natureza para o civil, Rousseau apresenta uma reflexão sobre a moralidade e por conseguinte, à uma ideia natural de valores morais em cada indivíduo, modificados quando de sua vida em sociedade. A proposta deste trabalho versa sobre uma resposta possível de Sade à Rousseau, no que compete a bondade natural do homem, bem como da compreensão do advento do mal que, a partir do diálogo entre ambos, lança mais um pertinente debate sobre as questões morais e da conduta individual sob a ótica da modernidade.

Sade em sua obra, ao demonstrar as faces recônditas da realidade humana, apresenta uma ferrenha crítica às imposições morais e a necessária luta diante da pronta submissão do sujeito em uma sociedade inimiga da livre razão, para além de qualquer condicionamento. Não há como ignorar por exemplo, seu panfleto revolucionário: *Français, encore un effort...* ao requerer de todos um esforço a mais, por

alcançar o esclarecimento, tão necessário ao espírito revolucionário, reconhecendo que pensar o mal, antecipar-se a ele, reconhecê-lo e mais ainda, compreender suas nuances, seriam imprescindíveis para o espírito esclarecido. A revolução que requer de cada cidadão compreender que as várias imposições da vida em sociedade não se encontram na natureza e portanto devem ser alvo de um minucioso exame, a fim de pensar a própria razão e liberdade seria imprescindível. Assim, o diálogo entre Rousseau e Sade, diante da temática da natureza e dos atributos morais, fomenta a resposta possível no que se refere ao advento do mal na vida em sociedade.

O diálogo centra-se na questão dos elementos constituintes da moralidade e de seu advento, a partir do texto de Rousseau, *Discurso Acerca da Desigualdade Entre os Homens*, de maneira que seja evidenciado o modo conflitivo de onde se edificam os elementos bem e mal e por conseguinte, interesse particular e interesse geral na vida em sociedade. Por outro lado, o sistema materialista do Marquês de Sade busca de forma permanente, evocar os direitos da natureza, direitos à natureza e assim demonstra uma crítica radical ao modo harmônico de se pensar a vida em sociedade, resultado do fato de serem desconsiderados os atributos da natureza.

A visão maniqueísta de natureza humana, fortemente discutida no século XVIII, no que compete as questões morais, de bem e mal, vício e virtude, tem na obra do Marquês de Sade uma interpretação singular, seja por sua forma de compreender a natureza humana, ou pelo diálogo possível com a concepção de natureza descrita pelo filósofo genebrino autor de *O Contrato Social*. As linhas de sua obra confrontam os aspectos morais de uma sociedade e os elementos constituintes da natureza humana, o que em uma palavra define a postura de Sade: os valores e as ideias de bem e mal não se encontram na natureza, o que confirma a temporalidade da moral prevista na obra, opondo-se desta forma a ideia de um bom funcionamento da sociedade, do bem comum tão necessário ao ordenamento da mesma decorrente da natureza.

### **Sade responde à Rousseau? Uma leitura sobre o bem e o mal.**

A obra de Sade, comumente tomada como pornografia, autor erótico ou mesmo de sua ausência em outros livros onde a história das ideias são descritas e estudadas, certamente demonstra, na história do pensamento, um autor que, para além das ideias filosóficas, foi tomado às margens, sendo encontrado mesmo por aqueles afoitos em ler sua obra. Mais ainda, sua relevância na história das ideias foi certamente por ter sido primeiramente evocado pelos surrealistas, que encontraram no Marquês um forte aliado junto a revolução e também a própria constituição de liberdade.

Importante frisar dois pontos centrais da presente exposição: primeiro, a de que o diálogo de Sade com Rousseau, a partir do *Discurso*, parece mais uma crítica ao contrato social que propriamente um diálogo, dado que o Marquês compreende que o pacto social constitui um forte entrave às forças da mãe natureza e deveriam

ser revistas em ponto de considerar a singularidade humana e os desígnios da natureza. Sua crítica ao pacto corrobora seu viés político e a preocupação com o funcionamento de uma sociedade que pudesse superar toda hipocrisia de sua época e mais ainda, uma sociedade que conseguisse a partir de seu governo, edificar leis que pudessem assegurar a natureza humana em nome da felicidade do indivíduo e de suas inclinações, mais do que primar por uma moral que mais faria ignorar a natureza, obrigando seus indivíduos a usurparem suas leis ferrenhas constituintes como inimigas da felicidade individual.

A relação entre os homens, para Sade, edifica-se a partir de interesses comuns, de maneira direta, sem para tanto a necessidade de intermediações, que poderiam deturpar o interesse primeiro do acordo. Se o contrato social ocupa o lugar da relação entre os indivíduos de maneira a ter na lei sua forma maior, o libertino de Sade se ocupa em violar este pacto que, ao primar pela vontade geral em lugar do chamado estado de natureza, edifica-se em um artifício que ignore a vontade individual. Assim o interesse comum e o do indivíduo, por não percorrerem o mesmo caminho, deveriam ser alcançados por leis mais brandas, que pudessem considerar o indivíduo inserido na mencionada vontade geral. A oposição apontada por Sade, entre interesse geral e do indivíduo, constitui um importante elemento a fim de se apreender sua perspectiva de liberdade e transformação humanas. O interesse particular, enaltecido no espaço privado, lugar privilegiado onde Sade descreve ser possível uma imaginação desbloqueada, onde o poder sobre o corpo se evidencia, podendo assim dispor de suas forças naturais sem o papel repressivo da sociedade fora da *alcova*, deveria ser permanentemente considerado.

Em segundo, mais característico da tese apresentada, do diálogo de Sade com Rousseau quando de sua discussão acirrada acerca da origem do mal e do modo como a sociedade *empurra* com sua moral de bons costumes, esse atributo da natureza para *debaixo do tapete* antes de apreender suas nuances e aceitar sua presença na sociedade. Ao se antecipar ao mal, a obra de Sade reforça a tese de uma mãe natureza onde, se são possíveis os chamados atributos morais, deveriam-se considerar não somente a bondade e os aspectos virtuosos do homem mas também seu contrário, assim, o mal, o vício, são atributos permanentes no contexto sadiano, que não pode considerar uma sociedade onde somente a virtude se fizesse presente mas também seu antagônico vício, de maneira que enfatizar um em detrimento de outro ou mesmo, deixar o mal para um lugar obscuro ainda sem referência, não era constituinte do espírito de revolução que priorizou a liberdade como um princípio fundamental.

A preocupação com o lugar do mal engendra a aproximação de ambos os autores, pois a partir da estrutura antagônica de seu elemento, fica patente o lugar do mal em algum lugar onde o homem conseguisse advogar sem mais ignorar sua existência. Tal como escreveu Neiman no livro *O Mal no Pensamento Moderno*,

Se o iluminismo é a coragem de pensar por si mesmo, é também a coragem de assumir responsabilidade pelo mundo no qual se é lançado. Separar radical-

mente o que épocas anteriores chamavam de males naturais dos males morais fazia, portanto, parte do significado da modernidade. (Neiman, 2003, p. 16).

Dessa maneira, a discussão sobre o mal, aproxima no presente contexto Rousseau e Sade, sendo que este último demonstra o homem antecipando-se ao mal e considerando-o como parte constituinte da natureza e por conseguinte, do humano.

Rousseau, no *Emílio*, quando se refere ao mal, acaba por remeter ao homem a autoria de sua existência.

Homem, não procures mais o autor do mal, és tu mesmo esse autor. Não existe outro mal senão o que fazes ou sofres, e um e outro te vêm de ti. O mal geral não pode estar senão na desordem, e eu vejo no sistema do mundo uma ordem que não se desmente nunca. O mal particular não está senão no sentimento do ser que sofre; *e<sup>1</sup> este sentimento o homem não o recebeu da natureza, ele o criou.* (Rousseau, 1995, p.326).

O mal não estaria assim na natureza mas na própria condução do homem de suas ações de maneira que a ordem moral estabelecida seria oportuna para garantir a felicidade na sociedade, quando pudesse considerar dois elementos importantes, a reflexão e a lembrança das injustiças, a fim de sanar o sofrimento. Mas da causa do mal, criação do homem, poderia ser abarcada de maneira a se constituir como forma de interesse para o equilíbrio da sociedade, apelando para seu repúdio, em benefício do bem comum, sem no entanto, fazer desse mal, conhecido e efetivamente reconhecido como parte do homem e não somente daquilo a que se deveria evitar.

Sade em contrapartida, mostra o lado obscuro, o que a cortina social encobre, o mal e suas nuances, a força destruidora da natureza e as possibilidades do humano para além de todo e qualquer aparato moral e social. Em seu espaço fechado, o Marquês parece se antecipar ao mal ou antes e mais profundamente, mostrar o homem tal como é, sem a necessidade das categorias de valor estabelecidas em sociedade.

O Marquês, compreende ser a natureza a criadora e conseqüentemente a destruidora de tudo o que existe. Por isso a ênfase ao tema da destruição, tão caro ao Marquês, que a considera um elemento da natureza, parte constituinte de sua edificação. Mais ainda, seria a destruição um atributo importante no curso de tudo, fomentando a força dos contrários em sua obra ou mesmo, como anteriormente abordado quando dos elementos vício e virtude: em Sade um não pode existir sem o outro, se existem. Seu percurso reside em refutar os argumentos da religião a fim de torná-los desnecessários para a vida humana e da moral, que seria concebida pelos homens em acordo com interesses contrários ao que a natureza delegou, por isso a necessidade dos espaços fechados, onde a plena liberdade e a individualidade seriam evidenciadas pela liberdade de agir de acordo com a própria vontade, o próprio desejo.

---

<sup>1</sup> Grifo meu.

Se a natureza só criasse e jamais destruísse, eu poderia crer, como esses fastidiosos sofistas, que o mais sublime de todos os atos seria trabalhar incessantemente naquilo que produz, e, em consequência disso, estaria de acordo com eles de que a recusa em produzir deveria necessariamente ser um crime. Um simples relance sobre as operações da natureza não prova que as destruições são tão necessárias a seus planos quanto as criações? (Sade, 1999,p.103).

A passagem de *A Filosofia na Alcova* elucida a argumentação de Sade para justificar que os antagonísticos são necessários e um exercício de retórica consegue comprovar sua tese. Mais ainda, ao considerar a destruição, Sade retira da religião seus atributos de renúncia, como a culpa e o remorso e considera a força da natureza que por ser a criadora o seria em igual medida, destruidora das coisas.

Uma indagação poderia ser oferecida ao argumento de Sade: qual a importância em se preocupar com o antecipar-se ao mal e mesmo, em tratar em várias obras de sua temática, como se quisesse defender o contrário dos elementos virtuosos tão fortemente arraigados por uma moral cristã valorizada e historicamente presente no cotidiano das pessoas? Uma hipótese, já apontada nesta breve apresentação, seria o conjunto de várias condições importantes no pensamento sadiano que, i. Somente poderia haver virtude com a existência da vício, ii. Se há criação esta somente poderia se fazer valer com a destruição, iii. Em nome de uma moral e religião corrompidas, o mal foi por muito tempo colocado às margens do que era de fato importante compreender para a vida em sociedade.

Ademais, o diálogo reforça a tese de que se Sade apresenta crítica à Rousseau quando de seu posicionamento diante da moral e também do pacto social entre os homens, Sade mais parece responder ao filósofo genebrino em um diálogo importante por resultar na consideração do mal a partir da ideia de natureza e não da moralidade e da ação humana, da importância em rever o contrato social que pudesse considerar a chamada natureza, tão presente no contexto sadiano, alcançar toda liberdade do ser ocorrida no espaço fechado da alcova sadiana. Para tanto, o conflito entre interesse particular e geral, se enaltece à medida que Sade evoca a valorização da natureza, do indivíduo e toda sua formação, para assim pensá-lo em sociedade, de onde as leis mais brandas, necessárias, conseguiriam por seu turno alcançar o modo distinto de enxergar um mesmo objeto, próprio de cada indivíduo.

Em Sade, longe de romper com o pacto entre os homens, o propósito centra-se em conseguir um equilíbrio entre os chamados interesses gerais e do indivíduo, de modo que, ao preferir o interesse geral em detrimento do individual, o infortúnio se justifica e o desarranjo social seria inevitável. O interesse individual tem em seu cerne o elemento natureza, tão importante nas linhas de Sade, de modo que a chamada *razão livre* pudesse se fazer valer atrelada aos elementos constituintes da natureza humana. A liberdade natural do homem deveria ser reconhecida, sendo para tanto, considerada na vida em sociedade. Uma reavaliação dos códigos pactuais seria a emergência evidente ao se tomar a crítica de Sade ao pacto social. Antes

de pressupor um equilíbrio entre o público e o privado, seria necessário considerar ambos como partes de um todo e para tanto, que a vida em sociedade pudesse abarcar ambas as situações, assim como o mal, como edificantes de sua composição.

No discurso, *Franceses, mais um esforço*, Sade eleva o prazer a ponto de ser o critério fundamental de onde partem os demais objetivos, havendo para tanto, que haver rupturas diante de verdades instituídas como irrefutáveis, tais como a religião e a moral, pois esta última impõe ao homem delegar à outro plano ou mesmo ao *esquecimento*, suas inclinações naturais em nome da vida em sociedade.

Dessa maneira, o diálogo entre Sade e Rousseau lança vistas às importantes discussões sobre a moralidade e seu efeitos, bem como da elucidação da origem do mal abarcada por ambos os autores. Longe de pressupor um caminho de saídas e mesmo da impossibilidade de esgotar as dimensões que o diálogo engendra, o presente texto procurou, ainda que brevemente, fomentar mais um dos ricos debates entre autores do XVIII.

## Referências

NEIMAN, Susan (2003). *O Mal no Pensamento Moderno: uma história alternativa da filosofia*. Tradução Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Difel.

SADE, Marquês (1976). *La Philosophie dans le Boudoir*. Paris: Gallimard.

ROUSSEAU, J-Jacques (1995). *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes.

ROUSSEAU, J-Jacques (1965). *O Contrato Social e outros escritos*. São Paulo: Cultrix.

STAROBINSKI, Jean (1989). *Le Remède dans le Mal: critique et légitimation de l'artifice à âge des Lumières*. Paris: Gallimard.



# A ética cartesiana: o cuidado do outro como dever moral

Érico Andrade\*

\* Prof. Dr. Universidade Federal de Pernambuco  
Departamento de Filosofia

## Resumo

O objetivo do meu artigo consiste em mostrar que a ética cartesiana pode ser lida como uma variação possível da ética do cuidado. Vou argumentar que o conceito de generosidade encerra a máxima moral do cuidado, a saber: devemos ser solícitos e considerar os afetos e paixões como vetores essenciais de uma teoria moral. O conceito de generosidade indica, por um lado, que a ação da razão sobre a vontade tem que ser mediada por uma paixão (ela é indireta) e, por outro, ele determina um caráter deontológico *fraco* da ética cartesiana, visto que o dever de ser generosos não é uma forma de altruísmo abstrato, traduzido num imperativo moral formal, mas se ampara em crenças práticas cuja certeza depende do contexto afetivo em que se encontra a vontade. Só num contexto a generosidade é capaz apresentar a melhor forma de balancear a paixões em função dos interesses dos outros, do cuidado dos outros. Assim, tenciono concluir que o conceito de generosidade indica que a ética cartesiana toma o cuidado dos outros como o melhor caminho para a vida feliz.

**Palavras-chave:** Descartes, método, moral, paixão, razão, generosidade.

## Introdução

A imagem de Descartes como um racionalista austero e intransigente, ainda que tenha se dilatado por diversos comentários sobre o pensamento cartesiano, parece mais uma caricatura do seu pensamento que um retrato fiel da sua filosofia. Tenho mostrado que a ciência cartesiana é o indício de que a razão se move no terreno pantanoso das hipóteses falsas e da experiência recalcitrante que são responsáveis, em parte, por conferir certeza à própria atividade científica (na mesma direção, ver os trabalhos de: DONATELLI, 2003; GARBER, 2004). No

que concerne à moral produzida nas correspondências de 1640 e do *Tratado das Paixões*, obras nas quais a palavra metafísica praticamente não aparece, o idealismo ou racionalismo cartesiano parece ser ainda mais mitigado.

Nesse sentido, vários textos têm sido dedicados recentemente à compreensão da delicada relação, proposta nos textos supramencionados, entre paixão e razão, que produz crenças cujo entendimento está longe de ser pautado no critério metafísico da clareza e distinção. A ética cartesiana está agora na pauta principal das discussões acerca do pensamento cartesianismo não apenas por indicar que Descartes não se enquadra na figura de um dualista de substâncias *tout court* (a união entre a alma e o corpo é objeto de estudo do *Tratado das Paixões* e caracteriza o homem para Descartes), mas, sobretudo, porque nela é possível recuperar discussões cartesianas que podem ser lidas à luz do debate produzido pela ética contemporânea<sup>1</sup>.

Por isso, parte importante dos estudos cartesianos nos últimos anos tem desviado um pouco o foco dos estudos genealógicos, que tentavam situar a moral cartesiana no seu contexto histórico e na gênese do próprio pensamento cartesiano (ver respectivamente GILSON, 1930 e GUEROUULT, 1966), para se concentrar no trabalho de situar a moral cartesiana no rol das teorias morais vigentes. O desafio consiste em compreender a vertente da ética contemporânea que poderia abarcar, ao menos em parte, a moral proposta por Descartes nos seus últimos escritos. Os intérpretes cartesianos se dividem quanto à melhor forma de classificar a ética cartesiana na extensa taxionomia produzida pelas filosofias morais contemporâneas. Lisa Shapiro tende a enfatizar a proximidade da ética cartesiana com a ética das virtudes (SHAPIRO, 2011, p.434-436) com o argumento de que o epicentro da reflexão cartesiana repousa no papel das virtudes na edificação da moral. Ainda que reconheça que se trata de uma ética das virtudes num sentido particular (SHAPIRO, 2011, p.442), ela defende que um “rastreamento da segunda máxima (do Discurso)” mostra a defesa cartesiana de virtude como o supremo bem (SHAPIRO, 2011, p.441). Não se trata, contudo, de uma ética das virtudes no sentido aristotélico porque, por um lado, para Descartes não se trata de uma ética que leva em consideração o caráter do agente moral. Por outro lado, para Descartes, “boas intenções são suficientes para a virtude”, ou seja, Descartes nega expressamente uma moral consequencialista. Para Descartes, a escolha da melhor ação já fornece subsídios para se ofertar o predicado bom para uma ação moral, independente dos resultados que se seguirão dela (SHAPIRO, 2011, p.443). Por outro lado, Noa Naaman-Zauderer tenta recuperar o caráter deontológico da moral cartesiana. Ela defende que a moral cartesiana não pode ser considerada uma ética propriamente das virtudes, por possuir no seu corpo um escopo bem mais amplo de preocupações que tocam, entre outras coisas, o caráter constitutivo do dever no que concerne ao uso livre da vontade. O seu ponto é que Descartes estaria defendendo, no domínio prático, mais especialmente nos

<sup>1</sup> Os intérpretes de Descartes tendem a reconhecer que Descartes efetivamente não produziu a moral perfeita que ele projetara em algumas correspondências. Ver, por exemplo: MARSSAL, 1993, p.96.

seus últimos escritos, uma dimensão deontológica e não consequencialista da moral, cujo epicentro residia numa distinção pragmática entre bom e o mau uso da razão. O juízo correto deve, portanto, indicar a melhor ação a ser realizada pela vontade (NAAMAN-ZAUDERER, 2010, p.1-3).

Não pretendo argumentar contra essas duas possibilidades de leitura da moral cartesiana. Acho que tais leituras encontram amparo no texto de Descartes. Meu ponto é que elas não são necessariamente excludentes caso se leve em consideração dois elementos. Primeiro, na filosofia moral cartesiana há, de fato, uma defesa da ação virtuosa como epicentro da moral, ainda que Descartes não tenha caracterizado muito bem o que compreendia por virtude, ou melhor, como prática da virtude. Ele não realizou um estudo detalhado das virtudes, nem traçou uma taxionomia delas em função do caráter do agente moral. Isso parece indicar que a ética cartesiana é apenas parcialmente uma ética das virtudes. Segundo, embora esteja de acordo que a filosofia cartesiana tem caráter deontológico, acredito que este é *fraco*, no sentido de que a formulação do juízo correto da ação só pode ocorrer no contexto em que a ação se realiza. Assim, a moral cartesiana tem um aspecto deontológico num sentido muito particular, que pretendo explorar neste artigo e que não se contrapõe necessariamente a uma ética em que a virtude tem um papel central.

Por essas razões acho que a melhor caracterização da ética cartesiana deve primar por dois caminhos que convergem quanto à centralidade dos afetos ou paixões na moral. A moral cartesiana assume que um juízo moral correto *deve* verbalizar a generosidade como norte para a ação moral. Esta posição expressa um caráter *deontológico* fraco porque a forma pela qual a generosidade se manifesta depende do contexto afetivo ao qual a vontade está submetida num determinado momento. Ou seja, uma regra moral, ainda que tenha a generosidade como marco, não é rígida e se molda ao contexto afetivo no qual se encontra a vontade. Por outro lado, a moral cartesiana assume que as ações devem ser virtuosas, mas considera que a virtude se manifesta, sobretudo, na forma de um sentimento, a saber, a generosidade cuja função consiste em administrar as paixões para que elas possam desviar o eu dos seus próprios interesses e assumir o cuidado com os outros como a principal virtude para a vida feliz. Caso se aceite essa leitura da ética cartesiana, é possível associá-la à ética do cuidado, visto que o seu grande mérito foi conceber uma moral em que a motivação para a ação tem uma natureza afetiva e que o critério para se julgar a virtuosidade da ação repousa igualmente num afeto, a saber, a generosidade.

A minha tese suscitará uma discussão em três diferentes níveis: a) primeiramente, no que concerne às crenças nos juízos morais, mostrarei que elas precisam de um suporte que não é restrito à metafísica, mas que demanda uma dimensão prática da filosofia cartesiana; b) em seguida, mostrarei que, para Descartes, as paixões são as responsáveis pela motivação moral; c) por fim, enfatizarei que a generosidade cumpre a função de motivar o agente moral e é igualmente o critério para avaliar a moralidade de uma ação que é considerada correta quando se dirige ao cuidado com o outro pelo outro. Concluirei que Descartes propõe, com o concei-

to de generosidade, o altruísmo, na forma do cuidado com o outro, como epicentro da ação moral e que tal postura aproxima a sua ética da ética do cuidado.

### O caráter prático das crenças morais

As luzes da razão podem iluminar os caminhos que a vontade deve assumir para a aquisição de crenças verdadeiras. A aposta cartesiana no conhecimento racional é a aposta de que crenças verdadeiras e justificadas podem indicar o melhor caminho a seguir na vida. Esse empreendimento não pode ser indiferente ao papel da razão no que concerne à escolha livre. Por isso, a vontade não pode ser indiferente aos ditames da razão. Este pressuposto está no coração da filosofia cartesiana. De fato, é possível recuperar passagens em que Descartes se investe de um otimismo quase iluminista face ao poder da razão em determinar a melhor forma de proceder na vida de modo geral (por exemplo: TP, art.50 / AT, XI, p.325). A liberdade da indiferença face ao poder da razão nunca foi objeto de apreço para Descartes. Nas *Meditações*, por exemplo, numa discussão epistemológica sobre o erro, Descartes nega veementemente a liberdade como total e absoluta indiferença da vontade face às prerrogativas da razão (sobre esse ponto ver: NAAMAN-ZAUDERER, 2010, que tece uma detalhada análise dessa passagem das *Meditações* no intuito de mostrar o caráter deontológico da moral cartesiana). A vontade tende a seguir as boas razões e, num certo sentido, isso é agir livremente. A propósito desse ponto é importante consultar o seguinte trecho das *Meditações*:

Para ser livre, não é preciso que possa indiferentemente me inclinar para uma ou para outra parte, mas, ao contrário, quanto mais propenso para uma delas – seja porque nela entendo evidentemente o verdadeiro e o bom, seja porque Deus assim dispôs o íntimo do meu pensamento – tanto mais livremente a escolho (AT, VII, p.56 / DESCARTES, 2000, p.115).

Essa passagem espelha uma tendência constante no pensamento cartesiano conforme a qual se atesta que a verdade ou o juízo correto constroem a vontade a aderir ao que lhe é sugerida por esse juízo (AT, IV, p.28 // Pr. art. 43 / AT, IX, p.43). Ainda que a vontade seja livre para aderir a crenças falsas, – a crença num Deus enganador é um bom exemplo disso – ela invariavelmente tende a seguir as crenças verdadeiras. Assim, a adoção de uma crença falsa tem, por um lado, um caráter pragmático no que concerne ao uso de hipóteses falsas nas ciências e, por outro, um caráter provisório, e serve como estratégia metodológica para fundar verdades na metafísica. Nesses dois casos a adoção de crenças falsas tem um propósito epistemológico determinado e não significam uma indiferença da vontade em relação à razão. Pelo contrário, essas posições epistemológicas indicam que a adoção de crenças falsas pela vontade é um indício ainda mais radical de que a vontade não é indiferente à razão, visto que ela adere a crenças falsas na expectativa de angaria crenças verdadeiras.

Assim, acredito que de um ponto de vista epistemológico a vontade não é completamente indiferente à razão, de sorte que a procura pela crença verdadeira parece ser uma tendência inexorável da vontade humana. A adoção de crenças falsas é uma estratégia para otimizar a procura por crenças verdadeiras. Contudo, esta prerrogativa epistemológica não pode ser aplicada, sem nenhuma restrição, a todas as ciências para as quais se volta o pensamento cartesiano, visto que nem sempre a vontade está guarnecida por bons juízos que indicam um caminho completamente seguro em direção à verdade. No que diz respeito à moral, por exemplo, ainda que em alguns momentos Descartes afirme que está em busca de uma moral perfeita (AT, IX, 14-15), o conhecimento da moral parece reter uma inexatidão própria de um saber que lida, por um lado, com a união substancial da alma com o corpo<sup>2</sup>, e, por outro, com a ação que não pode esperar um longo processo de reflexão para se efetivar. Nesse duplo sentido acredito que é possível ler o seguinte comentário de Svensson cujo epicentro incide sobre os limites da “potência intelectual” quanto aos juízos morais:

In contrast to God, Who “knows everything perfectly” we have only limited intellectual power, and it is beyond our human cognitive competence to acquire a clear and distinct idea of the (objectively speaking) best way to act in a particular situation: there is always the possibility that there is some feature of our situation which we have not yet fully appreciated and that would have an important impact on our judgement about how we should act if we were to appreciate it (SVENSSON, 2011, p.244).

Estou de acordo com Svensson quanto à asserção de que a ação moral deve estar sintonizada com as condições contextuais em que ela ocorre. Desse modo, a decisão da vontade de agir conforme uma determinada ação não pode requerer uma crença completamente objetiva e certa (no sentido, em geral, das crenças metafísicas) depurada por um longo processo de dúvida<sup>3</sup>. Isso paralisa qualquer ação do ponto de vista moral. Deve-se, portanto, levar em consideração o limite do que Svensson chama de “potência intelectual” quanto à formulação da filosofia moral cartesiana. Ou seja, o modo pelo qual Descartes tece a construção de sua moral é impregnado da certeza de que não é possível determinar a crença na melhor ação

---

<sup>2</sup> Em várias passagens Descartes é enfático quanto à dificuldade inerente à compreensão da união da alma com o corpo. Considerando que se tratam de duas substâncias distintas, pensá-las com um composto é um desafio constante e dificilmente passível de resolução. Entre tantas passagens destaca a seguinte carta a Elisabeth: « ne semble pas que l’esprit humain soi capable de concevoir bien distinctement et en même temps la distinction d’entre l’âme et le corps et leus union... » (Carta a Elisabeth 28 de junho de 1643 / AT, III, p.693.)

<sup>3</sup> Svensson argumenta em favor da distinção entre a felicidade e a virtude para defender que a moral cartesiana não pode ser reduzida a uma moral das virtudes. Seu principal argumento consiste na ideia de que a virtude está subordinada à vontade humana e depende apenas do bom uso de nossa “potência intelectual”, ao passo que a felicidade escapa dessa nossa potência (SVENSSON, 2011). A virtude pode trazer alegria ou bem estar, mas a felicidade não depende apenas de uma ação virtuosa; ainda que essa última seja uma condição necessária para a felicidade, ela não é condição suficiente (SVENSSON, 2011).

de modo simétrico à crença nas proposições da metafísica. Não é possível ter clareza e distinção nas crenças relativas aos juízos morais, caso esses juízos sejam comparados com os da metafísica, cuja certeza pode ser absoluta (válida em qualquer mundo possível).

Contudo, isso não torna as crenças morais essencialmente incertas e absolutamente provisórias. Parece que, no que concerne à moral, Descartes fala de uma certeza cujo grau é diferente da certeza das crenças da metafísica. Isso, todavia, não autoriza uma leitura que confere à moral cartesiana uma espécie de ceticismo mitigado ou algo parecido. As crenças morais devem ser certas e constrangerem a vontade maximamente a segui-las, mas de modo diferente daquele metafísico.

Esses motivos levaram Descartes a construir uma filosofia moral que não se ampara necessariamente em verdades metafísicas de forma direta, mas que se volta para um conhecimento iminentemente prático, pautado no *bom senso* ou sabedoria que deve governar as ações dos seres humanos<sup>4</sup>. Essa dimensão prática advogada por mim está presente no constante exercício que a alma deve empreender, segundo Descartes, para procurar agir corretamente. Em parte, esse exercício se deve ao fato de que a razão não é capaz de produzir juízos *claros e distintos* que sejam capazes de arrastar qualquer vontade para aderir a eles sem nenhum treinamento prévio. Diferentemente das verdades da metafísica, que, uma vez demonstradas, forçam a vontade a lhes conceber como uma verdade absoluta, as proposições da moral requerem da vontade uma disposição para exercerem uma ação em consonância com as prescrições da sabedoria ou bom senso. Na moral não basta reconhecer uma crença verdadeira, é necessário agir de acordo com ela.

Por isso, não se trata de apenas da vontade da alma de contemplar a verdade dos juízos morais, mas de agir moralmente. A liberdade da vontade não é instituída

---

<sup>4</sup> A relação entre corpo e alma em Descartes não se institui como uma via de mão única (o dualismo de substâncias em Descartes, que é também um dualismo de propriedades, não implica a aceitação da superveniência). O corpo e alma exercem influência um sobre o outro. Descartes reserva ao estudo da medicina a influência do corpo sobre a alma, ao passo que a moral versa sobre a influência da alma sobre o corpo. Ainda que na medicina Descartes não tenha apresentado as *demonstrações infalíveis* que prometera a Mersenne (AT, I, p.105-106), considerando que a sua medicina guarda pouca relação com a matemática, ele dotou a sua medicina de um sistema mecânico responsável por realizar uma taxionomia das funções dos órgãos humanos (DONATELLI, 2008). Apoiado em diversas observações, Descartes se inseriu na história da medicina por meio dos seus diversos tratados sobre o funcionamento do corpo humano (*Tratado do Homem; Décription du corps humain; Excerpta anatomica; Discurso do Método* partes V e VI; *Tratado das Paixões da Alma* parte I). Esses tratados não levam necessariamente em consideração a ação da alma sobre o corpo (no máximo, no que diz respeito às questões motoras do corpo humano, Descartes recorria à alma). Por outro lado, a moral cartesiana se centra nas paixões para mostrar como a alma age sobre o corpo para deliberar sobre a melhor forma de conservar o próprio corpo. Alexandre G. T. Soares apresenta uma hipótese bastante interessante para a passagem do projeto de uma medicina perfeita para uma moral como essência do projeto cartesiano, pois, segundo ele, como Descartes não conseguia prolongar a vida, como era seu desejo na medicina, ele promove a moral como uma forma de aprender a morrer (DE SOARES, 2008, p.379-380). A interpretação do referido comentador se apoia em boas evidências textuais, entre elas: Carta a Charon, AT, IV, p.441.

de maneira uniforme e monolítica na obra cartesiana. Pelo contrário, a liberdade em Descartes é pensada – sigo aqui a sugestão de NAAMAN-ZAUDERER, 2010, p.118 – sobre diferentes graus que demarcam, por assim dizer, os diferentes graus de certeza das ciências. Por isso, no âmbito metafísico, no qual a certeza é a mais evidente, a vontade guarda pouca ou quase nenhuma indiferença face às certezas prescritas pela razão, ao passo que, no âmbito moral, por um lado, o conhecimento quanto à clareza e distinção de nossas crenças sobre a melhor ação a ser seguida não é tão evidente e, por outro, a sua aquisição não é, por si só, suficiente para compelir a vontade a agir em conformidade com a razão. Nem sempre o conhecimento do bem implica uma ação em conformidade com o bem. Uma paixão pode paralisar a alma e torná-la inapta temporariamente para seguir no caminho da melhor decisão.

As diferentes dificuldades que o pensamento cartesiano enfrenta para determinar a certeza de nossas crenças podem ser vistas numa estrutura heurística que seguramente atravessa a obra cartesiana que reafirma, em várias passagens, matizes ou graus presentes no conceito de certeza. Existem ciências mais ou menos certas, como Descartes subscreve nas Regras II, III e IV das *Regras para Direção do Espírito*, e na segunda parte do *Discurso do Método*. De fato, as certezas com as quais o pensamento cartesiano trabalha assumem diferentes gradações, de acordo com os problemas para os quais aquele pensamento se volta; por isso, as regras metodológicas sempre priorizam uma ordem heurística na resolução de problemas, que parte sempre das questões mais simples para depois resolver as mais difíceis (ex. AT, X, p. AT, X, 378-379 e 442 / OLIVERIA ANDRADE, 2010). Assim, ainda que se possa defender que *metafísica* e *moral* possam pertencer à mesma estrutura metodológica, conforme a qual está assentada a obra cartesiana, as suas proposições assumem diferentes graus de certeza, visto que seus objetos apresentam diferentes graus de dificuldade.

Meu ponto é que o objeto da metafísica é fixo e absoluto. Cumpre a razão apresentar, por meio do método, a melhor forma de demonstrar a certeza de nossas crenças quanto à existência e à verdade daqueles objetos. Esse processo demonstrativo torna a nossa crença mais sólida e é capaz de convencer os espíritos mais obstinados. Na moral ocorre algo diferente, pois seu objeto não está *dado*. Não existe um objeto da moral, ou mesmo um objeto das paixões, que encerre uma visão cristalizada do bem que poderia ser aplicada a qualquer situação. Em certo sentido, o objeto da moral cartesiana é construído no contexto da ação. Esse caráter inacabado da moral cartesiana não pode colocar as crenças morais no mesmo patamar de certeza das crenças metafísicas.

Nesse contexto, as observações de Alexandre Soares (DE SOARES, 2008, p.274) são muito importantes, pois elas apontam para os diferentes usos do conceito de sabedoria que estão em jogo na filosofia cartesiana. Descartes emprega o conceito de sabedoria de acordo com a disciplina para a qual a razão se volta. A sabedoria, longe de revelar uma estrutura uniforme de conhecimentos com uma simétrica proporção de certezas, parece indicar uma diversidade epistemológica

de certezas que contemplam diferentemente as diversas disciplinas humanas. Eu insistiria nas observações de Alexandre Soares referentes ao convívio pacífico dessas diferentes sabedorias. Digo apenas que é possível falar de uma unidade mínima no conceito de sabedoria em Descartes, como o próprio Descartes sugere, por exemplo, na carta prefácio dos *Princípio*. Essa unidade se refere a uma sabedoria que não revela a posse de um conhecimento absoluto capaz de transitar de modo uniforme nos diferentes problemas do conhecimento humano, mas de uma sabedoria que se reconhece como tal quando sabe operar com os diferentes graus de certeza com os quais o *falho espírito humano* não pode deixar de lidar (AT, VI, p.3 ou segundo a expressão latina: *ingenii mei tenuitate*, AT, VI, p.541 ).

Não desejo aqui defender que Descartes procede de maneira análoga ao modo transcendental kantiano, que reconhece diferentes usos da razão, mas me contento apenas em afirmar que, em instâncias práticas, a sabedoria não pode ser o espelho de um conhecimento absoluto e imune a qualquer condição histórica. Assim, o caráter prático do método reivindicado por Descartes em diversas passagens, ganha na moral uma particularidade relevante, pois a moral requer, por um lado, uma disposição prática da alma que deve agir corretamente e, por outro, um conhecimento que indique a melhor forma de agir em situações em que a reflexão não pode perdurar por um longo tempo. Ou seja, o saber moral exige um método que apresente a forma pela qual a razão pode governar as paixões de maneira otimizada, levando em consideração o tempo para a tomada de decisão e as alternativas viáveis para naquele momento. As instâncias práticas e teóricas, que são coadunadas pelo método cartesiano, ganham na moral seu grande teste no sentido que a razão entra num campo em que ela não é completamente soberana.

### O império das paixões

No *Tratado das Paixões*, Descartes em nenhum momento sugere que podemos agir sem ser movidos por uma paixão. A descrição fisiológica do corpo na primeira parte do *Tratado das Paixões* consiste numa tentativa de mostrar a força dos mecanismos físicos na relação com a alma. Os *espíritos animais* que, uma vez produzidos pelo cérebro (Primeira parte *Tratado das Paixões*), passam por todo o corpo e o fazem estar o tempo todo sob o efeito de algum estímulo advindo do meio externo. O corpo humano é, portanto, um receptáculo de múltiplas sensações, de sorte que os nervos e o cérebro não podem estar isentos da ação que os corpos imprimem nos homens. Nesse sentido, a alma se mistura a uma estrutura necessariamente dinâmica que sempre a influencia e a mobiliza o tempo inteiro. Assim, o epicentro do debate cartesiano sobre a moral não repousa, portanto, na eliminação das paixões por meio do apelo à razão como se ela fosse capaz de eliminar completamente a influências das disposições ou funções corporais. A razão não tem o poder de fazer com que o corpo não sinta uma paixão.



A exigência de controlar as paixões em todas as nossas ações indica que elas estão sempre presentes nos seres humanos inelutavelmente. Controlar as paixões não é eliminá-las. Descartes está longe de defender um estado de *apatheia* numa forma de estoicismo radical. Por isso, o ponto essencial da argumentação cartesiana se concentra na tentativa de exercer um domínio sobre as paixões compatibilizando-as com as ações humanas virtuosas. A vontade humana reconhece seus limites no que concerne ao seu poder de deliberar sobre as paixões. A seguinte passagem mostra muito bem isso:

Nossas paixões também não podem ser diretamente excitadas nem suprimidas pela ação de nossa vontade, mas podem sê-lo, indiretamente, pela representação das coisas que costumam estar unidas às paixões que queremos ter, e que são contrárias às que queremos rejeitar (TP, art.45 / AT, XI, p.362-363).

Ainda que Descartes não esteja, nessa passagem, se referindo necessariamente às paixões em geral, ele parece reconhecer os limites da vontade quando aborda as demais paixões, visto que o movimento dos *espíritos animais* está sempre presente nos seres humanos, em grande parte em decorrência das emoções, e vedam a possibilidade da alma “estancar rapidamente as suas paixões” (TP, art. 46 / AT, XI, p.363-364). Ou seja, enquanto as emoções, que fazem circular o sangue e são as responsáveis por algumas sensações do nosso corpo, perdurar, a alma não pode agir indiferentemente às paixões. Por isso, o *Tratado das Paixões* não se concentra na eliminação das paixões. O ser humano não pode estar imune às emoções como ensina medicina na primeira parte daquela obra. Por isso, a referida obra se concentra em promover o controle delas por meio da razão ou, para usarmos a expressão de Lívio Teixeira, o *Tratado das Paixões* se concentra na promoção de uma técnica de domínio das paixões pelo pensamento (TEIXEIRA, 1990, p.103. Ver também alguns interessantes desenvolvimentos das ideias de Teixeira em OLIVA, 2008, que mostra que a moral cartesiana não é “conservadora” como uma leitura apressada pode sugerir).

Por isso, controlar as paixões não é ser indiferente ao poder contínuo que elas exercem sobre a alma. Nesse contexto, o poder absoluto da alma sobre as paixões (TP, art. 50 / AT, XI, p.368-369), longe de indicar a possibilidade da razão eliminar completamente as paixões, revela que o controle das paixões é mediado por uma *administração racional* das diferentes paixões, privilegiando umas em detrimento de outras. Prefiro usar o termo *administração* em vez do termo *técnica*, empreendido por Lívio Texeira, porque o referido termo transparece melhor o *insight* fundamental cartesiano de que o controle das paixões consiste numa otimização racional das paixões que envolve técnica e afeto. O controle sobre a vontade da alma apaixonada, seguindo aqui a sugestão de Della Rocca (2006, p.148-152), é indireto e é realizado, como defenderei na próxima seção, por meio da administração racional das paixões expressa por um sentimento, uma paixão. Permitam-me

lançar mão de uma passagem do *Tratado das Paixões* em que Descartes indica a necessidade de administrar as paixões por meio do balanceamento dessas:

Nossas paixões também não podem ser diretamente excitadas nem suprimidas pela ação de nossa vontade, mas podem sê-lo indiretamente, pela representação das coisas que costumam estar unidas às paixões que queremos ter, e que são contrárias às que queremos rejeitar. Assim, para excitarmos em nós a audácia e suprimirmos o medo, não basta ter a vontade de fazê-lo, mas é preciso aplicar-nos a considerar as razões, os objetos ou os exemplos que persuadem de que o perigo não é tão grande; de que há sempre mais segurança na defesa do que na fuga; de que teremos a glória e a alegria de haveremos vencido, ao passo que não podemos esperar da fuga senão o pesar e a vergonha de termos fugido, e coisas semelhantes (TP, art.45 / AT, XI, p.446-447).

A razão governa as paixões na medida em que indica os caminhos que podem desviar a atenção que a alma confere a certos objetos, apresentando alternativas para que a alma exerça outra paixão mais consonante com a sua felicidade<sup>5</sup>. A alma precisa se convencer de que a razão lhe apresenta o melhor caminho para a sua felicidade na forma de uma crença justificada, verdadeira e, principalmente, exequível. Em outras palavras, para que uma crença moral possa ser justificada e verdadeira é necessário que ela possa apresentar um caráter prático que torne possível a ação da alma. Para essa decisão se requer da sabedoria que esta recupere, em todos os conhecimentos adquiridos, uma crença justificada para a tomada de decisão quanto à ação mais propensa num determinado contexto para trazer felicidade à alma. O que move a alma a aderir, como afirmava repetidamente Descartes, aos *conselhos da razão* (Carta a Elisabeth 4/08/ 1645 // AT, IV, 1645), na forma de um juízo moral correto, é a resolução de regular as paixões para otimizá-las em função da felicidade humana. A busca pela felicidade requer da alma uma administração das paixões para que elas possam lhe servir, ao invés de lhe aprisionar ou lhe escravizar (TP, art. 45 / AT, XI, p.446-447). Essa convicção anima o espírito de Descartes, que a registra em carta para Elisabeth:

Mas me parece que a diferença entre a maior alma e aquelas que são baixas e vulgares, consiste, principalmente, no que as almas vulgares se deixam levar por suas paixões e são felizes ou infelizes apenas conforme as coisas que lhe serve são agradáveis ou desagradáveis, ao passo que as almas grandes têm raciocínios tão fortes e possantes que, ainda que elas tenham também paixões (e frequentemente paixões mais violentas do que as comuns) sua razão permanece sempre a sua mestra e faz com que as afecções lhe sirvam e contribuam para a perfeita felicidade que elas desfrutam nessa vida (Carta a Elisabeth 18/05/1645 // AT, IV, p.202).

<sup>5</sup> Svensson defende que a felicidade seria própria ao projeto moral de um ponto de vista da realização humana, ao passo que a virtude pode gerar um contentamento subjetivo, individual que não necessariamente coincide com a felicidade (SVENSSON, 2012). Pressuponho que essa interpretação de Svensson é correta e usarei o termo felicidade para me referir ao objetivo da procura humana pela ação correta moralmente.

O uso do termo *afecção* (que nesse contexto pode ser tomado como paixão) não pode obliterar o ponto essencial dessa carta: o controle das paixões se inscreve numa equação que balanceia as paixões procurando privilegiar aquelas que podem contribuir para a felicidade. Mesmo submetida a fortes paixões, a alma pode se desviar do que lhe impõe uma paixão graças à planificação racional de suas paixões que lhe orienta para assumir as paixões que lhe fortalece na busca pela felicidade. O remédio que pode controlar as paixões é o que prescreve a dosagem certa de paixão que a alma precisa para galgar a felicidade. Essa prescrição não depende do objeto para o qual a paixão se volta, mas da forma pela qual esse objeto pode afetar a alma. A razão não assume o papel de um elixir milagroso que seria capaz de imunizar a alma do apelo das paixões. Ela cumpre a função apenas de medicar a alma para lhe ofertar o melhor das paixões, direcionando-as para os objetos que podem contribuir mais para a felicidade quando adquiridos com moderação. Assim, mesmo a admiração, que é a *primeira de todas as paixões* (TP, art., 53 / AT, XI, p.373), não pode escapar do escrutínio da razão que avalia a medida certa da admiração para a determinação da ação correta que a alma deve realizar:

Mas acontece muito mais admirarmos em demasia e nos espantarmos ao perceber coisas que merecem pouca ou nenhuma consideração, do que admirarmos demasiado pouco. E isso pode subtrair inteiramente ou subverter o uso da razão. (...) Mas não há outro remédio para impedir o admirar excessivo senão adquirir o conhecimento de muitas coisas, e exercitar-nos na consideração de todas que possam parecer mais raras e estranhas (TP, art. 76 / AT, XI, p.420-421).

Se a admiração, por um lado, é fundamental para a aquisição da ciência (*Tratado das Paixões* art. 75), por outro, numa dosagem equivocada pode gerar a obsessão por coisas que pouco contribuem para a felicidade da alma. Novamente, o epicentro da argumentação de Descartes não é a eliminação da admiração (que só perderia importância depois de seu uso na ciência), mas na pulverização dos objetos que nos provocam admiração. A estratégia é sempre de dosar ou balancear as paixões, por meio da oferta de vários objetos que podem desencadear aquelas paixões. A utilidade das paixões, diversas vezes reivindicada por Descartes (TP, art. 40, 52, 74, 173, 138, 141, 144, 175, 180, 181 e 212), confere à alma a obrigação de regular as paixões para dirigir a sua ação corretamente.

Nessa perspectiva, a virtude está no correto uso das paixões, que pressupõe, por um lado, a resolução da alma de aderir à crença de que em certo contexto uma paixão pode ser melhor do que outra e, por outro, a motivação da alma de viver as paixões no que elas podem contribuir para a vida feliz. Sendo assim, tomar a filosofia cartesiana como um estoicismo, para usarmos as palavras de Shimitter, *indiscriminado*, é um erro que, em nome de uma interpretação excessivamente racionalista e metafísica da filosofia cartesiana, elide o fato de que aquela filosofia não rejeita, no âmbito prático, seguindo ainda Shimitter, as paixões em si mesmas

(SHIMITTER, 2011, p.428-429). Descartes afirma que as paixões não são *a priori* más (Carta a Chanut, 1 / 11 / 1946 / AT, IV, p.538). Pergunto-me se ainda convém chamar Descartes de um *estóico moderado*, como sugere Shimitter, pois o valor dado à autonomia da razão não revela uma tarefa de se afastar de toda e qualquer paixão, mas indica que devemos nos movimentar no terreno inseguro das paixões.

Meu ponto é que a razão só pode administrar as paixões de forma eficiente por meio da promoção de uma paixão ao patamar de condutora da ação moral. Vimos que a razão não pode diretamente mudar o curso das paixões. Sua ação é indireta. O que vai subsidiar essa ação é uma paixão que desvia a vontade do que se lhe impõe como imediatamente vantajoso, para lhe dirigir ao cuidado com os outros. É nesse sentido que o altruísmo, na forma da generosidade, assume na filosofia cartesiana a prerrogativa de ser o elemento regulador das paixões. Contudo, esse elemento está longe de ser um ideal da razão de caráter metafísico que produz um sentimento moral (tal como será assumido pela filosofia kantiana). Ele é também uma paixão que motiva os seres humanos à solicitude. Refiro-me aqui ao conceito cartesiano de generosidade.

### **Em direção à ética do cuidado: a generosidade como guia da ação moral**

Na primeira parte do meu artigo, argumentei que a filosofia moral cartesiana ocupa um lugar diferente da metafísica no escopo das obras cartesianas, visto que ela trabalha com crenças para as quais temos apenas uma certeza, por assim dizer, mitigada. Na segunda parte, mostrei que as paixões constituem o grande vetor para a motivação moral e não podem ser eliminadas pela razão. O máximo que a razão pode fazer é administrar as paixões. Contudo, essa administração só pode ocorrer por intermédio das paixões. Nessa última parte, tenciono mostrar como ocorre essa administração. A minha hipótese é a de que ela ocorre por meio da assimilação da generosidade como defesa do altruísmo. Assim, ainda que Descartes não tenha formulado explicitamente um imperativo moral, a sua obra pode certamente ser lida a partir do conceito de generosidade como uma defesa do cuidado dos outros como elemento central da ação moral virtuosa. Ou seja, para a ética cartesiana, o cuidado deve resultar, permitam-me tomar emprestada as palavras de Dall'Agnol, “em ações que beneficiem aquele que é cuidado pelo bem dele mesmo” (DALL'AGNOL, 2010, p.30). A ideia de que a ação mais recomendada para a conduta humana seja o cuidado com os outros me parece autorizar a colocar a moral cartesiana no rol das filosofias morais que despontam na contemporaneidade, mais precisamente no que chamamos hoje de ética do cuidado.

Contudo, tenho plena consciência de que a virtude ocupa um lugar central na moral cartesiana. Não obstante, as definições que Descartes oferece da virtude gravitam sempre em torno de uma formulação abstrata que por si mesma não indica que estejamos falando de uma ética das virtudes. Uma das definições mais recor-

rentes é a que toma a virtude como “uma firme e constante resolução de executar tudo que a razão aconselha” (carta a Elisabeth, 4 de agosto de 1645 /AT, IV, p.265 / ver também a Elisabeth 18 de agosto de 1645). Essa definição não apresenta, contudo, o que significa *uma firme e constante resolução*, nem como praticá-la.

Para Descartes, o essencial é conhecer e praticar a virtude. A virtude é, por assim dizer, abstrata e geral, caso não esteja localizada numa teoria das paixões que envolve a motivação e a meta da ação moral. A defesa da ação virtuosa não esgota o projeto moral cartesiano e, talvez por isso, Descartes tenha se mostrado reticente com os estoicos que “elevam muito as virtudes e fazem-nas parecer muito mais estimáveis do que qualquer outra coisa, mas *não ensinam suficientemente a conhecê-las*” (AT, VI, p.7-8). Essa passagem só pode ser compreendida caso se considere o projeto metodológico cartesiano. A preocupação com o caráter prático do conhecimento foi o que motivou Descartes à procura incansável por um método seguro. Para Descartes, o método consiste mais em prática do que em teoria, porque é essencial *ensinar* a maneira correta de conhecer. Assim, a virtude só se materializa nas ações, na prática. É preciso mostrar como isso ocorre. Nesse sentido, a virtude incide sobre uma determinada conduta que pode ser considerada em conformidade com a felicidade. Mas que conduta humana pode ser completamente virtuosa para que possamos atingir a felicidade? Primeiro, cumpre entender como se dá a prática da virtude. Nesse ponto, acredito que a moral cartesiana fornece vários indícios de que ela não se esgota numa ética das virtudes. A ênfase cartesiana no conceito de generosidade indica que os afetos ocupam um lugar central na sua ética. Se estiver certo, isso é uma forte indicação de que a sua moral pode ser classificada como uma espécie de ética do cuidado.

O resultado da taxionomia das paixões<sup>6</sup> feita no *Tratado das Paixões* é seguramente uma filosofia moral por meio da qual Descartes defende uma paixão como a realização máxima de uma ação moral. Embora os seres humanos estejam submetidos a diversas paixões, e que a diversidade de objetos que podem despertar as paixões seja incontável, é possível cultivar uma paixão que renove o ânimo de cuidar das pessoas numa relação estritamente afetiva e que contribua para que possamos dosar ou administrar as nossas próprias paixões. Nesse ponto, acredito que a moral cartesiana antevem a ética do cuidado.

O objetivo da ética do cuidado é tornar evidente a atividade de uma sensibilidade moral, composta por sentimentos e afetos, que move as ações e deve igualmente ser levada em consideração no estabelecimento do critério para a avaliação das ações humanas. Assim, considerando que o epicentro da ética do cuidado repousa no cultivo do cuidado com os outros, em princípio com os mais próximos, mas que pode se estender para uma relação social mais ampla, a ética cartesiana guarda preocupações profundamente similares. Para Descartes, a ética deve evitar a procura por um imperativo moral que determina a ação em qualquer contexto.

---

<sup>6</sup> Sobre a influência dos *Tratados de Paixões* que Descartes leu ver: BENES, 2010.

Deve-se considerar a ação moral em sintonia com as paixões que movem os seres humanos num contexto particular de ação. Tal como a ética do cuidado, a moral cartesiana se posiciona assimetricamente em relação a uma ética principialista de caráter kantiano, que, indiferente ao contexto particular, estipula imperativos morais cuja validade é absoluta. Para Descartes, a moralidade de uma ação só pode ser predicada no contexto. Cumprir avaliar nesse contexto a intenção do agente em agir naquele contexto em sintonia com a procura pela vida feliz.

Nesse sentido, parece-me que o *Tratado das Paixões* é uma obra que visa educar a sensibilidade para que possamos suspender os nossos próprios interesses, que são decorrentes das paixões por objetos capazes de despertarem o nosso interesse imediato, e se comprometer em nos prestar a ajudar ou a cuidar do outro. As propriedades da generosidade determinam as principais diretrizes que devem mover as paixões em direção à felicidade porque elas apresentam o cuidado com os outros como a melhor forma de dosar as nossas próprias paixões. Essas propriedades circunscrevem o projeto do altruísmo como norte da ação moral. Com a generosidade, os seres humanos podem se livrar das amarras do amor a si mesmo. Por isso, a generosidade pode ser considerada o grande remédio contra os excessos das paixões, pois ela motiva ou dirige a paixão dos homens por si mesmos para o cuidado com o outro, contribuindo de forma decisiva para dirimir os conflitos entre os indivíduos:

Os que são generosos dessa forma são naturalmente levados a fazer grandes coisas, e, todavia, a nada empreender de que não se sintam capazes; e, como nada estimam mais do que fazer bens aos outros homens e desprezar o seu próprio interesse, por esse motivo são sempre perfeitamente corteses, afáveis e prestativos para com todos. E com isso são inteiramente senhores de suas paixões (TP, art. 156 / AT, XI, p.469-470).

O remédio para as paixões é uma ação apaixonada. Paixão e virtude convergem quando Descartes reconhece na generosidade uma espécie de *taking care of* (no sentido de TRONTO) em razão do qual a solicitude para com os outros é colocada no centro da determinação do controle das paixões. É importante lembrar que a busca pela generosidade é uma crença prática cujo referente é a felicidade. Ou seja, para se atingir a felicidade, a generosidade é instituída uma condição essencial que consiste no cuidado dos outros. Assim, desviar-se do próprio interesse requer do agente moral um treinamento racional da sensibilidade que possa lhe dirigir à vida feliz. A generosidade contribui para que as paixões possam se dirigir para vários objetos (neste caso a realização de desejo de várias pessoas) sem se fixar de forma absoluta em nenhum deles. O esforço do agente moral deve ser de cultivar a generosidade por meio da prática do cuidado.

Nessa perspectiva, a competência moral não é a adesão a um conjunto de regras racionais que atravessam qualquer contexto e são válidas *a priori*, mas expressa uma adequação da conduta humana à paixão que nos impele a sermos solícitos.

A ética cartesiana pretere uma estrutura metodológica geométrica, que poderia expor as crenças morais como um conjunto de proposições dedutíveis logicamente uma das outras na forma de um sistema axiomático. Embora a motivação cartesiana para assumir uma postura crítica face à ética, por assim dizer, principialista não seja de matiz feminista que inicia as discussões acerca do cuidado (muito comum nas abordagens de Gilligan e Noddings como mostra KUHNNEN, 2010), ela se dirige à convicção que, no terreno da moral, devemos aprofundar uma análise dos sentimentos no intuito de determinar os que podem contribuir para o cuidado com o outro. Nesse sentido, a tônica da filosofia moral de Descartes está no reconhecimento de que não nos movemos por princípios morais abstratos que nos poderiam determinar o que fazer em qualquer contexto. O quadro que Descartes desenha das paixões é claramente uma atitude pedagógica que visa educar a alma para uma vida continuamente interpelada pela existência do outro.

Essas razões me levam a acreditar que o principal fator que conduz Descartes a asseverar que a generosidade é a paixão que deve governar as ações da alma reside na convicção de que uma vida devotada ao outro ou que tem o outro como elemento central é capaz de pulverizar os interesses e desejos dos seres humanos de modo a deixá-los menos suscetíveis à obstinação por um único objeto ou por um desejo concentrado numa única pessoa, ainda que essa pessoa seja o próprio sujeito. Nesse contexto penso que uma administração virtuosa das paixões implica uma vida dedicada à generosidade. Essas razões parecem explicar porque Descartes depositava tanta confiança no poder da generosidade. Ela será a paixão responsável pela administração de todas as paixões e virtudes:

...é certo, no entanto, que a boa formação muito serve para corrigir os defeitos do nascimento, e que se nos ocuparmos muitas vezes em considerar o que é o livre arbítrio, e quão grande são as vantagens advindas do fato de se ter uma firme resolução de usá-lo bem, assim como, de outro lado, quão inúteis e vão são todos os cuidados que afligem os ambiciosos, podemos excitar em nós a paixão e em seguida adquirir a virtude da generosidade, sendo esta como que a chave de todas as outras virtudes e um remédio geral contra todos os desregramentos das paixões...(TP, art.161).

Nessa passagem é possível perceber que Descartes guarda a confiança de que o uso correto do livre-arbítrio implica uma ação generosa. É possível ler essa passagem como uma espécie de imperativo moral por meio do qual se prescreve na forma de um juízo correto que o cuidado com o outro determina a regulamentação das paixões. Ser generoso implica se afastar do interesse próprio e imediato para dar vazão a motivação humana de agir de maneira útil e em conformidade com o interesse das demais pessoas de nosso convívio. Portanto, a ambição que dirige a alma para agir apenas em conformidade com seu próprio interesse *deve* ser abandonada no intuito de desenvolver o cuidado com os outros na forma de ações generosas.

Considerando ainda que Descartes avança em direção a uma psicossomática nas correspondências com Elisabeth (nas quais ele relata que o problema do mal-estar físico da princesa é a tristeza), a generosidade assume uma espécie de aspecto pedagógico, no sentido de que aqueles que agem de maneira generosa são capazes de corrigirem problemas não apenas adquiridos no transcorrer da vida, como parece ser o caso do problema da rainha, mas também disfunções hereditárias. Desse modo, uma boa formação relativa ao cultivo da generosidade “muito serve para corrigir defeitos de nascença” (Paixões, art. 161 / AT, XI, p.453).

Mesmo disfunções congênicas do corpo podem ser administradas pela generosidade que cultiva nos homens o desejo de viver em conformidade com respeito ao outro. É possível se desviar das adversidades da vida mediante a dedicação ao próximo à medida que nos afastamos da ambição de uma vida que gravita em torno dos nossos desejos mais imediatos. A impossibilidade de realização desses desejos estritamente egoístas por uma disfunção hereditária pode ser sanada quando se converte a angústia pela inépcia ou pela falta de capacidade de agir de um modo egoísta pela procura pela realização do desejo dos outros, da comunidade, pois não se estima, afirma Descartes: “nada maior do que fazer bem aos outros homens” (TP, III, art. 156 / AT, XI, p.447-448).

O cuidado assume um papel central na moral cartesiana e direciona as paixões para estimarem o bem do outro como norte da ação moral. Nesse sentido, o orgulho de si mesmo deve ser preterido (AT, XI, p.448-449/ TP, II, art. 158) em relação à genuína disposição a ser solícito com os outros, materializada na generosidade. Como escreve Descartes: “Mas, como não há nada mais excessivo do que o orgulho, creio, pois, que a generosidade é o melhor remédio que se pode encontrar contra seus excessos” (AT, XI, p.481 / art. 203). O reconhecimento tácito dos limites de uma reflexão abstrata ou estritamente racional da ação moral coloca a moral cartesiana em sintonia com a ética do cuidado porque a sua defesa não é de altruísmo racional (perseguido por puro dever), mas do cultivo de uma genuína disposição humana para ser solícito com os outros. Não se trata, por conseguinte, de estabelecer normas transcendentais ou princípios de decisão válidos em qualquer contexto, mas de conferir à moral uma dimensão cotidiana na qual as ações estão circunscritas a um contexto em que apenas o indivíduo enquanto pessoa (com uma determinada história afetiva) pode decidir (com a ajuda da razão) a melhor forma de exercer a generosidade.

A noção de generosidade cartesiana se encarrega de estabelecer um escopo de atitudes morais (não rir dos outros, não se orgulhar de si mesmo, perdoar as falhas do outro) que configuram, permitam-me o uso da expressão, o jogo do cuidado. O exame que Descartes faz das paixões indica seu interesse em delimitar o campo em que as emoções podem contribuir para a ação moral. A maior contribuição do *Tratado das Paixões* é ensinar que a ação moral consiste no cultivo da generosidade e solícitude com os outros. Nesse sentido, essa obra se aproxima do que conhecemos hoje como ética do cuidado, por defender o compromisso moral



com os que convivem conosco à medida que ela reconhece na generosidade um imperativo que deve ser seguido por todos os indivíduos.

### Conclusão

Neste artigo, tentei mostrar que o *Tratado das Paixões* é uma obra que encerra uma preocupação genuína com a educação da sensibilidade para fortalecer as crenças morais que contribuem para a vida feliz. Dentre essas crenças, a generosidade foi apresentada como a paixão que pode administrar as demais paixões por meio do cultivo do cuidado com os outros. Com essa perspectiva, acredito que foi possível mostrar que a virada cartesiana em direção a uma moral deontológica *fraca* implica assumir uma ética que confere o termo virtude para as ações que corrigem os excessos das paixões por meio da promoção do altruísmo, do cuidado com os outros. Portanto, o caráter deontológico *fraco* que a moral cartesiana assume está inscrito na defesa de que os seres humanos só realizam a vida feliz quando se desprendem das paixões mais imediatas e administram as suas paixões racionalmente ao ponto de otimizá-las, na forma do desvinculamento dos interesses particulares, e a assimilação da procura pela realização do interesse do outro, na forma do cuidado.

### Referências

#### FONTES PRIMÁRIAS:

- DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes*. ADAM, C. et TANNERY, P. 12v. 2ed. Paris: Vrin, 1986.
- DESCARTES, R. *Descartes Obra escolhida*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Difusão Européia de Livro, 1962.
- DESCARTES, R. *As meditações de filosofia primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: UNICAMP, 2000.

#### FONTES SECUNDÁRIAS:

- DALLAGNOL, D. Uma análise conceitual do “cuidado” e as suas implicações. Florianópolis: UFSC, v.9, n.3, p.29-36, 2010.
- DELLA ROCCA, M. *Judgment and Will*. In Graukroger ed. *The Philosopher in Early Modern Europe: The Nature of a Contested Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- DE SOARES, A.G. T. *O filósofo e o autor*. Campinas: Unicamp, 2008.
- DONATELLI, M. C. O. F. *A necessidade de certeza na explicação científica cartesiana e o recurso à experiência*. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas: UNICAMP, p.257-268, 2002.
- DONATELLI, M. C. O. F. *Os Excerpta anatomica de Descartes: anotações sobre a fisiologia e a terapêutica*. *Scientiae Studia (USP)*, v. 6, p. 235-252, 2008.

- GARBER, D. *Corps Cartésiens*. Trad. Dubouclez, O. Paris, PUF, 2004.
- GILLIGAN, C. *In a different voice*. USA: Harvard University Press, 1982
- GILSON, E. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation de l système cartésien*. Paris : Vrin, 1930.
- GILSON, E. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Alcan, 1913
- GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre de raisons*. Paris : Aubier, 1966.
- KUHNEN, T. *A ética do cuidado como alternativa à ética de princípios*. In *Ethic@*. Florianópolis: UFSC, v.9, n.3, p.155-168, 2010.
- LAUGIER, S. MOLINIER, P. et PAPERMAN, P. *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*. Paris : Éditions Payot et Rivages, 2009.
- MARSHALL, J. *Descartes's moral theorie*. USA: Cornell University Press, 1998.
- NAAMAN-ZAUDERER, N. *Descartes' deontological turn: reason, Will, and virtue in the last writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- NODDING, N. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- OLIVA, L.C.G. *Apontamentos sobre a moral em Descartes*. *BioÉticos*. São Camilo, p.163-176, v.2, n.2 2008.
- OLIVERIA, ANDRADE M. É. *La g n se de la méthode cart sienne : la construction de la rédaction de la quatri me de R gles pour la direction de l'esprit*. *Dialogue* : Canadian philosophical association. Cambridge, V. 49, Issue 2, p.173-198, 2010.
- PINHEIROS, U. *A terceira regra da "moral provisória" do Discurso do Método*. O que nos faz pensar. Rio de Janeiro: PUC, n.7 p.7-21, 1993.
- RODIW-LEWIS, G. *Le Développement de la pensée de Descartes*. Paris, Vrin, 1997.
- SHAPIRO, L. *A  tica de Descartes*. In *Descartes* (org. Broughton, J. e Carriero, J. 2008). trad. Lia Levy e Ethe Rocha. Porto Alegre: Penso, p.113-131, 2011.
- SHIMITTER, A. *Como fabricar um ser humano: paixão e explica o funcional em Descartes*. In *Descartes* (org. Broughton, J. e Carriero, J. 2008). trad. Lia Levy e Ethe Rocha. Porto Alegre: Penso, p.113-131, 2011.
- SLOTE, M. *The Ethics of Care and Empathy*. New York, NY: Routledge, 2007.
- SVENSSON, F. *Happiness, Well-being, and their relation to virtue in Descartes' ethics*. In *Theoria*, n.77, (doi:10/1111/j.1755-2567.2011.01101.x), p.238-266) 2011.
- TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- TRONTO, J. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York, NY: Routledge, 1994.

# A sabedoria humana de Pierre Charron: a ciência e o exercício cético do espírito forte

Estéfano Luís de Sá Winter

UFMG. Mestrando em Filosofia.

[estefanowinter@gmail.com](mailto:estefanowinter@gmail.com)

## GT História do Ceticismo

### Resumo

Pierre Charron defende na *De la Sagesse* um ideal de sabedoria puramente natural, ideal esse vinculado com a vida prática e que ensina ao homem a ser moderado, a dominar a força das paixões e a emendar a fraqueza de sua natureza. Para sustentar sua tese, ele se valeu de diversas fontes e especialmente dos *Essais* de Michel de Montaigne, obra essa que o influenciará quanto ao tema da dicotomia entre o *pendante* e o *espírito forte, ciência e sabedoria*. A partir desta distinção, Charron irá detalhar para qual o público a obra é indicada e argumentará que o pedante é um dogmático por natureza, sectário de Aristóteles, afirmativo e opiniático, defensor da ciência, jamais capaz de atingir a sabedoria. Nesse contexto, pretendemos investigar a relação entre sabedoria e ciência na *Sagesse*, mostrando como que Charron utiliza suas fontes para discutir esta relação.

**Palavras-chave:** Charron; *Sagesse*; ceticismo; sabedoria; ciência.

Pierre Charron (1541-1603), autor pouco conhecido hoje em dia, a despeito de ter sido muito influente em sua época<sup>1</sup>, publicou a primeira edição da *De la Sagesse* em 1601 e posteriormente a segunda edição em 1604. A *Sagesse* foi uma das obras mais lidas, reeditadas e influentes de seu tempo, a qual tinha como meta ensinar ao homem como bem viver e bem morrer. A obra recebeu diversas influências, especialmente do ceticismo e do estoicismo e tem como propósito, considerando o cenário da fraqueza humana, apresentar como é possível ao homem,

<sup>1</sup> Charron foi considerado um dos maiores pregadores da França pelos eruditos de sua época e seu nome foi um dos mais conhecidos, citados e respeitados até meados do século XVII (BONNEFON, 1898, p. 230).

por meio de seus próprios esforços, alcançar o melhor da sua condição. Devido à forte influência que Charron recebeu do ceticismo, seu projeto de sabedoria teve contornos e propósitos muito singulares, razão pela qual ele distingue os sentidos que o termo sabedoria possuía a época e mostra em que sentido ele pretendia que a palavra fosse compreendida. Por isto, ele fez uma divisão tripartite da sabedoria em: *mundana*, *divina* e *humana*, afirmando que nem a sabedoria *mundana* (desmesura do povo, pautada nas opiniões, inconstante e partidária), nem a sabedoria *divina* (puramente especulativa, conhecimento da causa última da natureza, faculdade exercida apenas pelo entendimento) são modos adequados de compreender a sabedoria que ele propõe. O objetivo da *Sagesse* é apresentar um novo conceito de *sabedoria humana* que se pauta naquilo que a natureza do homem pode efetivamente realizar, composição íntegra do homem em sua ação exterior e em seus pensamentos, excelência que exige a conexão entre *intenção* e *ação*. A sabedoria *humana* é:

[...] uma retidão, bela e nobre composição do homem inteiro em seu interior, seu exterior, seus pensamentos, palavras, ações e todos os seus movimentos. É a excelência e perfeição do homem enquanto homem, isto quer dizer: segundo leva e exige a lei primeira fundamental e natural do homem. Da mesma forma que dizemos que uma obra é bem construída e de modo excelente quando ela é bem composta de todas suas peças e que todas as regras de ofício lhe foram aplicadas, dizemos que é homem sábio aquele que sabe bem e de forma excelente construir o homem (*DS, préface*, pp. 32-33)<sup>2</sup>.

Charron afirma que não se apoia no discurso da teologia, pois ela aborda a *sabedoria humana* preocupada com a salvação eterna, enquanto a filosofia está preocupada com o bem agir (*DS, préface*, p. 30). Ora, a diversidade de descrições da sabedoria feita pelos teólogos e filósofos denota que na obra charroniana existe uma cisão entre o discurso teológico (vinculado com a verdade e com o crer) e o discurso filosófico (vinculado com a natureza e com o fazer)<sup>3</sup>. Essa cisão é o que permite defender um ideal de sabedoria puramente natural, pois os âmbitos do crer e do agir são autônomos. Assim, a preocupação de Charron na *Sagesse* é com a vida prática do homem, com o bem viver e com o bem morrer, por isso a *sabedoria humana* não é um conhecimento especulativo, mas sim um *exercício* vinculado ao agir, ou seja, seu propósito é ter um homem envolvido com o mundo e não formar um teólogo ou filósofo profissional (RICE, 1958, p. 179). Nesse contexto, a *sabedoria humana* exige uma mudança da postura moral do homem, mudança essa que

<sup>2</sup> « [...] une droiture, belle et noble composition de l'homme entier, en son dedans, son dehors, ses pensées, paroles, actions et toutes ses mouvements, c'est l'excellence et perfection de l'homme comme homme, c'est à dire selon que porte et requiert la loy premiere fondamentale et naturelle de l'homme, ainsi que nous disons un ouvrage bien fait et excellent, quand il est bien complet de toutes ses pieces, et que toutes les regles de l'art y ont esté gardées : celuy est homme sage qui sçait bien et excellemment faire l'homme [...] ». [*tradução livre*].

<sup>3</sup> Cf. *DS, préface*.

pode emendar a fraqueza de sua natureza e ensiná-lo a dominar a força das paixões. O tempo de Charron, marcado pelas guerras religiosas e fortes partidarismos, exigia da filosofia moral mais do que um discurso teórico/contemplativo a respeito do Bem; na verdade, a postura esperada era um engajamento concreto da filosofia com o ideal de transformação da vida do homem<sup>4</sup>. Logo, a *sabedoria humana* é uma conjunção entre *nobreza* e a *ação de acordo com essa nobreza* e por isso os filósofos que além de defenderem teoricamente a sabedoria a representaram e a viveram de modo intenso em suas vidas são os exemplos buscados por Charron para descrever o arquétipo do sábio (*DS, préface*, p. 31). Esses elementos da *sabedoria humana* nos permitem aproximá-la do ideal da filosofia helenística, a qual compreende o filosofar como um *modo de vida* e defende que toda a reflexão filosófica deve reformar o homem, promovendo uma mudança na sua forma de crer e de avaliar o mundo ao seu redor. Nesse sentido, Pierre Hadot afirma que um traço importante que marca toda a filosofia helenística, assim como a filosofia antiga, é o seu compromisso em ser mais do que uma exposição teórica sobre dada doutrina. A filosofia helenística tem a preocupação fundamental de fundir *vida contemplativa* com *vida ativa* para reformar a condição humana:

[...] cada escola define-se por uma escolha de vida, por uma opção existencial. A filosofia é o amor e investigação da sabedoria, e a sabedoria é, precisamente, um modo de vida [...] todas essas filosofias se querem terapêuticas. (HADOT, 2010, pp. 154-155).

Por isso, um traço peculiar do helenismo é o seu compromisso com uma *terapia filosófica* capaz de diminuir a força das paixões, promover a indiferença e levar ao estado de tranquilidade da alma, em suma: reformar a condição humana, compromisso que é alcançado por meio de um discurso filosófico que é essencialmente um *exercício*. *Exercício*, pois a prática filosófica exige mais do que uma atividade especulativa, ela está ligada a um aprendizado constante que só pode ser atingido mediante a mudança de toda forma de conduzir a vida e pelo treinamento constante da natureza humana. Nesse contexto, o helenismo tem como pressuposta uma forte correlação entre pensamento e ação, pressuposto esse que também encontramos na *sabedoria humana* de Pierre Charron. Tal fato é constatável na *Sagesse*, pois ela é organizada em três livros, entre os quais o terceiro contém *preceitos práticos específicos* para orientar o agir do homem em todas as esferas de sua vida. Podemos dizer, então, que a *Sagesse* não desvincula o discurso filosófico do *modo de vida*, pelo contrário, a finalidade [*bout*] da obra é precisamente reformar o *modo de vida* do homem:

<sup>4</sup> Nesse sentido, Renée Kogel afirma que no período das guerras religiosas a literatura moral teve um acréscimo significativo e temas como repouso, tranquilidade e contentamento eram as palavras-chaves de muitas obras da época (KOGEL, 1972, p. 50).

Era uma preparação (*prealable*), convocar o homem a si, para se examinar, se sondar e se estudar a fim de conhecer a si mesmo e perceber seus defeitos e sua condição miserável e desse modo estar apto para os remédios úteis e necessários, os quais são os conselhos e ensinamentos da sabedoria. (*DS, préface du livre II*, p. 369)<sup>5</sup>.

Assim, a defesa da *sabedoria humana* enquanto um *exercício* próprio do homem e um preceito de vida capaz de ensinar a bem viver e a bem morrer é outro elemento que aproxima a *Sagesse* do helenismo, pois como mostra Hugo Friedrich: “[...] a figura ideal do sábio, na esfera de uma arte de viver que se esforça em proteger o homem da miséria exterior e interior de sua existência” (FRIEDRICH, 1968, p. 69)<sup>6</sup> é um traço característico da pretensão filosófica do helenismo. Nesse sentido, a *sabedoria humana* tem um efeito *terapêutico*<sup>7</sup> já que pretende remediar a fraqueza natural do homem a partir de quatro pontos: (i) por meio de seus preparativos: liberta o homem de todos os erros externos e internos e confere uma plena, inteira e universal liberdade de espírito; (ii) por causa de seus fundamentos: o sábio possui uma verdadeira e essencial *probidade* (*preud’homie*) e conduz a sua vida de modo firme; (iii) pela imposição de seus ofícios: piedade, regramento dos desejos e dos pensamentos, comportar-se de modo moderado, seguir as leis e costumes, não ser afirmativo nas conversações e ter prudência em todos os negócios são os ofícios daquele que possui a sabedoria; (iv) pela aquisição de seus frutos: o homem sábio está pronto para a morte e se mantém em uma verdadeira tranquilidade do espírito<sup>8</sup>. Portanto, o objetivo da *sabedoria humana* está fortemente vinculado com o propósito *terapêutico* de mudança e reforma da vida do homem: o conhecimento de si visa mostrar a miséria natural do homem e, por meio do seu reconhecimento, permitir sua *reforma* e *emenda* universal (*DS, préface du livre I*, p. 49).

Esta reforma da vida do homem se dará especialmente por meio da tranquilidade da alma [*ataraxia*], elemento este recebido do ceticismo. Ao longo de toda a *Sagesse*, Charron afirma que a sua sabedoria visa alcançar uma postura firme da alma diante de todos os males e perturbações: “a tranquilidade do espírito é o soberano bem do homem [...] é o fruto de todo nossos labores e estudos, o coroamento da sabedoria” (*DS, II, 12*, p. 539)<sup>9</sup>. Todos os ensinamentos da obra culminam ao

<sup>5</sup> « C’estoit une prealable, que d’appeller l’homme à soy, à se tater, sonder, étudier, afin de se conoistre et sentir ses defauts et sa miserable condition, et ainsi se rendre capable des remedes salutaires et necessaires, qui sont les advis et enseignemens de sagesse » [*tradução livre*].

<sup>6</sup> « [...] la figure idéale du sage, dans la sphère d’un art de vivre qui s’efforce de protéger l’homme de la misère extérieure et intérieure de son existence ». [*tradução livre*].

<sup>7</sup> Claudiu Gaiu também sustenta que a *Sagesse* tem uma finalidade *terapêutica*, pois para o intérprete a obra visa restabelecer o liame natural do sábio consigo próprio e com a sua alteridade (GAIU, 2010, pp. 299-300).

<sup>8</sup> O segundo livro da *Sagesse* é dividido nestes quatro elementos e cada subitem é um título dos doze capítulos contidos nesse livro.

<sup>9</sup> « La tranquillité d’esprit est le souverain bien de l’homme [...] c’est le fruit de tous nos labours et études, la couronne de sagesse » [*tradução livre*].

final do livro II neste preceito fundamental, resultado do longo processo de conhecimento de si e da exposição das regras da sabedoria. Após a investigação de toda a natureza humana e de suas capacidades, o *espírito forte* vê que deve se afastar da opinião e das paixões e manter seu espírito universal, aberto e livre do império da falsidade (*DS*, II, 12, p. 540). Esse propósito é exatamente aonde chega o cético pirrônico, o qual inicia sua investigação buscando a verdade, mas acaba descobrindo que é na suspensão do juízo (*epokhê*) que reside a sua tranquilidade (*ataraxia*) (*PH*, I, VI, 12) que lhe surge de modo fortuito (*PH*, I, XII, 29). A tranquilidade (*ataraxia*) pirrônica é descrita por Sexto Empírico como repouso ou serenidade da alma diante das opiniões e das paixões (moderação dos afetos) (*PH*, I, XII, 25) finalidade esta que é a mesma da tranquilidade charroniana: “as coisas que mais impedem e atormentam o repouso e tranquilidade do espírito são as opiniões comuns e populares [...] em seguida os desejos e paixões [...]” (*DS*, II, 12, p. 539)<sup>10</sup>. A sabedoria envolve uma universalidade do espírito do sábio que não se liga (*espouser*) a nada, nada afirma (*jurer*) e não é perturbado por nada, qualidade esta que é similar “[...] mais ou menos e de algum modo a *ataraxia* dos pirrônicos e a neutralidade ou indiferença dos acadêmicos” (*DS*, II, 2, p. 410)<sup>11</sup>. Nesse sentido, vemos que Charron conhecia o conceito de tranquilidade (*ataraxia*) dos céuticos e o traz para sua obra para defender a sua principal meta que é associar *vida contemplativa* e *vida ativa*, demonstrando que para ele o estudo da filosofia só faz sentido se for capaz de emendar a condição humana a ensinar a bem viver.

Outro elemento que reforça a correlação entre *vida contemplativa* e *vida ativa* na *Sagesse* e a conseqüente proximidade dela com os fins da filosofia helenista é a defesa que Charron faz das ciências morais em detrimento das ciências especulativas ou metafísicas:

Porque de modo absoluto as [ciências] práticas são as melhores, pois examinam o bem do homem, instruem a bem viver e bem morrer, bem comandar e bem obedecer, por isso elas devem ser estudadas de modo sério por aqueles que perseguem a sabedoria. Dessas [ciências] esta obra é um compêndio e sumário, a saber: [ciências] morais, econômicas e políticas. Após elas, estão as [ciências] naturais, que servem para conhecer tudo que está no mundo à nossa disposição e simultaneamente para admirar a grandeza, bondade, sabedoria e potência do mestre arquiteto. Todas as demais ou são vãs ou bem devem ser estudadas de modo sumário e breve, pois elas não servem de modo algum para a vida e para nos tornar gente de bem. (*DS*, I, 61, pp. 367-368)<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> « Les choses qui plus empeschenet et troublent le repos et tranquillité desprit sont les opinions communes et populaires [...] puis les desirs et passions [...] » [tradução livre].

<sup>11</sup> « [...] peu pres et en quelque sens l'Ataraxie des Phyrhoniens, la neutralité et indifference des Academiciens [...] » [tradução livre].

<sup>12</sup> « Parquoy tout absolument les practiques sont les meilleures qui regardent le bien de l'homme, apprennent à bien vivre et bien mourir, bien commander, bien obéir dont elles doibvent estre sérieusement étudiées par celuy qui prétend à la sagesse, et desquelles cet oeuvre est un abrégé et sommaire, sçavoir morales, oeconomiques, politiques. Après elles, sont les naturelles, qui servent à cognoistre tout ce qui est au monde à nostre usage, et ensemble admirer la grandeur, bonté, sagesse, puissance du maistre architecte. Toutes les autres ou sont vaines, ou bien elles doibvent estre étudiées sommairement et en passant, puisqu'elles ne servent de rien à la vie, et à nous faire gens de bien ». [tradução livre/inserções do tradutor].

Assim, não se deve investigar nenhum assunto em uma abordagem que não esteja vinculada de modo direto com o propósito de tornar um homem de bem e virtuoso. Por isso, as ciências morais são o objeto precípua da investigação do sábio e a metafísica é vista como uma ciência vazia já que é incapaz de ensinar preceitos práticos para a vida. Ora, essa concepção da ciência de Charron está diretamente correlacionada com a sua postura crítica diante um determinado sentido de ciência: conhecimento apenas especulativo e dogmático das coisas. Por isso, ele afirma que a ciência é bastão muito útil, contudo que deve ser manejado apenas por *espíritos fortes*, pois é uma droga muito potente que pode dominar os espíritos fracos que pensam que ela é superior, quando na verdade ela deve estar subordinada à sabedoria (*DS, préface*, p. 38). A ciência especulativa tem um papel instrumental e por este motivo não deve ser buscada como fim em si mesma. O erro do homem surge quando ele considera que possuir a ciência é o sumo bem e fim em si mesmo:

A ciência é na verdade um belo ornamento, um instrumento muito útil para quem sabe usá-la, mas em que medida a devemos possuir nem todos estão de acordo, razão pela qual se cometem dois erros contrários: a estimar em excesso ou em escassez. (*DS, I, 61, p. 365*)<sup>13</sup>.

Constatamos que a crítica que Charron empreende contra a ciência é muito influenciada por sua leitura da obra montaigniana, pois, no ensaio *Sobre o Pedantismo*, Montaigne tece críticas similares à ciência especulativa e metafísica quando se pretende estudá-la como fim em si mesmo. Para o autor dos *Essais*, a ciência “[...] passa de mão em mão, com a única finalidade de ser exibida e entreter os outros, de fazer contas como com uma moeda vã, inútil para qualquer outro uso e emprego exceto contar e lançar fichas” (*E, I, 25, p. 204*). Também é nesse ensaio que Montaigne defende a tese de que a ciência é uma arma muito perigosa para mãos fracas, tese essa que também irá influenciar Charron, pois ele afirma na *Sagesse* que a ciência é um bastão muito pesado para os espíritos fracos. Neste ponto, a proximidade entre os dois textos é notável:

[A ciência] É um gládio perigoso, e que embarça e fere seu dono, se estiver em mão fraca e que não saiba usá-lo: ‘de forma que seria melhor não ter aprendido’. (*E, I, 25, p. 210*).

A ciência é um bastão muito bom e útil, mas que não se deixa manusear por todas as mãos: [...] o braço fraco que não possui nem a capacidade nem a destreza de manipular esse bastão muito forte e pesado para ele, se fadiga e se atordoia completamente. (*DS, préface, p. 38*)<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> « La science est à la verite un bel ornement, un outil tres-utile à qui en sçait bien user; mais en quel rang il la faut tenir, tous n’en sont d’accord : surquoy se commettent deux fautes contraires, l’estimer trop , et trop peu ». [*tradução livre*].

<sup>14</sup> « La science est un très bon et utile baston, mais qui ne se laisse pas manier à toutes mains [...] le bras foible qui n’ayant le pouvoir ny l’adresse de bien manier son baston trop fort et pesant pour luy, se lasse et s’estourdit tout ». [*tradução livre*].



Por isso, a crítica que Montaigne faz à ciência de seu tempo - a qual estava preocupada apenas em encher a memória de preceitos dos mestres sem fazer com que esses preceitos fossem digeridos e compreendidos pelo homem (E, I, 25, p. 203) -, será fundamental para formar o juízo de Charron de que essa forma de ciência não deve ser investigada, pois representa uma postura dogmática e presunçosa. Partilhando do preceito montaigniano de que “[...] o estudo das ciências mais amolece e efemina os ânimos do que os torna firmes e aguerridos” (E, I, 25, p. 214) o autor da *Sagesse* afirma que a ciência escraviza os espíritos fracos e “[...] acrescenta à fraqueza e à baixaza naturais [...] ainda a presunção, a opinia-ticidade e a temeridade, envaidecendo-lhes o coração” (PTS, III, 1, p. 52). Logo, a aproximação entre ciência e dogmatismo em Charron também parece derivar de sua leitura dos *Essais*, pois como mostra Luiz Eva quando Montaigne afirma que pretende criticar a ciência (*science*) esse termo tem uma conotação bem específica na *Apologia de Raimond Sebond* e mostra a intenção do ensaísta de promover uma crítica contra a postura dogmática:

Comentando a introdução das Hipotiposes, acerca dos diversos gêneros da filosofia [...] Montaigne assim se refere aos dogmatistas: ‘[A] Estes estabeleceram os saberes [*sciences*] que nós possuímos e os trataram como considerações certas [*notices certaines*]’. Embora *science* também possa ocorrer, nos Ensaaios, como sinônimo de ‘saber’ num sentido mais corriqueiro, essa passagem oferece uma definição relevante para o sentido do termo no contexto dessa discussão: os dogmáticos são aqueles que tratam suas teorias como certezas, pretendendo que elas constituam não apenas conjecturas, mas verdades objetivas”. (EVA, 2007, p. 46).

Essa postura dogmática dos filósofos diante da ciência, como mostra Hugo Friedrich, tem os seus fundamentos fortemente atacados na medida em que o ceticismo de Montaigne sustenta que não há concordância entre o objeto e o sujeito do conhecimento, visto que o agente que conhece é um ser mutável e incerto (FRIEDRICH, 1968, p. 151). Nesse sentido, a afirmação montaigniana abaixo mostra que a pretensão de uma ciência dogmática que visa aspirar à certeza não encontra solo nos *Essais*:

Ora, não pode haver princípios para os homens se a divindade não os tiver revelado: o que resta de tudo, e o começo, e o meio, e o fim, é apenas sonho e fumaça [...] a impressão de certeza é um atestado certo de loucura e de extrema incerteza [...]. (E, II, 12, p. 312).

Também para Charron o homem não deve buscar a ciência, pois ela não serve como um guia para a vida e o afasta de uma postura de candura e de humildade, já que almeja aquilo que está além da capacidade de sua natureza: “a ciência não serve salvo para inventar finezas, sutilezas, artifícios e todas as demais coisas

que são inimigas da candura, a qual reside de modo natural na simplicidade e na ignorância” (*DS*, III, 14, p. 688)<sup>15</sup>. Por isso, nesse ponto a influência de Montaigne também é relevante, visto que existe *um sentido* do termo ciência que está fortemente vinculado à ideia de dogmatismo e com uma postura arrogante e vaidosa. Parece-nos que o sentido de ciência que é o alvo de crítica é uma noção metafísica que exige a certeza, noção essa que encontramos na tradição escolástica da época, a saber: na definição aristotélica de que a ciência é o conhecimento: (i) das *causas adequadas* de um dado objeto; (ii) que envolve um conhecimento *necessário*; (iii) baseado em um argumento válido, constituído de proposições verdadeiras e que explique adequadamente o objeto assumido como *explanandum*<sup>16</sup>. Tanto para Montaigne quanto para Charron esse grau de certeza está fora da capacidade humana e investigar a ciência em uma postura que vise alcançar o indubitável é marca de arrogância, vaidade e presunção do homem. Desse modo, como esse sentido do termo ciência está em franca oposição com a capacidade da natureza humana e já que a sabedoria é aquilo que está em plena condição de ser buscada pelo homem: “[...] a ciência e a sabedoria são coisas muito diversas; e a sabedoria vale mais que toda a ciência do mundo, do mesmo modo que o céu vale mais que toda a terra, o ouro que o ferro” (*DS*, III, 14, p. 687)<sup>17</sup>. Esta contradição entre ciência e sabedoria é tão radical que não pode ser dissolvida, pois se fundamenta nos *temperamentos*<sup>18</sup> que compõe o cérebro e que são exigidos para o aprendizado e prática de cada uma delas. Para comprovar esta tese, Charron se valerá da teoria dos *temperamentos* de Juan Huarte [1530?-1588]<sup>19</sup> e irá adaptar a sua teoria médica para um contexto cético que demonstrará a oposição entre ciência, entendida em seu sentido dogmático e especulativo, e sabedoria, arte de bem viver e de bem morrer. Essa oposição irá fazer com que a investigação da ciência especulativa, dogmática e metafísica seja abandonada e ao mesmo tempo servirá como instrumento crítico para definir o *verdadeiro conceito de ciência*, que é o conhecimento de si. Charron apresentará uma condição natural e fisiológica do homem que impede, de forma absoluta, que ciência e sabedoria sejam cultivadas em grau de excelência por um mesmo indivíduo, pois os temperamentos que elas exigem são opostos. A ciência se relaciona com a memória e depende do *temperamento* úmido, a sabedoria se relaciona com o entendimento e depende da *secura*:

<sup>15</sup> « La science ne sert qu'à inventer finesses, subtilitez, artifices, et toutes choses ennemies d'innocence, laquelle loge volontiers avec la simplicité et l'ignorance ». [tradução livre].

<sup>16</sup> Esses três elementos compõe a definição tradicional de Aristóteles do *conhecimento científico*, presente nos *Segundos Analíticos*, conforme a leitura de Lucas Angioni: cf. ANGIONI, 2007.

<sup>17</sup> « [...] la science et la sagesse sont choses fort differentes ; et que la sagesse vaut mieux que toute la science du monde, comme le ciel vaut mieux que toute la terre, et l'or que le fer ». [tradução livre].

<sup>18</sup> A doutrina dos *temperamentos* ou dos *humores* do cérebro está presente desde a filosofia médica antiga. Para uma breve exposição sobre seu significado, cf. MARTINS; SILVA; MUTARELLI, 2008.

<sup>19</sup> Juan Huarte, renomado médico e filósofo espanhol, autor de uma influente obra: *Examen de Ingenios para las Ciencias* publicada em 1575, figura relevante do renascimento espanhol e representante de uma corrente de naturalização e secularização da filosofia aristotélica, a qual ao se afastar de uma filosofia puramente especulativa defendia: “[...] a crítica à autoridade, a importância da observação e a inutilidade da especulação excessiva, o caráter pragmático do conhecimento e a interação entre os aspectos passionais e cognitivos do homem [...]” (NOREÑA, 1972, p. 75) [tradução livre]

Chegamos ao outro ponto, que elas não estão sempre juntas, mas ao contrário estão praticamente sempre separadas. A razão natural é, como dito, que os temperamentos são contrários: pois aquele da ciência e memória é o úmido, e aquele da sabedoria e do entendimento é o seco. Isso também nos é exprimido naquilo que ocorreu aos primeiros homens, os quais tão logo lançaram seus olhos sobre a ciência e tiveram inveja, foram depostos da sabedoria, na qual eles haviam sido investidos em sua origem. Pela experiência vemos todos os dias o mesmo. Os mais belos e florescentes estados, Repúblicas, Impérios antigos e modernos foram e são governados sabiamente na paz e na guerra sem nenhuma ciência. (DS, III, 14, p. 690)<sup>20</sup>.

Ora, quando Charron afirma que a ciência é contrária a sabedoria devemos ter claro que o sentido do termo ciência que está sendo criticado é aquele que vincula a um saber dogmático, o qual busca a certeza, investigação puramente especulativa desvinculada da finalidade prática de ensinar ao homem como conduzir sua vida. A ciência que se opõe à sabedoria é aquela que se pauta na memória, definida por Charron como: “[...] um cauteloso recolhimento daquilo que vimos, ouvimos dizer e lemos nos livros, quero dizer dos belos ditos e fatos de grandes personagens, que viveram em todas as nações” (DS, III, 14, p. 687)<sup>21</sup>. Essa ciência é defendida por aqueles que sabem Aristóteles, Platão e Cícero de cabeça e que nada mais são do que *relatores (rapporteurs)* com a memória cheia de um conhecimento opiniático e dogmático (DS, III, 14, p. 693). Assim, ao utilizar a teoria de Huarte, Charron visa realizar uma crítica mais ampla<sup>22</sup>, de cunho cético, contra a pretensão da ciência e vai além do exposto no *Examen*, que pretendia estabelecer os elementos fisiológicos mais adequados para a pedagogia do saber. Charron se valerá da teoria dos *temperamentos* para mostrar a incapacidade humana de atingir a universalidade do conhecimento científico e para mostrar que sabedoria e ciência são dois opostos, uma oposição entre humildade e presunção, fundada na

<sup>20</sup> « Venons à l'autre point, qui est qu'elles ne sont pas tousjours ensemble, mais au rebours elles sont presque tousjours séparées. La raison naturelle est comme a est, comme a esté dit, que les temperaments sont contraires : car celuy de la science et memoire est humide, et celuy de la sagesse et du jugement est sec. Cecy aussi nous est signifié en ce qui advint aux premiers hommes, lesquels si tost qu'ils jetterent leurs yeux sur la science, ct en eurent envie, ils furent despoüilles de la sagesse, de laquelle ils avoient été investis des leur origine : par experience nous voyons tous les jours le mesmes. Les plus beaux et florissans états, Republics, Empires anciens et modernes ont été et sont gouvernes très-sagement en paix et en guerre sans aucune science » [tradução livre].

<sup>21</sup> « [...] un soigneur recueil de ce que l'on à veu, ouy dire et leu aux livres, c'est à dire des beaux dits et faits des grands personnages, qui on été en toutes nations » [tradução livre].

<sup>22</sup> Nesse sentido, não nos parece, como sustentou Barbara Negroni, que Charron ao utilizar a teoria médica tenha um caso exemplar que comprove seu afastamento do ceticismo e mostre a sua pretensão de propor um empirismo pelo qual « [...] est possible de s'élever au-dessus des exemples individuels, de definir des règles englobant les cas particulier » (NEGRONI, 1999, p. 17), modelo esse que ao mesmo tempo estaria isento das dúvidas céticas e não aspiraria uma verdade absoluta e universal, pois vinculado às contingências da experiência. Discordamos da interpretação, pois compreendemos que objetivo de Charron é mostrar os limites da ciência diante da sabedoria. Caso ele propusesse um empirismo no formato sugerido por Barbara Negroni, a ciência deveria ocupar o papel central em sua obra, mas isso não ocorre, na verdade ela está subordinada à sabedoria. Ao avaliar os fundamentos da ciência, Charron reconhece que ela é dogmática por natureza e por isso reconhece que aquilo que deve ser perseguido é o conhecimento de si e a dúvida cética.

natureza orgânica do homem e que por essa razão é insuperável. Nesse sentido, o principal erro da ciência é encher a memória e colocar em risco um dos valores mais fundamentais da sabedoria que é *tudo julgar*, transformando o homem em um dogmático e um opiniático.

Apenas a dúvida cética pode permitir ao homem fugir dos erros da ciência, e por meio do uso do ceticismo Charron irá edificar a figura exemplar e normativa do sábio. A ciência afirma as coisas de modo resolutivo e dogmático e é representada por Charron, na segunda edição da obra, como uma mulher de face orgulhosa, arrogante, com as sobrancelhas cerradas e que lê um livro no qual está escrito: *sim e não* (*DS, explication de la figure quis est au frontispice*, p. 8). Nessa mesma representação que abre a obra, constatamos que a ciência está amarrada aos pés da sabedoria e é tida como uma de suas inimigas. Ora, Charron irá caracterizar essa ciência dogmática e especulativa, inimiga da sabedoria, como a ciência *pedantesca* e aquele que a segue como o *pendante*, estabelecendo a seguinte dualidade em sua obra: de um lado os *espíritos fracos* (pendante) e de outro os *espíritos fortes* (sábio). A sabedoria que Charron pretende defender é aquela exclusiva a poucos espíritos fortes, não dogmática. Devido à fraqueza da condição humana amplamente apresentada no livro I, resta ao sábio se pautar em regras não dogmáticas de conduta que lhe permitam tudo julgar e permanecer universal e cosmopolita. Diferentemente dos sábios que usam a razão para investigar, os pedantes buscam a ciência dogmática e estão obstinados às suas opiniões, consideradas verdades inquestionáveis, utilizando o seu conhecimento como uma arma para defender opiniões antecipadas (*opinions anticipées*) (*PTS*, III, 1, p. 52). O pendant tem seu espírito fraco por natureza, é partidário, estuda para preencher sua memória, é afirmativo, condena tudo, é vaidoso e apegado aos costumes de seu país (*PTS*, III, 2, pp. 55-57). Assim, podemos ver que Charron se apoia na crítica de Montaigne presente no ensaio *Sobre o Pedantismo* para caracterizar o pedante, só que ele detalha bem mais essa figura, deixando explícito que o pedante é um dogmático que desconhece a fraqueza de sua natureza. Desse modo, ao discorrer sobre três tipos de espíritos que existem, de acordo a suficiência e capacidade dos homens, o autor da *Sagesse* argumenta que aqueles que fazem profissão de ciência são gente “[...] da escola e da jurisdição de Aristóteles, afirmativos, asseverativos, dogmáticos, que buscam mais a utilidade do que a verdade [...]” (*DS*, I, 43, p. 291)<sup>23</sup>, homens estes *inimigos formais da sabedoria* (*DS, préface*, p. 39). Por isso, a *Sagesse* tem um leitor bem específico, apenas os espíritos raros, elevados, não vulgares; a obra não é indicada para os tolos que se deixam ser guiados pelas opiniões dos antigos e nem para os simplórios que não possuem força e estômago para digerir e recozer tudo que é dito no livro (*DS, préface*, pp. 42-43). Apenas o *espírito forte* pode atingir a sabedoria, pois ele não é dogmático, mas sim modesto e dubitativo (cético). Logo, a sabedoria é um *exercício moral* do espírito forte, constante treinamento e adestramento do natural do ho-

<sup>23</sup> « [...] de l'échec et du ressort d'Aristote ; affirmatifs, positifs, dogmatistes, qui regardent plus l'utilité que la vérité [...] » [tradução livre].

mem, que exige que ele siga preceitos práticos não dogmáticos em todas as esferas de sua vida. A sabedoria, nesse sentido, ao invés de ser uma ciência dogmática ou estudo especulativo desvinculado da finalidade prática é o aprendizado e esforço perene conduzido por aqueles que possuem a força de espírito adequada capaz de mudar a forma de conduzir a vida do homem. Desse modo, o sábio apresentando na *Sagesse* é, antes do que um homem concreto, uma postura filosófica de homens raros e excelentes na condução de sua vida, pautada na liberdade, integridade do juízo e na tranquilidade diante das paixões. O sábio charroniano não é o sábio estoico incapaz de ser vivido neste mundo, na verdade ele é um ideal perfeitamente realizável pelos homens e os preceitos práticos apresentados ao longo do livro II e III da *Sagesse* visam precisamente ensinar como o homem pode guiar sua vida de acordo com a sabedoria proposta na obra. Logo, a *sabedoria humana*, deve ser entendida como um *exercício cético do espírito forte*, a qual só pode ser atingida a partir de um preceito fundamental: o conhecimento de si. Nesse sentido, toda a obra de Charron está organizada e estruturada dentro do propósito de apresentar ao homem a sua *real condição*, permitindo que ele reflita sobre ela e por meio desse conhecimento reflexivo encontre remédios não dogmáticos para sua fraqueza natural, visto que nenhuma disposição verdadeira é possível de ser encontrada, pois: “A verdade não depende de autoridade ou testemunho do homem; não há princípios aos homens se a divindade não os tiver revelado, todo o resto é apenas sonho e fumaça (*DS*, I, 40, pp. 278-29). O reconhecimento da fraqueza do homem é o objetivo principal da obra e esse conhecimento é tão relevante que Charron argumentará que a *verdadeira ciência* consiste em conhecer a si mesmo: “[...] é o fundamento da sabedoria é encaminhamento para todo o bem: loucura sem igual é ser atento e diligente em conhecer todas as demais coisas do que a si mesmo; a verdadeira ciência e verdadeiro estudo do homem é o próprio homem” (*DS, préface du livre I*, p. 44)<sup>24</sup>. Todo este esforço será alcançado por uma constante postura de duvidar de todas as coisas, limpar a mente das opiniões recebidas e investigar todos os lados de uma questão. Por esta razão, Gianni Paganini afirma que: “a *epokhé* é representada, nas páginas de Charron, como um motor enérgico de liberação da complexidade das crenças, motor que reclama uma disciplina e exercício intencional, tanto do intelecto quanto da vontade” (PAGANINI, 2008, p. 233)<sup>25</sup>. Logo, o propósito de Charron ao organizar a *Sagesse* é desenvolver um guia completo da vida prática que ensine a *sabedoria humana* por meio um *exercício* (constante, gradativo e progressivo) do *espírito forte* sobre si mesmo. O resultado deste exercício é a *maestria de si* (*maîtrise de soi*)<sup>26</sup>, resultado natural daquele que trilha corretamente o itinerário sapiencial da obra e tem o *temperamento* adequado para atingir a sa-

<sup>24</sup> « [...] C'est le fondement de sagesse et acheminement à tout bien : folie non pareille que d'estre attentif et diligent à cognoistre toutes autres choses plustot que soy mesme : la vraye science et le vray estude de l'homme, c'est l'homme ». [tradução livre].

<sup>25</sup> « L'épochè est représentée, dans les pages de Charron, comme un moteur énérgique de libération de la complexité des croyances, moteur qui réclame donc une discipline et un exercice intentionnel, tant d l'intellect que de la volonté ». [tradução livre].

<sup>26</sup> Tomamos este conceito de: GAU, 2010.

bedoria, pois apenas ao sábio é possível *judgar todas as coisas* (*spiritualis omnia di-judicat*) (*DS*, II, 3, p. 417) e conseguir atingir uma viva virtude por meio da qual ele adquire uma firmeza da alma e controla (*maistre*) suas paixões (*DS*, II, 1, p. 382).

O propósito de Charron ao apresentar a sabedoria é realizar a defesa de uma ciência humana adequada à nossa capacidade natural e que nos ensine a bem viver e a bem morrer, deixando em segundo plano qualquer forma de saber que não vise mostrar o homem para ele mesmo. Para tanto, seus fundamentos devem ter as raízes fincadas no próprio homem e não em uma esfera exterior do agir, ou seja, a sabedoria charroniana é um desvelar do homem para si mesmo. Nesse sentido, a crítica que Charron realiza contra a ciência pedante serve como uma ferramenta para cingir âmbitos opostos e mostrar ao homem que apenas o seu autoconhecimento é que deve ser investigado, pois dele depende todo o resto. A ciência pedantesca defende apenas frivolidades e se pauta mais no exterior do que no interior, marca de dogmatismo e desconhecimento dos limites da natureza humana, razão pela qual ela não deve ser seguida como fundamento da vida moral. Reforçando esta leitura, a argumentação de Emmanuel Faye mostra que o projeto charroniano da verdadeira ciência do homem tenta fundar a filosofia moral na natureza do homem como homem e com isso ele acaba por promover uma reabilitação do conceito de *philautia*, a qual passa a ser entendida não como: “[...] o amor exclusivo de sua pessoa, mas sim o amor do *ser* em nós mesmos, o amor desta *humanidade* pela qual nós somos quem somos [...]” (FAYE, 1998, p. 267)<sup>27</sup>. A ciência não serve como fundamento da vida moral, pois não ensina o cuidado de si, o autoconhecimento e a reflexão sobre as capacidades naturais do homem. Na verdade, ela infla a arrogância e a presunção humanas.

A sabedoria, por sua vez, ensina ao homem, por meio de uma reflexão sobre as suas capacidades naturais, quais são seus limites e, por meio desta reflexão, como ele consegue impor regras autárquicas para si: logo, o principal fruto da sabedoria é a *maestria de si* (*maîtrise de soi*). Por meio do conhecimento de si o homem passa a ser senhor de sua condição, evita as paixões, não cai nos erros dos sentidos e tem condições de regular de modo firme a sua vida. Apenas o *exercício* de autoconhecimento que é exigido pela sabedoria tem condições de ensinar o homem a cultivar a si mesmo e ter a melhor condição possível. Charron se vale várias vezes do exemplo de Sócrates, o qual tendo sido o mais sábio de todos os homens por ter conhecido a si próprio (*DS*, *préface du livre I*, p. 49), teve condições de regular sua vida de acordo com a sua fraqueza natural. Ser sábio é agir dentro dos limites naturais impostos e guiar a vida de modo firme e não dogmático dentro deste contexto. Portanto, o objetivo principal da *Sagesse* é apresentar uma *sabedoria humana* pautada em uma aposta racionalista, de que o homem tem condições de ser o mestre de sua condição frágil, desde que ele saiba reconhecê-la de modo sincero e não dogmático. A sabedoria charroniana está fortemente vinculada com a crença

<sup>27</sup> « [...] amour de soi n'est pas l'amour exclusif de sa personne, mais l'amour de l'être en nous-même, l'amour de cette *humanité* par laquelle nous sommes ce que nous sommes » [tradução livre].

na capacidade de autorregulação da vida interior e das ações pelo próprio homem: “A sabedoria é uma *administração regrada* de nossa alma com *medida e proporção*. É uma serenidade e doce harmonia de nossos julgamentos, desejos e hábitos, uma sã constância de nosso espírito [...]” (DS, II, 1, p. 380)<sup>28</sup>. A defesa da administração dos afetos, moderação das opiniões e proporcionalidade são centrais à obra e permitem ao sábio a torna-se mestre de sua própria condição e guardar-se e se preservar do contágio do mundo e de si mesmo (DS, II, 1, p. 377). Nesse contexto, a virtude é um ato da vontade e de autodeterminação, vista como um embate do homem contra a vaidade e opinião do mundo: a virtude é o princípio da vida moral de um *sujeito inconstante* (*sujet fuyant*) que serve como o seu guia (GAIU, 2010, pp. 55-59). Logo, para Charron, o sábio tem um papel ativo e determinante sobre a vida passional. Apenas por meio de uma suspensão e firme disposição da vontade consegue atingir a verdadeira tranquilidade da alma.

Nesse contexto, a *maestria de si* (*maîtrise de soi*) só pode ser atingida se o homem conhecer a si próprio de modo pleno e completo. Contudo, a despeito deste tema dever ser a primeira coisa a ser conhecida na ordem da investigação o conhecimento sobre si mesmo é algo muito raro e difícil de ser investigado e não há no mundo tema tão pouco estudado (DS, *préface du livre II*, p. 369). O conhecimento de si é capaz de ensinar ao homem como desfazer-se de sua arrogância e presunção e aproximá-lo da postura de investigação da verdade, traço essencial do sábio (DS, *préface du livre I*, p. 46). Além disso, Charron afirma que este é melhor livro e espelho que o homem pode ter para conhecer a sua condição, mas que é um dos meios mais difíceis de se atingir, pois é necessário *certo grau de inteligência* para poder perceber a sua própria ignorância. Essa forma de conhecimento não pode ser apreendida apenas a partir da comparação ou do exemplo dos demais, nem por atos singulares e isolados, mas sim por meio de uma ampla e investigação sobre todos os aspectos da vida. Logo, o autor da *Sagesse* conclui que o homem é muito difícil de ser conhecido (DS, *préface du livre I*, pp. 47-48) e que o verdadeiro conhecimento da condição humana exige uma investigação exaustiva de todos os atos do homem: em todas as regiões, profissões, idades, ações, palavras, pensamentos e intenções, sua geração, crescimento, faculdades naturais, seus sonhos, a partir de sua comparação com outros homens e com os animais, a partir da avaliação de sua forma de conduzir a vida. Nesse sentido, *maestria de si* (*maîtrise de soi*) que é buscada como fruto da sabedoria, é atingida quando a condição humana é completamente investigada em todos os seus âmbitos, de modo detalhado e exaustivo. Esta é a intenção de Charron ao elaborar o livro I da *Sagesse*, apresentando o homem por completo a partir de cinco considerações: (I) natural e fisiológica, mostrando todas as peças que o compõe; (II) comparação natural e moral do homem com os animais; (III) avaliação de sua vida em geral; (IV) considerações sobre a sua condição a partir de cinco temas: fraque-

<sup>28</sup> « La sagesse est un maniement réglé de nostre ame avec mesure et proportion : c'est une equabilité et une douce harmonie de nos jugemens, volontés , moeurs , une santé constante de nostre esprit : et les passions au rebours ne sont que bonds et volées , accès et recès fiévreux de folie , saillies et mouvemens violens et téméraires » [tradução livre/grifos incluídos].

za, miséria, inconstância, *vanité*, presunção; (V) avaliação das diferenças que existem entre os homens de acordo com as suas suficiências e capacidades, profissões, vantagens e desvantagens (naturais, adquiridas ou advindas da fortuna). Todo este conjunto de considerações compõe a primeira parte da obra, que, por sinal, é a mais extensa e que pretende dar conta do problema do conhecimento de si. O primeiro livro denuncia todas as fraquezas a que o homem está sujeito, dentro de um contexto de forte ceticismo pirrônico, as quais encontram seus remédios gerais na segunda parte da obra, que visa ensinar a sabedoria de modo geral a partir de doze regras. Em seguida, o livro III apresenta as regras específicas da sabedoria, detalha as quatro virtudes essenciais do sábio: prudência, justiça, força e temperança; ensina ao sábio como se portar em todas as esferas de sua vida, como soberano, marido, magistrado e pai, e ensina-o a vencer cada uma das paixões que atormentam o espírito. Nesse sentido, como afirma Alexandre Tarrête, Charron pretendeu desenvolver uma *moral metódica*, pois cada capítulo da obra é um passo de um longo itinerário e escada ascendente que culmina no desenvolvimento da sabedoria (TARRÊTE, 2008, p. 173). A ordem e dinamismo da obra são fundamentais para uma preparação mental e espiritual de seu leitor e, por esta razão, a organização e divisões da *Sagesse* são etapas essenciais para o desenvolvimento e atingimento da sabedoria. A sabedoria só pode ser alcançada se trilhado o longo caminho reflexivo e analítico da obra, processo progressivo e gradual<sup>29</sup>. É este o sentido que entendemos que Alexandre Tarrête dá ao termo *moral metódica*, interpretação essa com a qual estamos de pleno acordo. A *Sagesse* propõe um exercício espiritual para seu leitor e um constante processo de ascese que é o único caminho que permite ao homem conhecer verdadeiramente a sua condição. Apenas investigando e sondando toda a sua existência que o homem está preparado para atingir a sabedoria e a *maestria de si* (*maîtrise de soi*) e por isso a organização formal da *Sagesse*, dividida em 117 capítulos com várias subdivisões e subitens, é uma fase necessária a ser percorrida para se buscar a *sabedoria humana*. Não apenas o conteúdo da obra, como também a sua forma, estão relacionados com o processo de desvendamento do homem para si mesmo, por isso os livros II e III da *Sagesse* só podem ser lidos após conhecida toda a condição humana anteriormente apresentada no livro I. Existe uma ordenação lógica da obra que não pode ser rompida, caso contrário o homem não terá reconhecido a sua fraqueza e tentará fazer da sabedoria um conhecimento dogmático: o segundo livro necessita do preâmbulo do livro I, que ensina o conhecimento de si, caso contrário o homem não irá reconhecer que ele tem necessidade dos remédios que a sabedoria ensina<sup>30</sup>. Além disso, o terceiro livro somente faz sentido se compreendidos os remédios gerais apresentados no livro II, pois a finalização da obra é uma ordenação de regras *específicas e particulares* da sabedoria, as quais visam concretizar os ensinamentos anteriores (*DS, préface*, p. 40). Ora, como essas regras particulares são detalhamentos e dependentes das regras gerais, sua compreensão somente pode ocorrer de modo pleno se forem

<sup>29</sup> Parece que Pascal não reconheceu este propósito em Charron e condenou suas divisões como abundantes e entediadas de modo apressado (*La*, 780 [62]).

<sup>30</sup> Cf. *DS, préface du livre II*.



compreendidas as regras gerais das quais se originam. Logo, o propósito de Charron ao organizar a *Sagesse* é desenvolver um guia completo da vida prática que ensine a *sabedoria humana* por meio de um *exercício* (constante, gradativo e progressivo) do *espírito forte* sobre si mesmo. O resultado deste exercício que culmina na *maestria de si* (*maîtrise de soi*), é possibilitado devido ao contexto de cético que aponta a fraqueza natural da condição humana, razão que nos justifica a concluir que este exercício está relacionado com o ceticismo.

## Referências

- ANDRADE, Rachel Gazolla de. O ofício do filósofo estoico: o duplo registro do discurso da Stoa. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- ANGIONI, Lucas. O conhecimento científico no livro I dos Segundos Analíticos de Aristóteles. *Journal of Ancient Philosophy*, v. 1, issue 2, pp. 1-26, 2007.
- BONNEFON, Paul. *Montaigne et ses amis : La Boétie ; Charron ; Mlle. de Gournay*. Nouvelle édition. Paris : Armand Colin et Cle Éditeurs, v. 2, 1898.
- CHARRON, Pierre. *De la sagesse*. Ed. Barbara de Negroni. Paris : Fayard, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Pequeno tratado de sabedoria*. Trad. Maria Célia Veiga França. Apresentação e notas: José Raimundo Maia Neto. Belo Horizonte: Editoria da UFMG, 2006.
- EVA, Luiz Antonio Alves. *A figura do filósofo: Ceticismo e subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Loyola, 2007.
- FAYE, Emmanuel. *Philosophie et perfection de l'homme : de la renaissance à Descartes*. Paris : Vrin, 1998.
- FRIEDRICH, Hugo. *Montaigne*. Paris : Gallimard, 1968.
- GAIU, Claudiu. *La prudence de l'homme d'esprit. L'éthique de Pierre Charron*. București : Zeta Books, 2010.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. 4. edição. São Paulo: Loyola, 2010.
- HUARTE, Juan. *Examen de ingenios para las ciencias*. Madrid: Editora Nacional, 1976.
- KOGEL, Renée. *Pierre Charron*. Genève : Librairie Droz, 1972.
- MAIA NETO, José Raimundo. Charron's Academic Skeptical Wisdom. In: Gianni Paganini; José Maia Neto. (Org.). *Renaissance Scepticisms*. Dordrecht: Springer, pp 213-227, 2009.
- MARTINS, Lilian Al-Chueyr Pereira; SILVA, Paulo José Carvalho da; MUTARELLI, Sandra Kuka. A teoria dos temperamentos: do Corpus Hippocraticum ao século XIX. *Memorandum*, Belo Horizonte, v. 14, pp. 9-24, 2008.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- NEGRONI, Barbara. Du scepticisme à l'empirisme : le statut de la sagesse chez Montaigne et Charron. *Corpus*, revue de philosophie, n. 3, pp. 5-27, 1999.
- NOREÑA, CARLOS G. Juan Huarte's Naturalistic Humanism. *Journal of the History of Philosophy*, v. 10, n. 1, pp. 71-76, jan./1972

RICE, Eugene Franklin. *The Renaissance Idea of Wisdom*. Cambridge (Mass.): Harvard (UP), 1958.

SEXTUS, Empiricus. *Outlines of scepticism*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1994.

TARRÊTE, Alexandre. L'influence de Guillaume du Vair sur La Sagesse de Pierre Charron. *Corpus*, Revue de philosophie, n. 55, pp. 169-192, 2008.

# Garve como mediador de Adam Ferguson

Eveline Campos Hauck\*

\* Mestranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo

## Resumo

Em 1772, Christian Garve publicou sua tradução dos *Institutes of Moral Philosophy* de Adam Ferguson. Juntamente à tradução, Garve acrescentou um longo comentário analisando principalmente os primeiros capítulos dos *Institutes*, que dizem respeito à epistemologia, teologia e moral. O que mais impressionou Garve no trabalho de Ferguson foi a sua apropriação do sistema estoico, no que concerne o estudo das virtudes.

Sabemos que a tradução de Garve foi fundamental para a bem sucedida aceitação de Ferguson na Alemanha do século XVIII, por isso, pretendemos analisá-la como paradigmática da recepção do pensamento escocês no país e estabelecer a importância de Garve como mediador desta recepção, no papel de tradutor e divulgador da filosofia.

**Palavras-chaves:** Garve – Ferguson – pensamento alemão – recepção - tradução

Segundo Howard Williams, Christian Garve foi “uma figura muito mais típica do iluminismo alemão do que foi Immanuel Kant” (WILLIAMS, 2000, p. 1). Quando compara os dois filósofos, ele tem em mente a relação que cada um deles estabeleceu com a filosofia. Embora Kant seja considerado um filósofo iluminista e tenha mesmo escrito sobre a *Aufklärung*, foi Garve quem fazia de seus textos e traduções acessíveis a um público mais abrangente e menos especializado. Na verdade, Garve queria que o mundo alemão tivesse conhecimento das questões filosóficas e, por isso, seu pensamento tinha uma função educativa e popular. Considerado um representante da *Popularphilosophie*, Garve unia o racionalismo Wolffiano e a metafísica leibniziana ao empirismo britânico para pensar a ação do homem comum dentro da sociedade, como cidadão útil e moral.

Garve se popularizou nos círculos intelectuais alemães como grande tradutor e comentador - dentre algumas de suas traduções estão *A riqueza das nações* de Adam Smith, a *Investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias do Sublime e do Belo* de Burke e os *Institutes of Moral Philosophy* de Adam Ferguson -; sendo responsável por estabelecer, na Alemanha, importantes conceitos do pensamento britânico. Tomaremos, neste trabalho, sua tradução e comentários dos *Institutes* como modelo exemplar do papel de Garve como mediador do pensamento filosófico britânico.

Os *Institutes of Moral Philosophy*, de 1769, são um manual organizado por Adam Ferguson a partir de suas notas de aula como professor de filosofia moral na Universidade de Edimburgo. O material é uma compilação dos temas trabalhados nos meios acadêmicos e filosóficos da Escócia das luzes e, apesar de ser um manual de filosofia moral, compreende temas da epistemologia empirista, assim como da história natural do homem, da história do indivíduo, da teoria da mente, da jurisprudência e da política. Entretanto, o que mais chamou a atenção de Garve foi a apropriação que Ferguson faz do sistema estoico aplicado às leis morais.

Os comentários de Garve à tradução, que compreendem um terço do texto publicado, seguem duas direções principais: uma análise pormenorizada de alguns trechos, principalmente dos primeiros capítulos e uma discussão linguística que pretende evidenciar dificuldades de tradução e justificar as escolhas que foram feitas. Os comentários, no entanto, não apenas se reduzem a discutir o conteúdo exposto por Ferguson, mas debate também suas “imperfeições” e “omissões” (GARVE, 1986, p. 288) e ainda expõe o próprio pensamento filosófico do autor dos comentários. Assim, o manual, segundo Garve, “diz muito pouco sobre a liberdade e não fala das responsabilidades das sociedades domésticas (*häuslichen Gesellschaften*)” (GARVE, 1986, p. 288).

A respeito da primeira, Ferguson, de fato, trata muito pouco nos *Institutes*. Para o autor, a liberdade é entendida na sua esfera pública. Segundo Ferguson, a liberdade natural “deve sua existência às instituições políticas” e “consiste em assegurar a posse daquilo que a lei concede” (FERGUSON, 1773, p. 266). Ferguson trata da liberdade apenas na parte destinada à política, sobre a qual Garve não faz qualquer menção. Quanto à esfera privada, Ferguson faz notar apenas a liberdade dos homens na escolha dos objetos externos e das atividades ou ocupações, sem, contudo, explicar o que define esta liberdade.

Sobre as sociedades domésticas, Garve reconhece a falta de dois tópicos no manual. O primeiro, a obrigação dos pais na educação dos filhos como uma parte significativa das obrigações sociais. Na verdade, para Garve, o sistema de filosofia e de moral nada mais é do que a continuação de uma educação que se inicia em casa com os pais, e o papel do filósofo que ele parece perseguir é o do educador. Deste modo, podemos compreender porque o autor, na introdução dos comentários, diz:

Eu não traduzi este livro porque eu o considero o primeiro e mais excelente manual de moral; quem sou eu para proferir este juízo, e eu quase penso que, em se tratando de verdades tão conhecidas, qualquer manual pode ser bom, no que diz respeito à finalidade, para a qual ele é utilizado. Mas eu o traduzi porque eu o considero a obra de um homem honesto e grande e porque eu acredito que o manual traz as pistas disto (GARVE, 1986, p 287).

Portanto, o manual tem uma vocação para “formar ou melhorar o espírito dos leitores” (GARVE, 1986, p. 287) que está intrinsecamente ligada ao papel de seu autor como filósofo e professor. Apesar disso, a única menção que Ferguson faz do tema está compreendida dentre os deveres privados, sob o conceito de amizade; ele apenas cita as obrigações dos pais de “manter, proteger, educar seu filho” (FERGUSON, 1773, p. 225) e as obrigações do marido e da esposa, ou seja, as obrigações do casamento, como observação da lei e do sentimento. O casamento é, portanto, o segundo tópico que falta sobre as sociedades domésticas. O próprio Garve não discorre sobre o assunto, apenas se refere ao casamento como sendo, dentro do sistema moral, a diferença por excelência entre nós e os animais.

\*\*\*

Como dissemos, as passagens em que Garve foi “tocado mais vivamente” (GARVE, 1986, p. 288), dizem respeito à apropriação que Ferguson faz do sistema moral estoico. De acordo com Fania Oz-Salzberger (1995), Garve estabeleceu, como centro de gravidade do manual, as primeiras partes, que dizem respeito à virtude, à perfeição e à felicidade. Sobre estes capítulos, Garve afirma:

Todos os capítulos da quarta parte [...] são, em minha opinião, excelentes capítulos. Minha alma se eleva quando eu os leio. Eu sinto a sua verdade e eu sinto que eu também posso ser feliz (GARVE, 1986, pp. 401-2).

Dentre as correntes da filosofia moral fundada nas paixões, Ferguson tem um sistema moral bastante simples, baseada no realismo do senso comum de Reid<sup>1</sup> e que exclui conceitos como senso moral e simpatia, creditando à benevolência o objeto fundamental da aprovação moral. Neste sentido, Garve vê na moral fergusoniana uma diretriz objetiva para a ação moral e que vise não apenas o efeito da ação, mas principalmente a própria intenção e disposição da mente do agente. A relação estreita apontada por Ferguson entre a virtude e a felicidade é um guia seguro para a escolha moral tal como pensada pelo alemão.

---

<sup>1</sup> A epistemologia de Ferguson rejeita os conceitos de ideia, imagem e figura. Nos *Institutes*, p. 8: “Assim, o vórtice de Descartes, sendo uma mera suposição, não deu uma explicação verdadeira ao sistema planetário, e os termos ideia, imagem ou figura de coisas, sendo termos meramente metafóricos, não podem explicar o conhecimento ou pensamento humano”. Com essa passagem fica clara sua filiação ao modelo epistemológico de Reid, tanto na crença de que princípios do senso comum (common sense) estão na fundação do pensamento filosófico, quanto na recusa do ceticismo humeano. Em última análise, ambos Reid e Ferguson são devedores da epistemologia estoica romana, principalmente no que diz respeito a Cícero.

Para Ferguson, as leis da natureza, que ele divide em físicas e morais, são conhecidas através da observação dos objetos externos e do próprio homem, este último tomado sempre em sociedade. A virtude, portanto, consiste na observância destas leis da natureza e no agir de acordo com elas. O amor à humanidade, ou benevolência, a sabedoria e a força da mente são as três principais virtudes elencadas por Ferguson, e, embora sejam independentes e vantajosas em si mesmas, sua aplicação leva os homens à felicidade e à conduta justa, assim: “as definições de felicidade perfeita e de virtude perfeita são as mesmas” (FERGUSON, 1773, p. 152).

A partir da noção de Ferguson, Garve divide a ação virtuosa em dois termos: a ação virtuosa tem que ser independente e boa. A primeira condição, diz Garve, é “impossível de se desenvolver” (GARVE, 1986, p. 297), ou seja, qualquer tentativa de se explicar o motivo da independência da ação será inútil, pois este é um limite nosso, e a existência da virtude é “uma crença que antecede todos os sistemas” (GARVE, 1986, p. 296). A teoria da independência da virtude é descrita por Garve segundo a independência da ação em relação às próprias representações que a geraram, o que aparentemente é impossível. Como Garve não avança nesta descrição, passaremos para o segundo termo da virtude, qual seja, a virtude como boa em si mesma. Sobre isto, Garve está de acordo com Ferguson no que concerne sua apropriação do sistema moral estoico: a ação virtuosa é boa em si mesma porque ela concorda com as propensões da natureza humana. Essas propensões podem ser, segundo Ferguson, animais ou racionais: daquelas temos o apetite para a comida e para o sono e a propagação da espécie, destas, a propensão à autopreservação, ao cuidado com os filhos, à união dos sexos, à sociedade e à excelência. Assim, os objetos, as ações e os afetos podem ser julgados de acordo com sua conformidade ou não com estas propensões. No entanto, para Garve, a divisão entre as propensões racionais e animais de Ferguson é muito arbitrária, e para demonstrar como se pode dividir estas propensões de outro modo, ele busca diferenciar, no campo lexical, o sentido destas propensões:

*Propensity* não se deve chamar impulso (*Trieb*), porque, neste caso, nós pensamos quase somente no instinto animal; nem inclinação (*Neigung*), porque ela é cada disposição para o desejo (*Anlage zu Begierden*) que se origina da natureza ou do hábito. Ela deve designar tipos de atividade (*Tätigkeit*) que estão na natureza da alma mesma, na medida em que eles podem ser diferenciados, mesmo sem se levar em consideração os objetos com os quais esta atividade lida (GARVE, 1986, pp. 312-13).

Na verdade, embora Garve tente distinguir os termos no alemão, ele usará, para a propensão, desejo (*Begierde*), inclinação (*Neigung*) e impulso (*Trieb*) indistintamente no desenvolvimento da sua argumentação. É importante notar que também Ferguson utiliza conceitos como *disposition*, *propensity* e *desire* como sinônimos.

Na confrontação com a divisão de Ferguson, o autor dos comentários afirma que o que estabelece a diferença na relação do homem e do animal com os objetos

é uma diferença no “modo de desejar”. Desta maneira, o desejo racional é aquele que busca “desfrutar a si mesmo e sua perfeição” no objeto, ao contrário do desejo animal que apenas “desfruta a coisa e esquece-se de si” (GARVE, 1986, p. 316). O homem pode, portanto, ter desejos animais e racionais, mas o que o distingue dos animais é a capacidade do desejo racional. Por esta razão, o único “desejo racional puro” (GARVE, 1986, p. 317) dentre aqueles elencados por Ferguson é o desejo de perfeição; mesmo a propensão para a sociabilidade pode ser animal ou racional. Os animais que se beneficiam com a vida em comum cooperam entre si, mas só nos homens este benefício envolve o aperfeiçoamento.

O que interessa a Garve nesta passagem sobre o capítulo Da Propensão (*Of Propensity*) do manual é, em última instância, a propensão à sociabilidade, que para o alemão é *Trieb der Geselligkeit*. Como nos lembra Waszek “Garve aproxima a concepção que se faz de uma tendência à sociabilidade, ou *Geselligkeitstrieb*, à noção de perfectibilidade” (WASZEK, 2002, p. 72). Isto quer dizer que a propensão à sociabilidade nos homens está diretamente ligada ao seu melhoramento, porque ela promove “o desenvolvimento de sua força” e “o emprego de sua atividade”, assim “é a sociabilidade das mentes racionais” (GARVE, 1986, pp. 318-19), ou seja, uma propensão propriamente racional.

Para concluir, podemos apontar, sem detalhes, que a leitura que Garve faz dos conceitos de “excelência” e “aperfeiçoamento” de Ferguson é o princípio de uma teoria da perfectibilidade, que deslocada do contexto escocês e em solo alemão, tem uma aparência mais cristã e espiritualizada do que inicialmente no manual, porque para o escocês a noção de perfeição é propriamente realizada no contexto da política, como podemos ler na parte VII dos *Institutes*, seção que diz respeito à Importância das Instituições Políticas, em que Ferguson afirma:

As instituições políticas tendem a aumentar o bem e o mal com o qual eles [os homens] são providos. As ocupações humanas, em alguns casos, tendem ao aperfeiçoamento; em outros, à corrupção. As instituições dos homens, em um caso, promovem seu aperfeiçoamento; em outros, aceleram sua corrupção [...] (FERGUSON, 1773, pp. 292-3).

Desta maneira, de acordo com Oz-Salzberger, as ideias de Ferguson tais como Garve as compreenderam ajudaram a “forjar a ligação entre a tradição cristã de perfectibilidade e os projetos espirituais de Schiller, Fichte e alguns dos românticos alemães” (OZ-SALZBERGER, 1995, p. 124).

## Referências

- FERGUSON, A. (1773). *Institutes of Moral Philosophy*. Edinburgh: Printed for A. Kincaid, W. Creech and J. Bell.
- GARVE, C. (1986). *Adam Fergusons Grudsätze der Moralphilosophie*. Georg Olms Verlag, Gesammelte Werke.

OZ-SALZBERGER, F. (1995). *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*. New York: Oxford University Press.

SIMON, M. I. W (2006). *Sociedade Civil y virtud cívica en Adam Ferguson*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

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

WASZEK, N (2002). *La "tendance à la sociabilité" (Trieb der Geselligkeit) chez Christian Garve*. In: *Revue Germanique Internationale*, numéro 18, pp. 71-85.

WILLIAMS, H. (2000). *Christian Garve and Immanuel Kant: Some Incidents in the German Enlightenment*, In. <http://cadair.aber.ac.uk/dspace/handle/2160/1906>.



# Humanismo cristão e Retórica no *Enchiridion Militis Christiani* (1503), de Erasmo de Rotterdam

Fabrina Magalhães Pinto\*

\* Doutora em História Social da Cultura pela PUC-Rio

Professora Adjunta de História Moderna da Universidade Federal Fluminense/UFF/PUCG.

## Resumo

O *Enchiridion*, ou *Manual do Soldado Cristão*, de Erasmo de Rotterdam foi publicado em 1503 e sintetiza o ideal do verdadeiro cristão na Época Moderna. Concebido como um manual ou compendio de estratégias, Erasmo faz, ainda que com a prudência necessária, uma exposição severa da religiosidade de seu tempo criticando muitos dos aspectos essenciais da religião católica: como o culto aos santos e a Virgem, as indulgências, as peregrinações, as disputas escolásticas e, sobretudo, o afastamento dos teólogos da *imitatio christi*. Este texto analisa a concepção de retórica desenvolvida por Erasmo no *Enchiridion* como meio de realizar seu principal objetivo: a renovação da fé cristã.

**Palavas-chave:** Erasmo, Humanismo cristão, retórica, filosofia.

## Introdução

Erasmo de Rotterdam teria pouco mais de quarenta anos quando publicou o *Enchiridion*<sup>1</sup> ou *Manual do Soldado Cristão*, em 1503, sendo esta obra muito pouco conhecida atualmente. Se hoje alguns dos textos erasmianos mais afamados são os *Adágios* (1500), os *Colóquios* e o *Elogio da Loucura* (1511), sendo apenas este último traduzido para o português, no século XVI o *Enchiridion* chegou a ser publicado em oito línguas diferentes em menos de quinze anos se tornando

<sup>1</sup> Utilizamos neste artigo a edição bilíngue latin/francês do texto do *Enchiridion Militis Christiani*, sendo todas as citações traduzidas a partir desta versão. Cf.: ÉRASME, 1971. É preciso lembrar ainda que foram duas as edições do *Enchiridion* publicadas por Erasmo: uma em 1503 e outra em 1518, acrescida de uma carta prefácio a Paul Voltz. Para fins analíticos deste ensaio não trataremos desta parte introdutória acrescentada posteriormente pelo autor.

um dos trabalhos mais populares de seu tempo (BATAILLON, 1996,14). Quais seriam então os principais pressupostos de uma das obras mais lidas na Renascença? O que ela trouxe de novo? O que tanto incomodou a Contra-Reforma Católica?

No *Enchiridion*, sob influência da Devotio Moderna, de leituras mais profundas das Epístolas de Paulo, São Jerônimo e Orígenes, bem como do encontro com Jean Vitrier, Erasmo sintetiza o ideal do verdadeiro cristianismo<sup>2</sup>. No decurso da obra estão postas questões cruciais: o que é o cristianismo? qual é a sua essência? e o que é ser cristão? Tratando da essência do cristianismo Erasmo postula: ser cristão é *conhecer-te a ti mesmo*; por ironia, o mesmo preceito socrático. Apenas conhecendo os vícios que assediam o homem e levam-no a pecar é possível buscar a vitória contra a investida de um inimigo “que é numericamente superior, melhor armado e mais experiente que nós” (Idem, 23).

Concebido como um manual ou breviário de estratégias, o humanista elenca vinte e duas regras para que os cristãos possam vencer a luta entre os desejos do corpo e os desígnios do espírito. Em suma, recomenda Erasmo a seus leitores, “temos que lutar contra nós mesmos: o inimigo está em nós e em todas as direções desde o pecado original” (Idem, 22-25). E, para bem lutar (tema do segundo capítulo), o cristão deveria estar munido de duas armas: a prece e a ciência. A prece eleva nossos desejos ao céu e a ciência consiste no conhecimento aprofundado das Santas Escrituras. “Creia-me quando digo que não há realmente ataque proveniente do inimigo, nenhuma tentação tão violenta que uma sincera utilização das Escrituras Sagradas não possa eliminar” (Ibidem, 30).

Suprimindo a importância dos rituais cristãos e da Igreja como intermediária entre o homem e a divindade, Erasmo acredita na força da fé e das Escrituras para a conversão e elevação espiritual da humanidade.<sup>3</sup> Assim, no *Enchiridion*, ele denuncia as deformações introduzidas na vida espiritual dos cristãos: a oração externalizante, a devoção aos santos, a prática sacramental, as superstições, a inconsistente espiritualidade dos frades e monges e sua vida desregrada, os teólogos modernos que nunca se aproximam da verdadeira sabedoria sempre entretidos com suas elocubrações filosóficas e, enfim, os demais falsos cristãos, “filhos da

---

<sup>2</sup> Propõem esta tese analistas como Marcel Bataillon (1996), R. Bainton (1969), A. J. Festugière (ÉRASME, 1971, 10-11), entre outros. Segundo Bainton, a Devotio Moderna - movimento religioso organizado pelos Irmãos da Vida Comum em Deventer, ainda no século XIV - teria como um dos seus principais representantes Thomas de Kempis e sua *Imitação de Cristo*, cuja ênfase era posta na devoção e no comportamento interiorizado dos fiéis. (BAINTON, 1969,7-12)

<sup>3</sup> Juntamente a prece e o estudo das Escrituras Erasmo acrescenta ainda a leitura dos poetas pagãos e filósofos como uma iniciação à vida cristã. “Devo acrescentar que uma leitura sensível dos poetas pagãos e filósofos é uma boa preparação para a vida cristã. Temos o exemplo de São Basílio, que recomendou os poetas antigos por sua bondade natural. Tanto Santo Agostinho quanto São Jerônimo seguiram este método. São Cipriano realizou milagres adornando as Escrituras com a beleza literária dos antigos. Claro que não é minha intenção que absorvas os costumes dos pagãos juntamente com sua excelência literária. Estou certo que acharás, não obstante, muitos exemplos nos clássicos que conduzem ao bem viver. Muitos desses autores eram ótimos professores de ética.” (ÉRASME, 1971, capítulo III, 32)

carne”, que mais interessados nos prazeres mundanos permanecem incapazes de compreender a palavra divina.

Mas, a denúncia das práticas religiosas de seu tempo e a necessidade de uma renovação espiritual não são os únicos aspectos desta obra. O humanista também resvala sua crítica a toda e qualquer escola filosófica – seja platônica, estoica ou escolástica – que pretende conduzir o homem ao conhecimento das verdades essenciais. Para ele, de maior relevância que esta procura vã é a conversão cotidiana dos cristãos a uma religiosidade mais pura. E, para o cumprimento deste objetivo essencial, a linguagem torna-se nesta obra a maior qualidade distintiva do homem, sendo a razão filosófica duramente questionada. Buscando uma compreensão mais direta do texto, bem como da concepção retórica que dele emerge, passamos agora a exposição do *Enchiridion* que, para sustentar a preponderância da retórica, dialoga com a filosofia estoica, platônica, aristotélica e escolástica.

\*\*\*\*\*

## 2. A adesão ao preceito socrático e a *philosophia Christi*, e a crítica aos estóicos

A metodologia socrática do *conhece-te a ti mesmo* sustenta a estratégia erasmiana na luta contra o inimigo do início ao fim do *Enchiridion*: “uma verdade que os antigos acreditavam ter sido enviada pelos próprios deuses e de tal modo aprovada pelos grandes autores que eles estimaram que toda a natureza da sabedoria estava contida nessa fórmula. Entretanto, de pouco peso seria para nós essa sentença se ela não estivesse em concordância com as Escrituras” (ÉRASME, 1971, 40).

Erasmus, ao mesmo tempo em que distingue o preceito socrático<sup>4</sup>, também o coloca abaixo da verdadeira sabedoria: a *philosophia Christi*. “Para Paulo, não há maior tolice aos olhos de Deus além da sabedoria mundana; ela deve ser esquecida por aquele que é verdadeiramente sábio” (Idem, 38). Para o humanista, logo no capítulo II de sua obra (*Das armas do Cavaleiro Cristão*), não há nenhuma doutrina filosófica até então criada pelos homens que não esteja viciada ou corrompida por nenhum erro. “Apenas a doutrina de Cristo é totalmente pura e sincera” (Idem, 36). A mensagem de Erasmo se resume no predomínio das virtudes da bondade, humil-

<sup>4</sup> Como propõe Pierre Hadot, esta orientação ao interior ou, se preferirmos, esta busca por uma transformação do ser, que se produz na mentalidade grega do século IV a.C., também pode ser claramente percebida nas escolas estoicas e epicuristas até o final da Antiguidade, sendo esta a essência comum entre as variadas escolas filosóficas antigas. Mas a hipótese do autor vai ainda mais adiante. Segundo ele, os autores cristãos do século II assimilaram este preceito antigo, assimilando o cristianismo à filosofia grega. Contudo, “eles não consideraram o cristianismo como uma filosofia ao lado das outras, mas como a filosofia. (...) Para eles, os filósofos gregos possuíam apenas parcelas do *Logos*, enquanto os cristãos possuíam o *Logos* incarnado em Jesus Cristo. Se filosofar é viver conforme a lei da Razão, os cristãos filosofam pois eles vivem conforme a lei do *Logos* divino. (HADOT, 2002, 79) Esta identificação entre cristianismo e verdadeira filosofia inspirará numerosos aspectos dos ensinamentos de Orígenes (idem, 79) que, por sua vez, possui grande influência sobre o pensamento erasmiano no século XVI.

dade, caridade e amor, enfim, na vivência profunda das virtudes cristãs depuradas de todo elemento acessório e na transformação de cada indivíduo: “nossa batalha não é entre homens, mas dentro de nós mesmos” (ÉRASME, 1971, 41).

Por sua adesão à *philosophia Christ*, o autor passa nos capítulos subsequentes a analisar criticamente algumas das correntes filosóficas mais importantes do seu tempo, opondo-se às suas pretensões a busca da verdade pela razão. Mas, faz ainda uma ressalva: ele não considera a literatura pagã desnecessária aos homens. Pelo contrário, para que o indivíduo dê início à compreensão dos mistérios divinos ele não pode fazê-lo sem uma bagagem prévia; contanto que seja com “moderação, de acordo com a idade”, pois são muitos os ensinamentos dos poetas e filósofos antigos que são proveitosas para o bem viver.

A literatura pagã forma e dá vigor à inteligência dos jovens, e os prepara para maravilhosamente para o conhecimento das Escrituras, já que adentrá-las de pés e mãos sujas é quase uma espécie de sacrilégio... E quão mais insolente é o proceder de quem, sem provar os estudos profanos se atrevem nas Escrituras. (Idem, 37).

Dito isso, Erasmo passa – no capítulo III (*O princípio da sabedoria é conhecer-te a ti mesmo. Duas formas de sabedoria, uma falsa e outra verdadeira*) a combater a filosofia dos estóicos – acérrimos defensores da virtude - e “que querem que o seu perfeito homem sábio esteja livre de todo tipo de perturbações, que consideram enfermidades da alma.”<sup>5</sup> Para ele “as tentações não apenas não são perigosas, mas também são necessárias para a tutela da virtude. (...) Superada a tentação, dá-se sempre ao homem um aumento da graça divina, com a qual ele fica mais preparado contra os assaltos futuros do inimigo.”<sup>6</sup> Ao contrário do que postulam os estóicos, na perspectiva cristã, a realização maior do homem deve ser vencer as tentações e incursões malignas. “Ainda que sua alma arda em paixões violentas, tu hás de obrigar, ameaçar e atar este Proteu com amarras violentas, mesmo que se transforme em toda sorte de coisas prodigiosas”<sup>7</sup>. Erasmo, por isso, legítima e salva os afetos, já que eles podem ser orientados não só na direção do pecado, mas também no bem do espírito, conforme o livre-arbítrio e o bom senso humanos. O amor conjugal, por exemplo, pode ser perigoso e ruim para o homem se ele tem por fim o prazer sensual, assim como pode ser benéfico se o marido ama em sua esposa a “imagem de Cristo”, isto é, a sua pureza, piedade, modéstia, o seu amor ao próximo...<sup>8</sup> É, portanto, da escolha do homem, do exercício de seu livre-arbítrio, que depende a sua elevação espiritual ou a sua derrocada final.

<sup>5</sup>Erasmo. “Da variedade das paixões” In: *Enquiridion*, op. cit., cap. V, pp. 97.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 110-111.

<sup>7</sup> Idem, “Do homem interior e exterior, e das partes do homem segundo as Sagradas Escrituras”, cap. 6, p. 109.

<sup>8</sup> Idem, p. 108.

Este é certamente o principal argumento do *Enquiridion*, retirado de um dos mais celebrados lugares comuns da Renascença: que não se deve confundir vícios com virtudes, sendo esta a pré-condição necessária de seu controle, impossível sem o conhecimento dos mesmos e de como eles incidem sobre os homens. É contra essa confusão tão comum entre os cristãos que Erasmo se opõe tão energicamente, sendo avesso à noção tão difundida de piedade cristã, tida como falsa pelo humanista posto que excessiva e mal direcionada para uma lei exterior, definida pelo ritualismo, pela superstição, pelas peregrinações, pela venda de indulgências, pelo culto aos santos e à Virgem Maria, assim como pelo lucro advindo de todas essas práticas. A verdadeira piedade, por sua vez, para ele consistia na imitação dos princípios deixados por Cristo de caridade, amor e piedade.

Trata-se, então, de uma disposição interior, de uma fé, que não é revelada ao homem pela razão, mas sim pelo êxtase e pela emoção.

### 3. A oposição à razão platônica

No capítulo quatro, intitulado *Do homem exterior e interior*, Erasmo divide o homem em duas partes: em corpo, local onde incidem as paixões, e em alma, substância que aproxima o homem da divindade (ÉRASME, 1971, 41-44). Segundo o humanista, estas duas naturezas tão distintas entre si foram separadas após o pecado original, encontrando-se, a partir disso, em constante conflito. O corpo sofre porque é mortal e se deleita com as coisas terrenas. A alma, pelo contrário, por estar ligada à linhagem celestial, tende a lutar contra a sua morada terrena, depreciando tudo o que é visível por ser efêmero, e buscando o que é verdadeiro e eterno (Idem, 42). Segundo ele:

*Os impulsos do corpo se impõem à razão, que se vê obrigada a se dobrar aos desejos do corpo. Não seria, pois, absurdo comparar o coração do homem a uma república em revolta – composta por diferentes classes de homens e por diversos interesses – e que por isso se vê sacudida por frequentes agitações, a menos que um só homem assuma o poder e ordene o que seja salutar ao Estado. Assim, é necessário que o mais sábio desta comunidade tenha o poder e que os outros lhe obedeam. (...) Quanto ao rei, ele deve obedecer apenas à lei, e a lei corresponde à Ideia do Bem.*

*(...) Ora, no homem, é a razão que deve fazer o papel do rei. Para os grandes se pode entender que certos afetos, mesmo sendo corporais, não são brutais: como por exemplo, a piedade em relação aos pais, o amor aos irmãos, a boa vontade com os amigos, a compaixão aos aflitos, o desejo de uma boa reputação, e tudo que possa haver de semelhante. Quanto os movimentos da alma que se afastam da razão e que rebaixam o homem ao nível das bestas, considere que este é o lugar da plebe. Desse gênero são: a luxúria, a ostentação, a vaidade e outras enfermidades semelhantes da alma. (Ibidem, 42-43)*

Esta passagem parece inspirada diretamente pela *República* de Platão – sobretudo os livros III, VI e VIII-IX. Neste sentido, a “Ideia” transcrita por Erasmo se remete à “Ideia do Bem” presente na filosofia platônica: “logo, para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e além da essência, pela sua dignidade e poder” (PLATÃO, 1993, 509b). A possibilidade de um indivíduo tornar-se justo e virtuoso depende de um processo de transformação pelo qual ele deve passar. Assim, apenas ao se afastar das aparências e romper com as cadeias de preconceitos e condicionamentos é que o homem pode adquirir o verdadeiro conhecimento. Tal processo culmina com a visão da forma do Bem, sendo o sábio o único capaz de atingir esta percepção.

Na *República* uma das imagens construídas por Platão é justamente a de Sócrates explicando para seu interlocutor, Glauco, o processo pelo qual o indivíduo passa a se afastar do mundo do senso comum e da opinião em busca do saber e da Verdade. É este precisamente o percurso do prisioneiro até transformar-se no sábio, no filósofo, que deve depois retornar à caverna para cumprir sua tarefa político-pedagógica de indicar a seus antigos companheiros o caminho. Logo, a filosofia, único saber possível capaz de alcançar a verdade essencial das coisas, é a arte que deve orientar os homens em sua vida prática.<sup>9</sup> Assim, no livro VIII Sócrates apresenta a Glauco três tipos de homem e pergunta qual deles seria o mais feliz: o governado pela razão, aquele que é dominado pelo desejo de glória ou o que é dirigido pela ambição de riqueza. Concluindo que é aquele em que a razão predomina, sendo por isso capaz de decidir com mais acuidade e melhor governar a si mesmo. Proclamarei agora que o melhor e mais justo é também o mais feliz, é aquele que tem a natureza de um rei, governa a si mesmo com tal; enquanto o mais perverso e injusto é também o mais infeliz, sendo de natureza tirânica e governando a si mesmo e à cidade como um tirano (PLATÃO, 1993, 579e).

Este homem sábio ou *philosophos* - “aquele que sabe em que consiste a verdade” (*Fedro*, 278 c) – não é senão o dialético que detém o saber do justo, do belo e do bem (276 c) e faz uso da arte da dialética, isto é, o pensador que reconhece a verdade das coisas no sentido da doutrina das Ideias (PLATÃO, 2007, 273 d-274 a).

Platão se opõe neste e em outros diálogos – como o *Protágoras* e o *Górgias* – às pretensões sofísticas em alcançar a verdade.<sup>10</sup> Questionando nestas obras as

<sup>9</sup> Diz Glauco, interlocutor de Sócrates na *República*: “compreendo, mas não o bastante – pois me parece que é uma tarefa cerrada, essa de que falas – que queres determinar que é mais claro o conhecimento do ser e do inteligível adquirido pela ciência da dialética do que pelas chamadas ciências, cujos princípios são hipóteses; os que as estudam são forçados a fazê-lo, pelo pensamento, e não pelos sentidos.” (PLATÃO, 1993, 511c)

<sup>10</sup> “De acordo com o mito da caverna, é com a proximidade ontológica que a dificuldade de conhecer chega ao ápice (*República*, 515c; 517b). E quanto mais o pensamento se aproxima do difícil conhecimento dos princípios tanto menos se pode contar com uma comunicação desimpedida. A escrita jamais alcança o grau de “clareza e lucidez” do conhecimento. A consequência que Platão tirou disso é que o filósofo faz bem em não confiar seu pensamento, em toda a sua amplitude, à escrita” (SZLEZÁK, 2005, 84-85).

bases em que a opinião se apoia, ou seja, na observação dos fatos e na própria experiência histórica, o autor destaca claramente que eles podem ser manipulados tanto pelas técnicas retóricas dos oradores, quanto pelas paixões e pelos vícios dos ouvintes. Assim, as opiniões “tomando a imagem pelo real, o fugaz pelo estável, a denominação pela coisa, o exemplo pelo fato, caem constantemente na incoerência” (CHATELET, s/d, 70). Platão parte do princípio de que as opiniões não são, a rigor, verdadeiras em si mesmas (mas apenas crenças), sendo necessário ao discurso dialético ultrapassá-las para a busca do verdadeiro. O conhecimento é, para o filósofo, um processo dinâmico que compreende graus ou níveis distintos, no interior do qual a opinião é somente o primeiro estágio. Devido à imparcialidade das suas expectativas, pois cada um toma por juiz a parte mais instável e corruptível de si próprio: “a opinião é apenas uma imagem da realidade que, no entanto, se pretende como verdade” (Idem, 71). Para Platão, é apenas a partir do reconhecimento da falibilidade das opiniões que o ouvinte (leitor) conseguirá abandoná-las, reconhecendo a sua ignorância.

Erasmus, contudo, não partilha das definições platônicas sobre a filosofia: 1) como único meio de se conhecer a verdade, e 2) em oposição à retórica, tendo em vista que a escrita jamais alcança o grau de “clareza e lucidez” do conhecimento. O humanista, segundo Chomarat, pouco se aventura no terreno da filosofia abstrata, quer seja ela grega ou escolástica, não realizando por isso nenhum esforço intelectual particular para compreendê-las (CHOMARAT, 1981, 25-45). Para Erasmus, à busca incessante pela verdade – em tantos casos e assuntos velada ao homem, como em suas *Paráfrases ao Novo Testamento* (1516) – ele opta por um novo conceito de filosofia: a *phisophia christ*. Esta expressão é recorrente em seus trabalhos e engloba diversos aspectos de seu humanismo evangélico: como o seu projeto de teologia bíblica e a formulação de regras para um agir cristão no mundo – cujo exemplo mais direto talvez seja o *Enquiridion*.

Verdadeiro renascimento, a filosofia do Cristo é a restauração de uma natureza humana criada à imagem e semelhança de Deus. Mais importante para Erasmus, portanto, é provocar uma transformação espiritual nos cristãos, aproximando-os da verdadeira religiosidade. Por esse motivo, o conceito de razão aparece no *Enchiridion* em oposição às paixões, numa antítese explícita entre *ratio* e *adfectus*, entre homem interior e homem exterior. A razão – tal como exposta no cap. 4 do *Enchiridion* – não conseguem manter o equilíbrio entre as partes do corpo e da alma, já que “as partes mais bestiais e rebeldes do corpo”, localizadas abaixo do ventre, suscitam os movimentos mais violentos e não obedecem às ordens das partes superiores. “Esta parte mais baixa, a mais rebelde e bestial, exerce sua tirania e fomenta a rebelião de todos os membros. Veja, pois, como o homem, animal divino e superior, termina se transformando em besta” (ÉRASME, 1971, 44).

Ao analisar a natureza da alma, Erasmus diz não ignorar que a vida feliz consiste no controle da classe mais baixa das paixões – como a voluptuosidade, o medo, a ira, a audácia e o desejo – enquanto a vida infeliz consiste em ser vencido

por esses vícios. Parafrazeando o *Timeu*, de Platão, escreve: “ele não ignorou que a beatitude da vida consiste em reprimir as perturbações desse gênero” (Idem, 44)<sup>11</sup>. É contra essa discórdia entre alma e corpo, entre vícios e virtudes que o homem deve declarar guerra, pois, se bem orientadas as paixões, o corpo poderia ser conduzido a atitudes interiores e devotas.

#### 4. A razão dos peripatéticos

Deste modo, à razão transcendente e científica, o humanista opta no capítulo seguinte - intitulado *Da variedade das paixões* - pela razão dos peripatéticos, que nos ensina não ser necessário eliminar todas as paixões para alcançar a felicidade, mas apenas orientá-las no sentido adequado; já que algumas delas, que são plantadas pela natureza, podem ser um incentivo às virtudes. Portanto, no caso da ira e da cólera, elas também são virtudes importantes por despertarem a impetuosidade e o impulso, mas devem ser dirigidas pela razão e acrescidas da “escolha deliberada e do fim”. Diz Aristóteles sobre as virtudes naturais:

*A forma da coragem inspirada pela impetuosidade parece ser a mais natural de todas e, quando a ela se acrescentam a escolha deliberada e o fim, torna-se coragem no sentido próprio. Também os homens, portanto, quando estão encolerizados, sentem dor e, quando se vingam, sentem prazer. Porém, os que se batem por estas razões são ardentes no combate, mas não são corajosos, pois não agem nem levados pelo bem nem como quer a razão, mas o fazem sob o efeito da paixão; têm, todavia, algo que lembra a verdadeira coragem. (ARISTÓTELES, 2009, III.11, 1116b23-1117a9)<sup>12</sup>*

Do mesmo modo, afirma Erasmo que “a ira contribui para a fortaleza, a inveja para a diligência” (ÉRASME, 1971, 45). Além disso, para os peripatéticos não se pode contentar com as definições de ordem geral, sendo necessário aplicá-las também aos fatos particulares, pois, “entre as proposições relativas à conduta, embora as universais tenham uma aplicação mais ampla, as particulares são mais verdadeiras, visto que a conduta diz respeito a casos individuais.” Por isso, destaca Aristóteles que homens como Anaxágoras e Tales de Mileto possuem uma sabedoria filosófica, mas não prática, porque não são os bens humanos que eles procuram. “A sabedoria prática, pelo contrário, versa sobre as coisas humanas, e coisas que podem ser objeto de deliberação” (...) Mas ninguém delibera a respeito de coisas invariáveis, nem sobre coisas que não tenham uma finalidade, um bem que se possa alcançar pela ação” (ARISTÓTELES, 2009, livro I, 30 e livro VII, 10-20).

A opção de Erasmo pela filosofia aristotélica em detrimento da platônica - ou seja, da razão científica, voltada para o conhecimento das verdades essenciais - indica todo o caminho da sua argumentação. Além de não excluir os afetos, de grande relevância na predicação cristã, a razão dos peripatéticos está totalmente imersa

<sup>11</sup> Ver também: (PLATÃO, 1987, 42b 2-3).

<sup>12</sup> Ver também: (VIANNO, 1993, 115-125).



nos negócios humanos, na vida prática. Portanto, ao contrário de Platão, a filosofia dos peripatéticos não exclui o uso nem a importância da palavra, privilegiando outra espécie de verdade - o verossímil produzido pela vida prática nas relações sociais e nas deliberações públicas. Preocupando-se com as ações dos homens no mundo, assim como a necessidade da existência de um consenso nas questões relativas à cidade, propõe Aristóteles no livro III da *Política*.

*Reunidos em assembléia geral, todos têm uma inteligência suficiente. (...) É assim que os alimentos impuros, misturados a alimentos sãos, fornecem uma alimentação mais nutritiva se a quantidade dos primeiros tivesse sido aumentada. Mas, tomado à parte, cada cidadão desta classe é incapaz de julgar... Cada um dos indivíduos que compõe [a multidão] será, sem dúvida, pior juiz que os entendidos, mas, reunidos, julgarão melhor, ou, pelo menos, não julgarão pior.* (ARISTÓTELES, 2006, 7-10)

Acreditamos que a escolha erasmiana é então pelo verossímil (o possível a ser alcançado nas deliberações) e pela função fundamental que a palavra, a *ars rhetorica*, assume na resolução das contendas que fazem o cotidiano de uma sociedade.<sup>13</sup>

## 5. Erasmo contra a sabedoria dos escolásticos

Para orientar a conduta dos homens de seu tempo, Erasmo formula em seu capítulo VIII, *Algumas regras para o verdadeiro cristão*. Desta passagem em diante ele se dedicará a atacar o seu terceiro alvo: a razão escolástica, também ineficaz em suas tentativas de explicar cientificamente a existência de Deus e em aproximar os homens da verdadeira piedade. Para o humanista a experiência da fé depende de uma busca interior e individual de Cristo que implica imediatamente em uma negação da razão, assim como dos dogmas defendidos tão arduamente pela Igreja. Portanto, a verdade da fé não está nos concílios (que, por sua vez, também se contradizem), nas bulas papais ou nos decretos teológicos, mas em um retorno ao eu

<sup>13</sup> Erasmo opta por não seguir fielmente nenhuma doutrina dogmática, principalmente no que se refere às certezas da fé. Para ele existem questões totalmente obscuras e vedadas ao conhecimento humano até mesmo pela diferença entre a linguagem divina e a linguagem humana que traduz seus preceitos nas Escrituras. Portanto, não adianta ao homem se deter sobre assuntos como o livre-arbítrio, a Trindade ou qualquer outro mistério divino porque o conhecimento humano pode apenas tangenciar essas questões sem resolvê-las totalmente, pois sempre se poderá duvidar desta ou daquela assertiva. Em seu *De libero arbitrio*, de 1524, diante da pluralidade de interpretações sobre esse tema - favoráveis e não favoráveis; como é o caso de Lutero - Erasmo propõe a suspensão do juízo. Para ele, frente à incapacidade humana de discernir com certeza o falso do verdadeiro diante das passagens obscuras da Bíblia e das possibilidades por vezes contraditórias de interpretá-las, devia-se acatar as decisões da Igreja que tradicionalmente se responsabilizava por essas questões. “Encontram-se, com efeito, nas Santas Escrituras, alguns santuários aonde Deus não quis que nós entrássemos, se nós tentamos penetrá-los, somos cercados de trevas, que se tornam mais espessas a medida em que avançamos: assim, somos levados a reconhecer a majestade da sabedoria divina e a fraqueza do espírito humano.” Segundo Erasmo, o argumento aceito pela tradição tem mais garantia e validade do que o que afirma um único indivíduo contra a opinião estabelecida sobre assuntos diversos. Por isso ele opta pelo consenso entre os cristãos, ou seja, pelo verossímil que pode ser alcançado nas deliberações. Cf.: (ÉRASME, 1970, a4, 205)

interior, ao contato direto com a divindade e numa recusa aos cultos externalizantes que apenas afastam o homem dos preceitos verdadeiramente cristãos. Este anti-intelectualismo erasmiano está também claramente expresso no *Elogio da Loucura*, de 1511, que se opõe à razão presunçosa dos silogismos escolásticos, aos seus princípios gerais e toda a sua estrutura argumentativa. Sobre os teólogos diz Erasmo:

*Seu estilo regurgita de neologismos e de termos extraordinários. Explicam à sua maneira os arcanos dos mistérios: como o mundo foi criado e distribuído; por que canais a mácula do pecado se espalhou sobre a posteridade de Adão; por que meios, em que medida, e em que instante Cristo foi terminado no seio da Virgem; de que modo os acidentes subsistem sem matéria. A estas questões, hoje banais, os grandes teólogos, os iluminados como se chamam, preferem, e julgam mais dignas deles, outras questões que os excitam ainda mais: se houve um instante preciso na geração divina; se houve várias filiações em Cristo; se é possível sustentar a proposição de que Deus Pai odeia o Filho; se Deus poderia ter vindo sob a forma de uma mulher, de um diabo, de um burro, de uma abóbora ou de um pedregulho... Incontáveis são as suas sutis parvoíces, ainda mais sutis que as anteriores. (...) O traçado de um labirinto é menos complicado que os tortuosos caminhos dos realistas, nominalistas, tomistas, albertistas, ockhamistas, scotistas e outras tantas escolas das quais só enumero as principais. A erudição de todas é tão complicada que os próprios Apóstolos necessitariam receber um outro Espírito Santo para discutir tais assuntos com esses teólogos de um novo gênero (ERASMO, 1997, 68-69).*

O fato é que se os teólogos se dedicam a essas “bufonarias” de nenhuma importância, eles se afastam do que realmente importa: a compreensão do Evangelho. A ciência escolástica do ponto de vista erasmiano não atende às necessidades práticas do homem, como a sua busca pela felicidade eterna, tornando-se por isso mera curiosidade sobre as coisas, apenas ciência pela ciência. A crítica que Erasmo dirigia aos escolásticos se centrava na pretensão destes últimos de estender seu método dialético a todos os campos do saber sem levar em consideração que a eficácia do discurso depende de sua capacidade de atingir a alma do homem, pois os escolásticos não compreendiam que é somente a partir daí que se obtém uma adesão completa e consciente.<sup>14</sup> O método escolástico, na visão de Erasmo, consiste apenas em uma ginástica com as palavras, não em uma autêntica busca da verdade e do conhecimento. Pelo contrário, tratando de questões tão obscuras e irrelevantes, eles esquecem da busca à interioridade mística da comunhão com Deus. Sua preocupação é ganhar as discussões que travam com seus adversários; seu saber, porém, é vazio, pois preocupam-se com as palavras em detrimento das coisas. Uma vez deixada de lado a *res*, a vitória em uma discussão escolástica é nada mais do que uma amostra da destreza verbal do dialético: sua excelência era “intelectual antes de ser ética e, assim, se demonstrava ineficiente” (RUMMEL, 1995, 31).

<sup>14</sup> Vasoli. L'humanisme rhétorique em Italie du XV siècle. In: (FUMAROLI, op. cit., 50). Para um exame detalhado da querela entre os humanistas e os escolásticos nos séculos XV e XVI ver: (RUMMEL, 1995).

A verdadeira eloquência, ainda para Erasmo, é aquela que, ao mesmo tempo em que combate o mau uso da palavra feito pelos teólogos que instituíram uma forma de religiosidade muito distante daquela praticada pelos primeiros cristãos, visa a modificação da alma do homem, conduzindo-o em direção ao seu aprimoramento moral (ou seja, a moral cristã católica). Assim, seu objetivo é, através do bom uso da palavra, da palavra que comove e desperta os fiéis para a verdadeira fé em Cristo, reformar os costumes e as práticas cristãs de seu tempo. Este seria, para ele, o principal ofício do orador cristão: trazer de volta a paixão e o contato direto com a divindade, sendo somente através da persuasão exercida pela palavra que o humanista poderia alcançar tal objetivo. Por isso, não é possível a um cristão renegar todas as paixões – como Erasmo demonstrou no *Enchiridion*, opondo-se aos estóicos e filiando-se aos peripatéticos – pois, desse modo seria exterminada também a fé em Cristo, a mais importante forma de afeto. Além disso, como destaca Chomarat (1981, 61), o papel dos afetos é de grande relevância para os humanistas cristãos, sendo esta uma qualidade essencial ao orador que deseja justamente condenar os vícios terrenos, clamar para a salvação da humanidade e, sobretudo, questionar as crenças e as opiniões religiosas arraigadas durante séculos de domínio da Igreja Católica. Por esse motivo, a partir da adoção de uma razão de matriz aristotélica, centrada na vida prática e que legitima o papel dos afetos na ação virtuosa, Erasmo prefere a força persuasiva da retórica que move as paixões dos homens e lhe inspiram o amor vivo de Cristo às limitações que o dogmatismo da razão filosófica impõe, seja ela platônica, estóica ou escolástica.

### A opção pela palavra

O *Enchiridion* talvez seja a obra erasmiana em que de forma mais explícita está colocada a questão da retórica frente à filosofia – sobretudo por seus questionamentos a várias doutrinas filosóficas, seguindo o caminho traçado anos antes por Lorenzo Valla em seu *Do sumo Bem*<sup>15</sup>. Em outros textos posteriores esta observação não aparece de forma tão latente.

Deste modo, poderíamos concluir este artigo afirmando que Erasmo opta então por um método que, ao mesmo tempo em que retoma a tradição retórica herdada dos antigos – sobretudo das proposições de Cícero e Quintiliano e de sua defesa da união entre retórica e filosofia – também dela se afasta para eleger como prioridade as particularidades cristãs; utilizando os recursos antigos para chamar atenção dos cristãos dos abusos e incoerências religiosas de seu tempo. Seria somente deste modo que a união entre saber e eloquência deveria ser entendida e utilizada pelos humanistas cristãos na Renascença. Para Erasmo a eloquência não é apenas uma arte da ornamentação, mas sim a faculdade de desenvolver de maneira clara e apropriada as ideias, dando maior relevo aos assuntos mais importantes e atenuando aqueles que são passíveis de serem rejeitados. Este é o ponto central

<sup>15</sup> Sobre esta relação entre Erasmo e Lorenzo Valla, ver: (PINTO, 2011, „Retórica e Filosofia na formação do pensamento moderno” In: O que nos faz pensar, n. 27.

de nossa discussão: a eloquência é a forma ideal de servir à verdade e à dignidade do homem em sua relação com Deus e com seus semelhantes. Portanto, ao orador cristão caberia expor somente ideias justas e coerentes. De fato, em várias de suas obras, Erasmo responde aos teólogos ou aos «falsos sábios» que recusam o princípio da *elocutio* como sendo arbitrário e supérfluo, afirmando ser justamente as regras da retórica que dão ao discurso uma forma inteligível, e que tornam o orador capaz de persuadir os seus leitores das verdades da fé. Para o humanista, o cultivo do espírito e da imitação dos ensinamentos de Cristo e a verdadeira religiosidade não se limitavam ao culto exterior dos dogmas e práticas cristãs, mas sim ao cultivo do espírito na imitação dos ensinamentos de Cristo.

Nesse sentido, o orador cristão não é, como na Antigüidade Clássica, apenas o homem virtuoso (*vir bonus*) e comprometido com os deveres cívicos, capaz de bem falar e convencer até mesmo uma platéia hostil da melhor direção a ser dada às questões da vida pública. Ele é também aquele que contribui, graças à razão, mas também devido à ajuda divina, ao esclarecimento da pureza da fé.<sup>16</sup> O predicador cristão tal como Erasmo define no *Ecclesiastes* tem exatamente esta função: ele deve utilizar de suas palavras e de sua voz eficaz para “retirar as almas mergulhadas nos vícios” e direcioná-las no caminho da salvação, pois “é com as línguas antes de tudo que se serve o Predicador: suas armas são a doutrina sagrada, as lágrimas, as preces e uma vida sem faltas” (ÉRASME, 1991, 978). O predicador deve “curar com a sua palavra aquele que sofre não de uma, mas de várias doenças, sustentar aquele que vacila, trazer à vida aquele que não tem mais alma e não tem consciência de seu mal” (Idem, 979).

Portanto, a verdadeira persuasão é aquela que atinge o coração, que faz o homem crer em uma nova verdade, aquela da simplicidade e da caridade cristãs. Aqui, diz o humanista, “o sábio encantador deve utilizar os mais eficazes encantos para transformar a víbora em ovelha” (Ibidem, 980).

## Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2009.

\_\_\_\_\_. *A Política*. São Paulo: EDIPRO, 2006.

BAINTON, Roland H. *Erasmo da Cristandade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1969.

BATAILLON, Marcel. *Erasmo e Espanha: Estudios sobre la Historia Espiritual del Siglo XVI*. (Prólogo da edição francesa, p. 14) México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

BIERLAIRE, Franz. *Érasme et ses Colloques: le livre de d'une vie*. Genève: Droz, 1977.

<sup>16</sup> Segundo Margolin, a teorização de uma comunicação que seja ao mesmo tempo argumentativa e persuasiva e que permita ao orador na ausência de uma verdade absoluta sobre os mistérios da fé, se aproximar progressivamente de uma verdade provável, é característica dos humanistas do Norte, sensíveis ao modelo italiano e erasmiano de uma nova retórica, cuja ética cristã não poderia ser de forma alguma esquecida. (MARGOLIN, 1999, 191-257)

- CHATELET, François. "O que falar quer dizer" In *Platão*. Porto: Rés Editora, s/d.
- CHOMARAT, Jacques. *Grammaire e Rhétorique chez Érasme*, 2 vols, Paris, 1981.
- CICÉRON. *De L'Orateur*. Paris: Les Belles Letres, 2002, 3 vols.
- ÉRASME. "Essai sur le Libre Arbitre" In *La Philosophie Chrétienne*. Introduction, traduction et notes par Pierre Mesnard. Paris: Vrin, 1970.
- ÉRASME. *Enchiridion Militis Christiani*. Introduction et traduction par A. J. Festugière. Paris: Vrin, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres Choisies*. Présentation, traduction e annotations de Jacques Chomarat. Paris: Librairie Générale Française, 1991. (Le livre de Poche)
- \_\_\_\_\_. *Epicureus*. In: Édition établie par Claude Blum, André Godin, Jean-Claude Margolin et Daniel Menagér. *Éloge de la Folie; Adages; Colloques; Réflexions sur l'Art; l'Education; la Religion; la Guerre, la Philosophie et Correspondance*. Paris: Robert Laffont, 1992, pp. 372-389.
- ERASMO DE ROTTERDÃO. *A Guerra e a Queixa da Paz*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- ERASMO DE ROTTERDAM. *Enquiridion: Manual del Caballero Cristiano*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Elogio da Loucura*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FUMAROLI, Marc. *L'Age de l'Eloquence: Rhétorique et "res literaria" de la Renaissance au seuil de l'Europe Classique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Histoire de la Rhétorique dans l'Europe Moderne: 1450-1950*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- HADOT, Pierre. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Albin Michel, 2002.
- MARGOLIN, Jean-Claude in: FUMAROLI, Marc. *L'Age de l'Eloquence: Rhétorique et "res literaria" de la Renaissance au seuil de l'Europe Classique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- MOLINIÉ, G. *Dictionnaire de Rhétorique*. Paris: Librairie Générale Française, 1992.
- PINTO, Fabrina Magalhães. *O Discurso Humanista de Erasmo: uma retórica da interioridade*. Tese de Doutorado, Departamento de História Social da Cultura. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro/PUC, 2006.
- PINTO, Fabrina. "Retórica e Filosofia na formação do pensamento moderno" In: *O que nos faz pensar*, n. 27. Revista do Departamento de Filosofia da PUC-RJ, 2011, pp. 59-92.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Fedro*. In: PLATON. *Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcebiades*. Belém: EDUFPA, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Timeu*. In: PLATON. *Diálogos*. Introducción general por Emilio Iñigo. Madrid: Gredos, 1987, 3 vols.
- RUMMEL. *The Humanistic-Scholastic debate in the Renaissance and Reformation*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

SEIGEL, Jerrold E. *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: the Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla*. Princeton University Press, 1968.

SZLEZÁK, Thomas A. *Ler Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

VASOLI. L'humanisme rhétorique em Italie du XV siècle. In: FUMAROLI, M (Org.) *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne. 1450-1950*. Paris: PUF, 1999.

VIANO, Cristina. "O que é virtude natural?" In: *Analytica: revista de filosofia*. Rio de Janeiro: UFRJ. Seminário de Filosofia da Linguagem, 1993, pp. 115-125.

# Maquiavel e os Humores constitutivos do corpo político

Flávia Roberta Benevenuto de Souza\*

GT Ética e Política na Filosofia do Renascimento

## Resumo

Pretende-se investigar a questão da divisão social à partir do pensamento de Maquiavel, partindo de suas afirmações sobre as relações estabelecidas entre os humores do capítulo IX d'O Príncipe. Visto que a relação entre estes humores é conflituosa, interessa-nos inicialmente identificar a natureza deste conflito. Para fazê-lo nos apoiaremos também na História de Florença e nos Discorsi, especialmente nesta última, que se detém mais longamente nesta questão. Ao investigarmos a natureza do conflito vislumbraremos seus efeitos (Principado, República e Licença) e nos deteremos naquele considerado pelo autor como o mais apropriado ao *vivere civile*, ou seja, a melhor forma de governo, a República (tomada como forma mista).

**Palavras-chave:** Maquiavel, humores, conflito, liberdade

\* Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Pós-Doutoranda pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), sob supervisão do Prof. Dr. Sérgio Cardoso e com financiamento do CNPq.

Maquiavel se refere à questão dos *humores* em todas as suas obras políticas. Tratá-los parece implicar investigar o cerne das relações de poder do corpo político. De fato, dentre os temas centrais tratados pelo autor renascentista não se pode deixar de mencioná-los, mais especificamente, os conflitos que os caracterizaram. Afirmações que o evidenciam perpassam suas obras políticas. Partimos da passagem clássica do capítulo IX d'O Príncipe onde Maquiavel afirma que, “em todas as cidades, existem esses dois *humores* diversos que nascem da seguinte razão: o povo não quer ser comandado e oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo”.<sup>1</sup> Uma afirmação semelhante aparece nos *Discorsi*: “em toda república há dois *humores* diferentes, o do

<sup>1</sup> MACHIAVELLI. *Il Principe*, IX, p. 143.

povo, e o dos grandes, e todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles”.<sup>2</sup> E a questão ainda é retomada na *História de Florença*. Nela Maquiavel abre o terceiro livro afirmando que “as graves e naturais inimizades que há entre os homens do povo e os nobres, causadas pela vontade que estes têm de comandar e aqueles de não obedecer, são razão de todos os males das cidades”.<sup>3</sup>

Ao vislumbrarmos as três passagens<sup>4</sup> o que salta aos olhos é, em um primeiro momento, a identificação do desejo dos grandes em contraposição ao do povo<sup>5</sup>. No entanto, em um segundo momento, nos chama atenção o que difere as passagens. A passagem que segue a citação d’*O Príncipe* insere uma novidade: “desses dois humores diferentes, nasce nas cidades um destes três efeitos: principados, liberdade ou licença”<sup>6</sup>. Esta afirmação, que aparece uma única vez nas obras do autor, sugere a importância da relação entre os humores para a forma política assumida por uma comunidade. Já nos *Discorsi*, Maquiavel pontua os tumultos consequentes da desunião dos humores como a causa de leis em favor da liberdade. Na *História de Florença*, por sua vez, aponta as inimizades entre nobres e povo como a causa de todos os males da cidade.

Causa da liberdade ou de todos os males da cidade? As conclusões distintas a que o autor chega em cada uma de suas obras sugerem a complexidade do assunto e a necessidade de se investigar suas circunstâncias<sup>7</sup>. Será possível saber precisamente quando as desuniões dos humores produzirão boas leis e quando serão a causa de todos os males da cidade? Antes de nos dedicarmos a estas questões, talvez a primeira observação a ser feita implique, independentemente dos resultados da desunião dos humores, na distinção entre a percepção que Maquiavel tem das relações entre os humores e a perspectiva de seus contemporâneos. Enquanto estes últimos<sup>8</sup> vislumbravam sobretudo a harmonia da República Romana, Maquiavel apontava suas dissensões, seus tumultos. Tal como afirma o autor, na passagem imediatamente anterior à citação mencionada acima, “quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma (...)”<sup>9</sup>. Mas, como não podemos desconsiderar a afirmação feita

<sup>2</sup> MACHIAVELLI. *Discorsi* I, 4, p. 209.

<sup>3</sup> MACHIAVELLI. *Istorie Fiorentine*, III, 1, p. 423

<sup>4</sup> Antony Parel também apresenta e comenta as três passagens interpretando os humores pela via da questão da cosmologia. Ver, a este respeito, PAREL. *The Machiavellian Cosmos*, p. 101-112.

<sup>5</sup> Mais precisamente, “o povo não quer ser comandado e oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo” (MACHIAVELLI. *Il Principe*, IX, p. 143).

<sup>6</sup> MACHIAVELLI. *Il Principe*, IX, p. 143.

<sup>7</sup> Sabemos que esta é uma afirmação problemática no pensamento de Maquiavel, porém, neste trabalho, interessa apenas apontar o problema. A questão que nos interessa em particular é a da desunião dos humores como causa da liberdade de Roma e por isso nos concentraremos nas consequências da afirmação dos *Discorsi*. Vários autores trataram as consequências da afirmação da *História de Florença* entre eles Gisela BOCK, Genaro SASSO e Michel SENELLART.

<sup>8</sup> Bruni, por exemplo, identifica Florença a Roma desqualificando a plebe e seus tumultos para valorizar a harmonia da cidade.

<sup>9</sup> MACHIAVELLI. *Discorsi*, I, 4, p. 209.



na *História de Florença*, segundo a qual os tumultos culminam nos maiores males das cidades, precisamos considerar bem a questão.

Maquiavel nos faz pensar que uma tentativa de negar a desunião social ou de solucionar definitivamente suas dissensões implica em um grande equívoco. Assim, de acordo com Thierry Méniessier, “em oposição a algum tipo de ficção unificadora, Maquiavel reivindica a fecundidade dos desacordos e das dissensões, reflexos do caráter heterogêneo da sociedade e dos interesses particulares que a constituem”.<sup>10</sup> Maquiavel não somente admite o conflito, mas sugere que ele é capaz de engendrar a liberdade e pode contribuir para que o corpo político se torne mais forte. Assim, enquanto um dos *humores* deseja não ser governado e oprimido pelo outro, este último deseja justamente o que recusa o primeiro. E, nestas circunstâncias, não há solução de fato, pois os desejos dos humores existentes são irreconciliáveis.

Deste modo, diferentemente do que pensavam muitos dos contemporâneos de Maquiavel, o autor assume a perspectiva segundo a qual, para assegurar a vitalidade das cidades, não se trata de tentar suprimir ou mitigar o conflito, uma vez que ele é constitutivo da vida política, mas de lidar com ele da melhor maneira possível. As especificidades do caso de Roma, para Maquiavel, só o evidenciavam. Ao compará-la a Esparta e Veneza o autor parece opor tranquilidade à grandeza. De acordo com ele, “se Roma quisesse eliminar as razões dos tumultos, eliminaria também as razões de ampliar-se. E em todas as coisas humanas quem bem examinar verá que nunca se pode anular um inconveniente sem que surja outro”.<sup>11</sup> Deste modo, o caso de Roma fez-se particular. Neste corpo político, talvez mais que em outros, esforços para eliminar as dissensões do corpo político e seus tumultos seriam, inevitavelmente, também um esforço para estagná-lo. Simplesmente eliminar o conflito não contribui para a durabilidade ou para o vigor do corpo político. Em analogia ao corpo humano, um corpo absolutamente em repouso é um corpo morto. Neste sentido, procurar eliminar definitivamente as dissensões do corpo político é ignorar sua dinâmica ou contribuir para sua morte. No caso de Roma o conflito configurava-se como um mal menor, um inconveniente.

Há certamente uma ruptura definitiva com a perspectiva comum aos autores do humanismo cívico que tendiam a perceber a República Romana sob a óptica da harmonia, valorizando nela seus aspectos harmônicos, mesmo que para isso fosse necessário mitigar seus tumultos e apontá-los como necessariamente perniciosos ao corpo político. Em outras palavras, enquanto Roma era vista por muitos como o lugar da concórdia civil, da harmonia entre grandes e povo, Maquiavel apontava suas dissensões e seus tumultos, atribuindo justamente a eles as leis que favoreceram a liberdade romana. Não podemos pensar, no entanto, que Maquiavel é um pensador do conflito como um bem em si mesmo. Para ele, o conflito era provável, quase inevitável haja vista os interesses contraditórios do povo e dos grandes, e podia em certas ocasiões, funcionar como instrumento a favor da liberdade. Por

<sup>10</sup> MÉNISSIER. *Le bon usage des tumultes*, p. 40.

<sup>11</sup> MACHIAVELLI. *Discorsi*, I, 6.

outro lado, o conflito também poderia ser pernicioso quando os humores cediam seu lugar às facções, quando as dissensões cediam espaço para a corrupção, quando os grandes corrompiam o povo em favor dos seus interesses particulares. Nesta ocasião não há espaço para liberdade, mas somente para a destruição do espaço próprio da política. Esta forma corrompida pode ser pensada a partir dos três efeitos apontados por Maquiavel como licenciosa. Nela o conflito é diluído pelos acordos das facções, acordos estes que visam interesses particulares. Na Licença as mediações são feitas pelas facções, integradas via de regra pelos grandes, que corrompem o povo para impor seus interesses. Uma vez que interesses privados substituem os bens públicos não há mais espaço para a liberdade (quicá para a política). Esta forma de organização acaba por nos mostrar que a ausência de conflitos, que a anulação da contradição entre os desejos de grandes e povo não necessariamente culmina em uma organização política sã.

No caso dos outros efeitos apontados por Maquiavel as relações entre os humores costumam se dar de forma muito diversa, pois tanto nas Repúblicas quanto nos Principados há espaço para a liberdade. No Principado o conflito é mediado pela figura do Rei enquanto na República é a lei (e as boas instituições capazes de garantir que ela seja observada) quem exerce este papel. Em ambos os casos é possível garantir a manutenção do poder do corpo político. Mas, o melhor para Maquiavel, é aquele que consegue maior durabilidade. Vale lembrar que o Principado depende do Rei e, portanto, de um homem efêmero. A República, pensada especialmente a partir dos *Discorsi*, é a forma em que grandes e povo podem se relacionar através da mediação das leis. Não pela ausência de conflitos, mas justamente pela capacidade de admiti-los, de criar instituições capazes de acolhê-los, instituições mediadoras destes conflitos capazes de durar mais que o período de vida de um determinado governante.

A República pode ser pensada como um lugar privilegiado entre os outros “efeitos” apontados pelo autor destacando-se pela sua capacidade de melhor abrigar o conflito em suas instituições. A República é capaz de produzir leis e espaços institucionalizados capazes de possibilitar a vazão dos desejos contraditórios dos humores. Esta vazão pode se dar no sentido de produzir novas leis em favor da liberdade. Isto é possível porque são os grandes quem querem dominar e, portanto, são eles quem tendem a oprimir o povo, a tentar destituí-los dos seus direitos. Talvez por causa disso Maquiavel afirme que “nada há que torne mais estável e firme uma república do que ordená-la de tal modo que a alteração dos humores que a agitam encontre via de desafogo ordenada pelas leis”.<sup>12</sup> Caso contrário, as consequências podem ser desastrosas, pois a ausência de uma via de desafogo pode permitir aos homens incorrer em ofensa contra particulares e, incorrendo em “ofensa contra particulares, ofensa gera medo, medo que busca defesas, para defesas arranja-se partidários, dos partidários nascem as facções, das facções a

---

<sup>12</sup> MACHIAVELLI. *Discorsi*, I,7.

sua ruída”.<sup>13</sup> Deste modo, uma vez que o povo pode se valer de um lugar institucionalizado capaz de resguardá-lo de seus direitos possibilitando que ele, através da denúncia, proteja sua liberdade e não seja então oprimido pelos grandes, preserve-se a liberdade da República,<sup>14</sup> (no caso, mais especificamente, da República na sua forma mista).

Esta conclusão pode ser vista como novidade própria do pensamento de Maquiavel. Isto já havia sido evidenciado antes por Lefort, mas assinala-se também em outros comentadores do pensamento de Maquiavel. Gerbier, por exemplo, afirma que, “pela primeira vez, o pensamento político porta uma ideia de conflito que não se exprime mais na forma de uma doença da vida civil, mas ao contrário, se exprime na ideia de que o próprio equilíbrio da cidade é um certo estado de divisão e oposição são”.<sup>15</sup> A República nos é apresentada por Maquiavel como a forma que melhor se conduz, não somente por constituir-se como um corpo político são, mas porque o faz justamente quando institucionaliza (inscreve em instituições) o conflito, e lhe confere aspectos (institucionais) duradouros.

A “novidade” de Maquiavel, tal como apontada por Lefort, não se restringe ao seu tempo. É interessante notar que a questão do conflito em Maquiavel edifica na modernidade o principal marco teórico da tradição republicana. O conflito é a expressão do exercício da liberdade por um povo. Há conflito enquanto há exercício do desejo de liberdade, do desejo de não ser oprimido. Se a afirmação de Maquiavel já havia sido trabalhada há muito por Lefort, a novidade aqui não está no tratamento da questão — que se tornou clássica no legado maquiaveliano — mas em reconhecê-la como o principal ponto de convergência na tradição republicana atual. Segundo Audier, apesar das diferentes versões constitutivas do momento maquiaveliano francês, a “valorização do conflito como fator potencial da liberdade política”<sup>16</sup> caracteriza-se por ser justamente o ponto comum entre todas elas.

## Referências

- ARANOVICH, Fontoura. (2007) *História e Política em Maquiavel*. São Paulo: Discurso.
- AUDIER, Serge. (2005) *Machiavel, conflit et liberté*. Paris: Vrin/EHESS.
- BIGNOTTO, Newton. (2008) A Antropologia Negativa de Maquiavel. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 77-100.
- BIGNOTTO, Newton. (1991) *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola.
- BOCK, Gisela. (1993) Civil discord in Machiavelli's *Istorie Fiorentine*. In: *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CARDOSO, Sérgio. (2004) (org) *Retorno ao Republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

<sup>13</sup> MACHIAVELLI. *Discorsi*, I, 7.

<sup>14</sup> Maquiavel se refere mais especificamente à República na sua forma mista, tal como ele a concebe.

<sup>15</sup> GERBIER. *Les Humeurs du peuple et des grands*, p. 108.

<sup>16</sup> AUDIER. *Machiavel, conflit et liberté*, p. 265.

- CARDOSO, Sérgio. (2000) Que República? Notas sobre a tradição do governo “misto”. In: BIGNOTTO, Newton (Org.). *Pensar a República*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- GAILLE-NIKODIMOV, Marie. (2004) *Conflit Civil et Liberté*: la politique machiavélienne entre histoire et médecine. Paris: Honoré Champion Éditeur.
- GERBIER. (2001) Les Humeurs du peuple et des grands. In: ZARKA, Yves Charles; MÉNISSIER, Thierry. *Machiavel, Le Prince ou le nouvel art politique*. Paris: PUF.
- LEFORT, Claude. (1972) *Le Travail de l'oeuvre*: Machiavel. Paris: Gallimard.
- MÉNISSIER, Thierry. (2001) Le bon usage des tumults. In: MÉNISSIER, Thierry. *Machiavel, la politique, l'histoire*: Enjeux philosophiques. Paris: Presses Universitaires de France.
- MACHIAVELLI, *Opere*. (1997) Torino: Einaudi-Gallimard.
- PANCERA, Carlo Gabriel Kszan. (2010) *Maquiavel entre Républicas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- PAREL, Anthony J. (1992) *The Machiavellian Cosmos*. New Haven; London: Yale University Press.
- SASSO, Genaro (1967) *Studi su Machiavelli*. Napoli: Morano.
- TITE-LIVE. (1968) *Histoire Romaine*. Paris: Gallimard.
- ZARKA, Yves Charles; MÉNISSIER, Thierry. (2001) *Machiavel, Le Prince ou le nouvel art politique*. Paris: PUF.

# Imaginação e Paixões: notas introdutórias sobre a terceira parte da *Ética* de Benedictus de Spinoza

Francisca Juliana Barros Sousa Lima\*

GT: Benedictus de Spinoza

## Resumo

O trabalho em questão visa entender o mecanismo da imaginação, principalmente, na terceira parte da *Ética* de Benedictus de Spinoza (1632 - 1677), observando a articulação desse tipo de conhecimento com a natureza dos afetos passivos (paixões). Tratar sobre a natureza dos afetos juntamente com a imaginação é buscar responder à questão: Qual o mecanismo da imaginação em meio à natureza dos afetos passivos em Spinoza? Iniciaremos pela demonstração da relevância da imaginação como *modus operandi* da mente que cria ideias, que têm como ponto de partida os estados corporais internos *afetivos* dos indivíduos, por ser um afeto (*affectus*) o resultado de uma afecção (*affectio*) sobre o corpo que aumenta ou diminui sua potência de agir; ou seja, são modificações produzidas nos modos por efeito da ação de outros modos. Segue-se que quando somos causa inadequada dessa afecção, esse afeto passa a ser passivo, quer dizer, uma *paixão*. Entende-se por causa inadequada um afeto que só parcialmente é explicado pelo indivíduo em que se dá esse afeto. Nos afetos passivos (paixões), nossa mente tende a conceber a natureza dos outros corpos juntamente com a natureza de nosso corpo. Sobre a imaginação podemos dizer que é o primeiro dos três gêneros de conhecimento, presentes na *Ética*. Ela é um conhecimento inadequado, quer dizer, uma forma confusa de conceber os outros corpos, pois estão relacionadas a outras ideias que aquela mente humana não inclui. Apesar de termos conhecimento dos efeitos dos outros corpos no nosso, desconhecemos as suas causas. Portanto, quando somos afetados pelas paixões (afetos passivos) tomamos o efeito pela causa. Isso implica dizer que uma determinada afecção produz um afeto no corpo que gera imagens indicativas de algo externo a esse corpo e transfere para esta imagem a essência da própria coisa, tomamos, assim, o efeito pela causa. A imaginação como *modus operandi* da mente que cria imagens, que representam muito mais o estado atual de nosso corpo do que a essência dos corpos exteriores, a qual foi afetado, têm como ponto de partida os estados

\* Aluna do Mestrado Acadêmico em Filosofia (UECE), participante do Grupo de Pesquisa *A Questão da Liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza*.

Orientador: Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso

Professor Orientador; doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Professor Adjunto da Universidade Estadual do Ceará (UECE); coordenador do Grupo de Pesquisa *A Questão da Liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza*.

corporais internos *afetivos* dos indivíduos. Desse modo podemos perceber como as paixões se relacionam diretamente com o primeiro gênero de conhecimento, a imaginação.

**Palavras-Chave:** Spinoza. *Ética*. Imaginação. Afetos. Paixões.

## Introdução

**E**studar às obras de Benedictus de Spinoza (1632 – 1677) é entender uma ramificação singular do pensamento do século XVII; mais do que isso, é encarar um novo olhar, uma nova perspectiva de homem e de Natureza, as quais seus reflexos não se detiveram somente a sua época, mas são transhistóricos. Um exemplo desse reflexo encontramos em Hegel (1770 – 1831) que nos diz: “Quando se começa a filosofar, deve-se ser espinosista [...] é a liberação da alma e sua absoluta fundação”.<sup>1</sup> Apesar de não nos aprofundarmos na influência que a filosofia de Spinoza deixou para gerações posteriores, pois nosso objetivo é outro (discutir a relação entre o conhecimento imaginativo e as paixões na terceira parte da “*Ética*” de Benedictus de Spinoza), é importante destacar que Spinoza forneceu os mais variados argumentos filosóficos tornando-se um importante pensador da vertente radical do Iluminismo, como bem nos explicita o historiador Jonathan I. Israel.<sup>2</sup> Portanto, é inegável que Spinoza influenciou toda uma geração de filósofos posteriores.

A filosofia de Spinoza possui um caráter singular devido à forma como Spinoza expressou seu pensamento; os problemas pensados e as reformulações feitas pelo autor; a conexão que o filósofo faz perante as diversas temáticas analisadas; a vastidão de temas que sua Filosofia abrange. Entre as suas principais obras encontramos a “*Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*” (1661 – 1675).

Ao iniciarmos uma leitura da *Ética* podemos perceber a utilização de conceitos já tratados pela tradição filosófica, como por exemplo, termos como substância, atributo e essência. Apesar desses vocábulos não serem criados por Spinoza, os mesmos adquirem em sua Filosofia significações próprias.

Em sua *Ética*, Spinoza parte de Deus para alcançar a mente do homem, com o intuito de reintegrar este último em Deus. É uma percepção, a qual o existir humano pertence a essa ordem universal; o homem é participante desse encadeamento causal.<sup>3</sup> Tudo o que existe dá-se em uma ordem que resulta necessariamente da

<sup>1</sup> HEGEL *apud* BORGES, *discurso* (30), pág. 71

<sup>2</sup> Cf. ISRAEL, *Iluminismo Radical: a filosofia e a construção da modernidade*, pág. 196 - 372

<sup>3</sup> Entende-se por encadeamento causal, a qual Spinoza se refere, algo distinto daquele compreendido pelos gregos, como Aristóteles, que pensa a causa final como o fim, propósito das coisas, possuindo assim, uma relação direta com finalidade. A discussão aristotélica sobre as causas é possível de ser encontrada, principalmente, na *Met.e Phys.* Enquanto a discussão sobre a causa final é possível de ser encontrada em diversas obras desse pensador, pois a teleologia vai ser o modelo de explicação dos fenômenos na Filosofia aristotélica. Aristóteles pensa a causa final como “aquilo em vista de que ou em função de que [...] cada coisa é ou advém ou se faz” (REALE, 2005, pág. 54). Já na filosofia de Spinoza há uma tentativa de erradicar qualquer forma de finalismo, para tanto utiliza as definições genéticas, quer dizer estas definições apresentam a origem causal da coisa, da qual advirá todas as

“Natureza Naturante”, ou seja, a Substância. Entende-se por Deus uma Substância única, a qual se manifesta necessariamente segundo as leis inerentes a sua própria natureza. Como bem nos explicita Joaquim de Carvalho: “A racionalidade da sua concepção do mundo torna-se, assim, inseparável da eticidade da sua concepção de Vida: uma e outra são explicitações da unicidade do Ser”.<sup>4</sup> Rompe assim com uma longa tradição transcendentalista, por atribuir materialidade a Deus, por identificar liberdade e necessidade, entre outros rompimentos.

O trabalho em questão visa, inicialmente, explicitar o mecanismo da *imaginação*, principalmente, na terceira parte da *Ética*<sup>5</sup>, a partir da articulação desse tipo de conhecimento com a natureza dos *afetos*. Em nossa proposta, pretendemos demonstrar que a imaginação atua como *modus operandi* da mente que cria ideias, as quais têm como ponto de partida os estados corporais internos *afetivos* dos indivíduos<sup>6</sup>.

### O que é um afeto?

Ao lermos a *Ética*, podemos perceber que Spinoza afasta-se de uma tradição teológico-religiosa que considera os afetos como algo que contrariam as leis naturais, como algo não participante da dinâmica intrínseca natural. Contudo, para Spinoza, o homem não é “um império num império”,<sup>7</sup> mas parte inerente à ordem da natureza. Segue-se daí que suas paixões e ações não são perturbadoras da ordem natural, mas efeitos necessários por sermos partes finitas de uma Natureza absolutamente infinita.

Um afeto (*affectus*) é o resultado de uma afecção (*affectio*) sobre o corpo que aumenta ou diminui sua potência de agir.<sup>8</sup> Quer dizer, *affecti* são modificações produzidas nos modos<sup>9</sup> por efeito da ação de outros modos. Assim, podemos dizer que

---

propriedades da mesma. Nesse sentido, a definição spinozana se refere a sua causa próxima. CHAUI (1998) nos aponta que a causa eficiente interna é a própria causa formal porque entre uma essência particular e sua causa próxima interna não há diferença. Enquanto para Aristóteles a causa final está relacionada a uma teleologia, para Spinoza essa relação não é possível, na medida em que o último parte de definições genéticas na constituição de seu plano teórico.

<sup>4</sup> ESPINOSA (Tradução e notas de Joaquim de Carvalho), 1992, p.25

<sup>5</sup> Para a citação da obra de Benedictus de Spinoza utilizaremos a sigla E quando nos referirmos a “*Ética*”. Quanto às subdivisões da referida obra apontaremos a parte citada em algarismo arábico seguido de outras indicações, a saber: definições (Def.); demonstrações (D); axiomas (Ax); proposições (P); introduções (Int.); prefácios (Pref.); corolários (C); explicações (Exp.); Postulados (Post.) e escólios (S).

<sup>6</sup> Para Spinoza, o indivíduo é considerado como um composto, de outros indivíduos, dotado de uma unidade quanto a sua composição que o faz distinto de outros seres. Cf. E2P13 Def.

<sup>7</sup> E3Pref.

<sup>8</sup> Entre as proposições 13 e 14 da segunda parte da *Ética*, Spinoza faz uma exposição da física e da fisiologia do corpo humano. O corpo é um modo definido do atributo extensão. Os corpos mais simples se distinguem uns dos outros pelas variações de movimento e repouso. Já os corpos compostos são constituídos de outros corpos mais simples e se distinguem dos demais por essa união de corpos. Mesmo que esses corpos que constituem o corpo composto mudassem suas proporções, mas mantendo a mesma relação de movimento e repouso, o indivíduo, ainda assim, conservará sua natureza. Se continuássemos nesse sentido, as reflexões de Spinoza, conceberemos a natureza inteira como um só corpo formado de vários outros corpos que variam de diversas formas sem mudança no conjunto.

<sup>9</sup> Spinoza emprega o termo “modos” para se referir as coisas particulares, as quais os atributos de Deus / ou Substância são expressos de uma determinada forma (E1P25C).

as modificações que os modos produzem sobre outros modos são chamadas de afetos. Na leitura da obra de Spinoza podemos observar que existem afetos passivos e ativos. Quando somos a causa adequada dessa afecção, esse afeto passa a ser ativo, pois resulta de uma *ação* nossa.<sup>10</sup> Caso contrário, quando somos causa inadequada dessa afecção, esse afeto passa a ser passivo, pois resulta de uma *paixão* que sofremos. Entende-se por causa adequada aquele afeto que é claro e distintamente explicado unicamente pelo indivíduo que o recebe. Por sua vez, por causa inadequada entende-se um afeto que só parcialmente é explicado pelo indivíduo que o sofre. Nos afetos passivos, nossa mente tende a conceber a natureza dos outros corpos juntamente com a natureza de nosso corpo. Segue-se que o corpo é afetado de modo a ser apenas causa parcial, causa inadequada. Por sua vez, nos afetos ativos o corpo não é causa parcial de suas ações, pois “conhece as suas próprias relações e de que forma suas relações se compõem com a de outros corpos”.<sup>11</sup>

No *Tratado da Reforma da Inteligência (Tractatus de Intellectus Emendatione)*, Spinoza identifica ideia adequada com a afirmação da integralidade da coisa que concebemos; inversamente, quando afirmamos algo de uma coisa “que não está contida no conceito que da mesma formamos”, essas ideias serão inadequadas.<sup>12</sup> Já na *Ética*, esse conceito é acrescido a sua origem ao explicitar que uma ideia é adequada quando envolve em si mesma sua razão ou causa de existência; inversamente, podemos dizer o mesmo para as ideias inadequadas: elas não envolvem em si mesmas sua razão de existir.<sup>13</sup> Por isso, a mente também é ideia adequada ou inadequada da relação ativa ou passiva do corpo com outros corpos que o afetam. A partir dessa produção de ideias adequadas e inadequadas providas de nossas relações ativas ou passivas com os outros corpos é que podemos falar de gêneros de conhecimento. E, neles, da imaginação.

### Imaginação e paixões

De maneira geral, os conhecimentos podem ser adequados ou inadequados. Os conhecimentos são adequados quando a mente assimila geneticamente, assimila uma sequência natural das fontes de conhecimento que propiciam mostrar o seu aparecimento, as causas que ocasionam as alterações corporais. Por sua vez, os conhecimentos são inadequados quando correspondem a ideias que se limitam a relações locais e imediatas, de forma que o corpo afetado é somente causa parcial do afeto. Deste modo: “as ideias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores”.<sup>14</sup> A referida citação nos mostra que a percepção sensível não consegue desvelar os corpos realmente como são. A mente percebe, assim, os corpos exteriores de forma derivada,

<sup>10</sup> E3Def.3, Exp.

<sup>11</sup> MERÇON, 2009, p. 46.

<sup>12</sup> TIE, p. 45 / §73.

<sup>13</sup> E2 Def. 4.

<sup>14</sup> E2P16C2.



quer dizer, por meio da percepção de nosso próprio corpo. A percepção sensível, de maneira geral, gera um conhecimento inadequado.

Nessa perspectiva, a imaginação é o primeiro dos três gêneros de conhecimento,<sup>15</sup> presentes na *Ética*. Ela é um conhecimento inadequado, quer dizer, uma forma confusa de conceber os outros corpos, pois estão relacionadas a outras ideias que aquela mente humana não inclui. Apesar de termos consciência dos efeitos que outros corpos produzem no nosso, não sabemos, contudo, as suas causas. Quando somos afetados pelas paixões (afetos passivos) tomamos o efeito pela causa. Nesse sentido, a imagem produzida através desse afeto é uma abstração, como bem argumenta Lívio Teixeira:<sup>16</sup> uma abstração que está separada de sua causa real levando a mente a produzir causas para as referidas imagens.

Precisamos, para continuar essa problematização, explicar o conceito de “imagem” na Filosofia de Spinoza. Ora, um dos tópicos inovadores da ética spinozana é dizer que a essência da mente é a ideia de um corpo existente em ato,<sup>17</sup> ideia esta composta de muitas outras ideias adequadas e inadequadas. Se a mente é ideia das afecções corporais, então a “mente humana é consciente das atividades de seu corpo e consciente dessa consciência”.<sup>18</sup> O desejo (*cupiditas*) é visto, por Spinoza, como a consciência dos movimentos do corpo pela mente.<sup>19</sup> O desejo se relaciona vigorosamente com a imaginação, conforme escreve Spinoza:

Durante todo o tempo em que o corpo humano estiver afetado de uma maneira que envolva a natureza de um corpo exterior, a mente humana considerará esse corpo como presente (pela prop. 17 da P.2) e, conseqüentemente (pela prop. 7 da P. 2), durante todo o tempo em que a mente humana considerar um corpo exterior como presente, isto é (pelo esc. da mesma prop.17), durante o tempo em que o imaginar, o corpo humano estará afetado de uma maneira que envolve a natureza desse corpo exterior. E, portanto, durante todo o tempo em que a mente imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir (veja-se o post. 1) e, conseqüentemente (pela prop.11), durante esse tempo, a potência de pensar da mente é aumentada ou estimulada.<sup>20</sup>

Imaginar, a partir da leitura da citação acima, significa considerar presente um corpo ausente, pois quando assim imaginamos somos afetados de uma maneira que envolve a natureza do corpo exterior. Mas o que é considerar presente um corpo ausente? Por exemplo, se dois corpos afetam ao mesmo tempo a um terceiro

<sup>15</sup> Gêneros de conhecimentos são diversas maneiras de se conhecer a realidade, a saber: de maneira imaginativa, racional e intuitiva.

<sup>16</sup> TEIXEIRA, 2001, p. 56.

<sup>17</sup> E2P13.

<sup>18</sup> CHAUI, 2011, p. 79.

<sup>19</sup> Asseveramos que Spinoza quis explicitar com o termo *cupiditas* todo e qualquer tentativa de esforço (*conatus*) em perseverar em seu ser. Nesse sentido, Spinoza radicaliza a posição hobbesiana referente ao *conatus*, a qual, para Hobbes, nada mais é que a articulação do conceito de inércia ao de velocidade, diferindo Spinoza quando expõe sobre o *conatus* como força (*potentia agendi*), movimento de autoconservação do ser (essência atual).

<sup>20</sup> E3P12Dem.

corpo, posteriormente, quando este corpo for afetado por apenas um deles, a imaginação trará o outro também à mente, fá-lo-á presente através de sua imagem. Podemos dizer que a imaginação é conhecimento por meio de imagens. Spinoza utiliza o termo *imagines* para indicar “as afecções do corpo, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes”.<sup>21</sup> Assim, quando a mente representa os corpos exteriores como se estivessem presente, podemos dizer que a mesma “imagina”.

A gênese da imagem é a relação do corpo com o mundo, em que o corpo sofre a ação de outros corpos. A imagem nada nos ensina sobre a natureza do nosso próprio corpo, muito menos dos outros corpos, pois sua função não é desvelá-lo, mas representar as relações que envolvem o estado atual de nosso corpo com os corpos exteriores. A imagem (ideia imaginativa), enquanto representação do estado atual de nosso corpo, é real, mas enquanto conhecimento da realidade do mundo é confusa e parcial (conhecimento inadequado). Imaginar é construir ideias com imagens, imagens essas emitidas pelo corpo através da relação de um corpo com corpos exteriores, levando em consideração a presença deles. Percebemos que as ideias inadequadas, de caráter imaginativo, conduzem a pensarmos que a coisa externa direciona o que se passa em nós. Por dependermos dela, de certa forma, nosso *conatus* acaba sendo determinado por essa exterioridade. Nesse sentido, somos causa inadequada de nossos afetos.

Podemos perceber como os afetos passivos (paixões) se relacionam diretamente com o primeiro gênero de conhecimento, a imaginação. Assim, como *modus operandi* da mente que cria imagens, as quais representam muito mais o estado atual de nosso corpo do que a essência dos corpos exteriores, a imaginação tem como ponto de partida os estados corporais internos *afetivos* dos indivíduos.

## Referências

### TEXTOS DE SPINOZA

SPINOZA, Benedictus de. *Ética / Tradução e notas de Tomaz Tadeu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ética / Introdução e notas de Joaquim de Carvalho*. Lisboa: Relógio d'água editores, 1992.

\_\_\_\_\_. *Pensamentos Metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Tratado Político; Correspondências (Coleção: Os Pensadores)*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

\_\_\_\_\_. *Tratado da Reforma da Inteligência / Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

---

<sup>21</sup> E2P17S.

#### TEXTOS DE COMENTADORES DE SPINOZA

ABREU, Luís Machado de. *Spinoza: a utopia da razão / Dissertação de Doutorado em Filosofia apresentada à Universidade de Aveiro*. Lisboa: Vega, 1993.

BORGES, Maria de Lourdes. *Será o Hegelianismo uma forma de Espinosismo?* Revista Discurso (30), 1999: 63 – 85.

CHAUÍ, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Causa eficiente e causa formal na matemática: a posição de Espinosa*. Kriterion, revista do Departamento de Filosofia da UFMG, n. 97, jan./jun. 1998.

ISRAEL, Jonathan I. *Iluminismo radical: a filosofia e a construção da modernidade, 1650 – 1750*. São Paulo: Madras, 2009.

MERÇON, Juliana. *Aprendizado ético – afetivo: uma leitura spinozana da educação*. São Paulo: Editora Alínea, 2009.

TEIXEIRA, Lívio. *A doutrina de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

#### TEXTOS DE APOIO

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Volume 1: Ensaio introdutório. São Paulo: Edições Loyola, 2005.



# Os mecanismos do poder e a consciência humana: razão e história em Locke

Germano Gimenez Mendes\*

\* Mestrando pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

## Resumo

*John Locke* é considerado um escritor que atribui aos seus textos uma função prática; enquanto um filósofo que participou ativamente da vida política de seu tempo seus textos apresentam um *posicionamento* político, acerca de problemas imediatos ao contexto em que o filósofo escreve: como o da intolerância religiosa. Reconhece-se, por exemplo, nas Cartas sobre a Tolerância, que Locke defendeu politicamente um projeto de separação da jurisdição religiosa e jurídica, como sustenta Raymond Klibansky e Raymond Polin. No entanto, Locke não é um autor de circunstância somente, mas pode-se considerar que desenvolveu uma filosofia que apresenta um projeto histórico para a humanidade, centrado na idéia de tolerância. Podemos considerá-lo um precursor de uma filosofia da história que apresenta um projeto histórico para o homem centrado na idéia de construção da universalidade, de objetivação do espírito por meio das instituições históricas e políticas. E que, portanto, a tolerância religiosa não é, por exemplo: resultado de um processo interior de construção de um foro íntimo, de fundamentação de uma liberdade subjetiva como garantia ao direito *civil* de escolher a própria religião, mas resultado de um processo histórico de construção de liberdades *civis* que tornam possíveis a *vida do espírito*, em sua *liberdade interior e subjetiva*. A moral e a ética, em Locke, receberá diferentes significações que convergem, no entanto, para uma significação unívoca, será: *a - histórica* – uma ciência demonstrativa (como uma ciência natural [terá uma lei natural]) –; *a negação do inatismo* (valores morais prévios a constituição não chegam a ser plenamente efetivos: se não realizados pelas medidas legais, embora válidos como critérios morais, não chegam a interferir nas práticas efetivas, ou seja, tornam-se obsoletos) –; *pré-política* (o estado de natureza é definido como uma condição histórica efetiva de observação de máximas de *justiça e caridade*). Deste modo, embora Locke afirme contra o inatismo que a moralidade deve ser política – depende das leis instituídas –, o filósofo afirmará uma moralidade que está inscrita

na natureza – que não depende das leis instituídas. O que devemos nos perguntar é: qual o sentido desta moralidade pré-política em uma filosofia que sustenta radicalmente a efetivação de certas idéias em leis para a objetivação da própria moralidade?

**Palavras-chave:** razão, experiência, conhecimento, lei natural, lei civil.

\*\*\*

**N**os domínios filosófico e prático do pensamento de Locke, há uma mesma problemática entre a liberdade e o mundo dado, social e politicamente. O conflito entre o agente e os costumes tem origem quando aquele começa a ser perseguido por sua agência, ou seja, pelas manifestações externas de sua conduta (os ritos que segue, os trajes que usa, hábitos alimentares, etc.), quando, em suma, a diversidade cultural não é aceita e se procura impor apenas uma forma externa de conduta, uniformizando as ações e os agentes. Na **Carta Sobre a Tolerância** Locke nos expõe um claro exemplo deste conflito.

“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 dera o banho batismal de maneira correta ou meu cabelo não foi cortado como deveria; porque como carne na estrada ou qualquer outro alimento que concorda com o meu estômago; porque evito certos atalhos que parecem conduzir-me a sarças e precipícios; 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; porque evito a companhia de certos viajantes menos graves e outros mais impertinentes do que deveriam ser; ou, enfim, porque sigo um guia que está ou não está coroado de mitra e vestido de branco? Certamente, ponderarmos devidamente, são assuntos triviais como estes que criam inimizades implacáveis entre os 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”.<sup>1</sup>

Locke aponta para a questão da coerção de um costume na imposição de certo modo de agir. Locke também subscreve em sua tese que tal coerção não ocorre sem violência; no caso, através da imposição de um costume, pautado pela legitimidade do *direito de perseguição*. O que, no caso, garante o uso legal da força por uma instância não jurídica, mas religiosa. Deste modo, não se possibilita ao agente agir conforme a preferência da razão – por meio da lei natural – em questões que, de um ponto de vista jurídico, são indiferentes. Neste contexto, a primeira proposta de Locke é mostrar o que cabe ao magistrado civil e o que cabe à religião.

---

<sup>1</sup> LOCKE, John. *Carta Sobre a Tolerância*. Trad. A. Aiex. São Paulo: Abril Cultural, Col. “Os Pensadores”, 1978, p. 12.

Nos exemplos acima descritos por Locke está a oposição entre aquilo que o filósofo afirma ser a natureza do entendimento humano – que é tal que “(...) não pode ser obrigado por nenhuma força externa”<sup>2</sup> –, definida pela liberdade (poder ativo), e as regras estipuladas por determinada sociedade. Para Locke é natural que o homem se determine a fazer aquilo que é bom para si. Somos determinados naturalmente a fazer aquilo que nos causa felicidade desde a capacidade ativa de autodeterminação da razão.<sup>3</sup> As regras estipuladas pela sociedade opõem-se, neste caso, nos termos do Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. Sergio Paulo Rouanet, “(...) às duas consequências do individualismo ético da Ilustração: o eudemonismo, o direito à felicidade e à auto-realização; e o descentramento, o direito à crítica, o direito de assumir uma posição de exterioridade com relação às normas sociais”.<sup>4</sup>

Segundo Locke, as relações morais são obtidas da “(...) conformidade ou desacordo às *ações voluntárias* dos homens, que compreende uma **regra** à qual elas se referem, e pela qual são julgados, que, penso, pode ser denominada *relação moral*, sendo isto o que designa nossas ações morais, e merece ser bem examinada”.<sup>5</sup> Ainda segundo Locke:

“(...) o bem e o mal moral nada mais são do que prazer ou dor, ou o que ocasiona ou provoca em nós o prazer ou a dor. O *bem* e o *mal moral* consistem, pois, apenas no acordo ou desacordo de nossas ações voluntárias com certa lei, por meio da qual o bem e o mal nos são impostos pela vontade e poder do legislador. O bem e o mal, ou o prazer e a dor, implicando nossa obediência ou nosso rompimento com a lei decretada pelo legislador, são o que denominamos *prêmio e castigo*”.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Idem, *ibidem*, p. 6.

<sup>3</sup> Stephen Darwall afirma que: “A passage from Saint Paul’s Epistle to the Romans was widely cited (por Locke na *Carta Sobre a Tolerância*) (and variously interpreted) in support of the idea that morality obliges all rational persons, even those not bound together by a common faith, because of a common moral capacity” (p. 7). Locke irá atribuir objetividade aos valores morais, ao afirmar que eles são capazes de demonstração. Os costumes, deste modo, são dissolvidos na razão, já que a moralidade – assim como a matemática – é produzida pela razão. Segundo Darwall: “What was new in early modern Britain was the use made of it (a *common faith*) by the philosophers trying to work out a conception of the autonomy of the moral agent and to argue that obligation can be understood adequately only if it is properly linked to that” (p. 8). No caso, a obrigação moral consiste nos motivos levantados pelo uso teórico da razão, um ponto de vista de deliberação. Como afirma Locke no § 25 do Capítulo XXI, Livro II, do *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*: “(...) preferir ou não a existência de qualquer coisa dentro dos limites do seu poder, a qual já tenha sido considerada como tal” (p. 324). Ou ainda, no § 27: “É nisto que consiste a liberdade, na nossa capacidade para agir de acordo com o que escolhermos ou queremos” (p. 327). Segundo Darwall: “(...) beginning with the second edition of the *Essay*, he (referindo-se a Locke) worked out an account of the capacity for free, self-determining agency to demonstrate how, on his theories, a moral agent is obligated to do only what she herself would choose to do through the exercise of this capacity. There are places, moreover, where Locke suggest that that is all that obligation really is – a conclusive motive for acting that arises through autonomous practical reasoning” (p. 17). Que será, de fato, a idéia principal desenvolvida por Locke acerca da liberdade no prolixo Capítulo XXI do *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. In: Darwall, Stephen. *The British Moralists and the Internal ‘Ought’ 1640-1740*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

<sup>4</sup> Rouanet, Sergio Paulo. “Dilemas da Moral Iluminista”, pp. 210/211. In: *Ética, Vários Autores*. A. Novas (org.). São Paulo: Companhia de Bolso, 2007, pp. 207/226.

<sup>5</sup> LOCKE, John. *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*. Trad. A. Aiex. São Paulo: Nova Cultural, Col. “Os Pensadores”, 1999, p. 134 (grifo meu).

<sup>6</sup> Idem, *ibidem*.

Para Locke, há três tipos de regras (leis) pelas quais as ações dos homens são julgadas de um ponto de vista moral: a lei de Deus, que é a *lei eterna e imutável do justo*, que terá, no caso, o mesmo conteúdo moral das leis naturais; a lei civil, que são regras históricas e mutáveis de justiça; e a lei de reputação, pelas quais os homens julgam uma ação pela aprovação ou reprovação da opinião pública. As leis civis coagem na medida em que sua função é regularizar a ação dos homens mediante máximas: princípios que devem ser observados na prática sob o risco de pena. O princípio de razoabilidade exigido por Locke era ignorado, na medida em que a disputa pelo monopólio da lei entre as igrejas gerava uma violência não compatível com os preceitos da lei de Deus, expressas também pelas leis naturais. Além disso, a própria lei instituía essa coerção, na medida em que exigia obediência a práticas não consentidas por todos os homens, tornando-se necessário instituí-la pela força e violência.

No contexto das perseguições religiosas, vimos que elas ocorriam dada a suposta legitimidade do *direito de perseguição*, no qual, sob o suposto uso legítimo da força, induzia-se outrem a aceitar uma religião que não a sua. Deste modo, a lei era usada como instrumento de coerção sobre os costumes, devido a uma mistura entre as fronteiras da religião e do magistrado civil. Por consequência a lei civil era instrumento de coação à adoção de uma prática religiosa, prática esta oficialmente instituída por lei. A doutrina religiosa era, portanto, imposta pelo príncipe, e só era permitido cultuar Deus “(...) na maneira formulada pelas leis de seu país?”, Locke questiona,<sup>7</sup> o que dava à perseguição o caráter de direito, misturando as jurisdições legais com as religiosas. No caso, a jurisdição legal permitia uma única igreja como verdadeira, e, deste modo, uma única doutrina, e uma única forma de culto.<sup>8</sup>

Era, comumente, a própria fé e maneira de culto dos príncipes que era favorecida pela lei. De modo que a instituição religiosa era formada por força coerciva, não envolvia consentimento com a prática religiosa e, sendo assim, era mera manifestação exterior de moralidade (hipocrisia), não pautada por nenhuma convicção ou orientação interna. No caso, não havia “freio” aos desvarios dos fanáticos e supersticiosos, pois não havia o “freio” da lei civil, que, não obstante, legitimava e fundamentava seus crimes. “Se lhe for permitido (ao príncipe) pela lei, pela força e por penalidades introduzir algo nas questões religiosas”, adverte Locke, “não haverá mais limite para isso”.<sup>9</sup> Deste modo, a lei civil era aplicada estabelecendo princípios religiosos, costume religioso que deve ser observado na prática sob o risco de pena.<sup>10</sup> Ou seja, a desobediência com relação à lei religiosa decretada pelo

<sup>7</sup> Idem, *ibidem*, p. 6.

<sup>8</sup> “Conhece-se muito bem o que fez a Igreja durante os imperadores ortodoxos e arianos. Mas, se tais épocas parecem tão remotas”, afirma Locke, “a história inglesa oferece exemplos mais recentes de como, clara e rapidamente, sob Henrique VIII, Eduardo VI, Maria e Elizabeth, o clero mudou seus decretos, seus artigos de fé, suas formas de culto, enfim tudo, pelo arbítrio do príncipe”. In: Idem, *ibidem*, p. 14.

<sup>9</sup> Idem, *ibidem*, p. 17.

<sup>10</sup> Segundo Wolterstorff, o “Livro IV: Conhecimento e Opinião”, do *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, é dedicado a questão da formação das crenças. Wolterstorff identifica uma desconfiança em Locke



governo implicava em um *castigo*, no caso, a própria morte. De modo que, a lei civil, ao impor uma única religião como verdadeira, instituía entre os homens princípios contrários aos preceitos de Cristo e das leis naturais; contrários, em suma, aos preceitos de tolerância: critério principal da verdadeira igreja, segundo Locke. Sendo assim, a aplicação da lei na instituição de uma única religião tornava legítima, de algum modo, todas as práticas condenadas pela própria religião e que são ilegítimas do ponto de vista da lei de Deus e das leis naturais, que terão, não obstante, o mesmo conteúdo.

A primeira preocupação de Locke é com a autoridade do governo em assuntos religiosos. As **Cartas**, escritas entre 1689 e 1690, dirigidas às questões e preocupações públicas, anunciam o constitucionalismo de Locke baseado numa única convicção fundamental: a da necessidade de se distinguir os poderes seculares (política) dos espirituais (autoridade religiosa). Isto vai levá-lo, portanto, a pensar um regime político regulado por uma Constituição laica.

Locke, portanto, trata primeiro de separar as funções do magistrado civil das da religião. “Em primeiro lugar”, afirma Locke, “mostraremos que não cabe ao magistrado civil o cuidado das almas, nem tampouco a quaisquer outros homens. Isso não lhe foi outorgado por Deus, porque não parece que Deus jamais tenha delegado autoridade a um homem sobre outro para induzir outros homens a aceitar sua religião”.<sup>11</sup> No caso, a coerção aparece como um problema a Locke neste contexto, a saber: o de imposição de uma única religião como verdadeira, e sua forma de culto como única legítima.

Segundo Raymond Polin: “A questão da tolerância estava, nessa época, no centro das discussões dos homens de letras, dos filósofos e dos teólogos holandeses assim como de numerosos refugiados, franceses e outros, que se encontravam nesse país”.<sup>12</sup> A discussão acerca da tolerância religiosa envolvia, necessariamente, uma discussão sobre a liberdade. De um lado alguns teólogos cristãos, como Henri Jurieu,<sup>13</sup> um discípulo de Calvino, defendiam teses a favor do *direito de perseguir*

---

quanto ao processo de formação de crenças, pois, na maioria das vezes, eram usadas para justificar atos de violência. No caso, se perseguia sob a justificativa de responder a um decreto divino, em nome de uma verdade revelada por Deus a uma seita em específico que, em nome do decreto, se via no direito de impor esta suposta verdade aos demais, e impunham com a violência muitas vezes justificada na Autoridade que retiravam de Deus. “(...) it must be added that in the *Essay* Locke repeatedly expresses the conviction that all traditions up to his time, *unified or not*, are infected with a disease which makes them incapable of serving as satisfactory guides. Selecting *some particular tradition* is not the solution to the crisis caused by the fracturing of the tradition. That fracturing is not itself the disease, but a symptom. The disease is that people have not conducted their understandings properly, as a consequence, all traditions are repositories more of error than of wisdom”. O que levará Locke a adotar a ciência e filosofia natural, e os novos métodos inaugurados por Galileu, Bacon, Descartes e Newton, para mencionar apenas algumas figuras maiores. In: Wolterstorff, Nicholas. *John Locke and the Ethics of Belief*. Cambridge: Cambridge University Press, Col. “Cambridge studies in religion and critical thought”, 1995, p. 7.

<sup>11</sup> Idem, *ibidem*, p. 5.

<sup>12</sup> Polin, Raymond. “Prefácio”. In: LOCKE, John. *Cartas Sobre a Tolerância* Trad. J. B. Duarte Rangel. São Paulo: Ícone, Col. “Fundamentos do Direito”, 2004, p. 9.

<sup>13</sup> *Des droits des dues souverains, en matière de religion, La conscience et le Prince, pour détruire le dogme de l'indifférence des religions et de la tolérance universelle, contre un livre intitulé: Commentaire philosophique ...* Na qual Jurieu se opõe às teses defendidas por Pierre Bayle.

ção. O direito de perseguição consistia na legítima imposição coercitiva (pela força, ou pela violência) de uma verdade de cunho religiosa obrigando o entendimento a aceitá-la como tal. No caso, a perseguição religiosa ocorria quando não se aceitava diversas formas de fé. Quando, em suma, não se aceitava a fé e a crença interior de outros. De modo que, a consciência que é tal que “(...) não pode ser obrigada por nenhuma força externa”, como Locke a descreve, entrava em contradição com a lei civil que, por meios externos de coação (força externa), obrigava o entendimento a aceitar crenças, deveres e costumes não reconhecidos lucidamente pelo entendimento como autoridade.

Locke escreve na época em que a unidade da igreja cristã começa a se perder, na época das Reformas Religiosas, do surgimento de outras crenças e práticas religiosas.<sup>14</sup> No caso, com a divisão da igreja todas as seitas que surgem de sua fragmentação julgam-se porta-vozes de Deus,<sup>15</sup> vendo em Sua palavra (a bem dizer, na interpretação que davam a ela) o critério de legitimidade de sua imposição como verdade. A perseguição, deste modo, encontrava sua justificativa na palavra de Deus, e nos direitos da consciência. Via-se, portanto, em seu princípio de coerção algo que deveria ser legitimado; ou seja, queria-se tornar o uso da força e da violência em um instrumento legítimo de coerção e de instituição das relações humanas (costume) e, assim, das relações sociais.

A primeira medida tomada por Locke então não é uma análise do entendimento, ou seja, uma redefinição do que se entende por *consciência*, *entendimento*, *alma*. Ele primeiro pensa politicamente: separar, contra autores como Henri Jurieu, Robert Filmer principalmente, o costume religioso do direito; no caso, estabelecendo aquele como indiferente ao direito, o que vai envolver a interpretação do direito como um direito natural.

“Parece que os direitos dessas duas instituições”, afirma Polin, “– uma se referindo aos homens e seus bens neste mundo, a outra à salvação eterna de sua alma – são estritamente limitados. Nenhum Estado tem o direito de impor uma fé religiosa; nenhuma Igreja – definida como associação livre e voluntária – deve perseguir os membros das Igrejas rivais. Assim Locke acredita ter estabelecido os fundamentos, ao mesmo tempo teóricos e práticos da tolerância”.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Em relação aos modos de pensar mutuamente incompatíveis (decorrentes das Reformas Religiosas), a atitude de Locke foi, segundo Nicholas Wolterstorff, “... eminently ‘Protestante’: We must not follow the Catholic strategy of trying recover the authoritative position of one tradition and of one interpretation of that tradition, but must appeal to something outside all tradition. For Locke, that ‘something’ was not the Word of God, but Reason, coupled with insight in general – and the Bible when, but only when, Reason supports it”. Interpretação que corrobora com a de Darwall. In: Wolterstorff, Nicholas, *ibidem*, p. 7/8.

<sup>15</sup> Sobre este ponto cabe salientar o comentário de Locke: “Quem se considera sucessor dos apóstolos, e assume a responsabilidade de ensinar, tem também obrigação de advertir seus ouvintes dos deveres da paz e da boa vontade para com todos os homens, tanto o equivocado como o ortodoxo, tanto os que diferem dele na fé e culto como os que com ele concordam”. In: LOCKE, John. *Carta Sobre a Tolerância*. Trad. A. Aiex. São Paulo: Abril Cultural, Col. “Os Pensadores”, 1978, pp. 10/11.

<sup>16</sup> Polin, Raymond, *ibidem*, p. 23.

Em Locke o indivíduo tem duas facetas: a própria e a determinada pelo mundo social, pelos costumes. A ação humana é livre quando o sujeito estabelece a partir de si seu valor, a liberdade do agente está contida na idéia de que ela é movida por uma espécie de fé interior, pela qual cremos estar fazendo a coisa correta, e condenamos ações contrárias a esta fé. Em outros termos, a ação humana é livre quando há uma consciência que lhe fundamenta, com critérios individuais que regulam as manifestações externas da conduta e, deste modo, os próprios costumes. A questão da tolerância, em termos gerais, foca a relação entre o indivíduo e os costumes: como eliminar a força coercitiva deste para dar liberdade àquele?

Locke procurará o ponto de intersecção entre a lei natural (lei divina) e a lei civil. Procura primeiro pelas leis gerais da natureza, pelos imperativos naturais e universais a todos os seres humanos (enquanto criaturas dotadas de entendimento, de bom senso). A lei civil se relaciona com a religião de modo problemático quando aquela está subordinada a esta. Pois, no caso, uniformizava os agentes sob uma única lei, enquanto prática religiosa regularizada mediante leis cuja validade legitimava a coação à adoção desta mesma prática – enquanto costume –, observando a ação mediante risco de pena de morte (direito de perseguição). Nada será mais contrário aos preceitos do evangelho e aos direitos da razão do que isto, para Locke; cujo caráter universal prescreve a todos máximas de *justiça* e *caridade*, tematizadas, no **Segundo Tratado**, como derivadas da igualdade entre os homens, teorizada, no estado de natureza, como padrões que são encontrados na estrutura objetiva da razão. O monopólio de uma lei por uma religião, no caso, ao impor uma verdade religiosa, e um costume religioso, com o direito de matar legitimado pelo soberano em questões religiosas, induzia a práticas que, tanto do ponto de vista da natureza, quanto do ponto de vista do evangelho, são erradas, legal e moralmente falando.<sup>17</sup> Pois, uma irrestrita liberdade, suposta nas teses de Filmer, que fundamentava a monarquia absolutista, a qual Locke se nega terminantemente a aceitar, é própria de ações que caracterizamos como *criminosas*, pois não guiada ou fundamentada em nenhuma lei, seja natural, seja legal. Isto vai levar Locke a propor por lei que não se use de força do Estado em questões religiosas, estabelecendo por lei a salvaguarda da liberdade de se escolher a própria religião.

---

<sup>17</sup> Em *Uma Terceira Carta sobre a Tolerância*, Locke irá responder à seguinte questão: o magistrado tem qualquer direito a usar da força para levar os homens à verdadeira religião? Locke irá colocar a questão para, logo após, refutar o interlocutor que respondesse afirmativamente, afirmando o seguinte: “Farei isto provando que, por seus fundamentos, o magistrado, como o senhor quer, for obrigado a usar a força para levar os homens à verdadeira religião, será necessário seguir que cada magistrado que acredite em sua religião como verdadeira, é obrigado a usar a força para levar os homens a ela” (p. 176). Locke irá caracterizar seu argumento como “meu argumento contra a força”, no qual mostrará “as inconveniências e absurdos de tal uso da força”: “(...) nenhum magistrado tenha o direito de promover sua religião pela força” (p. 180). No caso, para Locke, os atos de pura força e violência não possuem nenhuma natureza jurídica. In: Locke John. *Cartas Sobre a Tolerância* Trad. J. B. Duarte Rangel. São Paulo: Ícone, Col. “Fundamentos do Direito”, 2004.

Locke aqui terá que pensar a parte moral da política a partir de um ponto de vista secular, encontrado, no caso, nas ciências físicas e matemáticas de seu tempo. Devemos observar o modo como Locke desvincula a política da religião sem abrir mão de uma moralidade pública pautada no cristianismo, pelo contrário, a reafirmando. Assim como devemos perceber que Locke pensa a ética fundada na razão e nas paixões de modo hedonista por motivo também político, qual seja: permitir a satisfação pessoal proveniente da aceitação das próprias crenças. A noção de liberdade desenvolvida por Locke, deste modo, não se funda tão só nos aspectos transcendentais da razão, tal como Kant supõe, ela se pauta por certa moralidade arbitrária construída historicamente e tem uma origem política.<sup>18</sup>

Nas **Cartas** Locke não aborda questões como a *origem do poder político*. Saber, por exemplo, se a coroa cai dos céus na cabeça do soberano ou se é colocada lá pelas mãos de seus súditos, era indiferente a Locke no contexto das **Cartas**. A discussão sobre a origem do poder político será, por outro lado, um tema principal em seu escrito político de maturidade. Locke se oporá à teoria política que fundamentava o regime monárquico absolutista: a teoria do direito divino, defendida por Robert Filmer, em seus **Two Treatises of Government: In the Former, The False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer, And His Followers are Detected and Overthrown**, obra escrita no mesmo ano das **Cartas**. O escopo das **Cartas** é político e prático, e a tolerância é considerada como um problema essencialmente político. Certa igreja não adquire, segundo Locke,

“(…) nenhuma jurisdição sobre os (membros) que lhe são estranhos. E, portanto, a paz, a equidade e a amizade são mutuamente observáveis nas diferentes igrejas, do mesmo modo que entre os indivíduos, sem nenhuma alegação de jurisdição sobre os outros. (...) Pois as igrejas”, afirma adiante, “não possuem qualquer jurisdição em questões temporais, nem a espada e o fogo são instrumentos adequados para refutar os erros ou esclarecer e converter o espírito dos homens”.<sup>19</sup>

Segundo Polin: “A tolerância é a consequência direta dessa separação, já que cada igreja é independente do Estado e não dispõe de nenhum dos meios temporais de coação que este pode ativar, e já que, de outra parte, o Estado não está interessado no que concerne à fé e à salvação das almas, e que é, nessas matérias, tão ineficaz quanto incompetente”.<sup>20</sup> Para Locke, os homens tendem a viver em paz quando não são expropriados de suas *posses*, isto inclui: a vida, a saúde, o fruto do labor, a própria *pessoa* (consciência), e a liberdade. Deixados aos seus trabalhos e pensamentos os homens não perturbam a ordem pública, a sedição e a rebelião entre os homens surgem quando se lhes interfere em suas ações. A repressão aos

<sup>18</sup> C.f. veja-se, por exemplo, os §§ 10-13, do Cap. III, do Livro I, do *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*: argumentos antropológicos contra o *inatismo* dos princípios práticos de ação.

<sup>19</sup> LOCKE, John. *Carta Sobre a Tolerância*. Trad. A. Aiex. São Paulo: Abril Cultural, Col. “Os Pensadores”, 1978, pp. 9/10.

<sup>20</sup> Polin, Raymond, *ibidem*, p. 38.

crimes contra a segurança do estado indica antes, deste modo, uma desordem no mesmo, não uma garantia de sua ordenação. Ao contrário, portanto, de garantir a paz pública, a imposição de uma única religião negava ao homem suas *posses* fundamentais: a) a vida, com o direito de matar legitimado (*direito de perseguição*), b) a consciência de cada um, único guia em matéria de religião, segundo Locke, e c) a liberdade, no caso, de agir conforme as convicções internas. Assim, ao misturar a esfera dos assuntos públicos com as ocupações espirituais, o governo fazia intromissões descabidas e nocivas, e, instituindo por seus instrumentos de coação a repressão e a violência, o mecanismo do poder de manutenção da ordem pública se voltava contra si mesmo. Deste modo, os homens eram privados de seus direitos civis pelo próprio Governo.<sup>21</sup>

\*\*\*

“Robberies, murders, rapes are the sports of men set at liberty from punishment and censure”.<sup>22</sup>

Em 1690, no Capítulo III, do Livro I, do **Ensaio Sobre o Entendimento Humano**, Locke se dedicará a refutar a tese que afirma haver princípios práticos de ação inatos. Frequentemente irá recorrer – bem como irá convidar o leitor a fazer o mesmo – à “História da Humanidade”, e à experiência comum dos homens em geral. Locke afirma que a história nega a tese do inatismo. Esta tese afirma que a consciência, ou o espírito humano, contém princípios práticos morais de ação gravados nela. Para Locke, as máximas morais são verdadeiras e indubitáveis como os princípios especulativos, sendo assim, Locke não nega que haja máximas morais universais e necessárias. A história, porém, segundo Locke, mostra que os princípios morais são ignorados e/ou transgredidos consciente e voluntariamente pelos homens, que legitimam, em acordos comuns, práticas imorais, criminais, e etc., o que leva Locke a negar a tese do inatismo, mediante uma argumentação antropológica.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> “Agora, quem mantiver que a idolatria deve ser desenraizada de qualquer modo pela lei, punição, fogo e espada, pode aplicar essa história a si mesmo, pela razão disso ser igual na América e na Europa. E nem pagãos lá, nem cristãos divergentes aqui podem, por qualquer direito serem privados dos seus bens terrenos pela facção predominante de uma corte-igreja, nem os direitos civis podem ser mudados ou violados à conta de religião, mais em um lugar que em outro”. Cf. LOCKE, John. *Cartas Sobre a Tolerância*, p. 97. Para Voltaire, por sua vez, “[...] é do dever de um historiador inspirar horror a todos os séculos por esses assassinatos jurídicos. Sempre se deveu fazer os atenienses enrubescerem por causa da morte de Sócrates”; no caso, sabe-se que Sócrates foi condenado a tomar cicuta por não cultuar os Deuses oficiais da *polis* grega. In: Voltaire. “Históriógrafo”. *Sobre a História. A Filosofia da História*. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, Projeto “VOLTAIRE vive”, 2007, p. 36.

<sup>22</sup> LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding* (volume one). J. W. Yolton (ed.). London: Everyman’s Library, 1961, *ibidem*, p. 30.

<sup>23</sup> “It is not merely the language of morals that history has infeceted, it is also the set of moral concepts. In order to retify these defects it is necessary to find some criterion for human morality which is outside history. Hence the necessity for a law of nature”. In: Dunn, John. *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the ‘Two Treatises of Government’*. London: Cambridge University Press, 1969, p. 97.

A história, para Locke, mostra um domínio de relações ilegítimas que devem ser reconstruídas por uma lógica que transcende a história das instituições, ou seja, pela lógica das leis naturais, o que levará Locke a pensar regras jurídicas contra a ordem estabelecida de seu tempo ao mesmo tempo em que legítimas e justas. O que justificará a crítica feita à sua obra – seja pelos seus comentadores, seja pelos seus contemporâneos, como Hume –, segundo a qual Locke pensa uma forma de Governo – um campo de legitimação – que nunca existiu: que não passa de ficção moral. Segundo Dunn, a conceituação do estado de natureza é um tópico para reflexão teológica, não para pesquisa antropológica.<sup>24</sup>

No caso, o estado de natureza conceituado um ano antes no Capítulo II (“*Of the State of Nature*”) do **Segundo Tratado**, fornece as regras e medidas morais e legais que não se encontram na história humana, entendida como a história das instituições políticas. Segundo Dunn, o estado de natureza “(...) is precisely a jural condition of equality and freedom *uncontaminated* by history,<sup>25</sup> the history of human wickedness. But, simply because it is in this way an historical abstraction, its jural essence is never to be found in a wholly uncontaminated form *within* human history”.<sup>26</sup> De modo que sua interpretação do *jus*, do direito, enquanto campo de legitimação, não está no âmbito das instituições políticas e históricas. Pensar a política, para Locke, é pensar a natureza, que fornece regras e medidas que devem ser institucionalizadas para legitimar as próprias instituições jurídicas. Locke sempre terá dificuldades em conciliar a sua reflexão teológica com a sua análise da história da humanidade, que parecem se contradizer mutuamente. Isto o levará a se questionar: como instituir medidas e regras legítimas em meio às instituições que, do ponto de vista destas mesmas medidas e regras legítimas e não institucionais (históricas), são ilegítimas?

<sup>24</sup> C.f. Idem, *ibidem*, p. 97.

<sup>25</sup> No caso, o estado de natureza aparece como uma condição não contaminada pela história, que amontoa escombros sobre a natureza. Não gratuitamente “(...) it is ambition enough”, para o filósofo, segundo Locke, “to be employed as an under-labourer in clearing ground a little, and removing some of the rubbish that lies in the way of knowledge”. In: LOCKE, John, *ibidem*, p. xxxv. A corrupção moral irá aparecer em Locke apenas com o desenvolvimento da história, no entanto, a “abstração histórica”, tal como Dunn caracteriza o estado de natureza, não significa que seja uma invenção, ou uma fábula de Locke. Quando se afirma que o estado de natureza não é encontrado na história, o que se afirma é que não há registros históricos deste estado de liberdade, não que seja não histórico como o Paraíso Perdido, como o caracteriza Puffendorf, por exemplo. Nos termos de Hume: “Seria inútil perguntar em que registros consta essa carta de nossas liberdades: não foi escrita em pergaminho, nem em folhas ou cascas de árvores; precedeu o uso da escrita e de todas as outras artes civilizadas da vida”. In: HUME, David. *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. “Do Contrato Original”. Trad. A. Aiex. São Paulo: Nova Cultural, Col. “Os Pensadores”, 2004, p. 198. Embora fora do registro histórico, Locke não apresenta o estado de natureza como ficção, apenas como uma situação histórica da qual não temos registros mas que podemos reconstruir mediante uma lógica matemática (por meio de uma *dedução a priori*). As leis ditadas pela natureza não se encontram, por assim dizer, em nenhum contrato impresso possível de ser consultado, estão escritas matematicamente no grande livro do mundo. O exame destas medidas naturais envolve uma abstração do raciocínio, no entanto, Locke através desta abstração reencontra o início perdido da história, o qual ele pretende restituir, inaugurar, fundar politicamente (os meios, as “medidas” *para controlar as Exorbitâncias, e prevenir os Abusos...* do Poder político), o que tornará o contraste entre estado de natureza e Estado civil *legítimo* não só incompleto, mas quase inexistente, – como se fossem complementares, um transparente ao outro.

<sup>26</sup> Dunn, John, *ibidem*, p. 110.

Segundo Locke, “(...) nossa própria opinião ou julgamento sobre a retitude ou depravação moral de nossas ações”<sup>27</sup> que caracteriza, para Locke, a *consciência*, é formada – em suas *medidas*, critérios, regras, e padrões – de acordo com as máximas que foram estabelecidas pelos hábitos e cujo costume legitimou constitucionalmente. No caso, um dos motivos que leva a negar a tese do *inatismo* é que: em um estado sem poder superior ao indivíduo restringindo, coagindo, ou punindo certas ações, as regulando mediante leis, as máximas morais não têm validade, fato este que coloca, por exemplo, os homens em estado de guerra no estado de natureza, o que não ocorreria se houvesse princípios práticos inatos. Para Locke, a história da humanidade mostra a irrelevância dos ensinamentos morais para os homens.

Locke reafirma a ética hedonista ao afirmar que “Os princípios de ação estão realmente contidos nos desejos humanos”.<sup>28</sup> Locke prossegue afirmando que estes não conhecem limitações de ordem moral (não contém em si nenhum princípio de regulação moral que lhes sejam internos e inatos); fato este que levará os homens, segundo Locke, a regular suas ações por meios externos de coação, para colocar “freios” nos impulsos naturais que quiçá são sempre “desenfreados” (desmedidos) sem estes meios exteriores. Como afirma Locke: “mas tão longe de serem princípios morais inatos que destruiriam toda a moralidade se os abandonássemos ao seu pendor natural”.<sup>29</sup> Antecipando Freud, para Locke, as exigências morais são destinadas a conter os princípios verdadeiramente inatos (os “desejos desmedidos”) com vistas ao bem comum dos homens, como condição para o estabelecimento de uma ordem civilizada.

*“Le bien commun de tous les hommes  
demande qu’on croie l’âme immortelle”.*<sup>30</sup>

“As leis morais”, afirmará Locke, “são como que freios a conter esses desejos desmedidos; e são necessários castigos e prêmios para contrabalançar o prazer que a quebra da lei poderia proporcionar”.<sup>31</sup> Para Locke, como vemos, é a recompensa ou castigo das ações que institui os princípios morais de regulação das relações humanas. Como afirmamos, para Locke, a necessidade de um elemento externo regulando as ações prova que não se encontram princípios morais inatos nos homens, posto que a observação das máximas morais não seja interior (o que ocorreria se fossem inatas), mas sim estipuladas com imposições exteriores. Para Locke, a existência de princípios práticos inatos iria dispensar a recompensa ou o castigo por parte do governo, posto que sua observação interior traria consigo a

<sup>27</sup> LOCKE, John, *ibidem*, p. 29 (tradução minha).

<sup>28</sup> Idem, *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. Trad. E. A. de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1999, p. 65.

<sup>29</sup> Idem, *ibidem*, p. 65.

<sup>30</sup> VOLTAIRE, “Treizième Lettre: Sur M. Locke”, p. 85. In: *Lettres Philosophiques*. Paris: Garnier-Flammarion, 1964.

<sup>31</sup> LOCKE, John, *ibidem*, p. 65.

imagem das recompensas ou castigos de Deus, o que, por si só, seria suficiente para fazê-los valer. Vejamos a seguinte afirmação de Locke:

“e se, ao pé do prazer que convida a ofender a Lei, virmos erguida a mão de Deus pronta a castigar os que cedam à tentação (pois um dever gravado na alma conduziria necessariamente a estas ideias) – como poderá conceber-se que os homens violem as normas morais sem escrúpulo, hesitação, nem cuidado?”. Mais adiante Locke reafirma sua posição: “A visão de um castigo inevitável e suficientemente forte deveria acompanhar as leis morais gravadas na alma humana;”, e conclui com ironia, “a menos que admitamos um Evangelho inato juntamente com as leis inatas...”.<sup>32</sup>

Deste modo, com relação às regras de justiça, embora Locke afirme que os critérios morais são encontrados na estrutura objetiva da razão – ou seja, que o indivíduo não cria as leis de sua conduta, ou ao menos não deve fazer assim –, Locke afirma também que se a sociedade não é guiada, por suas leis e regras, por princípios de justiça, a moralidade – encontrada internamente de modo objetivo –, embora ainda válida, perde sua importância, reduzida ao foro subjetivo da razão lhe resta tão só o título pejorativo de devaneio, de sonho; pois, segundo Locke, “(...) a razão não pode remediar esse mal”.<sup>33</sup>

\*\*\*

Meu projeto pretende estudar o conceito de tolerância em Locke a partir da relação entre os hábitos e costumes e as leis naturais e civis, através de uma compreensão da liberdade deduzida a partir da relação entre estes termos.

Procuro mostrar que a separação jurídica entre religião e direito sustentada pelo filósofo resolve-se numa fundamentação da política na religião, e de uma fundamentação da religião na política – não uma separação excludente –, resultante da realização objetiva da ideia de amor e respeito mútuos sustentada na metafísica perene comum às religiões, na observância concreta da ação através da institucionalização de certas leis necessário-naturais, que derivam sua necessidade justamente devido às suas conseqüências benéficas ao bem-estar público.

Cabe mostrar que a filosofia empirista de Locke, fundada na experiência e na sensibilidade, propõe ao homem um desvelamento da razão que não é *a priori* – como sustentaria um defensor do *inatismo*, ou um filósofo *cartesiano* –, mas que resulta de um processo histórico: o método de conhecimento para a descoberta do que é necessário e universal é histórico, depende do tempo e da experiência do sujeito nele.

Do ponto de vista moral: 1) A execução das leis da natureza dispensaria a necessidade coercitiva da lei civil para a manutenção da *vida em comum*; no entanto, 2) Essa possibilidade requer a instituição civil de leis necessárias para o bom funcionamento da vida política, ou seja, a instituição de princípios fundamentais da

<sup>32</sup> Idem, *ibidem*, pp. 64/65/66.

<sup>33</sup> Idem, *Le Christianisme Raisonnable*. In: *Morale et Loi Naturelle*. Paris: J. Vrin, p. 109 (tradução minha).



justiça, que tem por conseqüência o tópico 3): apreensão dos elementos simples da justiça por meio da experiência histórica do exercício legal e internalização destes preceitos fundamentais (moral-axiomático) observados pela mente e realizados pelo coração, – como na situação ideal preconizada no estado de natureza, onde a moralidade era observada na ausência da lei civil a impondo pela força, o que resulta em *confiança*: tolerância.

Deste modo, teria de versar sobre:

- a) A relação entre a razão e as leis naturais no procedimento empirista de obtenção e produção de conhecimento, e o papel da experiência na observação das leis naturais e a relação destas leis com a moralidade enquanto ciência demonstrativa.
- b) O papel das leis naturais na observação dos fenômenos morais.
- c) A experiência ética deduzida *a priori* na constituição de um ensinamento moral, que permite ao homem apreender pela experiência de modo anterior a ela (a dedução *a priori* só é possível com a afirmação de que a moral é uma ciência demonstrativa, reduzida a axiomas simples e fundamentais).
- d) A moralidade dada *a priori* e a relação com os hábitos e costumes gerados pelas leis civis instituídas efetivamente na história.
- e) O sentido teleológico do estado de natureza, que aponta o sentido do destino político do homem.
- f) O sentido da concepção de tolerância, os meios políticos de fundamentação da liberdade: a exigência de uma moralidade que não é efeito da coerção dos mecanismos do poder, mas cuja realização por meio dos hábitos e costumes dispensaria o elemento coercitivo da lei dando uma fundamentação positiva (jurídica) à liberdade.

Na *primeira parte da dissertação* abordarei o seguinte tema: *A consciência humana – a estrutura das leis da natureza e sua relação com a tolerância*. Dividida em três seções: 1) A estrutura das leis da natureza; 2) O estatuto das ciências demonstrativas nas ciências morais; 3) As faculdades de conhecimento, suas capacidades e limites quanto ao conhecimento da natureza.

Na *segunda parte da dissertação* abordaremos o seguinte tema: *Os mecanismos do poder – os imperativos éticos sobre o Governo*. Dividida em quatro seções: 1) A corrupção moral histórica das leis; 2) As conseqüências morais no plano social decorrente da ilegalidade dos Governos; 3) As regras naturais de legitimação dos Governos e 4) A restituição dos princípios éticos sobre o Governo e as conseqüências sociais da legalidade das Instâncias jurídicas.

## Referências

- LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. J. W. Yolton (ed.). London: Everyman's Library, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Cartas Sobre a Tolerância*. Trad. J. B. Duarte Rangel. São Paulo: Ícone, Col. "Fundamentos do Direito", 2004.
- \_\_\_\_\_. *Carta Sobre a Tolerância*. Trad. A. Aiex. São Paulo: Abril Cultural, Col. "Os Pensadores", 1978.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. Trad. E. A. de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Essays on the Law of Nature*. W. Von Leyden (ed.). New York: Oxford University Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Morale et Loi Naturelle*. Paris: J. Vrin, s.d.
- \_\_\_\_\_. *Two Treatises of Government*. P. Laslett (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1960.
- HUME, David. *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Trad. A. Aiex. São Paulo: Nova Cultural, Col. "Os Pensadores", 2004.
- VOLTAIRE. *A Filosofia da História*. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, Projeto "VOLTAIRE vive", 2007.
- \_\_\_\_\_. *Lettres Philosophiques*. Paris: Garnier-Flammarion, 1964.
- DARWALL, Stephen. *The British Moralists and the Internal 'Ought' 1640-1740*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- DUNN, John. *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*. London: Cambridge University Press, 1969.
- ROUANET, Sergio Paulo. "Dilemas da Moral Iluminista". In: *Ética, Vários Autores*. A. Novaes (org.). São Paulo: Companhia de Bolso, 2007, pp. 207/226.
- WOLTERSTORFF, Nicholas. *John Locke and the Ethics of Belief*. Cambridge: Cambridge University Press, Col. "Cambridge studies in religion and critical thought", 1996.

# Lorenzo Valla como precursor do Renascimento e as crises do papado

Gerson Leite de Moraes\*

\* Doutorando em Filosofia pela UNICAMP, gele-mo@ig.com.br

**L**orenzo Valla (1407-1457) certamente é uma das figuras mais importantes e mais controvertidas do período renascentista. Ao longo da História muitas foram as imagens impostas a Valla por seus detratores.

Basta pensar na imagem quase caricatural de Valla, delineada como Pastor pregador do evangelho do prazer, impregnado em um culto dos sentidos, sem limites nem pudor ou decência, blasfemo acusador de padres e Papa, de modo que deve-se concluir 'que não foi Maquiavel, mas Valla, o autor da acusação mil vezes repetidas, de que os papas são a causa de cada doença da Itália'. Hoje que o Valla anticlerical, restaurador de Epicuro e Lucrecio, o precursor do positivismo e do naturalismo moderno, é uma anedota remota, devemos lembrar, depois de mais de algumas frases, a inclusão maciça de seus escritos no Índice de Tridentino (la *Declamatio*, il *De libero arbitrio* e il *De voluptate*, e em apêndice, "nisi corringantur", le *Annotationes in Novum Testamentum* e il *Liber de persona, contra Boethium*). Como não devemos negligenciar a sua presença em Rodolfo Agrícola, em Erasmo... até Leibniz, para não dizer da oportuna re-emergência de suas páginas nas controvérsias mais poderosas, políticas e religiosos da Europa moderna, e o fermento que despertou em pensadores filosóficos de primeira grandeza. 'Eu ainda era um menino, e eu acabara de aprender e compreender os autores latinos, quando eu fiquei encantado com o livro de Lorenzo Valla contra Boécio'. Confessou Leibniz. (GARIN, 1986, pp.2-3)

Sua atuação no campo da filologia é de suma importância para se compreender o impacto das palavras<sup>1</sup> num mundo onde o homem passou a ser o centro das

<sup>1</sup> Se no Renascimento as palavras têm uma importância fundamental, na Idade Média, com o modo de produção feudal, o que valia era o gesto, o ritual, o símbolo. Nas palavras de Jacques Le Goff, "o feudalismo era o mundo do gesto, não da escrita". (LE GOFF, 2005, p.85).

atenções. Sua atuação nos campos da filosofia e da filologia é importantíssima para se compreender a crise de autoridade política pela qual passa o papado em fins da Idade Média e início da Modernidade. Como não cabe aqui uma explanação ampla sobre a vida de Valla, registra-se tão somente um breve resumo sobre algumas atividades de sua vida. Ullmann diz o seguinte sobre ele:

Lorenzo Valla ocupou vários cargos: professor de retórica em Pavia, nos anos 1431-1436; depois, secretário, em Nápoles, do rei Afonso de Aragão; servidor do Papa Nicolau V e professor de retórica na universidade de Roma. Nos seus estudos dos clássicos empregou o método histórico, o qual aplicou, como primeiro, também na exegese da Bíblia, em 1444. Por vários séculos, seu livro *Elegantiarum linguae latinae libri VI* constituiu-se na obra mais importante sobre o estilo da língua latina. Infelizmente, foi perseguido pelos professores da faculdade de direito, porque a nova metodologia das humanidades, na faculdade de artes, dando uma visão mais abrangente do *humanum*, extravasava para as outras faculdades, inclusive a do direito, teologia e de outras ciências. Isso parecia intromissão indébita. (ULLMANN, 2000, pp.74-75)

O que nos interessa é sua compreensão filosófica e principalmente filológica, e as repercussões de seu pensamento para o *quattrocento* e para o século seguinte. No que tange ao seu pensamento filosófico, Valla pode ser definido como neo-epicurista, já que promove uma série de polêmicas contra o ascetismo estóico e contra os excessos do ascetismo monástico.

Quando se diz que Lorenzo Valla é um neo-epicurista procura-se enfatizar sua compreensão sobre o “prazer”, entendido muito além do prazer dito carnal. Em 1430, Valla redige a sua primeira versão do diálogo *De Voluptate* (Sobre o Prazer) em Piacenza, cidade para a qual havia fugido após a manifestação da Peste na cidade de Pavia. No ano seguinte<sup>2</sup>, após retornar para Pavia e tornar-se leitor público, publica *De Voluptate* que sofreu pelo menos quatro modificações ao longo da vida sem, no entanto, ocorrer uma alteração significativa na estrutura do texto.

Dividido em três livros, Valla pretende lançar um debate sobre os conceitos de *voluptas* e *honestas* a partir das definições segundo as escolas clássicas epicurista e estóica. No livro I, Valla expõe as ideias propostas pelos estóicos; no livro II, a de seus oponentes epicuristas; e, por fim, no livro III, conclui o debate com um discurso conforme os preceitos da religião cristã. (BATISTA, 2010, p.11)

Após colecionar uma série de inimigos na Universidade de Pavia, Valla dirige-se para Milão e lá reedita sua obra, com outro título, outros personagens e outro cenário (na primeira versão, o diálogo está situado em Roma, na segunda versão, em Pavia). Ele elimina do título a referência ao prazer (*De Voluptate*), e o substitui por *Sobre o verdadeiro e falso bem (De vero falsoque bono)*.

<sup>2</sup> “Se trata de um período decisivo na formação intelectual de Valla, esse período transcorrido entre 1431-1433 na Universidade de Pavia, [...] onde ele trabalhava ativamente com o método filológico-gramatical”. (ZIPPEL, 1982, pp10-11)

Uma série de fatores podem explicar as mudanças realizadas por Valla em sua obra.

Devemos nos lembrar que, a partir de então, aquela anterior e malograda esperança de ingressar na cúria romana havia regredido. Velhas amizades que poderiam influir de forma positiva na concretização do intento haviam se rompido definitivamente, como as de Loschi e Poggio, os quais, doravante, seriam seus críticos. Portanto, podemos acrescentar também as razões das mudanças do diálogo o desenvolvimento intelectual e profissional de Valla, neste momento mais ciente de seus propósitos e dos meios literários para realizá-los. Agora ele era um mestre em retórica. Na Universidade de Pavia, o jovem filólogo e leitor público tomara consciência das implicações do mau uso da língua latina e do quanto os gramáticos medievais e, em particular, os juristas contribuíram para o declínio da verdadeira moral e doutrina cristãs. Valla era adepto da virtude da *eloquentia* sobre a *ratio* escolástica, cuja árdua retórica silogística não era capaz de mover as paixões – único meio possível de formar e transformar os homens. (BATISTA, 2010, p.18)

Ao fazer severas críticas ao estoicismo e assumir teses epicuristas, Valla recebeu diversos ataques e foi muito criticado, como por exemplo, as críticas feitas por Bartolomeu Facio na *Invective in Lorenzo Valla*.

No ano de 1435, Valla vai para Nápole trabalhar na corte de Afonso V de Aragão. Lá permanece por treze anos (1435-1448), sendo que essa estadia em Nápole transformou-se num período proífico em produção literária. Ele escreveu em 1439, *De Libero Arbitrio (Diálogo sobre o Livre Arbítrio)*, julgando com isso ter completado sua crítica aos cinco livros de Boécio (480-524), intitulado *Consolação Filosófica*. Lorenzo Valla, ao escrever o *Diálogo sobre o Prazer* estava questionando o pensamento de Boécio exposto nos quatro primeiros livros que compõe o tratado do pensador medieval. Faltava exatamente uma crítica ao último volume da obra *Consolação Filosófica*, e Valla realizou tal crítica ao escrever, *De Libero Arbitrio*.

Na corte de Afonso V, Valla também escreveu *Elegância da Língua Latina e Dialecticae Disputationes*, também traduziu Esopo, Xenofonte e Homero do grego. É nesse período também que Valla, em função de uma série de disputas políticas entre o Papa Eugênio IV e Afonso de Aragão, escreveu o diálogo *De Professione Religiosorum e Doação de Constantino*.

Aliás, *Doação de Constantino* será alvo de uma análise nesse trabalho porque ilustra o questionamento político que a Igreja Católica Apostólica Romana vinha sofrendo no contexto do Humanismo Renascentista.

Entre 1444-49 sai a terceira edição do *Discurso sobre o Prazer*, com o título: *De vero Bono*, com poucas alterações significativas.

Já sobre a quarta e última edição do *Discurso sobre o Prazer*:

Sobre a quarta versão, não se sabe ao certo se ela de fato corresponde a uma revisão realizada pelo próprio Valla na última década de sua vida, ou se é resultado de um antígrafo com erros de copista. De qualquer modo, as mudanças verificadas pelos editores contemporâneos entre as duas últimas versões se reduzem a um pequeno número de variantes de estilo, pouco significativas. De forma geral, elas demonstram o quanto o autor preocupou-se em tentar tornar sua obra mais apurada com relação ao estilo e ao conteúdo. É digna de nota uma passagem constante na última versão em que o autor opõe-se a um silogismo de Boécio através da brilhante aplicação de seu método filológico. Aqui, o elemento crucial de seu argumento é a ‘palavra’, principal meio de comunicação dos homens. Daí, ao opor o *orator* Cícero ao *philosophus* Boécio, Valla queria afirmar a superioridade da *rethorica* sobre a *philosophia*. A passagem revela um Lorenzo Valla mais amadurecido quanto à articulação de seu pensamento, expondo-o de forma mais precisa. (BATISTA, 2010, p.22)

O epicurismo desenvolvido entre o século IV a.C até o século IV d.C é a representação de uma filosofia que não tem mais a *polis* como referência. Com a destruição das cidades-estado da Grécia e a conseqüente dominação estrangeira sobre o território grego, as famosas cidades-estado perdem autonomia política e tornam-se incapazes de oferecer identidade aos homens. Nesse contexto desolador conhecido como período helenístico, floresceram várias correntes filosóficas, como o estoicismo, o ceticismo e o próprio epicurismo. Essa corrente de pensamento oferece ao homem sábio a possibilidade de atingir a felicidade por meio da atividade filosófica. Através do quadrifármaco (quádruplo remédio), I – ausência de temor dos deuses; II – ausência de temor da morte; III – consciência do limite dos prazeres e da facilidade em alcançá-los; IV – consciência do limite das dores; o homem pode adquirir um conhecimento filosófico libertador.

Sobre a tradição epicurista muitos pensadores construíram suas teses, para ser bastante sucinto basta citar, por exemplo, Tito Lucrecio Caro (99 a.C - 55 a.C), que na sua obra *De rerum natura*, procurou interpretar os princípios epicuristas oferecendo aos seus contemporâneos, as belas “palavras de ouro” do ousado Epicuro.

Quando a vida humana, ante quem a olhava, jazia miseravelmente por terra, oprimida por uma pesada religião, cuja cabeça, mostrando-lhe do alto dos céus, ameaçava os mortais com seu horrível aspecto, quem primeiro ousou levantar contra ela os olhos e resistir-lhe foi um grego, um homem que nem a fama dos deuses, nem os raios, nem o céu com seu ruído ameaçador, puderam dominar; antes mais lhe excitaram a coragem do espírito e o levaram a desejar ser o primeiro que forçasse as bem fechadas portas da natureza. Mas triunfou para além das flamejantes muralhas do mundo, percorreu, com o pensamento e o espírito, o todo imenso, para voltar vitorioso e ensinar-nos o que não pode nascer e, finalmente, o poder limitado que tem cada coisa, e as leis que existem e o termo que firme e alto se nos apresenta. E assim, a religião é por sua vez derrubada e calcada aos pés, e a nós a vitória nos eleva até os céus. (LUCRÉCIO, 1985, pp.83-84)

Quem primeiro ousou levantar os olhos contra a pesada religião, mencionada por Lucrécio foi Epicuro, que abriu caminho para uma compreensão materialista da existência. Veja-se o que diz Epicuro:

Acostuma-te à ideia de que a morte para nós não é nada, visto que todo bem e todo mal residem nas sensações, e a morte é justamente a privação das sensações. A consciência clara de que a morte não significa nada para nós proporciona a fruição da vida efêmera, sem querer acrescentar-lhe tempo infinito e eliminando o desejo de imortalidade. Não existe nada de terrível na vida para quem está perfeitamente convencido de que não há nada de terrível em deixar de viver. É tolo portanto quem diz ter medo da morte, não porque a chegada desta lhe trará sofrimento, mas porque o aflige a própria espera: aquilo que não nos perturba quando presente não deveria afligir-nos enquanto está sendo esperado. Então, o mais terrível de todos os males, a morte, não significa nada para nós, justamente porque, quando estamos vivos, é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos. A morte, portanto, não é nada, nem para os vivos, nem para os mortos, já que para aqueles ela não existe, ao passo que estes não estão mais aqui. (EPICURO, 1997, pp.27-29)

O mesmo Epicuro diz:

É por essa razão que afirmamos que o prazer é o início e o fim de uma vida feliz. Com efeito, nós o identificamos como o bem primeiro e inerente ao ser humano, em razão dele praticamos toda escolha e toda recusa, e a ele chegamos escolhendo todo bem de acordo com a distinção entre prazer e dor. Embora o prazer seja nosso bem primeiro e inato, nem por isso escolhemos qualquer prazer: há ocasiões que evitamos muitos prazeres, quando deles nos advêm efeitos o mais das vezes desagradáveis; ao passo que consideramos muitos sofrimentos preferíveis aos prazeres, se um prazer maior advier depois de suportarmos essas dores por muito tempo. (EPICURO. 1997, pp.37-39)

Como se pode observar o epicurismo clássico assentava-se sobre o princípio do prazer, e essa temática acompanha Valla na sua obra *De Voluptate*.

*De Voluptate*. ou o *Diálogo sobre o Prazer* é uma obra em que Valla constrói um diálogo envolvendo uma série de pessoas que faziam parte do seu círculo de amizades e até mesmo alguns inimigos foram inseridos na trama. Logo de saída, naquilo que poderíamos chamar de *Introdução*, Valla usa a temática epicurista da farmacologia para explicar o seu método. Ele diz:

Eu prefiro imitar os médicos que, quando veem os doentes rejeitarem remédios que melhorariam sua saúde, não forcem seus pacientes a tomá-los, mas lhes oferecem outros que eles acreditam serem menos repulsivos. Então, se se procede assim, com o tempo, remédios menos fortes trarão mais salvação. Este é o método que decidi seguir. Aqueles que recusam as prescrições dos grandes médicos podem, talvez aceitar as nossas. E quais são esses remédios? Eu os revelarei depois de ter indicado quem são os doentes. (VALLA, 2010, pp.58-59)

Ao longo do texto percebe-se que os doentes que Valla menciona são os estóicos, também chamados diversas vezes no texto de “filósofos” e “inimigos”. Valla não economiza sua capacidade retórica quando pretende definir os seus inimigos intelectuais. “...nós esperamos e acreditamos que destruiremos nossos inimigos, isto é, os filósofos. Em parte os degolaremos com suas próprias espadas, em parte os incitaremos a uma guerra interna e à sua mútua destruição”. (VALLA, 2010, p.60)

Ainda na Introdução do *Diálogo sobre o Prazer* faz uma síntese dos três livros que compõem o tratado e acentua que sua posição culminará numa perspectiva cristã.

Para retornar, entretanto, ao assunto: visto que os estóicos afirmaram mais intensamente do que todos os outros o valor da honestidade, isto me parece ser suficiente para elegê-los como nossos adversários e assumir a defesa dos epicuristas. O porquê disso eu explicarei mais tarde. Somados, todos estes três livros têm por objetivo refutar e destruir a raça dos estóicos. O primeiro livro mostra que o prazer é o único bem, o segundo que a honestidade dos filósofos não é nem ao menos um bem e o terceiro trata do verdadeiro e do falso bem. Neste terceiro livro não será irrelevante compor um tipo de elegia do paraíso o [...] mais esplêndida possível, a fim de evocar, o quanto eu for capaz, os ânimos dos ouvintes à Esperança do bem verdadeiro. (VALLA, 2010, pp.61-62)

Valla enfatiza que o paraíso é a morada do verdadeiro bem. Lá todas as lutas e renúncias contra os prazeres corpóreos ganharão sentido, pois no paraíso entende-se o verdadeiro significado da felicidade, o prazer pleno, que sempre foi a mola propulsora dos homens.

Valla usa a estratégia literária no seu diálogo de dar a oportunidade para que os personagens representem as escolas filosóficas em disputa. Coube a Catone, defender o pensamento dos estóicos e Veigo, expor o pensamento dos epicuristas. Para decidir sobre o vitorioso no debate, Valla traz para a cena, a figura de Antonio Raudense, “homem reverenciado pela sua grande erudição, singular rigor e vocação religiosa”. (VALLA, 2010, p.206).

Pela boca de Raudense, Valla expõe tanto o reconhecimento do valor das duas escolas filosóficas, como seus equívocos, tendendo a criticar severamente os estóicos e posicionando-se a favor dos epicuristas, contudo, criticando-os também numa menor medida, para exaltar as virtudes cristãs e não filosóficas.

A crítica que Valla tece aos estóicos, defensores do princípio da honestidade, como o mais alto bem a ser buscado pelos homens, é dura e contundente. Ele sentencia:

A estes eu condeno por duas razões: primeiro, por dizerem que a virtude é o sumo bem, e segundo, porque eles mentiram ao levarem uma vida diversa daquela que professavam – enaltecendo as virtudes e amantes dos prazeres, mesmo se menos do que outros; e, seguramente, amantes da fama, a qual eles seguiam com as mãos e pés. Se ninguém acredita em mim, acreditai ao menos em nossos sábios que não hesitaram em dizer: ‘o filósofo é um animal ávido por glória’. (VALLA, 2010, p.228)



Valla ainda compara os estóicos aos fariseus dos tempos de Jesus de Nazaré, no contexto neotestamentário.

Nada está além das virtudes da fé, na esperança da remuneração do trabalho, no derramamento da caridade, ‘a mestra de todas as virtudes’. Sem esperar qualquer remuneração cada virtude traduz-se em trabalho de parto, o que é comprovado em vários lugares nas Escrituras Sagradas. Esta seria ‘a boa vida dos filósofos’. O julgamento, portanto, inclinado para os epicuristas, que se abstiveram da falsa promessa dos estóicos, estes comparáveis aos fariseus, os guardiões alegados da lei divina, aqueles comparáveis aos saduceus. (FUBINI, 1990, pp. 354-355)

Por aparentarem serem zelosos em guardar os preceitos da Lei judaica, os fariseus aparentavam uma atitude piedosa e cheia de fé, mas por trás eles escondiam suas reais intenções, que no fundo era a glória humana de serem vistos pelos homens como paradigmas de fé e conduta. Almejavam os primeiros lugares nos banquetes, desejavam seres chamados de Rabinos e exibiam-se como observantes de jejuns e outras práticas ritualísticas. Enfim, os fariseus pregavam uma coisa e viviam outra completamente diferente, exatamente como os estóicos, na visão de Valla.

Já sobre os epicuristas, Valla os compara aos saduceus, principalmente por negarem “não apenas a Ressureição, mas também a existência de anjos e espíritos, como se tivessem lido Aristipo em lugar de Moisés”. (VALLA, 2010, p.229)

A crítica de Valla aos estóicos é mais contundente pois, segundo ele, erram ao elegerem a honestidade como o supremo bem, a maior das virtudes, pois ela é terrena e pode ser no máximo um meio para se atingir a felicidade, mas jamais o objeto final a ser alcançado. Se falta aos epicuristas a visão cristã sobre o prazer verdadeiro, pelo menos eles tiveram o mérito de eleger o prazer como o supremo bem a ser alcançado.

Valla exerce toda sua habilidade de filólogo para defender a ideia de prazer no contexto bíblico. Vejam:

Quem hesitaria em chamar esta felicidade de prazer, ou, quem poderia dar-lhe um nome melhor? Encontro-a nomeada assim em Gênesis: ‘*paraíso de prazer*’. E também em Ezequiel: ‘*fruto e árvore do prazer*’. E, similarmente, quando se menciona os bens divinos e também nos Salmos: ‘*Tu fa-los-á da fonte do prazer*’, embora em grego o significado seja mais ‘da alegria’ ou ‘dos deleites’ que ‘do prazer’. Com efeito não se lê: ‘da torrente’, mas: ‘*ton cheimár-run tes tryfes sou pitieis autoús*’, que literalmente significa ‘deleite’ [*delectatio*] ou ‘alegria’ [*delicia*], não de *delecto* [dou prazer], mas de *delector* [recebo prazer] ou *delectat* [isso dá prazer], visto que significa de um modo de ação, como na palavra *exhortatio* [exortação] e, no outro sentido, a qualidade, como na palavra *exultatio* [exultação]. Não vejo diferença alguma entre ‘prazer’ [*voluptas*] e ‘deleites’ [*delectatio*], a menos que o prazer signifique uma forma mais poderosa de deleite. Querendo expressarem-se em latim, penso que, onde eles entenderam como uma grande experiência de deleite, preferiram traduzir como *voluptatem*. (VALLA, 2010, p.230)

Valla foi também um grande filólogo, cujo trabalho teve impactos em várias áreas do conhecimento, mas o que importa aqui é uma análise política dos seus escritos filológicos. No ambiente renascentista, pode-se dizer que o cerne técnico do humanismo foi a aplicação das técnicas da crítica filológica e histórica aos textos oriundos da antiguidade clássica. Os textos ligados ao Direito Romano tornaram-se então, um campo fértil para tais investigações. No reinado de Justiniano (527-565), imperador do Império Romano do Oriente, também chamado de Império Bizantino, os textos jurídicos foram codificados, no que se convencionou chamar de *Corpus Iuris Civilis*, obra esta dividida em quatro partes: o *Código* (conhecido também como Código de Justiniano), que consistia numa recopilação das decisões imperiais mais importantes desde os tempos do imperador Adriano; o *Digesto* ou *Pandectas*, recopilação que continha os escritos mais importantes dos juristas; a *Instituta* (ou *Instituições*), uma espécie de manual para facilitar o acesso dos jovens que desejavam estudar Direito; e as *Novelas*, que continham a legislação do próprio Justiniano. As interpretações desse material apresentavam-se como algo bárbaro para os humanistas do Renascimento, que tinham um interesse especial em entrar em confrontação com as interpretações realizadas pela escolástica sobre o Direito Romano. Mas antes de mais nada, vale a pena conceituar esse campo de conhecimento que Valla ajudou a ampliar e a consolidar.

Filologia foi uma criação, ou pelo menos uma recriação, do humanismo Renascentista. Na verdade, havia uma tradição distinguível do mesmo humanismo medieval que tinha preservado o método gramatical, mas esta tradição não tinha um conhecimento de si mesma e o ímpeto ideológico para constituir um movimento intelectual em qualquer sentido significativo. Nem possuíam um herói epônimo como Petrarca que deu coerência e direção para o humanismo italiano, tanto através da lenda que ele construiu, como através de suas realizações reais. Os discípulos de Petrarca eram muito mais que uma escola, eles formavam um partido militante que se rebelou conscientemente contra os valores estabelecidos da academia. Este partido ganhou ainda mais identidade através de um programa geralmente aceito, embora diferentemente construído, programa este, que apelava para um repúdio do método escolástico e para um retorno às fontes originais (*ad fontes*) e para a realidade humana (*ad res*) a fim de encontrar qualquer propósito que seja, particularmente os modelos de comportamento. Já quando professados humanistas renovaram seus interesses em tais monopólios escolásticos como filosofia e lei, eles apegaram-se à sua abordagem trivial e seus valores literários. Foi uma alienação consciente das pedantes e pedagógicas convenções do Escolasticismo que forneceu humanistas com um sentido de identidade e, portanto, dada a natureza de seu programa, com um 'senso de História'. (KELLEY, 1970, p.23)

Os escolásticos insistiam que a interpretação correta do Código Civil consistia na adaptação da letra da lei às circunstâncias legais vigentes, ou em outras palavras, o trabalho do jurista era fazer um esforço, uma verdadeira ginástica exegética para adaptar a letra morta da lei aos problemas do seu tempo, com isso, logicamen-

te as aberrações exegéticas afluíavam possibilitando a construção de verdadeiros absurdos interpretativos.

A *Elegantiae* constitui uma antítese direta à tradição lexicográfico-enciclopédica que remonta a Isidoro, e às polêmicas referências a *Ethimologiae*, porquanto implícita não deixaram de ser reconhecidas. O respeito que ele [Valla] professava às denominações geográficas modernas mostram uma completa falta de confiança na raiz etimológica que tinha sido proposta diversas vezes pelos antigos: “*ridiculae ethimologiae graeca latinaque ac barbara miscentes*”. (FUBINI, 1990, p.64)

Valla e outros renascentistas denunciavam essa metodologia como bárbara e ignorante. Para Valla, a filologia era um campo de grande valia para desmascarar as interpretações equivocadas, que sufocavam a verdade nas áreas do Direito, da Teologia e da Política.

A linguagem era o alfa e o ômega do mundo de Valla. Isto formou a base de sua interpretação da história, sua crítica da lei e da teologia de Roma, sua concepção de cultura, e sua teoria do conhecimento. Sua fascinação também abriu o caminho para sua nova filosofia revolucionária. (KELLEY, 1970, p.28)

O trabalho de Valla mostra sua perspicácia e precisão na utilização das técnicas filológicas para avaliar os mais variados tipos de documentos, como por exemplo, a Bíblia. Vejam:

A recente publicação por Alessandro Perosa dos manuscritos da biblioteca de Valla da catedral de Valência e da Biblioteca nacional de Paris demonstrou que Lorenzo Valla tinha começado a montar suas notas crítica do texto latino da Vulgata de 1442 e que um primeiro esboço foi terminado em 1443. Intitulado *Collatio novi testamenti*, concluiu oito livros, um para cada um dos quatro Evangelhos e um para os Atos dos Apóstolos, as Epístolas de São Paulo, as Epístolas Canônicas e o Apocalipse. Seu trabalho marca, os inícios da aplicação da filologia ao estudo da Bíblia e revela em um sentido mais amplo uma nova compreensão da história fundada sobre uma análise da linguagem. (GILMORE, 1973, p.173)

As técnicas de análise filológica empregadas por Valla, num primeiro momento visavam corrigir questões gramaticais e de estilo, na confrontação de manuscritos gregos e textos latinos da Vulgata. Um bom exemplo dessas técnicas filológicas pode ser observado nos seguintes textos bíblicos. Na epístola de Paulo aos Romanos, no capítulo 1, versículo 17, se lê em latim: *Justus autem fide vivit*, Valla percebe que o texto grego coloca o verbo no futuro, e na tradução para o latim seria *vivet* e não *vivit*. A tradução correta seria: “O justo viverá pela fé”, e não, “O Justo vive pela fé”. Vale lembrar que essa temática teológica da vivência pela fé esteve nas bases do início da Reforma Protestante com o monge agosti-

niano Martinho Lutero. Isso aponta para o fato de que a constatação de um erro de tradução não é coisa de pouca monta, pelo contrário, às vezes, a tradução de um versículo implica em mudanças de doutrinas teológicas. Ainda na epístola de Romanos, no capítulo 11, versículo 13, o texto latim registrava, *honorificabo ministerium meum*, sendo que a expressão grega *δοξαζω* seria melhor traduzida, segundo Valla por *glorificabo*, ficando a tradução assim: “...glorifico o meu ministério”. Além desses trabalhos gramaticais, Valla também se ocupa em pontuar as origens dos erros, apontando que alguns erros seriam pura negligência de copistas ou a ignorância de comentaristas sobre passagens bíblicas particulares. Um último e derradeiro exemplo pode ser visto na epístola de Paulo aos Coríntios, no capítulo 7, versículo 10. O texto latino da Vulgata diz:

*Quae enim secundum Deum tristitia est, poenitentiam in salutem stabilem operatur.* Valla indica que o adjetivo *stabilem* refere-se à *poenitentiam* e não a *salutem* e dá a etimologia de *poenitentiam* citando Aullus Gellius e Lactantius. Em conclusão, ele afirma que os que falam da penitência dando três significados, a saber: *contrição, confissão e satisfação*, têm interpretado falsamente essa passagem. O argumento será citado mais tarde por Lutero como justificativa à sua refutação de uma base escriturística do sacramento da penitência. (GILMORE, 1973, p.174)

O trabalho filológico de Lorenzo Valla aponta para a necessidade de um cuidado mais acurado com as palavras e seus múltiplos significados. A sua erudição e habilidade causaram impactos na visão teológica do Renascimento e nos séculos seguintes, mas uma de suas obras mais devastadoras, e que teve ampla repercussão no domínio político e territorial da Igreja Católica, foi o documento intitulado a *Doação de Constantino*, onde prova segundo o método filológico, que o mesmo era falso.

A *Doação de Constantino*, talvez seja a falsificação mais famosa da história. O mais antigo manuscrito desse documento encontra-se no *Codex Lat. Parisiensis 2778, no Sancti Collectio Dionysii*, encontrado no mosteiro de St. Dennis, na França. Esse documento pretendia situar-se no século IV da era cristã e envolvia o imperador Constantino e o papa Sylvester. Nesse documento, o imperador Constantino, agradecido pela cura de uma lepra, resolveu doar terras dentro da Península Itálica para a Igreja Católica. O texto diz:

Num momento em que uma lepra poderosa e suja tinha invadido toda a carne do meu corpo, e os cuidados de muitos médicos que se reuniram foram administrados, sendo que por nenhum deles eu tenha conseguido saúde: vieram aqui os sacerdotes do Capitólio dizendo, que para me salvar uma fonte deveria ser construída no Capitólio, e que eu deveria preencher esta com o sangue de crianças inocentes, e que, se eu fosse banhado nela enquanto o sangue estava quente, eu poderia ser purificado. E muitos bebês inocentes foram reunidos a partir de suas palavras, quando os sacerdotes sacrilêgos dos pagãos desejavam aos bebês serem abatidos e a fonte ser preenchida com seu sangue. Eu logo abominei a ação, percebendo as lágrimas das mães. [...]

Naquele dia, tendo passado portanto, o silêncio da noite, quando o sono tinha chegado, veio sobre nós os Apóstolos Pedro e Paulo, dizendo-me: Desde que tu, colocaste um limite para os teus vícios, e abominaste o derramento de sangue inocente, nós fomos eviados por Cristo Senhor nosso Deus para dar para ti um plano para recuperar tua saúde. Ouça, portanto nosso aviso e faça o que nós indicarmos para ti. Sylvester o bispo da cidade de Roma, no monte Serapite, fugindo das perseguições, preza a escuridão com seu clero nas cavernas das rochas. Este, quando o levarem a ti mesmo, vai mostrar-te uma piscina de piedade, na qual quando ele tiver te mergulhado pela terceira vez, toda força da lepra desaparecerá de ti. (Doação de Constantino. Disponível em: <http://www.fordham.edu/halsall/source/donatconst.asp>>. Acesso: 03/08/2011. Tradução própria)

Logo após essa visão, Constantino manda chamar o papa Sylvester que, ao ouvir o relato da boca do imperador, manda trazer as imagens dos apóstolos Pedro e Paulo. Ao vê-las, Constantino os reconhece como os que lhe apareceram em sonho. E o texto diz que:

E, quando eu olhei para eles, e reconheci, representados naquelas imagens, os semblantes daqueles que eu tinha visto em meu sonho, com grande estrondo, perante todos os meus **sátrapas [o grifo é nosso]**. Eu confessei que eles eram aqueles que eu tinha visto em meus sonhos. ((Doação de Constantino. Disponível em: <http://www.fordham.edu/halsall/source/donatconst.asp>>. Acesso: 03/08/2011. Tradução própria).

Depois de passar por um período de penitências, e receber a imposição de mãos do clero, e na presença do papa, renunciar às pompas de Satanás e suas obras e confessar ser um adorador do Deus Trino cristão e ser mergulhado três vezes nas águas purificadoras, Constantino recebe a cura de sua enfermidade, segundo o documento em pauta. Com a cura conseguida, Constantino afirma o seguinte, segundo o documento:

E, na medida do nosso poder imperial terreno, decretamos que a Santa Igreja Romana, será honrada com veneração e que, mais do que o nosso império e trono terrestre, o lugar mais sagrado de São Pedro será gloriosamente exaltado; nós damos a ele o poder imperial, e dignidade da glória, e vigor e honra. E nós decretamos e ordenamos que ele terá a supremacia ao longo dos quatro assentos principais, [ou as quatro sés principais] Antioquia, Alexandria, Constantinopla e Jerusalém, como também sobre todas as igrejas de Deus no mundo inteiro. E o pontífice que a cada tempo presidir sobre a santíssima Igreja Romana será o supremo e o principal de todos os sacerdotes do mundo inteiro e conforme a sua decisão devem ser resolvidos todos os assuntos que se referem ao serviço de Deus à confirmação da fé de todos os cristãos. [...] e, através de nosso decreto imperial sagrado, nós temos concedido nosso presente de terras no Oriente, bem como no Ocidente, e mesmo no litoral do Norte e do sul, ou seja, na Judeia, Grécia, Ásia, Trácia, África e Itália e as várias ilhas: sob esta condição de fato, todos devem ser administrados pela mão do nosso pai mais abençoado, o pontífice Sylvester e todos os seus sucessores.

(*Doação de Constantino*. Disponível em: <http://www.fordham.edu/halsall/source/donatconst.asp>>. Acesso: 03/08/2011. Tradução própria).

Com um documento com esse teor em mãos, a Igreja Católica pretendia justificar seu domínio territorial na Idade Média. Provavelmente, esse documento tornou-se amplamente conhecido através de sua incorporação nos Decretos Pseudo-Isidorianos, no século IX (entre 847-853). Vale ressaltar que esse documento, ou partes dele, é incorporado na maioria das coleções medievais de Direito Canônico. Ele foi produzido, pelo menos em esboço, na segunda metade do século VIII da era cristã. Na época, o reino dos francos, o maior e mais estruturado dos reinos cristãos bárbaros que se formaram logo após a queda do Império Romano do Ocidente, tinha uma estrutura de poder nas mãos do monarca, que desde o final do século V e início do século VI, pelas mãos de Clóvis, o Meroveu, havia conquistado as terras que compõem a atual França. Os sucessores meroveus tornaram-se conhecidos por serem “reis indolentes”, que deixaram a administração de suas possessões nas mãos de seus auxiliares diretos, conhecidos como mordomos do paço, ou prefeitos do palácio. Entre estes merece destaque, Carlos Martel, que, aliás foi o grande responsável pela vitória dos francos na famosa batalha de Poitiers, no ano de 732, que impediu que os muçulmanos tomassem aquele território, e portanto, ficassem estacionados na Península Ibérica mais de 700 anos. Um filho de Carlos Martel, Pepino, o Breve, também prefeito do palácio, conquistou posições dos lombardos no norte da Península Itálica, e entregou parte delas ao papa da época, dando origem aos estados pontificais, conhecidos também como o Patrimônio de São Pedro (756). Isso representou uma troca de gentilezas, pois o papa o havia apoiado para depor o último rei merovíngio, que chamava-se Childerico III. Com a vitória, Pepino, o Breve, foi sagrado rei dos francos pelo papa Estevão III, que atravessou os Alpes e no ano 754 o ungiu como rei, dando início à Dinastia Carolíngia, cujo maior representante foi Carlos Magno, filho de Pepino, o Breve. Provavelmente esse foi o contexto onde pelo menos um esboço do documento intitulado *Doação de Constantino* foi forjado. Ao falsificar o documento retrocedendo-o até o século IV, nos dias de Constantino, o artífice tinha em mente tornar possível a interpretação de que a concessão de terras feitas por Pepino, o Breve, à Igreja Católica não era mero benefício, mas uma restauração legítima de algo muito antigo. Desejava-se dar ao documento um caráter legal que justificaria o poder territorial da Igreja.

Contudo, cabe aqui também o registro de que Valla realiza o seu trabalho provando que a *Doação de Constantino* era um documento falso dentro de um contexto bastante específico. Valla redigiu o discurso sobre a falsificação quando era secretário de Afonso, rei de Aragão, Sicília e Nápoles. Pode-se entender então, que o trabalho de Valla fazia parte de uma campanha na qual o rei Afonso estava realizando contra o Papa Eugênio IV, na tentativa de desqualificar o domínio territorial da Igreja Católica na Península Itálica.

De qualquer forma, no século XV, Lorenzo Valla demonstra que o documento usado pela Igreja Católica para garantir sua supremacia territorial na Europa era falso, e faz isso valendo-se de sua metodologia filológica. É importante ressaltar que Nicolau de Cusa, sete anos antes, em seu *De Concordantia Catholica* percorreu um percurso parecido com o de Valla, antecipando inclusive, alguns de seus argumentos. Mas não há como negar que o tratado de Valla é mais exaustivo, com um trabalho literário muito bem embasado. As críticas filológicas de Valla, principalmente as internas, apontam para anacronismos no documento. Sobre o texto propriamente dito, onde Valla tece suas considerações, Christopher B. Coleman, diz o seguinte:

Até o momento não houve nenhum texto satisfatório deste tratado. The first printed edition, that of Ulrich von Hutten, in 1517, is excessively rare, and it, as well as its numerous reprints, is defective in places. A primeira edição impressa, a de Ulrich von Hutten, em 1517, é excessivamente rara, e, bem como as suas numerosas reimpressões, e está com defeito em alguns lugares. The same is true of the text in the collected works of Valla, the *Opera*, printed at Basle, 1540, 1543 (?). O mesmo vale para o texto das obras completas de Valla, a *Opera*, impressa em Basiléia, 1540, 1543 (?). The only English edition, by Thomas Godfray (London, 1525 ?), is rare and of no great merit. A edição em Inglês, de Thomas Godfray (Londres, 1525?), é rara e sem grande mérito. A modern French edition by Alcide Bonneau (*La Donation de Constantin*, Paris, 1879) gives the text with a French translation and a long introduction. A edição francesa moderna de Alcide Bonneau (*La Donation de Constantin*, Paris, 1879) fornece o texto [de Valla] com uma tradução francesa e uma longa introdução. It is based on the 1520 reprint of Hutten's edition, is polemical, uncritical, and admittedly imperfect. Baseia-se na reimpressão da edição de 1520 de Hutten, é polêmica, acrítica, e com reconhecidas imperfeições. A modern edition with translation into Italian (*La dissertazione di Lorenzo Valla su la falsa e manzognera donazione di Costantino tradotta in Italiano da G. Vincenti, Naples, 1895*) is out of print. A edição moderna com tradução em italiano (*La dissertazione di Lorenzo Valla su la Falsa e menzognera donazione di Costantino* traduzida para o italiano por G. Vincenti, Nápoles, 1895) está esgotada. (<http://history.hanover.edu/texts/vallaintro.html>>. Acesso: 03/08/2011.)

Apesar das imperfeições nas traduções do trabalho de Valla, do Latim para as línguas modernas, pode-se dizer que há uma concordância sobre os pontos que Valla destacou em seus comentários críticos sobre o texto da *Doação*. O que ele realiza com perfeição é uma crítica contundente e técnica ao documento. Os anacronismos do texto ficaram evidentes aos seus olhos e Valla os apontou com maestria, apesar de ter também apontado para a inconsistência jurídica do documento.

Parte da sua argumentação se apoiava na tese jurídica de que o Imperador não dispunha de autoridade para efetuar a suposta doação, nem o papa tinha o direito de recebê-la. Mas os dois argumentos que o próprio Valla considerava decisivos eram de natureza mais precisa e técnica. O primeiro remetia a questões filológicas. De acordo com a Doação, o Imperador concordava em

tornar ‘todos os nossos sátrapas’, bem como o povo de Roma, ‘sujeitos à Igreja de Roma’. Mas, como Valla observa, com desdém, isso constitui evidentemente um anacronismo: ‘*Quem jamais ouviu falar de alguém ser chamado sátrapa nos Conselhos dos romanos?*’. Depois de divertir-se com esse absurdo por algumas páginas, ele passa ao seu segundo argumento, que repousa numa única questão de ordem cronológica. A Doação afirma conceder ao papa a supremacia sobre o patriarca de Constantinopla. Ora, esse é um outro anacronismo, ainda mais absurdo: na data em que se supõe ter sido feita a Doação, ‘*não havia patriarca ali, nem Sé, nem mesmo uma cidade cristã com esse nome fora fundada, ou sequer imaginada*’. Assim, Valla não hesita em concluir que as pretensões pontifícias ao domínio temporal não têm base alguma nos fatos históricos. (SKINNER, 1996, pp.221-222)

Como se pode observar, as críticas de Valla trabalham o documento tecnicamente a partir da filologia, e estas críticas serviram para demolir o documento internamente e deram um prestígio muito grande para o campo filológico. A prática filológica de Valla não somente contribuiu para estruturar a Filologia enquanto disciplina humanística e minar a autoridade política da Igreja Católica, mas deixou o seu legado também para o campo humanístico mais amplo. A área da Historiografia, por exemplo, ganhou significativas contribuições com os trabalhos de Valla.

Ainda sobre a importância das inovações para a Historiografia, Eugenio Garin registra:

E já em Valla, a ‘filologia’ amplamente entendida como estudo, consciência e educação do homem integral dentro do mundo da verdadeira humanidade, converte-se em História. A qual é elogiada como mestra da eloquência, e é concebida por Valla como síntese de toda disciplina humana. [...] História, portanto, mestra da vida, mas também a história que é, acima de tudo, a vida real do espírito em toda a sua riqueza, que ela se dilata em toda a sua amplitude de sua dimensão ideal. História viva, contemporânea; reconquista que o homem faz de si mesmo e amplia seu próprio horizonte. (GARIN, 2000, pp.68-69)

Valla foi importante ainda com o seu trabalho para o desenvolvimento de uma nova mentalidade na área jurídica, além de exercer influência indiretamente no campo da hermenêutica, que no Renascimento, consegue fixar-se em três subcampos específicos: hermenêutica teológica (*sacra*); filosófico-filológica (*profana*) e jurídica (*juris*), possibilitando no século XIX, que acontecesse o grande impulso promovido pelo pensador alemão, Friedrich Schleiermacher (1768-1834).

O que precisa ser reforçado aqui é que o trabalho de Lorenzo Valla, a partir da filologia, abre um espaço muito interessante para a crítica ao domínio político e territorial da Igreja Católica e isso tem implicações poderosas no desenvolvimento do Renascimento e na chamada Reforma Protestante.



## Referências

- BATISTA, Ana Letícia Adami (2010). *De voluptate de Lorenzo Valla: tradução e notas*. São Paulo, USP [Dissertação de Mestrado].
- EPICURO (1997). *Carta sobre a Felicidade (a Meneceu)*. São Paulo, UNESP.
- FUBINI, Riccardo (1990). *Umanesimo e Secolarizzazione da Petrarca a Valla*. Roma, Bulzoni Editore.
- GARIN, Eugenio. “Lorenzo Valla e L’Umanesimo”. In: BESOMI, Ottavio & REGOLIOSI, Mariangela (1986) (Orgs). *Lorenzo Valla e L’Umanesimo Italiano*. Padova. Editrice Antenore. *Medievo e Umanesimo*, N.59. pp.1-17.
- GARIN, Eugenio (2000). *L’umanesimo italiano*. Roma-Bari, Gius. Laterza & Figli Spa.
- GILMORE, Myron P. (1973). *Valla, Érasme et Bédier a propos du nouveau testament*. In: COLLOQUE INTERNACIONAL DE TOURS - XVI – STAGE. *L’Humanisme française au début de la renaissance*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin. pp. 173-183.
- KELLEY, Donald R. (1970). *Foundations of modern historical scholarship – language, law, and history in the French renaissance*. London and New York, Columbia University Press.
- LE GOFF, Jacques (2005). *A Civilização do Ocidente Medieval*. Bauru-SP, EDUSC.
- LUCRECIO CARO. “De rerum natura”. In: Coleção os Pensadores: *Epicuro, Lucrecio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio*. (1985). São Paulo, Ed. Abril Cultural.
- SKINNER, Quentin (1996). *As fundações do pensamento político ocidental moderno*. São Paulo, Companhia das Letras.
- VALLA, Lorenzo (2010). *De Voluptate ou o Diálogo sobre o Prazer*. Tradução de Ana Letícia Adami Batista. São Paulo, USP [Dissertação de Mestrado].
- ZIPPEL, Giani (1982). *Laurentii Valle – repastinatio dialectie et philosophie*. Padova, Editrice Antenore.

## HIPERTEXTO

- Doação de Constantino. Disponível em: <http://www.fordham.edu/halsall/source/donat-const.asp>>. Acesso: 03/08/2011. Forham University. The jesuit university of New York.
- Lorenzo Valla, Discourse on the Forgery of the Alleged Donation of Constantine. In Latin and English. English translation by Christopher B. Coleman. New Haven: Yale University Press, 1922. Disponível em: <http://history.hanover.edu/texts/vallaintro.html>>. Acesso: 03/08/2011.
- ULLMANN, Reinholdo Aloysio (2000). *O Humanismo no Medievo*. Pelotas – RS. Dissertatio - Revista de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, pp 59-81.



# A noção de tábula rasa em John Locke

Giorlando Madureira de Lima\*

\* Doutorando, Unicamp.

GT História da Filosofia da Natureza

## Resumo

Apesar da expressão *tabula rasa* não ser usada por Locke em nenhuma de suas obras, só surgindo em duas de suas correspondências, o conceito que subjaz a tal expressão é recorrente nos argumentos Lockeanos. Ele surge por exemplo logo no início do segundo livro do Ensaio Acerca do Entendimento Humano, como uma suposição que se deve fazer tendo em vista o conteúdo do primeiro livro do Ensaio: “Vamos, então, supor a mente sendo, como se costuma dizer, um papel em branco, vazio de todos os caracteres, sem quaisquer ideias” (Ensaio, II, 1, §2). Em minha comunicação pretendo demonstrar a centralidade desse conceito no interior do Ensaio, demonstrando que ele é mais do que uma mera suposição de que a mente seria como um papel em branco, e sim que ele é necessário para que seja possível algo como as ideias simples Lockeanas.

**Palavras-chave:** *Tabula rasa*, epistemologia, Locke

Nesta comunicação pretendo apresentar minha interpretação sobre como se dá uma noção parelha à noção de tábula rasa na obra de John Locke. Pretendo apontar a inexistência dessa noção em sentido tradicional, qual seja, a de um momento temporal da mente no qual esta estaria desprovida de qualquer conteúdo, e, colocar em seu lugar, uma noção que entendo mais adequada à linha do texto Lockeano. Em outros termos, me oponho a uma tradição de interpretação que diz que existiria em Locke, ou de modo particular ou por ele ser um empirista, um momento de existência da mente na qual esta seria “vazia no que se refere ao pensamento” (TERUYA *et al.* 2010) ou desprovida de “razão, verdade e ideias racionais” (CHAUI, 2000, p. 88). Quando esse momento ocorreria varia nas interpretações, temos tanto a infância quanto a etapa anterior a experiência sensível

como sugestões, não importa aqui quando esse momento ocorreria, mas que essa interpretação diz que ele ocorreria.

Apresentarei brevemente qual seria essa tradição de interpretação e a falta de base textual para ampará-la. Não cabe ao escopo desse texto reconstruir essa tradição, apenas apontá-la. Não cabe porque, como espero que fique patente, essa tradição apesar de duradoura e influente, não teve como produzir uma interpretação profunda justificando seu ponto de vista, simplesmente porque não existe material que permita que ela se aprofunde. Esta primeira parte do meu texto é absolutamente devedora do trabalho de Duschinsky “*Tabula Rasa and Human Nature*” que, com a intenção de discutir as implicações dessa noção na Psicologia, produziu, em suas próprias palavras “uma investigação genealógica que perturba uma suposição comumente aceita” (DUSCHINSKY, 2012, p. 509).

Tendo apresentando a tradição e as passagens nas quais ela se ampara, será possível, partindo das mesmas passagens, mostrar que tipo de conceito está implicado no texto de Locke e como ele se distingue do conceito exposto de *tabula rasa*.

O conceito *tabula rasa* é anterior à obra e ao período de Locke, aparecendo na tradução de Alberto Magno do *De Anima*, traduzindo *grammateion* em 430a1. Depois disso o termo nunca mais desapareceu completamente da história da filosofia, como pode se ver por sua aparição na *Summa Theologica* de Tomás de Aquino, no *Sed Contra* da questão 79, e no *Recherche de vérité* de Descartes (DUSCHINSKY, 2012, p. 510).

Na Inglaterra do período de Locke o conceito já se encontrava assaz presente, e tinha se metamorfoseado daquele que servia para a discussão em torno das noções de intelecto ativo e passivo, naquele que foi apresentado no início dessa comunicação. Ao menos três autores conhecidos por Locke, indicados em sua correspondência ou parte da sua biblioteca, utilizam o conceito. Payne, Whichcote e More. Em *Learning and Knowledge*, Payne diz: “tem sido a opinião de muitos que a alma não é mais do que uma *tabula rasa*, um tipo de papel não escrito, até receber impressões do exterior” (DUSCHINSKY, 2012, p. 513).

Apesar do seu uso no período e por autores conhecidos por Locke, em nenhum dos textos publicados por Locke, ele usa essa expressão. Ela aparece, é verdade, nos esboços A e B dos ensaios, mas não na sua versão final e nunca foi adicionada nas edições seguintes, apesar das inúmeras alterações que Locke fez no texto após sua primeira publicação.

Mesmo assim, não tardou imputarem a Locke esse conceito naquela forma apresentada por Payne. Leibniz, pouco menos de um século depois da publicação do *Ensaio*, diz no prefácio do *Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano*:

Os nossos diferendos [entre ele e Locke] são sobre temas de alguma importância. Trata-se de saber se em si mesma a alma é completamente vazia como tabuinhas nas quais se não escreveu ainda nada (*tabula rasa*), como pensam Aristóteles e o autor do *Ensaio*, e se tudo o que nelas está traçado vem unicamente dos sentidos e da experiência ou se a alma contém originariamente os

princípios de várias noções e doutrinas que os objetos exteriores se limitam a despertar quando se apresentam as ocasiões, como eu creio com Platão (LEIBNIZ, 1993, p. 25)

A importância de Leibniz para a noção de *tabula rasa* e a ligação dela a Locke é tão grande que levou Dewey a escrever no verbete *tabula rasa* no *Dictionary of Philosophy and Psychology* editado por James Baldwin: “Leibniz, ao criticar o *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, usa a expressão continuamente e tecnicamente, e graças a ele, ela ganhou um novo valor, dado que Locke ele mesmo nunca usou tal expressão” (DUSCHINSKY, 2012, p. 517).

O Locke de Leibniz pode até não ser verdadeiro, mas certamente é conhecido. Surge em textos tão variados como comunicações sobre Locke, por exemplo, Teruya *et al.*, apresentada na nona jornada do Grupo de Estudos e Pesquisas “História, Sociedade e Educação no Brasil” da Faculdade de Educação da Unicamp, intitulada “As contribuições de John Locke no pensamento educacional contemporâneo”; em livros clássicos de outras áreas, como o *Basic Principles of Psychoanalysis* de Brill; e manuais de filosofia como o *Convite à Filosofia* de Chauí.

Fica a pergunta sobre quais seriam os motivos que justificariam essa interpretação. A expressão aparece, além de nos dois esboços do *Ensaio*, no *Uma Defesa da Opinião* do Senhor Locke acerca da Identidade Pessoal, no *Ensaio sobre a Lei da Natureza* e em uma carta endereçada a Locke. Desses textos o primeiro a ter a autoria atribuída a Locke foi o *Uma Defesa*, mas só um século depois da redação dos *Novos Ensaio*s. Mesmo para os interpretes posteriores à identificação da autoria e publicação desses textos a posição de Leibniz ainda é difícil de ser defendida, isto porque o *Uma Defesa* é escrito na voz de um leitor do texto de Locke, não do próprio Locke; o *Ensaio sobre a Lei da Natureza* foi escrito 30 anos antes do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, e menciona a possibilidade da *tabula rasa* como algo nunca demonstrado; e a carta, que chega a Locke através de Molyneux, ele sequer comenta.

Mesmo com a concordância, na literatura especializada recente, da maior parte dos comentadores de que a noção de *tabula rasa* na obra de Locke é “um dos mais curiosos equívocos sobre Locke”, para usar a expressão de Jolley (1999, p. 28), a interpretação de Leibniz surge vez ou outra em algum texto sobre o autor, como no Cambridge Companion dedicado ao *Ensaio* no qual Wilson diz:

Sua alegação de que a mente no nascimento é uma tábula rasa, “papel em branco, vazio de todos os caracteres”, para ser escrito somente pela experiência e pela educação, inspirou reformistas. A declaração de que a mente, no nascimento, é pura e boa apesar de inocente era condição para a fé do século dezoito no progresso e na perfectibilidade (NEWMAN, 2006, p. 382)

Assim, apesar da expressão tábula rasa não estar presente, o conceito pode estar pressuposto em alguma passagem, por exemplo, nas passagens em que Locke

compara uma folha em branco à mente. Estas podem ser utilizadas para encontrar de modo implícito o conceito de *tabula rasa* em Locke. Minha proposta é que o conceito que subjaz a essas passagens pode até ser nomeado *tabula rasa*, mas não é aquele que foi apresentado no início dessa comunicação.

Um exemplo desse tipo passagem se encontra no final do *Alguns Pensamentos sobre Educação*, nessa passagem Locke indica que, ao propor algumas de suas visões gerais sobre educação, supôs que elas seriam aplicadas ao um filho de cavaleiro ainda tão pequeno que este poderia ser considerado como uma folha em branco:

Mas tendo aqui apenas algumas visões gerais tendo como alvo a educação, em referência ao fim principal, e estas tendo sido planejadas para o filho de um cavaleiro, o qual, sendo tão pequeno, eu considerei simplesmente como um papel em branco, ou cera, para ser moldado e arrumado como se preferir (LOCKE, 2000)

Nessa passagem Locke não se refere à criança como efetivamente uma folha em branco, ela o é apenas no campo da hipótese de trabalho do educador. Tanto esse é o caso, que algumas linhas antes, Locke diz:

Eu não quero que creiam que olho para este trabalho como um tratado sobre esse assunto. Existem milhares de coisas que precisariam ser consideradas, especialmente ao se levar em conta os vários temperamentos, as diferentes inclinações e as falhas particulares que podem ser encontradas nas crianças (LOCKE, 2000)

Essa ideia de *tabula rasa* enquanto hipótese de trabalho do educador, razoável no campo da pedagogia, parece num primeiro momento não ser transferível para a epistemologia. Ao buscar a mesma comparação no *Ensaio*, surge a passagem mais citada para justificar a presença de um conceito tradicional de *tabula rasa* em Locke, esta passagem é citada, por exemplo, por Wilson e por Leibniz:

Suponhamos então que a mente seja, como se diz, um papel branco, vazio de todos os caracteres, sem quaisquer ideias. Como chega a recebê-las? De onde obtém esta prodigiosa abundância de ideias, que a ativa e ilimitada fantasia do homem nele pintou, com uma variedade quase infinita? De onde tira todos os *materiais* da razão e do conhecimento? A isto respondo com uma só palavra: da experiência (LOCKE, 2010, p. 106)

Essa passagem parece descrever a mente como passiva, recebendo da experiência tudo que ela contém, entretanto esse não é o caso e para demonstrar isso basta examinar a noção de experiência. A experiência é um conjunto composto por aquilo que é obtido por duas fontes distintas, a sensação e a reflexão:

São as observações que fazemos sobre os objetos exteriores e sensíveis ou sobre as operações internas da nossa mente, das quais nos apercebemos e

sobre as quais nós próprios refletimos, que fornecem à mente a matéria de todos os seus pensamentos (LOCKE, 2010, p. 106)

Para Locke, existem dois tipos de conteúdo da nossa experiência e só um deles advém da interação com o mundo. A sensação, apesar de ser a “grande fonte da maior parte das ideias que temos” não detém a exclusividade nesse processo. Outro tipo de fonte de experiência é a reflexão, que fornece a experiência que a mente adquire “ao perceber suas próprias operações”.

O objeto da reflexão não é externo à mente que pensa, mas é o próprio processo de pensar. A mente possui assim uma fonte intrínseca de ideias, que examinando o próprio ato de examinar produz um novo conjunto de ideias que podem por sua vez ser examinados:

Essas operações, quando a alma sobre elas reflete e as considera, abastecem o entendimento de uma outra série de ideias que não se poderiam receber das coisas exteriores. Tais são as de percepção, pensar, duvidar, acreditar, raciocinar, conhecer, querer e de todas as diversas ações do nosso próprio espírito (LOCKE, 2010, p.107)

Assim a ideia de percepção não é obtida através de uma sensação, nem conjuntamente com uma sensação. Ela é obtida ao se refletir sobre a capacidade que a mente possui em si mesma de perceber. Como diz Locke, ela é a “primeira e mais simples ideia que temos”, pois a capacidade é anterior ao ato de perceber. As operações da mente sobre as quais a reflexão reflete não são ideias, elas são anteriores à experiência que as apresentará à consciência sob a forma de ideia.

Locke nega a presença de ideias inatas na mente, ou seja a presença de ideias que não dependam da sensação ou da reflexão para serem adquiridas. Entretanto essa negação não impossibilita que a mente tenha recursos para, uma vez que seja o caso, possa cuidar de se fornecer de ideias. A mente pode até se assemelhar a uma folha de papel, mas é uma folha de papel que possui os recursos, as operações da mente, para se preencher de caracteres independentemente da interação com mundo.

Do ponto de vista da ordem temporal não há, portanto, nenhum momento em que a mente seja vazia de conteúdo, seja na infância seja numa etapa ainda fetal, isso porque, uma vez que exista mente, ela é capaz de perceber a própria capacidade de perceber. Se, como diz Wilson, os reformistas se inspiraram numa noção de *tábula rasa* lockeana, se inspiraram à revelia da letra do texto.

Apesar do que chamei de noção de *tábula rasa* tradicional não mais poder se dito presente no texto, poder-se-ia deduzir agora que ainda existe uma noção de *tábula rasa* no autor, de tipo semelhante àquela exposta no início do texto, só que não mais na ordem temporal, mas na ordem lógica. Que apesar de não existir um momento determinado no qual a mente é vazia de ideias, ainda se poderia falar que existe do ponto de vista lógico ou causal, um ponto no qual a mente necessariamente estaria vazia, um passo anterior à percepção perceber-se capaz de perce-

ber. Esse caminho pode argumentar que é necessário algum gatilho para a mente vislumbrar suas próprias capacidades operacionais, e dizendo isso dariam conta do trecho em que Locke diz:

É sobre estas impressões, provocadas pelos objetos exteriores nos nossos sentidos, que a mente parece primeiramente aplicar-se, nesse tipo de operações que chamamos perceber, recordar, considerar, raciocinar (LOCKE, 2010, p. 125)

Apesar da primeira ideia que é adquirida ser da reflexão ela dependeria de um estímulo dos sentidos para vir a ser o caso, só depois da ideia da reflexão obteríamos a ideia do estímulo seja ele qual for, mas ainda assim seria necessário um estímulo sensorial.

Essa tese, de que existe uma tábula rasa do ponto de vista da ordem lógica, não pode ser estabelecida como verdadeira no sistema lockeano. Isto porque Locke estabelece, nos parágrafos 16 a 20 do primeiro capítulo do livro 2, que não é possível garantir a existência da mente enquanto ela não tem consciência do próprio pensamento, por exemplo ao dormir sem sonhos.

Ora mas se não é possível estabelecer de fato a existência lógica de um ponto no qual a mente estaria vazia, uma vez que se estivesse vazia não teria como ter consciência da própria vacuidade, como Locke pode falar de mente como uma folha de papel? De um único modo, como hipótese. Assim como estava fora do alcance do Locke educador produzir uma pedagogia que desse conta de todas as variáveis presentes nas crianças, também está fora da capacidade do Locke epistemólogo constituir uma epistemologia que dê conta de todo o processo de aquisição do conhecimento, mas ele pode, assim como o pedagogo, formular hipóteses que permitam deixar de lado isso que está fora do alcance e falar do que pode ser falado. Não há valor de verdade aqui, apenas valor metodológico.

## Referências

- CHAUI, M. (2000). *Convite à Filosofia*. São Paulo, SP: Editora Ática.
- DUSCHINSKY, R. (2012). *Tabula Rasa and Human Nature*. Cambridge: Cambridge Journals. *Philosophy*. v. 87, n. 04, Out, pp 509-529
- JOLLEY, N. (1999). *Locke his philosophical thought*. Oxford: Oxford University Press.
- LEIBNIZ, G. W. (1993). *Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Lisboa: Colibri.
- LOCKE, J. (1975). *An essay concerning human understanding*. Oxford: Clarendon.
- LOCKE, J. (2000). *Some thoughts concerning education*. New York: Oxford University Press.
- LOCKE, J. (2010). *Ensaio sobre o entedimento humano*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- NEWMAN, L. (2006). *The Cambridge companion to Locke's essay concerning human understanding*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TERUYA *et al* (2010). *As contribuições de John Locke no pensamento educacional contemporâneo*. Jornada HISTEDBR. Campinas, SP: v.1, n.1, jul.



# A concepção de direito em Rousseau e os direitos humanos

Heitor Pagliaro\*

\* Professor da UFG e Mestrando em Filosofia pela UFG  
www.heitorpagliaro.com.br

## Resumo

O cotejo entre os fundamentos naturalista e convencionalista pode enriquecer o debate sobre a universalidade ou relatividade dos direitos humanos. O caráter particular e relativo do convencionalismo priva os direitos da possibilidade de transcendência, ao passo que a alegação jusnaturalista de que os direitos são absolutos e universais é vulnerável a crítica dos relativistas, que podem fazer acusações de imperialismo cultural. Diante dos problemas que ambos os fundamentos podem apresentar, propõe-se a seguinte pergunta: é possível pensar não dicotomicamente? A fim de trazer elementos que contribuam com o debate, nosso propósito será apresentar uma análise do pensamento de Rousseau, mostrando como o convencionalismo e o naturalismo são complementares na sua filosofia, especialmente no que diz respeito à concepção de direito.

**Palavras-chave:** convencionalismo; naturalismo; Rousseau; direitos humanos.

Entre os estudiosos, profissionais ou militantes dos direitos humanos não há um consenso sobre quais seriam os bens aos quais aqueles visam proteger. Diante deste dissenso, é difícil delimitar quais seriam os direitos que comporiam o rol dos direitos humanos. Apesar disso, alguns são costumeiramente invocados neste rol, como por exemplo: a vida, a liberdade, a igualdade e a dignidade. Direitos que tutelam estes bens existem há milênios e isso é uma evidência histórica que pode ser constatada através dos vários documentos históricos que se tem notícia. A título de ilustração, convém mencionar o famoso Código de Hamurabi (1780 a.C.) que, gravado em uma pedra (de onde, talvez, se herdou a noção de *cláusula pétrea*, presente na linguagem dos constitucionalistas contemporâneos), positivou as normas costumeiras da época, conferindo-lhes uma maior permanên-

cia e menor mutabilidade. A alusão à dureza e à resistência da pedra encerra um significado importante: as normas escritas não sofrem tanta variação quanto podem sofrer os costumes, conferindo maior previsibilidade aos respectivos súditos das leis, através da maior permanência das leis escritas (o que, na linguagem técnica dos juristas atuais se chama *segurança jurídica*). Neste código havia normas dispendo sobre vários temas, dentre eles a vida, a propriedade e a dignidade.

Se os direitos humanos não tutelam bens diferentes do que já foram tutelados pelas leis da maioria dos povos na história, qual é a necessidade de um nome novo para designar o mesmo objeto? Em outras palavras: porque direitos humanos ao invés de, simplesmente, direitos?

A resposta repousa na questão do âmbito de validade dos direitos. Enquanto que os direitos costumavam ter validade apenas no Estado do qual emanou, pretende-se que os direitos humanos tenham uma validade universal para o gênero humano. Talvez soe radical e extremamente ousada esta ideia, na medida em que a unidade dos povos não alcançou um estágio de compartilhamento de valores unos e sequer há indícios de que isso ocorra. Embora, notoriamente, seja uma ideia de difícil implementação prática, essa costuma ser uma das bandeiras dos discursos de direitos humanos: a universalidade para todo o gênero humano. Nisso é perceptível uma intenção de consagrar determinados bens como essenciais a qualquer humano.

Para sustentar esta universalidade, historicamente se recorreu ao fundamento jusnaturalista. Isso é nítido na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), cujo preâmbulo afirma: “Os representantes do povo francês (...) resolveram expor em declaração solene os Direitos naturais, inalienáveis e sagrados do Homem”. Ademais, no seu artigo segundo: “O fim de toda associação política é a conservação dos Direitos naturais e imprescritíveis do homem”. Nem sempre, na história, os direitos foram invocados como universais ao gênero humano e à luz do jusnaturalismo, mas a partir do período das revoluções burguesas, esse discurso foi amplamente empregado.<sup>1</sup>

A universalidade dos direitos naturais implica necessariamente na adesão à premissa do inatismo dos valores, como outrora já explicamos:

O Direito Natural parte do pressuposto da imanência do valor na realidade, segundo Kelsen. Em filosofia, isso significa que os valores não seriam construídos ou criados, mas apenas descobertos pela atividade cognoscitiva do homem. Eles seriam inerentes às coisas. Como os valores já estariam dados, postos no mundo e, considerando que direitos encerram e cristalizam valores, o jusnaturalismo ressalta, assim, a universalidade dos direitos. (PAGLIARO, 2011, p. 21)

---

<sup>1</sup> Mencionou-se apenas a Revolução Francesa, mas outras também têm reconhecida importância histórica na defesa de direitos, como a Gloriosa, na Inglaterra (que culminou com a Declaração de Direitos de 1689). Merece destaque também a Declaração de Direitos do Estado da Virgínia, de 1777, no contexto de luta pela independência dos Estados Unidos da América.

Por outro lado, a universalidade do direito natural decorre do fato de que todos os seres humanos compõem a ordem natural, sendo, portanto, sujeitos à mesma lei, uma vez que são co-integrantes da mesma ordem. Nessas teorias naturalistas do direito, é essencial a referência a algo permanente, seja a ordem natural, seja a ordem divina. No primeiro caso, discerne-se o direito natural pela razão e isso é possível na medida em que se pensa a natureza como uma ordem racional e a razão como expressão da natureza. É necessária a suposição de que esta razão seja idêntica em todos os seres humanos e eterna, como explicou Ferrater Mora, no verbete “lei” da sua obra *Dicionário de Filosofia*.<sup>2</sup>

No segundo caso, o direito natural pode ser acessado pela via da fé e da revelação. Em todo caso, o importante é a referência a uma ordem (natural ou divina) que é permanente. No caos não pode haver a expressão de ordem permanente e isso ressalta (por oposição) a necessidade que os jusnaturalistas tem de procurar o fundamento do direito natural em algo que seja uma ordem. Daí se deduz as características do direito natural: imutabilidade, universalidade e atemporalidade.

Para que se entenda o jusnaturalismo, é oportuno fazer uma distinção entre duas acepções de lei: a natural e a convencional. Conforme Ferrater Mora, na obra *Dicionário de Filosofia*, “a lei natural é a que corresponde à *physis*” (MORA, 2001, p. 405). Este autor explica também que os gregos já assumiam essa distinção, segundo a qual algo pode ser *por convenção* ou *por natureza*. O que é por natureza está posto, é um dado e, por outro lado, o que é por convenção está no âmbito da contingencialidade e do arbítrio humano.

Embora nos documentos jurídicos elaborados no contexto das revoluções burguesas existissem intenções ou tentativas de se legislar atribuindo às próprias leis uma validade universal, esta pretensão esbarra, é claro, na soberania de cada Estado.<sup>3</sup> Ainda que o jusnaturalismo tenha um enorme potencial crítico, na medida em que pode ser oposto contra qualquer Estado, a questão da soberania é um óbice para a implementação prática de uma legislação que se pretende universal. Mesmo amparada em um fundamento jusnaturalista, a positivação das normas é essencial para garantir o cumprimento prático das leis naturais, visto que é um disparate pensar que alguém aguardará ser defendido pela natureza (ainda que dela tenha recebido direitos). A positivação é imprescindível para a tutela de direitos.

A possibilidade de existência de uma lei *supra* estatal sem afronta à soberania pode aparecer em uma teoria contratualista, de modo que qualquer lei que transcenda os estados só é legítima se contratada e válida somente entre os contratantes. Poder-se-ia dizer que a ausência de punição ou coerção transformaria as leis em meras recomendações de conduta ou sugestões, uma vez que ausente

---

<sup>2</sup> “Da lei enquanto social, humana e moral, indagou-se se o seu fundamento se encontra na vontade de Deus (seja “arbitrária”, seja “racional”), na de um legislador, no consenso de uma comunidade (seja geral, seja majoritário), ou nas exigências de uma razão que se supõe eterna e idêntica em todos os homens.” (MORA, 2001, p. 405).

<sup>3</sup> Soberania como capacidade de autodeterminação política do Estado.

qualquer punição, não há outro motivo que impila um Estado a agir conforme uma lei internacional senão seu próprio interesse. Mas, o que se constata atualmente é a criação de órgãos internacionais destinados a zelar pelo cumprimento das leis e atribuir sanções aos Estados violadores. Todavia, tais órgãos poderiam ter legitimidade para agir, mas é duvidoso que sejam soberanos, pois não são Estados. Em que pese a atualidade e importância deste assunto no contexto do direito internacional, não será abordado com maior profundidade por se tratar de um assunto meramente incidental em relação ao objetivo deste trabalho.

Através de contratos entre Estados, é possível legislar internacionalmente sem ofender a soberania. Todavia, como a validade contratual é relativa às partes, toda pretensão de universalidade ao gênero humano (dos direitos humanos) seria esvaziada e poderia ser admitida apenas na hipótese de um contrato que envolvesse todos os Estados do planeta, o que é muito improvável para merecer maiores considerações.

Enquanto que para os contratualistas a ideia de justo é constituída por uma convenção (engenho humano, particular e relativo), para os teóricos do direito natural as noções do justo e do natural estão ligadas e esta identidade é explicada de diferentes maneiras pelos autores jusnaturalistas - como afirmou Douzinas: “o que é certo e o que é natural estão unidos de alguma forma obscura” (DOUZINAS, 2009, p. 26). Dessa forma, a concepção contratualista faria dos direitos humanos nada mais do que simplesmente direitos, de modo que aquela nomenclatura seria desnecessária.

O convencionalismo pode sofrer ferozes críticas por afastar qualquer possibilidade de transcendência, na medida em que, ao se considerar a convenção como fundadora da justiça, incorre-se em um relativismo extremo no qual uma coisa pode ser tão justa quanto a sua oposta, dependendo do que foi convencionalizado em cada caso. Nesse mesmo sentido, na obra *O Fim dos Direitos Humanos*, Douzinas lembrou Leo Strauss: “se o critério último da justiça passa a ser a vontade geral, a vontade de uma sociedade livre, o canibalismo é tão justo quanto o seu oposto. Toda instituição consagrada por um pensamento popular tem que ser vista como sagrada”. (STRAUSS *apud* DOUZINA, p. 29). Por outro lado, o caráter universal, permanente, imutável e atemporal dos direitos naturais abriria espaço para as críticas dos relativistas culturais, que pensam o direito como um produto cultural, portanto, particular, contingente, circunstancial. Para os relativistas, caso não se considere uma cultura como dominante, as normas de cada povo são explicadas, e ainda mais, justificadas e legitimadas pela cultura do próprio povo. Karl Marx, em *A Questão Judaica*, pode ilustrar essa crítica dos relativistas:

[A] ideia dos direitos do homem só foi descoberta no mundo cristão, no último século. Não é uma idéia inata ao homem; pelo contrário, foi conquistada na luta contra as tradições históricas em que o homem, até agora, foi educado. Por conseguinte, os direitos do homem também não são nenhum dom da

natureza, nenhum dote da história passada, mas o prêmio da luta contra o acidente do nascimento e contra os privilégios que a história até agora transmitiu de geração a geração. Constituem resultados da cultura e só pode possuí-los quem os mereceu. (MARX, 1993, p. 75).

Como foi compreendido, os direitos humanos podem ser fundamentados filosoficamente tanto por um fundamento convencionalista quanto por um naturalista. Ambos podem apresentar dificuldades na medida em que são passíveis de críticas arrazoadas. O professor do Birkbeck Institute for the Humanities da University of London, Costas Douzinas, na obra *O Fim dos Direitos Humanos*, defendeu que tanto o relativismo dos convencionalistas quanto o universalismo dos jusnaturalistas apresentam problemas. Segundo ele, os que invocam direitos em sentido universal e absoluto estão vulneráveis a acusações de imperialismo cultural, enquanto que os convencionalistas privam os direitos humanos qualquer valor transcendente. O trecho a seguir deixa claro o posicionamento do autor:

Por todo este livro será argumentado que talvez tanto o relativismo do historicismo quanto o universalismo a-histórico dos teóricos liberais, para quem todas as sociedades e culturas têm sido ou devem ser submetidas à disciplina dos direitos, estão errados. O historicismo não aceita que a história possa ser julgada; para os fanáticos por direitos, a história termina na aceitação universal dos direitos humanos que transforma conflito político em litígio técnico. Para o primeiro, a esperança de transcendência do presente foi banida; já para o segundo grupo, a transcendência ainda sobrevive nos postos avançados do império sob a forma de aspiração a chegar a ser uma sociedade de consumo individualista do tipo ocidental. (DOUZINAS, 2009, p. 32)

Conforme tudo o que foi pensado até agora neste trabalho, percebe-se que a questão do fundamento dos direitos humanos é essencial para se pensar sobre sua universalidade ou relatividade. Todavia, é possível pensar não dicotomicamente? A fim de trazer elementos que contribuam com esta discussão, pretende-se expor uma análise do pensamento de Rousseau, buscando investigar sua concepção de direito, na qual parece co-existir, de alguma forma, o relativismo do convencionalismo e a permanência caracterizada pela referência à natureza humana. Para isso será necessária uma análise do estado de natureza descrito por Rousseau na obra *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (sobretudo até a primeira parte do livro) e também dos princípios de direito político do estado civil, pensados na obra *O Contrato Social*. Portanto, o propósito deste trabalho é abordar a concepção de direito em Rousseau e mostrar de que forma ela pode contribuir para a reflexão acerca dos direitos humanos, na medida em que, aparentemente, propõe uma alternativa ao pensamento dicotômico.

No *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, Rousseau se propôs a conhecer o homem como a natureza o fez, buscando, para isso, discriminar o que tem nele de natural e de social. A seguinte pergunta

foi feita por ele logo no prefácio da obra: “quais as experiências necessárias para chegar-se a conhecer o homem natural e quais os meios para fazer tais experiências no seio da sociedade”? (ROUSSEAU, 1999a, p. 45). É nítida, neste trecho citado, a preocupação do autor com o método que poderia trilhar para buscar tal conhecimento, uma vez que, segundo ele, em sua época não havia mais nenhum exemplar do homem natural. Os mais próximos do estado de natureza seriam nativos das américas, descobertos pelos europeus, dos quais são mencionados duas vezes, na obra, os Caraíbas da Venezuela.<sup>4</sup>

Esta necessidade de distinção entre o homem (social) que Rousseau teve à sua vista na sua época e o homem natural (ao qual não pôde conhecer empiricamente) denunciaria sua hipótese, ainda que não a tivesse assumido logo no início do Segundo Discurso: o homem já não é mais o mesmo e suas características sociais ofuscaram seus traços naturais, dificultando a visão do que ainda resta de natural no homem em sociedade.

Tal hipótese guarda uma relação com o método escolhido pelo autor para se buscar o conhecimento do homem natural. Como este não estava às vistas do autor, era impossível a observação empírica, então Rousseau se serviu de um método que pode ser chamado de histórico-conjetural. Através deste, ele supôs como seria o estado de natureza. Nas suas próprias palavras: “que meus leitores não pensem que ousou iludir-me julgando ter visto o que me parece tão difícil de ser visto. Iniciei alguns raciocínios, arrisquei algumas conjeturas”. (ROUSSEAU, 1999a, p. 44).

De qualquer modo, Rousseau reconheceu a importância e a dificuldade de se conhecer o homem natural. O prefácio da obra é iniciado com a afirmação de que o conhecimento do homem é o mais útil de todos e o menos avançado, enaltecendo a inscrição do templo de Delfos: *conhece-te a ti mesmo*. Não obstante ter assinalado seu interesse na busca por este conhecimento, não deixou de considerar as dificuldades que pode se encontrar ao buscá-lo, tendo em vista sua hipótese, segundo a qual o estado natural do homem já não existe mais. Segundo ele: “não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe”. (ROUSSEAU, 1999a, p. 44).

No *Segundo Discurso*, o autor defende que os homens são, por natureza, iguais. É preciso esclarecer o que Rousseau entende pela igualdade natural entre os homens. Ele admite haver diferenças entre os homens, tais como a força física e os talentos, por exemplo, mas elas não conferem a um homem autoridade sobre os demais.<sup>5</sup> Assim também pensa Derathé, como se pode ler:

Aliás, não devemos nos enganar sobre o sentido desse princípio da igualdade natural. Ele não significa, como pretendem seus adversários, que os homens nascem iguais em força ou em talento, o que seria negar a evidência, mas que a superioridade intelectual, física e até mesmo moral de um homem nem por

<sup>4</sup> É conhecido o fascínio que os nativos da América exerceram sobre os estudiosos europeus. Merece destaque os estudos de François Correal, citado diversas vezes por Rousseau.

<sup>5</sup> Autoridade no sentido de poder por direito.

isso lhe dá o direito de impor sua vontade aos outros ou de submetê-los à sua autoridade, pois cada um recebeu da natureza bastante razão para conduzir-se por si mesmo. (DERATHÉ, 2009, p. 197)

Pode acontecer que, na prática, um homem exerça domínio sobre outro e isso significa que Rousseau admite, com sensatez, que é perfeitamente possível que o homem se conduza contrariamente à sua natureza. Todavia, tal domínio fático não conferiria nenhum direito, limitando-se a ser simplesmente a uma situação *ex facto* e contrária à natureza.

Na obra *Emílio* o autor mantém sua noção de igualdade natural e a relaciona com a questão da independência. Segundo ele, as diferenças existentes entre os homens em estado de natureza não são relevantes a ponto de constituírem uma situação de dependência. Esta ocorre na sociedade, uma vez que um indivíduo não é capaz de produzir sozinho tudo o que necessita para viver, dependendo assim dos demais para suprir suas necessidades. Em estado de natureza todos têm as mesmas poucas necessidades, que decorrem dos impulsos meramente instintivos, sendo tão iguais a ponto de bastarem a si mesmos. É o que se lê adiante:

No estado de natureza há uma igualdade de fato indestrutível e real, porque não é possível que neste estado seja tão grande a mera diferença de homem a homem, que constitua dependente um de outro. No estado civil há uma igualdade de direito, vã, fantástica, pelos mesmos meios destinados para mantê-la. (ROUSSEAU, 1995, p. 45)

No estado de natureza, Rousseau descreve o homem como livre, entendida como a capacidade de autodeterminação, o que inclui a independência do instinto. É difícil a criação de exemplos concretos para ilustrar ou tentar explicar melhor conceitos filosóficos, todavia, a seguinte situação hipotética pode auxiliar no entendimento da ideia de liberdade rousseauiana: um homem pode até ter sido acorrentado por outro contra seu desejo, mas ainda assim possui a sua capacidade para a liberdade, que está apenas sendo tolhida por um motivo circunstancial e contingente, mas este tolhimento não decorre de sua própria natureza humana. Este exemplo evidencia só o aspecto natural da liberdade, mas não ilustra a possibilidade de resistência ao instinto. Em todo caso, importa esclarecer que se depender só da natureza, o homem sempre será livre.

A liberdade do homem é algo que o distingue dos animais. Enquanto o animal escolhe ou rejeita por um ato instintivo, o homem o faz através de sua liberdade. Este também sofre influência do instinto, mas pode determinar-se independentemente dele. Um homem tem capacidade de fazer greve de fome frente a uma farta mesa de jantar ou pode escolher não copular, embora sua libido esteja latejante. Nas próprias palavras do autor:

A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma. (ROUSSEAU, 1999a, p. 64).

A resistência ao instinto é movida sempre por alguma necessidade. Mas, como o homem natural é um animal que quase não reflete, não tem mais necessidades do que as que seu instinto lhe inspira. Quando se observa o homem contemporâneo, percebe-se a infinidade de necessidades que cada um possui na sociedade, sendo difícil entender a origem de cada uma, o motivo de sua existência e é praticamente impossível a satisfação de todas. O próprio autor observou o fato de existir, na sociedade, uma multiplicação das necessidades e apontou nisto uma das causas da infelicidade humana:

[N]uma vida simples e solitária, com necessidades muito limitadas e os instrumentos que tinham inventado para satisfazê-las, os homens, gozando de um lazer bem maior, empregaram-no na obtenção de inúmeras espécies de comodidades desconhecidas por seus antepassados; foi o primeiro jugo que, impensadamente, impuseram a si mesmos e a primeira fonte de males que prepararam para seus descendentes, pois além de assim continuarem a enfraquecer o corpo e o espírito, essas comodidades, perdendo pelo hábito quase todo o seu deleite e degenerando ao mesmo tempo em verdadeiras necessidades, a privação se tornou muito mais cruel do que doce fora sua posse, e os homens sentiam-se infelizes por perdê-las, sem terem sido felizes por possuí-las. (ROUSSEAU, 1999<sup>a</sup>, p. 67).

A condição do homem em estado de natureza é a de possuir apenas as necessidades que decorrem do próprio instinto, ao qual pode se opor através de sua liberdade. Poder-se-ia dizer que o homem natural faz pouco uso de sua liberdade, pois não tem muitos motivos para fazê-lo. Conforme as próprias palavras do autor: “essa foi a condição do homem nascente; essa foi a vida de um animal limitado inicialmente às sensações puras” (ROUSSEAU, 1995, p. 88). Por sensações puras Rousseau quis dizer naturais. Ademais, é preciso entender que esta limitação não é em função da falta de possibilidade, mas da falta de motivos que o impelisse a agir conforme outras necessidades além das naturais.

Os contratualistas modernos enaltecem veementemente as ideias de liberdade e igualdade, tendo as desenvolvido com afinco. É provável que elas tenham sido necessárias para a fundamentação do contrato social ou, pelo menos, para a fundamentação da legitimidade do contrato social. Quando se considera que os homens nascem livres, iguais e independentes, qualquer poder só pode surgir de convenções e a legitimidade destas repousa no consentimento, na livre adesão de cada contratante. É isso que comentou Derathé:



[S]e ninguém está por natureza submetido à autoridade de outrem, é evidente que o direito de comandar, a soberania ou o *imperium*, só pode nascer de uma convenção (...). A única autoridade legítima é aquela que está fundada no consentimento dos que a ela estão submetidos. Qualquer outra autoridade é apenas um abuso, uma coerção e se reduz ao direito, ou mais precisamente, à lei do mais forte. (DERATHÉ, 2009, p. 202)

Derathé ainda acrescenta que é neste ponto que Rousseau é herdeiro do pensamento de Pufendorf e de Burlamaqui. A liberdade e a igualdade são pressupostas num estado de não associação política, para depois serem consideradas como elementos fornecedores de legitimidade à própria associação política. Todavia, por ora ainda é necessário analisar outros aspectos do estado de natureza rousseauiano.

Além da liberdade e igualdade, caracterizam o estado de natureza rousseauiano os dois sentimentos anteriores à razão: o amor de si e a piedade. O primeiro consiste no instinto de sobrevivência, que impele o homem à autoconservação. Não é uma decorrência da reflexão, ou seja, não depende desta. No estado de natureza, o amor de si exerce um papel importante no agir humano, uma vez que nele o homem reflete pouco ou quase nada, pois sua razão ainda não está muito desenvolvida.<sup>6</sup>

O amor de si não implica na intrepidez do homem natural, que foge de qualquer circunstância da qual não possa distinguir o benefício ou prejuízo que dela se possa esperar. No entanto, como a vida na natureza é praticamente uniforme, não sujeita o homem a bruscas mudanças. Em relação aos animais mais fortes fisicamente, o homem só pode vencê-los se os sobrepujar em destreza e astúcia – aqui é possível perceber a distinção que o autor faz das faculdades do corpo (força física) e do espírito (astúcia).

À medida que as faculdades do espírito do homem natural progrediram, o desenvolvimento de habilidades conferiu ao homem maior superioridade sobre os demais animais, possibilitando-lhe a consciência dela. O reconhecimento desta superioridade propiciou o sentimento de orgulho. Segundo Rousseau:

[O] primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho; assim, apenas distinguindo as categorias por considerar-se o primeiro por sua espécie, dispôs-se desde logo a considerar-se o primeiro como indivíduo. (ROUSSEAU, 1999a, p. 89).

Este reconhecimento de si só pôde se dar diante do reconhecimento dos demais e uma operação mental de comparação. A partir disso, o homem pôde, gradualmente, reconhecer que os demais homens eram semelhantes e julgar útil a ajuda destes em casos nos quais o interesse fosse comum.<sup>7</sup> Tal situação proporcionou as condições para o surgimento da noção de compromissos mútuos, que duravam conforme a utilidade de cada indivíduo. “Quanto mais se esclarecia o espírito, mais

<sup>6</sup> Adiante, neste trabalho, será tratado sobre a teoria da consciência de Rousseau.

<sup>7</sup> E, é claro, reconhecer também os casos nos quais os demais oferecem mais risco do que benefício.

se aperfeiçoava a indústria”. (ROUSSEAU, 1999a, p. 90). Passados muitíssimos séculos, o homem teve condições de se tornar sedentário e isso possibilitou a convivência ou, pelo menos, a frequência mútua. Acostumados a se reverem, passaram a adquirir ideias a respeito dos outros e de si mesmo, como se lê no seguinte trecho: “acostumam-se a considerar os vários objetos e a fazer comparações; insensivelmente, adquirem-se ideias de mérito e de beleza, que produzem sentimentos de preferência” (ROUSSEAU, 1999a, p. 92).

Dessa forma, Rousseau explica que os homens começaram a perceber os outros e preocupar-se sobre como estaria sendo percebido. Nas palavras do autor: “cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço” (ROUSSEAU, 1999a, p. 90). Parece serem nestas circunstâncias que o amor de si se degenera em amor próprio. Por este, o autor entende a consideração que cada homem tem de si, geralmente mais alta do que a dos demais sobre ele. Enquanto o amor de si impele à autoconservação (sua sobrevivência e bem-estar), o amor próprio incita à conservação do que pode ser chamado de honra. Se, no estado de natureza o homem se preocupava com a própria existência e nada se importava com os demais, na sociedade ele se preocupa com a consideração que os outros tem por ele.

Além do amor de si, a piedade é outro sentimento, natural, anterior à razão, cuja existência dispensa a necessidade de qualquer reflexão. Trata-se de uma repulsa ao sofrimento alheio, uma comiseração. Enquanto que o amor de si incita o homem a determinadas condutas tendo em vista a si próprio, a piedade o impele a agir em função dos outros. Ao ver o sofrimento alheio, o ser humano sente grande desconforto e enorme aflição. Talvez, nesse sentido, poder-se-ia dizer que, pela piedade, o homem é impelido não em função dos demais, mas em função do próprio sentimento que experimenta ao presenciar o infortúnio dos outros. Podendo ser descrito com alguma objetividade pela filosofia, este sentimento pode ser compreendido melhor pela literatura, que por sua sensibilidade aguçada, talvez permita uma maior imersão no significado da comiseração. É um trecho de Milan Kundera, na obra *A Insustentável Leveza do Ser*: “mesmo nossa própria dor não é tão pesada quanto a dor co-sentida com outro, por outro, no lugar de outro, multiplicada pela imaginação, prolongada por centenas de ecos”. (KUNDERA, 2001, p. 42).

O amor de si e a piedade compõem a condição humana. “O homem encontrava unicamente no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza”. p. 75). Este trecho de Rousseau não permite inferir que o homem age sempre por instinto, o que seria negar a liberdade do homem natural, que se caracteriza basicamente pela capacidade de agir independentemente do instinto. Neste trecho, o autor apenas afirma que o homem em estado de natureza, de forma geral, não tinha necessidades que o impelisses a agir em conformidade a outro guia senão o instinto, como já foi explicado algumas vezes neste trabalho.

Embora Rousseau tenha admitido que a piedade natural não é reflexiva, é difícil aceitar que ela vige sem o pensamento, por vários motivos. Primeiro porque é necessário o reconhecimento da situação de sofrimento alheio e, para isso, é imprescindível que o homem saiba o que é o sofrimento e consiga identifica-lo nos outros. Como ele não pode “sentir” a dor alheia, senão imagina-la, pressupõe-se que ele faça uma operação mental de comparação daquela situação à qual assiste com as que já experimentou em sua vida.

No estado de natureza, ambos exercem um papel determinante e suficiente no agir dos homens, que não precisam recorrer a regras que decorressem de um raciocínio como: *faze a outrem o que desejas que façam a ti*.

Com isso, Rousseau não pretendeu defender que, no estado de natureza, houvesse leis naturais que regessem a conduta dos homens, podendo estes obedecê-las ou não. Na verdade, Rousseau se posicionou no sentido de que a força desses dois sentimentos humanos espontâneos é suficiente para a vida em estado de natureza. Desta forma, amor de si e piedade não são diretrizes legais impostas pela natureza aos homens, mas tão somente compõem a condição humana, são traços pelos quais se caracteriza a condição natural do homem.

A independência e solitarismo (que conduzem à amoralidade) e a existência apenas em potencial da razão são características essenciais do estado de natureza e absolutamente incompatíveis com a ideia de direito. Considerando que, para Rousseau, a natureza é uma ordem (e não uma desordem), seria estranho pensar que a natureza tenha posto leis naturais ao passo que fez os homens solitários. Seria incoerente pensar que a natureza tivesse legislado para homens que não tem nenhuma relação comum. A assunção desta hipótese levaria a conseqüências absurdas, como outrora já foi abordado:

[D]e que adiantaria a tutela de direitos para o indivíduo que vivesse sozinho, fora da sociedade? A violação de um direito cabe, exclusivamente, ao outro. Sem o outro, não há que se falar em ofensa a direitos. Aí reside a dimensão básica da alteridade no Direito. Por fim, logicamente, só existe direito, quando há a possibilidade de sua violação. (PAGLIARO, 2011, p. 36)

Também é oportuno considerar que Direitos naturais não poderiam ser discernidos pelo homem em estado de natureza, uma vez que o homem natural não possui razão, senão em potencial. É o que defende também o professor Yves Vargas:

[A] lei natural somente pode ser conhecida na medida em que o homem for dotado de razão. Mas esta não é um dom imediato da natureza e se forma apenas com as relações sociais. Se o conhecimento da lei natural supõe a existência da sociedade, esta não pode se fundar na lei natural.<sup>8</sup> (VARGAS, 2008).

<sup>8</sup> Esta é uma tradução livre do seguinte trecho: “la Loi naturelle ne peut être connue que pour autant que l’homme soit doué de raison. Or, la raison n’est pas un don immédiat de la nature, mais elle se forme dans le rapport social. Si la connaissance de la Loi naturelle suppose la société, la société ne peut donc être fondée sur elle”. (VARGAS, 2008).

Rousseau é um autor que escapa às classificações clássicas de *contratualista* e *jusnaturalista*. Na sua obra não há uma concepção clara do que é o direito, conforme Dent, em *Dicionário Rousseau*:

Em lugar nenhum Rousseau dá uma explicação exata do que considera ser um direito, nem uma descrição dos direitos que acredita as pessoas terem (seja em estado natural ou em estado civil) e por que os têm. No entanto, o seu pensamento sobre indivíduos e sociedade está impregnado da idéia de direitos. (DENT, 1996, p. 104).

Todavia, o fundamento convencionalista é admitido com clareza no *Contrato Social*: “direito, no entanto, não se origina da natureza: funda-se, portanto, em convenções”. (ROUSSEAU, 1999b, p. 54). Em um trecho do verbete *Economia Política*, Rousseau salienta o caráter relativista de sua concepção convencionalista, conforme apontado por Derathé:

Se nos referirmos ao artigo *Economia Política*, que foi composto um pouco antes ou um pouco depois do Segundo *Discurso*, constataremos que a vontade geral é ‘para todos os membros do Estado, em relação a eles e a este, a regra do justo e do injusto’. (DERATHÉ, 2009, p. 237)

Embora assuma uma posição contratualista, Rousseau não perde de vista a natureza humana. Para ele, esta figura como uma referência balizadora do que se pode convencionar como direito. Assim, nem todo contrato obriga por direito. Quando se contrata algo que viole a ordem natural, o contrato só pode obrigar *de fato* (pela força), mas não tem legitimidade de direito. Há uma nítida preocupação de Rousseau com a conservação da ordem natureza. É como se ele pretendesse que a ordem civil devesse “imitar” a ordem natural, de alguma forma. Um exemplo de convenção que viola a natureza humana é a que viola a liberdade:

Renunciar a natureza é renunciar à qualidade de homem (...). Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações. (ROUSSEAU, 1999b, p. 62).

Para o autor, os direitos não provêm da natureza, que não é fonte, mas referência para as leis civis. Estas, todavia, se fundam em contratos. Assim, Rousseau explicita uma concepção de direito na qual convivem traços nítidos de convencionalismo e de naturalismo também.

É claro que Rousseau não se propôs a resolver o problema do fundamento dos direitos humanos, no entanto, o estudo de seu pensamento pode enriquecer o debate atual, na medida em que traz à baila a possibilidade de uma concepção de

direitos na qual os traços convencionalistas e naturalistas não são excludentes. A filosofia rousseauiana apresenta uma ideia de direitos fundados em uma convenção (particular e relativa) cuja legitimidade provém da sua conformidade com a natureza humana (universal e permanente). Dessa forma, a filosofia de Rousseau mostra que é possível um pensamento não dicotômico, aventando a possibilidade de se pensar os direitos humanos para além da distinção clássica já mencionada, abrindo novos espaços para o debate sobre a universalidade e a relatividade dos direitos humanos

### Referências

DENT, N. J. H. *Dicionário Rousseau*. Trad. Álvares Cabral. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996.

DERATHÉ, R. *Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo*. Trad. Natália Maruyama. São Paulo: Editoras Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.

DOUZINAS, Costas. *O Fim dos Direitos Humanos*. São Leopoldo, UNISINOS, 2009.

KUNDERA, Milan. *A Insustentável Leveza do Ser*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

MARX, Karl. A Questão Judaica. In: *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1993.

MORA, Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PAGLIARO, Heitor de Carvalho. *A Vocação Antissocial dos Direitos Humanos*. In: *Revista de Direito da Procuradoria-Geral do Estado de Goiás*, v. 26, p. 13-44. Goiânia: PGE-GO, 2011.

ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999a.

ROUSSEAU. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999b.

ROUSSEAU. *Emílio ou da Educação*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Bertrand Brasil. 1995.

VARGAS, Y. *Rousseau et le Droit Naturel*. In: *Revista Trans/Form/Ação*, vol. 31, n. 1, p. 25-52. Marília: UNESP, 2008. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732008000100002>.



# Maquiavel, política e a secularização

Helton Adverse\*

\* Doutor, UFMG.

## GT-Ética e Política na Filosofia do Renascimento

### Resumo

O objetivo deste texto é examinar o problema da relação entre religião e política no pensamento de Maquiavel tomando por referência a questão da secularização. Para alcançar este objetivo, são examinadas algumas interpretações de sua obra que tentam situá-la no interior da tradição cristã.

**Palavras-chave:** Maquiavel, Religião, Filosofia Política, Renascimento, Secularização.

Para examinar o problema da relação entre Maquiavel e o evento da secularização gostaria de iniciar me referindo a uma passagem bastante conhecida do *Contrato social* de Rousseau. Tenho em mente a frase em que ele afirma o seguinte: “Mas eu me engano dizendo uma República Cristã; cada uma dessas duas palavras exclui a outra” (ROUSSEAU, 1964, p. 467). E se para Rousseau a expressão “República Cristã” consiste em um oxímoro as razões para isso são muitas, mas todas elas têm em comum o fato da religião cristã enfraquecer o laço que une cidadão e Estado, isto é, o cristianismo torna débil a virtude cívica sem a qual nenhuma república pode se conservar. A fidelidade do cristão é para com o pontífice da Igreja e não para com seu soberano, e sua energia moral está a serviço da comunidade cristã e não da comunidade mundana a que pertence. Por fim, o cristianismo produz, no crente, uma espécie de “indiferença” (ROUSSEAU, 1964, p. 466) para com o Estado, o que abre as portas para a instauração de um regime despótico<sup>1</sup>. Por outro lado, Rousseau está convencido de que um Estado não pode abrir mão da

<sup>1</sup> “O Cristianismo prega somente servidão e dependência. Seu espírito é muito favorável à tirania, e ela disso se aproveita sempre. Os verdadeiros cristãos são feitos para serem escravos; eles o sabem e não se incomodam muito com isso: esta curta vida tem pouco valor a seus olhos”. (ROUSSEAU, 1964, p. 467).

religião: “jamais um Estado foi fundado sem que a religião lhe servisse de base” (ROUSSEAU, 1964, p. 464). A solução proposta pelo genebrino para escapar a essa dificuldade é a adoção de uma “religião civil”, de caráter minimalista, tendo em seu núcleo não uma doutrina mas a injunção a tomar a coisa pública, o contrato que lhe dá origem e a lei que a anima como elementos sagrados (ROUSSEAU, 1964, p. 468).

Exposta dessa forma muito esquemática, fica difícil identificar na crítica de Rousseau ao cristianismo um dado que acredito ser crucial para compreendermos a questão em Maquiavel: o cristianismo, para Rousseau, não pode cumprir a função política de uma religião cívica não somente porque seu ensinamento é extramundano, mas também (e sobretudo) porque é uma religião que se pretende e se entende como uma religião universal. A comunidade que ela inaugura entre os homens rivaliza, então, com a comunidade política (sempre particular) e essa oposição é insuperável. As religiões antigas estavam fortemente vinculadas ao Estado em que nasciam e eram cultivadas; e por essa razão, estavam indissociavelmente ligadas às leis que ele prescrevia. Esta é, segundo Rousseau, a função primordial da religião: reforçar a lei, conferir-lhe a aura de sacralidade que supre seu déficit de legalidade<sup>2</sup>. O cristianismo é, portanto, uma religião irremediavelmente antipolítica e antirrepublicana.

Acredito que valha a pena reter essas considerações de Rousseau, mas também fazer notar, juntamente com Ronald Beiner (2011), o caráter insatisfatório da solução de Rousseau: afinal de contas, a religião civil que ele propõe como substituta do cristianismo na esfera política tem muito pouco de religião e parece incapaz de produzir o efeito de sacralização que almeja. Como o Culto do Ser Supremo no contexto da Revolução Francesa, é mais um pastiche de religião do que uma doutrina que possa restituir ao espírito cívico a força extraída somente da fé. Uma denúncia e um fracasso (ou uma constatação e uma impossibilidade). São estes os elementos do texto de Rousseau que nos ajudarão a compreender o problema em Maquiavel.

## 1. Religião Civil

Que as considerações de Rousseau acerca da religião civil devem muito a Maquiavel é algo reconhecido pelo próprio Rousseau, seja no capítulo do *Contrato social* acima referido seja no capítulo estreitamente associado a ele, isto é, aquele que concerne ao legislador e que se encontra no livro II. Tendo isso em vista, a sugestão de Ronald Beiner – para quem Rousseau prolonga e explicita as dificuldades inerentes à relação entre religião e política presentes em Maquiavel – de que ambos os autores (e a eles seria preciso acrescentar Hobbes) reservam um lugar importante, em seu pensamento político, ao projeto de uma Religião Civil parece-me razoável (BEINER, 2011, p. 12). O que me interessa, porém, não é examinar de modo detalhado o conteúdo dessa religião cívica, mas quais são suas implicações

<sup>2</sup> “Mas essa religião [o cristianismo] não tendo nenhuma relação particular com o corpo político deixa às leis somente a força que elas retiram delas mesmas sem lhe acrescentar qualquer outra, e por isso um dos grandes laços da sociedade particular fica sem efeito”. (ROUSSEAU, 1964, p. 465).



quando desejamos investigar a relação entre Maquiavel e a secularização. Para realizar este objetivo, contudo, terei de apresentar um quadro muito resumido do problema em Maquiavel.

De modo geral, os comentadores que se debruçaram sobre o tema identificaram dois aspectos interligados da visão maquiaveliana da relação entre religião e política<sup>3</sup>: por um lado, ela aparece como um *instrumentum regni*, ou seja, uma ferramenta a ser manipulada tendo em vista a consecução de fins políticos. Esta interpretação se fundamenta sobretudo no capítulo XVIII do *Príncipe*, onde a aparência de piedade é uma das condições para o exercício do poder. Mas também os *Discursos* dão subsídio a esta leitura, especialmente o capítulo 12 do livro I, na passagem em que Maquiavel se refere à necessidade de “comércio com as musas” para assegurar a obediência às leis. Por outro lado, a religião é compreendida como um elemento essencial à vida política, não somente porque é um instrumento de governo, mas por causa de seu poder único de estabelecer laços sociais e de conferir à lei a força suplementar sem a qual ela carece de validade. A religião, nesse segundo caso, mitiga a “ferocidade” dos homens com a arte da paz (MACHIAVELLI, 1984, p. 91), vinculando-os fortemente entre si e assegurando a obediência à lei. Dessa forma, ela está no princípio da civilização e na introdução de uma ordem legal sem a qual uma cidade não pode se manter.

Mas essas considerações dizem respeito à religião em geral. Para tratarmos da questão que nos interessa, é preciso voltar a atenção para as críticas que Maquiavel dirige à religião de seu tempo e a contraposição que estabelece com a religião pagã. Duas passagens dos *Discursos* são, via de regra, evocadas para esse fim. A primeira consta no prólogo do primeiro livro e a segunda no capítulo segundo do livro II (MACHIAVELLI, 1984, pp. 56 e 298-9). Em ambos os casos, o cristianismo é acusado de produzir uma “fraqueza” (*debolezza*) nos homens, não os preparando adequadamente para a vida cívica e tornando-os presas fáceis para quem deseja, vigorosamente, assenhorear-se do poder. Os valores difundidos pela educação cristã fazem os homens negligenciar a glória mundana e os exortam a buscar a beatitude na cidade celestial. De acordo com essa perspectiva, somente a religião dos antigos era capaz de infundir no espírito dos cidadãos o sentimento que cerrava fortemente o laço que os unia à cidade, fazendo-os estimar a “honra do mundo” e agirem com “galhardia” (MACHIAVELLI, 1984, p. 299).

A partir da leitura dessas passagens, é legítimo inferir a desqualificação política do cristianismo, por um lado, e, por outro lado, o reconhecimento da superioridade política do paganismo. Se a esses fatores somarmos o fato de que a religião é imprescindível para a vida cívica, então Maquiavel teria se visto constrangido a postular a criação de uma nova religião civil para atender às exigências política

---

<sup>3</sup> Dentre os inúmeros comentários acerca do tema em Maquiavel, vale destacar Emanuele Cutinelli-Rendina (1998). Na produção brasileira, merece destaque José Luiz Ames (2006).

mais fundamentais. Esta tese, porém, encontra uma dificuldade evidente: o cristianismo se disseminou entre os homens, tornando-se um fenômeno cultural incontornável. A religião cristã é a religião de seu tempo.

Se aceitarmos esses pressupostos somos levados a vislumbrar duas possibilidades. De acordo com a primeira, Maquiavel apostaria em uma reformulação do cristianismo, seguindo o projeto de um “Cristianismo Republicano” que já se encontrava formulado em linha gerais no contexto do humanismo cívico. A segunda possibilidade é a “paganização” do cristianismo, uma tentativa de lhe conferir uma nova roupagem mais conforme aos interesses políticos de uma república. Encontramos no livro de Maurizio Viroli, *Machiavelli's god* (VIROLI, 2010), a defesa da primeira proposta e no já citado livro de Ronald Beiner a defesa da segunda.

Na perspectiva de Viroli, a religião cristã estava perfeitamente capacitada, aos olhos de Maquiavel, para exercer sua função cívica. Nesse sentido, Maquiavel jamais defendeu a causa pagã contra a cristã, mas como um autor verdadeiramente cristão identificava na doutrina cristã e no conceito cristão de Deus os elementos necessários para a concretização de uma reforma religiosa e política que poderia conduzir as cidades italianas a reencontrar a liberdade e a grandeza do passado. Afirma Viroli que “tivesse Maquiavel acreditado e defendido que a religião cristã era em sua essência e definitivamente inimiga das boas ordens políticas e, acima de tudo, da liberdade republicana, ele teria sido compelido a também acreditar e defender que as boas ordens políticas e a liberdade republicana eram impossíveis para os modernos em geral e para os italianos em particular, uma conclusão que ele nunca sustentou. Ao contrário, ele acreditou na e sugeriu a possibilidade de uma interpretação cívica do cristianismo similar àquela que ele sabia existir em Florença” (VIROLI, 2010, p. XIII).

Isso quer dizer que para Viroli o cristianismo de Maquiavel, embora fosse muito peculiar – assim como sua concepção de Deus –, é um dos elementos estruturantes de seu pensamento político. Viroli, assim, vai além da trivial afirmação de que Maquiavel era um cristão e um republicano. Na verdade, trata-se de um pensador fortemente comprometido com o cristianismo e que não duvidava da possibilidade de aclimatá-lo na geografia republicana. Para tanto, bastava interpretar de modo conveniente os preceitos da religião cristã.

Viroli se apóia – e é muito importante salientar que esta é a principal base textual de sua argumentação – em uma passagem muito discutida do capítulo dois do segundo livro dos *Discursos*, onde Maquiavel, após fazer a detração do cristianismo, que já vimos, afirma que os malefícios advindos do cristianismo se devem muito mais “à maldade dos homens que interpretaram nossa religião segundo o ócio e não segundo a virtude” (MACHIAVELLI, 1984, p. 299). A essência do cristianismo seria, então, perfeitamente afim às aspirações republicanas, bastando para fazê-la vingar uma reforma na educação orientada por uma nova leitura, agora revigorada.

Beiner, por sua vez, entende esta mesma passagem de modo muito distinto e, por conseguinte, defende uma tese muito diferente, a qual é resumida da seguinte maneira:

“O que Maquiavel está dizendo para nós é que permanece aberto para nós, como uma civilização (ou para algum inovador empreendedor em nossa civilização) *reinterpretar* o cristianismo de modo que ele assegure as vantagens políticas que os romanos gostavam tanto de explorar através de uma manipulação judiciosa de práticas e crenças religiosas. Culpar a uma falsa interpretação pelo males operados pelo cristianismo é convidar a uma nova interpretação, mais consoante às demandas culturais de uma política neopagã. Aqui Maquiavel expõe seu programa com clareza inconfundível: falando sobre a busca cristã de salvação no outro mundo como se fosse o produto de uma interpretação errônea, Maquiavel indica que o cristianismo pode e deve ser reinterpretado como se não fosse cristianismo, especialmente como um tipo de paganismo (isto é, uma religião civil). O cristianismo deve ser *paganizado*” (BEINER, 2011, p. 20).

Como não disponho aqui do tempo para examinar mais detidamente os argumentos que sustentam as duas leituras, vou me permitir somente observar que a tese de Viroli sofre um duro golpe quando contraposta aos pressupostos fundamentais do pensamento de Maquiavel; dificilmente vamos identificar um cristianismo embasando sua mais profundas concepções políticas e o texto de Viroli pouco faz para nos convencer do contrário. Seu erro, a meu ver, não é transformar Maquiavel em um “verdadeiro cristão” (VIROLI, 2010, p. 2), mas tentar nos convencer de que uma crença religiosa estrutura seu pensamento político<sup>4</sup>.

Quanto a Beiner, embora nos antípodas de Viroli, acredito que cometa um erro semelhante: termina por sobredimensionar a “paganização” proposta por Maquiavel a ponto de transformá-la em uma chave de leitura de obras como *O príncipe* (BEINER, 2011, pp. 20-9). Contudo, Beiner parte de um pressuposto que me parece inquestionável. Este pressuposto foi formulado por Karl Löwith em *Meaning in History*, o qual, a respeito de Burckhardt, afirma que “o cristianismo reduzido à moralidade e privado de suas fundações doutrinárias e sobrenaturais não é mais uma religião” (BEINER, 2011, p. 15). Em certa medida, Maquiavel realiza esta redução quando propõe uma interpretação do cristianismo “segundo a virtude”, a qual contraria sua natureza originariamente extramundana e subordina seus pressupostos doutrinários a fins eminentemente políticos. Na verdade, Maquiavel sequer examina estes pressupostos, sua reflexão passando ao largo de qualquer discussão teológica. A religião cristã é tomada exclusivamente como um fenômeno político e é desta maneira que se torna possível cotejá-la com a religião dos antigos e, a partir daí,

---

<sup>4</sup> Tenho a impressão de que Viroli confunde Maquiavel com seus detratores do antimachiavelismo, como Gentillet ou Botero. No contexto da Contrarreforma, ambos irão defender um “cristianismo armado”. Ou ainda, tomando o problema em uma outra chave, Viroli parece confundir Maquiavel com Hobbes, uma vez que este sente a necessidade de conciliar os deveres do cidadão com os de um cristão.

sugerir uma outra interpretação. A meu ver, aí se localiza o elemento propriamente “secularizante” da abordagem de Maquiavel. O que Viroli recusa (e, em minha opinião, sem apresentar boas razões para tanto) é o fato de que a interpretação que Maquiavel propõe não constitui uma exegese no sentido clássico, uma vez que não está em jogo uma questão doutrinal. (Esta atitude frente ao cristianismo é, acredito, bastante moderna. Em um horizonte cultural determinado pela religiosidade cristã ela seria simplesmente impossível)

Mas é necessário notar, por outro lado, que esta “politização” da religião não seria conforme à secularização em sentido pleno porque o político continuaria fortemente associado ao teológico. Embora o teológico não seja mais o fundamento do poder político, Maquiavel estaria ainda vinculado à matriz de pensamento político que se convencionou chamar de “teologia política”. É esta tese que gostaria de examinar a partir de agora.

## 2. Teologia Política

Recentemente, a tese de que Maquiavel seria um pensador “à margem da secularização” e, por isso, inserido na tradição da teologia política, foi defendida por Marie Gaille (GAILLE-NIKODIMOV, 2004-5). Segundo ela, Maquiavel não pode ser considerado um pensador político laico porque, apesar de refutar a ideia de um fundamento religioso do poder político e a concepção cristã da história humana, “indica a existência de uma outra relação entre política e religião diferente daquela presente na história do Ocidente cristão. Por este motivo, a categoria de ‘secularização’ não pode ser aplicada a sua obra” (GAILLE-NIKODIMOV, 2004-5, p. 56). Esta “outra relação” a que Marie Gaille faz alusão é precisamente a dependência em que se encontra o corpo político a respeito da religião para, sobretudo, fortalecer os vínculos entre seus cidadãos, manter os conflitos dentro de “limites civis” e assegurar a obediência à lei.

Quando abordamos o problema da relação entre Maquiavel e a secularização nesses termos, a conclusão de Gaille parece-me perfeitamente justificada. Aliás, isto é exatamente o que explica, como vimos, a necessidade de uma religião civil. No entanto, tenho a impressão de que Gaille utiliza o termo “secularização” em uma acepção por demais restrita (trata-se, simplesmente, da separação entre o político e o teológico), o que a impede de perceber a forte “tendência secularizante”<sup>5</sup> do pensamento de Maquiavel. Para compreender melhor o que está em jogo, vou fazer uma breve referência ao autor que colocou na pauta de discussão da filosofia política no século XX o tema da teologia política, a saber, Carl Schmitt. A tese célebre de Schmitt, apresentada em *Teologia política*, é a de que “todos os conceitos significativos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 1996, p. 53). Com isso Schmitt quer dizer que, no quadro das teorias da soberanias, as principais categorias políticas são tomadas de empréstimo

<sup>5</sup> A secularização sendo aqui entendida como a separação entre o político e o teológico.

da esfera teológica, da qual migram para desempenhar uma função análoga na esfera política. O que me parece necessário destacar na tese de Schmitt é que, apesar de referir-se especificamente à modernidade (pois é quando se põe o problema da secularização), ela coloca em evidência uma matriz de pensamento que transcende este contexto, a saber, aquela que toma como referências maiores para se pensar a política as categorias de *transcendência* e *unidade*. Nesse sentido, a teologia política concerne sobretudo a uma forma de pensamento político que confina o campo da ação política nos limites do Outro e do Um (para me servir do vocabulário de Claude Lefort).

Ora, somente nos damos conta de que modo o pensamento de Maquiavel não se inscreve na “tradição” da teologia política quando lemos não seus textos que tratam da religião, mas aqueles em que dissecam a anatomia de toda e qualquer cidade, isto é, aquelas passagens em que apresenta sua “teoria dos humores”<sup>6</sup>. Minha sugestão, portanto, é a de que para avaliar a relação de Maquiavel com a teologia política é preciso ir ao núcleo de seu pensamento político, e não ater-se apenas a suas considerações sobre religião.

Como é bem sabido, são os conflitos que estruturam a vida política e que são responsáveis pelo dinamismo própria de um *vivere civile*. No caso de uma república, são eles que estão na origem das leis que asseguram a liberdade ao encontrarem uma canalização institucional. Estas são teses bastante conhecidas e não vejo necessidade de detalhá-las, mas apenas evocá-las para dar apoio à minha sugestão de que Maquiavel não pode ser inserido sem mais na tradição da teologia política.

O papel determinante dos conflitos sinaliza o quê? A meu ver, sinaliza a impossibilidade de referir o fundamento do poder seja a um “fora” seja a um “dentro” (uma unidade) que pudesse lhe dar consistência. Isso significa que o exercício do poder nada tem a ver com a aplicação à realidade concreta de um princípio normativo, de uma ideia de cidade ou de uma ordem justa. A lógica da mediação entre o transcendente e o empírico não é capaz de capturar a verdadeira natureza da ação política. Mas o exercício do poder não está fundamentado em uma unidade prévia à política, em uma “substância social” (que para Maquiavel é apenas mais uma configuração do mito do Um). Claude Lefort, dentre os comentadores de Maquiavel é certamente o mais sensível a este traço de seu pensamento e, em um artigo sobre o teológico-político, faz as seguintes observações – não a propósito de Maquiavel, mas a propósito da democracia moderna – que são perfeitamente adequadas para entendermos o que está em jogo:

“A fórmula: ‘o poder não pertence a ninguém’ pode se traduzir em uma segunda fórmula (que, de resto, parece historicamente primeira): ele não pertence a ninguém *dentre nós*. Da mesma forma, a indicação de um lugar vazio vai de par com uma sociedade sem determinação positiva, irrepresentável na figura de uma comunidade. A mesma razão faz com que a divisão do poder e da sociedade não reenvie, na democracia moderna, a um *fora*, assinalável aos

<sup>6</sup> Especialmente *O príncipe*, capítulo 9 e *Discursos*, livro I, capítulo 4.

deuses, à Cidade e à terra sagrada e que ela não reenvie a um *dentro*, assinalável à substância da comunidade. Ou, em outros termos, a mesma razão faz com que não haja nem uma materialização do *Outro* – em favor de que o poder fazia função de mediador, qualquer que fosse sua definição – nem uma materialização do *Um* – o poder fazendo função de encarnador. O poder não se livra mais do trabalho da divisão na qual se institui a sociedade, e esta, da mesma feita, não se relaciona mais a si mesma senão na prova de uma divisão interna que se verifica, não de fato, mas geradora de sua constituição” (LEFORT, 1986, p. 266).

Esta fratura que está na base da sociedade democrática e que lhe confere sua forma peculiar é também identificada por Maquiavel. Escrevendo em um contexto em que os teólogos ainda não se silenciaram, em que Estado e Igreja ainda não se separaram efetivamente, a religião é chamada a desempenhar uma função que, contudo, ela não pode mais cumprir. Em um mundo que experimentava a perda de seus referenciais transcendentais, muitos deles exauridos do cristianismo, está fechada a via para a reinvenção de sua religião. O corpo político terá, de agora em diante, de enfrentar as dificuldades e contradições decorrentes da supressão de seus fundamentos últimos. A proposição de uma religião civil, ao invés de sanar o problema, apenas o coloca a céu aberto.

### Referências

- AMES, J. L. “Religião e Política no Pensamento de Maquiavel”. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 113, janeiro-junho 2006, pp. 51-72.
- BEINER, R. *Civil religion. A dialogue in the history of political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- CUTINELLI-RENDINA, E. *Chiesa e religione in Machiavelli*. Pisa, Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998.
- GAILLE-NIKODIMOV, M. “La Religione al Servizio della Libertà? Machiavelli, Pensatore Politico ai Margini della Secolarizzazione”. In: *Quaderni materialisti*, no 3/4, 2004-2005, pp. 41-59.
- LEFORT, C. “Permanence du Théologico-Politique?”. In: *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*. Paris: Seuil, 1986, pp. 251-300.
- MACHIARELLI, N. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Rizzoli: Milão, 1984.
- SCHMITT, C. *Politische Theologie*. Berlin: Dunkler & Humblot, 1996.
- VIROLI, M. *Machiavelli's god*. Trad. de A. Shugaar. Princeton: Princeton University Press, 2010.

# A Desnaturalização do Emílio: educação e destino do homem no pensamento de Rousseau

Homero Santos Souza Filho\*

\* Mestrando em filosofia  
- USP.

## Resumo

O texto analisa a questão da “desnaturalização do homem” no tratado *Emílio ou Da Educação* de Rousseau. Nossa intenção aqui foi problematizar se a educação, pela qual passa Emílio, não seria também uma espécie de desnaturalização, uma vez que, no pensamento do autor, são a educação, a inserção social, e o desenvolvimento da razão, os meios, pelos quais o homem se desnatura. Formado para ser homem natural e sociável, ao mesmo tempo, o Emílio não deverá, contudo, guiar-se pela natureza, mas por uma sabedoria desenvolvida pela sua educação, que o habilite a viver nas cidades. Ele representará, assim, um homem natural aperfeiçoado, apto a fazer bom uso da razão, da reflexão, e do juízo, quando lhe for necessário. Portanto, por que tal formação não faz do Emílio homem desnaturalado, como não o crê Rousseau? O destino do Emílio, não é o mesmo do homem? Eis as questões que procuramos investigar.

**Palavras-chave:** Desnaturalização – Natureza – Educação - Razão

É consenso entre os estudiosos do pensamento de Rousseau que no tratado *Emílio ou Da Educação*, um dos desafios que o filósofo nos apresenta, consiste em: formar o homem natural para viver no interior de uma sociedade corrompida. A dificuldade fundamental da educação, como afirma Peter Jimack (1960), será precisamente o ponto de partida do *Emílio*. Dificuldade esta, assim definida por este comentador: “como educar a criança de maneira que ela seja boa enquanto vive, e assim deve continuar a viver, numa sociedade corrompida” (JIMACK, 1960, p. 140, tradução nossa). Trata-se de uma dificuldade porque isso significa que a educação, pela qual passará o personagem Emílio, deve fazer dele um homem natural, mas também sociável.

Mas, a empresa de tornar o homem sociável, no conjunto do pensamento de Rousseau, nos remete ao problema da “desnaturação” do homem. Para tanto, basta lembrar a máxima, constantemente atribuída a Rousseau, de que a natureza faz o homem bom, e a sociedade o corrompe. Desnaturar o homem, portanto, ao menos no sentido de corrompê-lo, consiste numa atividade que está intimamente associada ao meio social.

O problema da desnaturação do homem foi, certamente, uma das grandes preocupações de Rousseau, pois sua filosofia deteve-se, sobretudo, na busca do conhecimento do homem<sup>1</sup>. Assim, nos escritos conhecidos como *Primeiro* e *Segundo Discurso*<sup>2</sup>, as respostas de Rousseau às questões propostas pela Academia de Dijon, nos apresentam os meios, ou os estágios, da desnaturação humana.

No *Primeiro Discurso*, quando o filósofo confirma que as ciências e as artes contribuem para a corrupção dos costumes, é de um movimento de desnaturação de que ele está tratando, pois, a busca dos homens por aquelas consiste na transgressão ao intento da natureza sobre eles<sup>3</sup>, e, tal busca, eles o efetuaram em seu próprio detrimento, degenerando a natureza humana. Quanto ao *Segundo Discurso*, Rousseau nos expõe aqui a desnaturação do gênero humano, quando este, forçado pela necessidade imposta por circunstâncias que lhe são alheias, viu-se obrigado a sair da condição primitiva de estado de natureza, para a nova condição de estado civil, engendrando, por fim, a sociedade. Este deslocamento, entretanto, ocorreu através da sucessiva desnaturação humana, sobre as inúmeras transformações pelas quais o homem passou, até tornar-se homem civil. E este veio a ser tal modo desnaturado, que se caracteriza por ser completamente diferente do homem natural primitivo, ou ainda, do selvagem. Como distingue Rousseau, o selvagem do homem policiado:

O que a reflexão nos ensina a esse propósito, a observação o confirma perfeitamente: o homem selvagem e o homem policiado diferem de tal modo, tanto

---

<sup>1</sup> Assim podemos verificar já nas primeiras linhas do Prefácio do *Discurso sobre a desigualdade*, quando Rousseau escreve que: “O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem...” (1978a, p. 228). E nas primeiras linhas deste mesmo *Discurso*, Rousseau reitera qual o assunto que ele irá tratar: “É do homem que devo falar e a questão que examino me diz que vou falar a homens pois não se propõem questões semelhantes quando se tem medo de honrar a verdade (*idem*, p.236)”. Mesmo no *Emílio*, seu tratado de educação, é a condição humana a preocupação primeira de Rousseau, como ele o afirma: “Nosso verdadeiro estudo é o da condição humana” (2004a, p.15).

<sup>2</sup> Tratam-se, respectivamente, do *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, e do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da Desigualdade entre os homens* (ROUSSEAU, Jean- Jacques. São Paulo. Col. Pensadores. Abril Cultural, 1978).

<sup>3</sup> O luxo, a arte, e sobretudo a ciência, são as produções humanas que levam os homens a desviarem-se das intenções da natureza (através da sabedoria eterna) sobre eles, enquanto sua criadora, como argumenta Rousseau no seu *Discurso*: “Eis como o luxo, a dissolução e a escravidão foram, em todos os tempos, o castigo dos esforços orgulhosos que fizemos para sair da ignorância feliz na qual nos colocara a sabedoria eterna. (...) Povos, sabei, pois, de uma vez por todas, que a natureza vos quis preservar da ciência como a mãe arranca uma arma perigosa das mãos do filho; que todos os segredos, que ela esconde de vós, são tantos outros males de que vos defende e que vosso trabalho para vos instruídes não é o menor de seus benefícios (1978b, p.341).



no fundo do coração quanto nas suas inclinações, que aquilo que determinaria a felicidade de um reduziria o outro ao desespero, e ainda, (...) o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes. (1978a, p.281).

Em poucas palavras, pode-se dizer que, conforme as relações entre os homens, em associações a princípio simples, quando estas se tornaram progressivamente mais complexas, eles foram se distanciando cada vez mais de sua condição de rusticidade e inocência, proporcionadas pela natureza. Em seguida, distanciaram-se, também, do momento no qual se valorizou a virtude para chegar a um estado de sociedade movido por vícios, conseqüentemente, desenvolveram-se as ciências e as artes que, por sua vez, culminaram em fontes mais profundas da depravação humana, e, assim, a desnaturação chegou ao ponto de opor-se sensivelmente à natureza. Para Rousseau:

Não se pode refletir sobre os costumes sem se comprazer com a lembrança da imagem da simplicidade dos primeiros tempos. É uma bela praia, ornada unicamente pelas mãos da natureza, para a qual incessantemente se voltam os olhos e da qual com tristeza se sente afastar-se. Quando os homens inocentes e virtuosos amavam ter os deuses como testemunhas de suas ações, moravam juntos na mesma cabana, mas, assim que se tornaram maus, cansaram-se com esses espectadores incômodos e os isolaram em templos magníficos. Escorraçaram-nos por fim para aí se estabelecerem eles próprios, ou, pelo menos, os templos dos deuses não se distinguiram mais das casas dos cidadãos. Chegou-se então ao cúmulo da depravação e os vícios nunca foram levados mais longe do que quando foram vistos, por assim dizer, apoiados, na entrada do palácio dos grandes, sobre colunas de mármore e gravados sobre capitéis coríntios (1978b, p.346).

É a faculdade de aperfeiçoar-se, sobretudo, a fonte da desnaturação do homem, como podemos constatar no *Discurso sobre a desigualdade*. Ela, além de distinguir o homem dos animais, pois, o torna capaz de desenvolver todas as suas faculdades que fazem, por sua vez, com que ele adquira vícios e virtudes e, portanto, podem fazer de um ser originalmente indiferente, no que concerne a moral (um ser nem bom e nem mal para os seus semelhantes), um ser nocivo para com os outros com quem convive. A *perfectibilidade*, não só leva o homem a transgredir a natureza, como o capacita a subjugar-la, tornando-se o tirano dela. Assim, lamenta Rousseau:

Seria triste, para nós, vermo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza (1978a, p. 243).

A *perfectibilidade* é, então, a causa primeira da desnaturação do homem; é a faculdade própria dele que, uma vez desencadeada, o tornará, progressivamente, degenerado, repleto de vícios, erros e preconceitos. Conseqüentemente, o homem se torna um ser mau para consigo mesmo, e com seus semelhantes. Contudo, é preciso fazer algumas observações a respeito desse agente da desnaturação. Primeiramente, a faculdade de se aperfeiçoar encontra-se em potência no estado de natureza: nesta condição ela é inoperante, pois, ao homem primitivo do estado de natureza, que em tal estado encontra tudo o que é preciso para as suas satisfações, não há ocasião e nem necessidade de se aperfeiçoar. Ela é, portanto, uma faculdade virtual que, conseqüentemente, necessita das circunstâncias, de excitações que a fazem necessária, e, portanto, ativa. Por desígnio da providência, o homem possui suas faculdades, naturalmente, em estado de virtualidade, para que se desenvolvessem quando for necessário:

Deveu-se a uma providência bastante sábia o fato de as faculdades, que ele apenas possuía potencialmente, só poderem desenvolver-se nas ocasiões de se exercerem, a fim de que não se tornassem supérfluas e onerosas antes do tempo, nem tardias e inúteis ao aparecer a necessidade. O homem encontrava unicamente no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza; numa razão cultivada só encontra aquilo de que necessita para viver em sociedade (1978a, p.251).

Para que a *perfectibilidade* e as demais faculdades que dela provém, se desenvolvessem, foi necessário, então, o acaso, ou melhor, o concurso fortuito de inúmeras causas estranhas ao estado de natureza. Causas tais como eventos climáticos que fizeram com que os homens, que se encontravam naturalmente dispersos e independentes um dos outros, se vissem obrigados a se agruparem, estabelecendo assim os primeiros laços sociais. Pode-se dizer, facilmente, que até aqui uma etapa da desnaturação do homem foi cumprida, pois certo grau de distanciamento de sua condição primitiva, e também de seu aperfeiçoamento, lhes foram exigidos na formação desses primeiros liames sociais. É aqui que se encontra, por sua vez, a “Idade de ouro” da espécie humana, a época mais feliz da humanidade, como descreveu Rousseau.

No entanto, para que a desnaturação humana alcançasse o estágio de depravação da espécie, de tal maneira que no estado civil se desenvolvessem as diferenças sociais, bem como, homens desfigurados, cheios de vícios e preconceitos, movidos pela opinião e orgulho, foi necessário, para tanto, o estreitamento dos laços sociais<sup>4</sup>. Estes engendraram novas relações entre os indivíduos que, por sua

<sup>4</sup> Estreitamento este que consiste na adequação que os homens foram forçados a fazer por conta de eventos naturais, revoluções físicas ocorridas no planeta. Por conta disso, novas relações entre os homens se desenvolveram, e o espírito e a reflexão estimulados: “Essa adequação reiterada dos vários seres a si mesmos e de uns a outros levou, naturalmente, o espírito do homem a perceber certas relações. Essas relações, que exprimimos pelas palavras grande, pequeno, forte, rápido, lento, medroso, ousado e outras ideias semelhantes, comparadas ao azar da necessidade e quase sem pensar nisso, acabaram por produzir-lhe uma certa espécie de reflexão, ou melhor, uma prudência maquinal, que lhe indicava as precauções mais necessárias à sua segurança”. (ROUSSEAU, 1978a, p.260).

vez, incitaram a reflexão<sup>5</sup>, produzindo novas ideias e sentimentos, como a comparação entre indivíduos, que, por fim, culminaram na corrupção dos costumes que caracterizam a desnaturação do homem. Assim nos mostra a seguinte passagem do *Discurso sobre a desigualdade*:

À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração entram em atividade, o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se estendem e os laços se apertam. Os homens habituaram-se a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma árvore grande; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se a distração, ou melhor, a ocupação dos homens e das mulheres ociosos e agrupados. Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência (1978a, p.263).

Eis, portanto, os desencadeamentos e os aspectos que caracterizam a desnaturação do homem, que marcha para a sua degradação e infelicidade. Vê-se, claramente, como que à *perfectibilidade* foi preciso a sociabilidade desenvolvida, para que ela produzisse então novas luzes e sentimentos (desejos) que geraram a transgressão pervertida do homem sobre a natureza, ou seja, promoveram a desnaturação. Consequentemente, proporcionou-se o ambiente para que as ciências e as artes fossem cultivadas, contribuindo, por sua vez, para a corrupção dos costumes. Falar, então, da desnaturação, tal como se efetivou, é apontar para um grau da escala do aperfeiçoamento e da sociabilidade da espécie humana.

Mas, assim como são diversas as causas que levam os homens à desnaturação que os tornam corrompidos, engendrando a má sociabilidade entre eles, é preciso observar que há, contudo, no pensamento de Rousseau, uma desnaturação que consiste na formação do cidadão, que, portanto, não os corrompe, incutindo-lhes virtudes cívicas, proporcionando assim uma boa sociabilidade que, por sua vez, exige do homem uma existência relativa que lhe destitui de sua condição natural, para fazê-lo homem civil, como escreve Rousseau no *Emílio*:

As boas instituições sociais são as que melhor sabem desnaturar o homem, retirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe uma relativa, e transferir o *eu* para a unidade comum, de sorte que cada particular já não se julgue como

---

<sup>5</sup> A reflexão é o aspecto característico da depravação do homem, como Rousseau, na conhecida e polêmica passagem do *Segundo Discurso*, define: “Se ela (a natureza) nos destinou a sermos sãos, ousou quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado”. (1978a, p.241).

tal, e sim como uma parte da unidade, e só seja perceptível no todo. (2004a, p.11) <sup>6</sup>.

Podemos inferir daí, que há duas possibilidades de desnaturação do homem no pensamento de Rousseau, e que, desde que ela se põe a serviço da coesão social, a desnaturação não se constitui como um mal para o homem. Pelo contrário, a desnaturação, no sentido que encontramos acima, lhe seria bem conveniente, uma vez que o gênero humano saiu do estado de natureza, para então assegurar ao homem a sua liberdade natural, que, nesta circunstância, se converteria em liberdade civil, como podemos atestar no *Contrato Social*. Mas, ainda na impossibilidade da pátria, de uma sociedade o mais conforme aos princípios do *Contrato*, ao homem lhe é necessário, pode-se dizer, senão já um início de desnaturação, ao menos um deslocamento de seu estado primitivo natural, dada a necessidade de ele sair deste estado nas condições em que se encontra o *Emílio*. Como afirma Rousseau, a certa altura do tratado de educação:

Ao sairmos do estado de natureza, forçamos nossos semelhantes a saírem também; ninguém pode nele permanecer apesar dos outros, e já seria realmente sair querer permanecer, dada a impossibilidade de nele viver; pois a primeira lei da natureza é o cuidado com a própria conservação (2004a, p. 258).

Mas, o quadro que se apresenta, agora, é o da desnaturação, como vimos anteriormente, no sentido de degeneração da natureza humana. Sair do estado de natureza para viver em meio à corrupção social será, portanto, a condição que se impõe ao personagem Emílio, e à sua educação, que terá por tarefa preservá-lo deste ambiente hostil à natureza humana. Rousseau nos descreve tal ambiente, logo nas primeiras linhas de seu tratado de educação:

Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem. Ele força uma terra a alimentar as produções de outra, uma árvore a carregar os frutos de outra. Mistura e confunde os climas, os elementos, as estações. Mutila seu cão, seu cavalo, seu escravo. Perturba tudo, desfigura tudo, ama a deformidade e os monstros. Não quer nada da maneira como a natureza o fez, nem mesmo o homem; é preciso que seja domado por ele, como um cavalo adestrado; é preciso apará-lo à sua maneira, como uma árvore de seu jardim. (2004a, p.7).

É para ser inserido nesta desordem, portanto, que o Emílio será educado. E vivendo entre homens corrompidos, na sociedade degenerada, ele deverá manter-

---

<sup>6</sup> No *Contrato Social*, encontramos essa mesma desnaturação na função pedagógica do Legislador, pois: “aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com a capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e se ser; alterar a constituição do homem para fortificá-la; substituir a existência física e independente, que todos nós recebemos da natureza, por uma existência parcial e moral (1978c, p.57)”.

-se homem da natureza. Assim, o intuito de formar o Emílio homem sociável, e ao mesmo tempo natural, um “selvagem para viver em sociedade”, é o que nos leva a indagar se, no decorrer dessa educação, tal personagem não passará, também, por uma espécie de desnaturação, distinta, evidentemente, das apresentadas até aqui, mas que lhe conferirá os elementos necessários para adaptar-se à vida em sociedade. E a primeira necessidade imposta por ela ao homem é cultivo de sua razão. Como já afirmava Rousseau, no *Segundo Discurso*, “o homem encontrava unicamente no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza; numa razão cultivada só encontra aquilo de que necessita para viver em sociedade”. (1978a, p.251). Toda educação deverá, conseqüentemente, favorecer o bom desenvolvimento da razão.

Assim, a “educação negativa”, pela qual passará Emílio, em sua primeira infância, tem por objetivo prepará-lo para o bom uso da razão, para que ele alcance a verdade e a bondade<sup>7</sup>. Esta primeira educação é de suma importância, pois, sua função consiste, também, em impedir a desnaturação da criança. Antes de pressupor um *laissez-faire* no desenvolvimento desta, ela procura evitar sua aquisição de vícios (entre os quais: todos os hábitos que não provêm da necessidade das coisas), protegendo-a ainda dos erros, e ambos, vícios e erros, são os sinais da corrupção humana.

Para cumprir a destinação social desse prodígio, a educação idealizada por Rousseau deverá sofrer considerável transformação, que deverá atender às exigências impostas, tanto pelo desenvolvimento natural das faculdades do homem (no caso o Emílio), quanto as que provêm do meio social que o circunda. Pois, se num primeiro momento a educação privilegiará a fase da criança (a infância), tratada nos dois primeiros livros do *Emílio*, quando o aluno alcançar o fim dessa fase (pré-adolescência), sua educação deverá sofrer consideráveis modificações para adaptá-lo à sociedade civil, como o veremos a partir do livro terceiro. Ele passará de uma formação inicial pelos sentidos, para uma formação intelectual, o que exige uma espécie de ruptura dada pela educação, e esta se completará, ainda, na formação moral. Como bem descreve Tanguy L’Aminot em sua introdução a uma edição do *Emílio*, essa fase final da infância:

Nesta etapa da educação, o método deve ser inteiramente diferente daquele que o precede. As forças da criança são agora superiores às suas necessidades, e, daqui em diante, a atividade do corpo sucede a do espírito. Convém, portanto, bem utilizar esse tempo muito curto da existência, que é a “idade passível da inteligência”, na qual as paixões não causaram ainda sua inquieta-

<sup>7</sup> Como escreve Rousseau na *Carta a Beaumont*: “Denomino educação positiva aquela que pretende formar o espírito antes da idade, e dar à criança um conhecimento dos deveres do homem. Chamo educação negativa aquela que procura aperfeiçoar os órgãos, instrumentos de nosso conhecimento, antes de nos dar esses próprios conhecimentos, e nos prepara para a razão pelo exercício dos sentidos. A educação negativa não é ociosa, muito ao contrário. Ela não produza virtudes, mas evita os vícios; ela não ensina a verdade, mas protege do erro. Ela prepara a criança para tudo o que pode conduzi-la à verdade, quando estiver em condições de entendê-la, e ao bem, quando estiver em condições de amá-lo.” (ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Carta a Christophe de Beaumont*, Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução. Campinas, 2004b, p.31).

ção: primeiramente, mostrando para o Emílio seu lugar no mundo, depois lhe dando o gosto pelas ciências, e alguns métodos para aprendê-las (LAMINOT, *L'Émile ou de l'éducation, Introduction*, 1999, p. XLI, tradução nossa).

O Emílio alcança, assim, uma fase crítica, e de curta duração (a pré-adolescência), quando o progresso de suas forças ultrapassam os de suas necessidades (como pondera Rousseau, “não estamos falando aqui apenas de forças físicas, mas sobretudo da força e da capacidade do espírito que as completam ou as dirigem”, p.212). Aqui, o mundo da “necessidade” deverá ser convertido no mundo da “utilidade”, o que exigirá do aluno o aprendizado de uma profissão, instruções, e estudos. “É, portanto, diz Rousseau, o tempo dos trabalhos, da instrução, dos estudos; observai que não sou eu quem faz arbitrariamente essa escolha, mas é a própria natureza quem a indica” (2004a, p.213).

Vemos que se inicia aqui, propriamente, o aperfeiçoamento do Emílio, pois como indica a natureza, no progresso de suas forças, faz-se necessário, agora, o seu desenvolvimento intelectual, para que aquelas sejam bem empregadas. A partir de então, certos elementos que caracterizaram a desnaturação maléfica do homem, como as ciências e as artes, a razão, a reflexão, e, conseqüentemente, o desenvolvimento de sua *perfectibilidade*, comporão agora a educação do aluno de Rousseau. Não se trata, agora, da educação negativa, tampouco da natureza, estritamente. A educação interferirá consideravelmente nos progressos da criança, pois terá como tarefa escolher o que ela deve aprender, direcionando os ensinamentos para a utilidade, respeitando as necessidades reais e o “tempo do Emílio”, com vistas a preservar o seu bem-estar, e torná-lo sábio através do que lhe for útil. Desse modo:

Há, portanto, escreve Rousseau, uma escolha das coisas que devemos ensinar, assim como do tempo próprio para ensiná-las. Dos conhecimentos que estão ao nosso alcance, uns são falsos, outros são inúteis e outros servem para alimentar o orgulho de quem os tem. Os poucos que realmente contribuem para o nosso bem-estar são os únicos dignos das pesquisas de um homem sábio e, portanto, de uma criança que queiramos tornar sábia. Não se trata de saber o que existe, mas apenas o que é útil (2004a, p. 213).

Vemos aqui que, a fim de preservar a criança da corrupção, expressa acima pelos falsos e inúteis conhecimentos, e ainda, pelo orgulho, a educação deverá conduzi-la à sabedoria, e a princípio, através dos conhecimentos estritamente úteis. Mas essa aquisição da sabedoria nos oferece alguns agravantes, a respeito do progresso natural do Emílio, pois, ela exigirá do aluno a previdência, a ocupação, a reflexão, o desenvolvimento das ideias, e do juízo. Todo esse procedimento da educação se faz necessário, tanto para que o Emílio não se deixe levar pelo supérfluo, pela fantasia, pela imaginação, e pelo “veneno da opinião”, quanto ainda para que ele adquira todo o “instrumental” adequado, que servirá de base para sua formação moral, e assim tornar-se homem social.

Essa formação intelectual do Emílio, contudo, parece sobrepor-se às inclinações naturais da criança. O Emílio deverá aqui tornar-se uma criança sábia, e os conhecimentos que ele adquirirá serão cuidadosamente escolhidos, com a preocupação para eles sejam direcionados para o que lhe for conveniente, ou melhor, útil. Nesse momento de sua educação, ele aprenderá a pensar, a calcular, fazer comparações, a inspecionar, detendo-se apenas nos objetos puramente físicos, e sempre estimulado a procurar a verdade nas próprias coisas, nas relações entre elas, e não por intermédio da razão alheia. Mas, é aqui, também, que o Emílio se tornará, de certo modo, um “animal depravado”, se levarmos em conta o que Rousseau afirma desde o *Segundo Discurso*, pois, o preceptor trabalha para que ele adquira o gosto pela reflexão, e pela meditação. Emílio se tornará um “animal que reflete” justamente para superar sua própria inclinação, que é a natural de um selvagem. Cito Rousseau:

Se até aqui me fiz entender, deve-se compreender como, com o hábito do exercício do corpo e do trabalho manual, dou imperceptivelmente ao meu aluno o gosto pela reflexão e pela meditação, para contrabalançar a preguiça que resultaria de sua indiferença pelos juízos dos homens e da calma de suas paixões. É preciso que ele trabalhe como um camponês e pense como filósofo, para não ser tão vagabundo como um selvagem. O grande segredo da educação é fazer com que os exercícios do corpo e os do espírito sirvam sempre de descanso uns para os outros (2004a, p. 273-274).

É preciso, portanto, que o Emílio adquira o hábito do exercício corporal para não tender à preguiça, que é, no entanto, uma inclinação natural do homem. Isso porque na perspectiva, ou no estado em que encontramos o *Emílio*, a preguiça engendraria o hábito, sinônimo de vício, pois não conviria ao homem. O que convém agora é o que é útil, e, para o homem, seria a razão<sup>8</sup>.

Vemos, então, que para ser homem natural e sociável, o Emílio deverá completar-se como “filósofo”, ou um homem mais sábio que os filósofos, pois estes não estão isentos da opinião, e da vaidade que os fazem adquirir mais falsos juízos, do que verdades. Para cumprir seu destino de homem civil, sua educação terá que “desobedecer”, em certa medida, o ensinamento da natureza e da razão. Pois, como afirma Rousseau: “Já que quanto mais os homens sabem mais eles se enganam, o único meio de evitar o erro é a ignorância. Não julgueis e não vos enganéis jamais. Essa é a lição da natureza, e da razão também” (2004a, p. 277). Mas Emílio terá seu juízo bem formado, e não deve proceder com uma indiferença natural sobre, praticamente, tudo, como faz o selvagem. A frase “*Que me importa*”, já não serve a Emílio, pois “tudo nos importa, desde que somos dependentes de tudo, e nossa curiosidade estende-se necessariamente junto com nossas necessidades” (2004a, p. 277).

<sup>8</sup> Assim afirma Rousseau, numa nota do Livro II: “A atração do hábito provém da preguiça natural do homem, e essa preguiça aumenta ao nos entregarmos a ela; (...) Esse regime (o do império do hábito) só é bom para as almas débeis, e debilita-as cada vez mais. O único hábito útil às crianças é sujeitar-se... às necessidades das coisas, e o único hábito útil aos homens é sujeitar-se... à razão. Qualquer outro hábito é um vício”. (2004a, p. 205-206).

É pela sabedoria, portanto, que a educação, proposta por Rousseau, pretende estabelecer um equilíbrio entre o natural e o social, em seu aluno. Nesse sentido, este deve comportar as duas extremidades da condição humana: a de “filósofo”, e a de “selvagem” (*Oeuvres complètes*, p.484, *notes et variantes*). Mas, não podendo, sob o risco de corromper-se, tender para uma das extremidades, o Emílio deve, contudo, ser tão sábio quanto lhe convier. No entanto, ele não estará isento do risco da desnaturação, proveniente do erro, visto que ele caminhará na “corda bamba” da sabedoria humana, sempre sujeita ao engano. Como afirma Rolf Kuntz, na obra recentemente publicada *Fundamentos da teoria política de Rousseau*:

“Se as causas do erro podem ser reduzidas, pelo policiamento das faculdades, não há como eliminar o engano, contudo, de modo absoluto e seguro. Nosso saber se constrói numa espécie de corda bamba, e as mesmas razões que tornam possível o conhecimento, tal como o possuímos, tornam possível também o engano. Nosso conhecimento só se realiza porque existe, no espírito humano, um princípio ativo que ordena e relaciona a matéria da sensibilidade. (...) Mas é esta mesma faculdade que, ultrapassando as sensações, permite a confusão entre o que nos vem como dado e o que acrescentamos como julgamento” (KUNTZ, Rolf. *Fundamentos da teoria política de Rousseau*. São Paulo. Editora Barcarolla. 2012. p. 40).

Ao Emílio, cabe, então, o cuidado de não ultrapassar as sensações, para manter-se sábio e natural, quanto lhe for possível. Mas, para conservar-se natural, lhe será necessário, entretanto, sair da natureza, por uma necessidade de sua própria natureza, para conservar-se. Assim, o que garante a natureza no Emílio será o cuidado com a sua própria conservação, o que lhe exige agora certo “deslocamento” da própria natureza, e a sua bondade, que deverá ser conveniente a esta nova existência, para a qual ele será lançado. E, mesmo que ele não vá além das sensações, a sua formação o posicionará bem distante do selvagem, visto que ele deverá ocupar um lugar na sociedade, o que lhe inculcará novas necessidades, as quais aquele naturalmente não tem, tais como o desenvolvimento, e o bom uso, das faculdades, sobretudo, a razão e o juízo. Rousseau procurará defender-se, contra uma possível objeção sobre a desnaturação de seu aluno, com a seguinte metáfora:

Dir-me-ão que estou saindo da natureza, mas não creio. Ela escolhe os seus instrumentos e os afina, não pela opinião, mas pela necessidade. Ora, as necessidades mudam conforme a situação dos homens. Há muita diferença entre o homem natural que vive no estado de natureza e o homem natural que vive no estado de sociedade. Emílio não é um selvagem a ser relegado aos desertos: é um selvagem feito para morar nas cidades. É preciso que saiba encontrar nelas o necessário, tirar partido dos habitantes e viver, senão como eles, pelo menos com eles (2004a, p. 277-278).

Ora, se é a natureza que escolhe os instrumentos (as faculdades: imaginação, razão, sentimento, e as paixões), é a educação, contudo, que dará o acabamento à



obra, pois, tudo o que precisamos, agora, nos é dado pela educação (Livro I), e, no caso do Emílio, ela deve prepará-lo para todas as situações, como a do estado social. Pois, a educação natural, diz Rousseau, “deve tornar um homem próprio para todas as condições humanas” (2004a, p. 32).

Neste caso, parece-nos razoável afirmar que o Emílio representa um homem “parcialmente natural”, pois ele deve estar preparado para tudo, inclusive, então, para se “desnaturar”, se lhe for necessário, conforme a situação. Portanto, ele não pode permanecer numa condição, primeira e simples, de natureza. Sua educação funcionará, assim, como uma espécie de “propedêutica” da desnaturação, mesmo que ela não venha a ser o caso, e devemos lembrar, aqui, que a desnaturação pode ser tanto a corrupção da natureza humana, quanto à negação desta, na promoção da virtude cívica, tornado o homem inteiro, num ser parcial: no cidadão.

O Emílio deve nos representar, então, um “espírito universal, não pelas luzes, diz Rousseau, mas pela faculdade de adquiri-las; um espírito aberto, inteligente, pronto para tudo e, como diz Montaigne, se não instruído, pelo menos instruível”. (2004a, p. 281). Acrescentaríamos, assim, que, senão desnaturado, ao menos pronto para sê-lo, conforme a necessidade, e, se o for, no sentido de se corromper, ele estaria pronto para reconsiderar, ou seja, para retornar ao seu natural.

## Referências

- LAMINOT, Tanguy. *L'Émile ou de l'éducation. Introduction et bibliographie*. Paris : Bibliothèque nationale, 1999
- JIMACK, Peter. *La gênese et la rédaction de l'Émile de J. - J. Rousseau*. Gen ve : Institut et musée Voltaire, 1960
- KUNTZ, Rolf. *Fundamentos da teoria política de Rousseau*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012
- ROUSSEAU, Jean- Jacques. *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Col. Pensadores. Abril Cultural, 1978a
- \_\_\_\_\_. *Discurso sobre a ciência e as artes*. São Paulo: Col. Pensadores. Abril Cultural, 1978b
- \_\_\_\_\_. *Emílio ou Da Educa o*. São Paulo: Martins Fontes, 2004a
- \_\_\_\_\_. *Carta a Christophe de Beaumont*, Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradu o. Campinas, 2004b



# Rousseau e as leis da guerra entre potências estatais

Israel Alexandria Costa\*

\* Doutorando / UFAL.

## GT Rousseau e o Iluminismo

### Resumo

O presente texto em torno dos limites da tolerância civil na obra de Jean-Jacques Rousseau funda-se na hipótese de que as fronteiras do artigo da profissão de fé puramente civil pelo qual cada cidadão deve recusar a intolerância se estendem para além da organização política parcial. Nas considerações que buscam confirmar essa hipótese, destacam-se a questão da beligerância entre as nações e o tratamento jurídico que Rousseau lhe dedica por meio de princípios e conceitos com que busca pensar a guerra legítima enquanto meio de amparo aos pequenos Estados.

**Palavras-chave:** Contratualismo. Direito. Guerra. Tolerância.

### Introdução

Um caminho investigativo que parece promissor para pensar a relação entre o artigo da tolerância na profissão de fé civil e a situação da sociedade do *Contrato* na esfera internacional é o do tema da guerra, posto que prevalece na obra de Rousseau a ideia de que “não há guerra entre homens, apenas entre Estados” (ROUSSEAU, 1964k, p. 604). Na genealogia do *Discurso sobre a desigualdade*, a passagem dedicada ao tema da guerra equivale ao momento em que entram em cena as “guerras nacionais” (ROUSSEAU, 1964b, p. 178), fenômeno a que o autor confere o caráter de um segundo estado de natureza radicalmente corrupto e diverso da pureza do primeiro estado de natureza. Todavia, se a guerra leva o homem a incluir “na categoria das virtudes a honra de derramar o sangue humano” (ROUS-

SEAU, 1964b, p. 178), a inimizade e os combates recíprocos da guerra não se dão entre homens<sup>1</sup>, mas entre corpos políticos:

Os corpos políticos, ficando assim entre si no estado de natureza, ressentiram-se em breve dos inconvenientes que haviam forçado os particulares a deles saírem; e esse estado torna-se ainda mais funesto entre esses grandes corpos do que o era antes entre os indivíduos de que se compunham. Daí saíram as guerras nacionais (ROUSSEAU, 1964b, p. 178).

O direito político interno, que compensa o fato de se haver arrancado o homem do domínio da força da natureza a fim de colocá-lo sob a proteção de um pequeno corpo político, torna-se insuficiente ante o inconveniente do próprio direito político interno encontrar-se desprotegido pela força dos grandes corpos políticos. Como dirigir essa força exterior para que ela sirva de garantia dos direitos políticos? Ao tratar dos princípios do direito político, Rousseau toma o direito enquanto instrumento de amparo à fragilidade do indivíduo por meio de suas relações externas com outros indivíduos; nos *Princípios do Direito da Guerra* — título que adiante será explicado —, é também por meio das relações externas com seus respectivos outros que o autor busca um amparo jurídico aos corpos políticos frágeis. De certo modo, é mister encontrar também para os Estados uma forma de associação que defenda e proteja cada um com toda a força comum “e pela qual cada um, unido-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 1964d, p. 360). Como bem testemunha José Marques, em seu artigo *Contrato e Confederação*, (2010, p. 22),

o problema das relações internacionais não é, para Rousseau, uma área separada que constituiria uma disciplina específica e independente da discussão da constituição política interna de um Estado. Há uma relação crucial entre esses dois âmbitos; e o plano geral do Contrato Social exige, para completar-se, o equacionamento do problema das relações externas.

Como que para confirmar a observação de Marques, ainda quando se ignora o plano geral do *Contrato*, é possível perceber a conexão deste com o problema das relações externas pela simples leitura do parágrafo com que o autor termina seu tratado:

---

<sup>1</sup> Para reforçar sua opinião e sua pessoa acerca desse ponto, é cediço que Rousseau se aproveita da vulgata pela qual o estado de natureza é concebido como aquele em que o indivíduo humano vive em guerra com outro indivíduo para se afirmar como um opositor de Hobbes, contudo tal oposição seria, como assinala Becker, problemática, pois “a crítica à idéia hobbesiana de um estado de natureza como sendo um estado de guerra de todos contra todos será repetida nos *Princípios do Direito da Guerra*, em que Rousseau procurará estabelecer definições precisas acerca do conceito de ‘estado de guerra’. Entretanto, acreditamos ser necessário, por vezes, atenuar uma certa parcialidade da leitura rousseauiana de Hobbes. Na realidade a idéia do ‘homem como sendo o lobo do homem’, que se tornou lugar comum entre os críticos do autor de Malmesbury precisa ser lida com cuidado” (BECKER, 2010, p. 16).

Depois de haver estabelecido os verdadeiros princípios do direito político e ter-me esforçado por fundar o Estado em sua base, *ainda restaria ampará-lo por suas relações externas*, o que compreenderia o direito das gentes, do comércio, o direito da guerra e as conquistas, o direito público, as ligas, as negociações, os tratados, etc. Tudo isso, porém, forma um novo objeto muito vasto para as minhas curtas vistas, e eu deveria fixá-las sempre mais perto de mim (ROUSSEAU, 1964d, p. 470, grifo nosso).

Ao buscar o amparo do pequeno Estado por suas relações externas, o autor não se ilude quanto ao peso da tolerância a ser exigido em favor da grande sociedade, pois “toda sociedade parcial, quando é pequena e muito unida, aliena-se da grande. Todo patriota é duro para com os estrangeiros” (ROUSSEAU, 1969, p. 248); em meio a um discurso inicialmente elogioso aos pequenos Estados, o autor do *Emílio* se vê forçado a mudar de curso e objetar o elogio quando entra em jogo a tendência de toda pátria à intolerância: “não é essa associação parcial e imperfeita que produz a tirania e a guerra, e não são estas os dois maiores flagelos da humanidade?” (ROUSSEAU, 1969, p. 848).

### Tolerância e Direito da Guerra

Como se viu, a intolerância em um Estado não se mostra apenas pela face local da disputa entre chefes de seitas; ela assume também a forma de um patriotismo exclusivo. É em razão desses dois inconvenientes que se justifica o dogma negativo da intolerância na profissão de fé civil do Estado: enquanto norma inspiradora, ele se instala no plano do sentimento interior de cada cidadão com o fim de conduzi-lo à abolição “das discórdias civis [...] que arma os pais e os filhos uns contra os outros” (ROUSSEAU, 1964c, p. 341) e dos excessos do patriotismo que põe um povo “num estado natural de guerra com todos os demais” (ROUSSEAU, 1964d, p. 465): situações muito prejudiciais à segurança de um povo, sobretudo quando se leva em conta que, no quadro internacional, a sociedade do *Contrato* é um pequeno Estado nascente em meio a grandes Estados conquistadores. Se o estado natural de guerra convém a estes por lhes ser política e economicamente vantajoso, para aquele não convém em absoluto porquanto uma condição essencial à formação de um povo é a paz, tendo em vista que “o momento em que se forma um Estado, como aquele em que se forma um batalhão, é o instante em que o corpo se mostra menos capaz de resistência e mais fácil de ser destruído” (ROUSSEAU, 1964d, p. 390).

Esse panorama de perigos muito reais ao pequeno Estado é a base sobre a qual Rousseau pensa sua solução em matéria de segurança internacional. Fonseca Jr. compreendeu muito bem o objetivo da incursão rousseauiana nesse assunto; para o comentador, “ao aceitar a inevitabilidade da guerra numa sociedade de Estados, Rousseau será, numa primeira interpretação, um realista em relações internacionais, mas, como lembra Michael Doyle, um realista ‘extremamente complexo’” (FONSECA JR., 2003, p. XII). De fato, esse realismo chega a assumir uma dureza

cruel na carta que o autor escreve ao povo polonês: “a mais inviolável lei da natureza é a lei do mais forte. Não há legislação, não há constituição capaz de isentar dessa lei. Buscar os meios de vos garantir das invasões de um vizinho mais forte que vós é procurar uma quimera” (ROUSSEAU, 1964a, p. 1013).

O pensamento rousseauiano em torno da articulação entre direito e fato no âmbito internacional conhece dois momentos: um negativo e um positivo. No primeiro caso, o autor se dedica a recusar as construções tolerantistas que lhe parecem quiméricas, a exemplo da ideia de paz internacional. Ao se deparar com o projeto polissinódico do Abade<sup>2</sup> de Saint-Pierre, Rousseau acredita estar diante de um homem que se entrega sinceramente ao sonho da paz internacional e simpatiza mesmo com os sentimentos desse bom coração, mas recusa todo mérito à forma como seu legante manipulava os pensamentos para dar execução ao projeto. Para realizar o velho sonho da república cristã europeia, Saint-Pierre propôs um sistema de governo formado por uma câmara superior composta por quarenta especialistas indicados pelo rei e uma câmara inferior de nove conselhos — a polissinodia — responsável por assessorar os príncipes quanto às querelas entre os Estados. A síntese do juízo que o cidadão genebrino faz é bem conhecida: “esse homem de bem [...] raciocinava como uma criança” (ROUSSEAU, 1964i, p. 595). A base do erro de Saint-Pierre consistiria, segundo seu crítico, em deixar passar despercebido o fato das monarquias europeias estarem mais presas aos caprichos dos príncipes do que às razões de Estado; “esperaria” — diz o genebrino questionando a cegueira do projeto quanto aos defeitos do monarquismo europeu<sup>3</sup> — “que os olhos dos reis pudessem ver objetos através dos óculos dos sábios? Porventura ele não percebia que, necessariamente, ou a deliberação dos conselhos se tornaria um formulário inútil, ou a autoridade real com ela se alteraria?” (ROUSSEAU, 1964i, p. 639).

Contudo, a sentença rousseauiana quanto ao ideal saint-pierriano de uma república cristã europeia não chega a ser tão dura quanto à que se aplica ao ideal voltairiano de uma república mundial. Se o projeto de paz internacional de Saint-Pierre resta relativamente inexecutável e com a atenuante de ser permeado por uma boa-fé, o projeto de paz internacional atribuído a Voltaire soa ao genebrino como absolutamente inexecutável e comportando o agravante da má-fé. Parece que, para Rousseau, Voltaire não pretende outra coisa senão eximir-se de seus laços e deveres para com sua sociedade local ao se vestir da falaciosa roupagem do amor

---

<sup>2</sup> Tal título provavelmente não corresponde à verdadeira condição histórica de Saint-Pierre.

<sup>3</sup> Em resumo, “para Rousseau, sem uma reforma das próprias formas internas de governo, e a substituição dos absolutismos pelas repúblicas, não haveria nenhuma perspectiva de alterar o belicoso e instável cenário europeu. Para tanto, seria preciso que os monarcas fossem, conforme o modelo do *Contrato social*, apenas os administradores e executores das decisões oriundas da vontade geral, que é a única capaz de definir corretamente os reais interesses de um Estado” (MARQUES, 2010, p. 27). Um aspecto muito pertinente dessa crítica ao monarquismo europeu diz respeito às milícias. Nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*, Rousseau denuncia que “as tropas regulares, peste e despovoamento da Europa, são boas apenas para dois fins: ou para atacar e conquistar os vizinhos ou para acorrentar e sujeitar os cidadãos (...) O Estado não deve permanecer sem defensores, sei disso; mas seus verdadeiros defensores são seus membros” (ROUSSEAU, 1964a, p. 1013).

cosmopolita pelo gênero humano; segundo essa interpretação, embora Voltaire tivesse compreendido muito bem que “o vocábulo *gênero humano* oferece ao espírito uma ideia puramente coletiva, que não supõe qualquer união real entre os indivíduos que o constituem” (ROUSSEAU, 1964c, p. 283), ainda assim recusaria dar assentimento pessoal a essa compreensão com o fim de isentar-se da cidadania da pequena república. Seria tendencialmente falaciosa a transposição que Voltaire teria operado ao pensar numa ampliação quantitativa dos laços da pequena república para a grande<sup>4</sup>; Arouet saberia muito bem que os laços de amor e de direito que supostamente ligariam o comum dos homens à grande república seriam tão frouxos que esse homem não veria quais direitos e deveres teria em relação à espécie humana em geral; uma vontade geral cosmopolita, em razão de sua amplitude, não seria percebida por nenhum particular. É, portanto, sobre o autor de *A Filosofia da História*<sup>5</sup> que Rousseau escreve, no *Emílio*: “desconfiai desses cosmopolitas que vão procurar longe nos livros os deveres que desdenham cumprir ao seu redor. Tal filósofo ama os tártaros para não ser obrigado a amar seus vizinhos” (ROUSSEAU, 1969, p. 248).

Portanto, se a saída que nosso autor oferece ao panorama dos perigos reais à esfera da política interna situa-se na esfera do direito, nem por isso se pode afirmar que tal saída seja idealista. Conforme testemunha a autora do artigo *Aux principes du droit de la guerre: Rousseau et la sécularisation des institutions politiques*, nosso autor “não pensa as normas da guerra nem a partir do direito natural, nem a partir das convenções interestaduais, mas segundo uma lógica que articula a factualidade e a legitimidade” (SAADA, 2010, p. 138). Num paralelo com a pré-contratualista terminologia<sup>6</sup> jurídica da guerra, dir-se-ia que “Rousseau deduz o *jus in bello* a partir da lógica mesma do *jus ad bellum*” (SAADA, 2010, p. 138), ou seja, seria com base no realismo do *jus ad bellum* [direito à guerra] que o autor constrói o seu *jus in bello* [direito da guerra].

Admitida a inevitabilidade da guerra entre nações e o fato de que tais guerras são desvantajosas aos pequenos Estados, seja então por meio de “ligas e confederações que, deixando cada Estado senhor de si internamente” (ROUSSEAU, 1969, p. 848), os pequenos se armem juridicamente por fora contra todo agressor injusto. É no interior dessas ligas confederativas que o *estado natural de guerra* é modificado por um processo de legitimação que o desnaturaliza, como bem observa Marques:

<sup>4</sup> “concebemos a sociedade geral segundo nossas sociedades particulares, o estabelecimento das pequenas repúblicas faz-nos sonhar com a grande, e só começamos propriamente a tornar-nos homens depois de ter sido cidadãos. Por onde se vê o que se deve pensar daqueles pretensos cosmopolitas que, justificando seu amor à pátria pelo amor ao gênero humano, se gabam de amar a todo mundo a fim de ter o direito de não amar a ninguém” (ROUSSEAU, 1964c, p. 286).

<sup>5</sup> Nessa obra, Voltaire faz um elogio aos chineses, aos quais Rousseau, na referida passagem do *Emílio*, dá o designativo geral de *tártaros* para enfatizar a distância geográfica e cultural em relação aos povos da Europa.

<sup>6</sup> Nessa terminologia, a clássica expressão *jus ad bellum* [direito à guerra] corresponderia à noção rousseauiana de *estado natural de guerra*. A razão pela qual Rousseau recusa utilizar tal terminologia reside em sua filiação ao princípio contratualista de que o direito nasce de uma convenção, princípio pelo qual o autor compreende que o *estado natural de guerra* é uma questão de fato e não de direito.

Parece claro, portanto, o que falta realizar: é preciso estender a obra do Contrato social e realizar para as comunidades aquilo que se havia feito para os indivíduos, a saber, sua ‘desnaturalização’, ou saída do Estado de Natureza, de modo a libertar os homens dos flagelos da guerra externa e da tirania interna, assegurando-lhes, ao mesmo tempo, a liberdade civil e a segurança (MARRQUES, 2010, p. 21).

Os princípios e conceitos que servem de instrumento teórico dessa legitimação desnaturalizante encontram-se um tanto espalhados e desorganizados na obra de Rousseau, embora se possa verificar haver certa concentração, e mesmo alguma organização<sup>7</sup>, em excertos como *Guerra e Estado de Guerra*, *Fragmentos sobre a Guerra* e *De que o Estado de Guerra nasce do Estado Social*, com este último contendo a advertência pertinente à natureza da matéria: “não procuro o que torna a guerra vantajosa àquele que a faz, mas o que a torna *legítima*” (ROUSSEAU, 1964k, p. 607, grifo nosso).

Com efeito, uma das primeiras exigências do direito rousseauiano da guerra é a de que “a guerra precisa ser declarada para que se torne legítima” (ROUSSEAU, 1964k, p. 607), impondo-se que, por *guerra*, se conceba um ato puramente intencional determinado pela disposição de destruir ou enfraquecer o Estado inimigo, ato este que pode existir exclusivamente na parcialidade de um dos Estados sem que haja necessidade de declarações ou de exercícios de recíprocas hostilidades. Através dessa nova noção de guerra, o chamado *estado natural de guerra* passa a significar um estado de combates *ilegítimos* por se formarem a partir de guerras não declaradas. Para dar clareza à nova noção de guerra enquanto conceito de direito, o autor a distingue das noções de *combate* e de *armistício* (hoje, mais próximo da noção de “guerra fria”), ao empregar, respectivamente, as expressões “fazer a guerra” e “estado de guerra”<sup>8</sup>:

Quando se está reciprocamente em exercício por contínuas hostilidades, é propriamente o que se chama *fazer a guerra*. Ao contrário, quando dois inimigos declarados permanecem tranquilos e não realizam um contra o outro nenhum ato ofensivo, sua relação não muda por isso, mas, enquanto não tiver nenhum efeito atual, chama-se somente *estado de guerra* (ROUSSEAU, 1964g, p. 1903, grifo nosso).

Nunca é demais insistir que o objetivo de Rousseau ao procurar fixar as noções que conferem legitimidade ao fenômeno da guerra é o de amparar os pequenos Estados pelas relações externas. Uma vez membro de uma confederação que

<sup>7</sup> Essa organização deve-se, em grande parte, ao trabalho de compilação e de reorganização dos excertos rousseauianos sobre a guerra realizado por Bruno Bernardi e Gabriella Silvestrini, trabalho este editado em 2005 nos *Anales* e traduzido para o português, no Brasil, por Evaldo Becker.

<sup>8</sup> Gabnebin (1964, 1899) situa a noção de estado de guerra como um “estado intermediário entre a guerra, onde as hostilidades são evidentes, e a paz, que resulta de um pacto formal”, algo muito próximo da dinâmica da tolerância se se considera que esse termo não é sinônimo exato de *paz* e tampouco de *guerra*.



garante, com a força comum, que os combates sejam precedidos por uma declaração de guerra, o Estado mais fraco, sendo um ente moral<sup>9</sup>, e como tal distinto dos bens e das pessoas que o formam, pode optar, quando em estado de guerra com outra Potência, pelo expediente da diplomacia ou pelo da rendição estratégica, através dos quais se resulta em pouco ou nenhum dano aos membros e/ou bens do Estado. Tal previsão é explícita no *Contrato*:

As declarações de guerra são avisos menos às Potências do que a seus vasallos. O estrangeiro, seja rei, particular ou povo, que rouba, mata ou detém os súditos, sem de início declarar guerra ao príncipe, não é um inimigo, é um bandido. Um príncipe justo, mesmo em plena guerra, apossa-se de tudo o que pertence ao público em país inimigo, mas respeita as pessoas e os bens dos particulares; ele respeita os direitos sobre os quais os seus se fundam. Estando o fim da guerra na destruição do Estado inimigo, tem-se o direito de matar os defensores enquanto estiverem de armas na mão; no momento, porém, em que as depõem e se rendem, deixando de ser inimigos ou seus instrumentos, tornam-se simplesmente homens, não mais se tendo direito à sua vida. Algumas vezes, pode-se eliminar o Estado sem matar um único de seus membros; ora, a guerra não concede nenhum direito que não os necessários à sua finalidade. Esses princípios não são os de Grotius, não se fundamentam na autoridade dos poetas, mas derivam da natureza das coisas e se fundam na razão (ROUSSEAU, 1964d, p. 357).

Sob a perspectiva contratualista rousseauiana, Grotius se afigura um apologista<sup>10</sup> do estado natural de guerra por tentar conferir legitimidade a esse estado. O autor do *Discurso sobre a desigualdade* busca denunciar a impertinência do direito grotiusiano de conquista<sup>11</sup> sob o argumento de que “não sendo um direito, não pode fundar nenhum outro” (ROUSSEAU, 1964b, p. 179, grifo nosso). Fiel aos princípios contratualistas que espousa, Rousseau funda a ideia de direito na livre convenção e compreende que a conquista, por estar assentada num ato de submis-

---

<sup>9</sup> É a natureza do ato da associação fundante do Estado que permite pensar neste como um ente moral e distinto dos bens e das pessoas que o formam, pois “ao invés da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo *moral e coletivo*, composto de tantos membros quanto a assembléia de vozes, o qual recebe desse mesmo ato sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade. A *pessoa pública*, formada assim pela união de todas as outras, tomava outrora o nome de cidade, e toma hoje o de república ou corpo político, o qual é chamado por seus membros: Estado, quando é passivo; soberano, quando é ativo; *Potência*, quando comparado a seus semelhantes” (ROUSSEAU, 1964d, p. 361, grifo nosso).

<sup>10</sup> Na perspectiva do tolerantismo do século, a leitura que Rousseau faz de Grotius transforma este num apologista da intolerância, sobretudo da intolerância externa, por buscar fundar, através de uma teoria do direito internacional, a legitimidade do estado natural de guerra.

<sup>11</sup> “Relativamente ao direito de conquista, não dispõe ele de outro fundamento além da lei do mais forte. Se a guerra não confere jamais ao vencedor o direito de massacrar os povos vencidos, esse direito, que ele não tem, não poderá servir de base ao direito de escravizá-los. Só se tem o direito de matar o inimigo quando não se pode torná-lo escravo; logo, o direito de transformá-lo em escravo não vem do direito de matá-lo, constituindo, pois, troca iníqua o fazê-lo comprar, pelo preço da liberdade, sua vida, sobre a qual não se tem qualquer direito. Não é claro que se cai num círculo vicioso fundando o direito de vida e de morte no de escravidão, e o direito de escravidão no de vida e de morte?” (ROUSSEAU, 1964d, p. 358).

são à força<sup>12</sup>, não resulta num direito. No desenvolvimento dessa compreensão, o autor pleiteia que a força da violência pela qual os tiranos escravizam os vencidos não dê aos tiranos um *direito* de escravizar os vencidos, assim como a força da especiosidade<sup>13</sup> pela qual os ricos expropriam os pobres não crie para estes um direito do mais rico.

Através da instância confederativa que tutela o direito da guerra — direito este em tudo oposto ao não contratualista “direito” de conquista — o pequeno Estado do *Contrato* encontra um espaço de sanção externa para a função do artigo da tolerância que se destina à abolição do estado natural de guerra. Cada pequena República passa a contar com uma força a mais para proteger-se das perigosas disposições de conquistas que nascem tanto no interior de seus muros quanto fora destes. Quanto aos Estados conquistadores, o direito de guerra modificaria a atmosfera do massacre e do banditismo por uma espécie de tolerância paternalista<sup>14</sup> cujo exemplo o Império Romano teria dado através do chamado *direito de polis*<sup>15</sup>. Paternalismo que, longe de ser motivado por uma disposição benevolente, se deve mais à preocupação em controlar o aparato físico do Estado inimigo através da humilhação moral da pessoa pública à testa de cada Estado<sup>16</sup>. Se “os romanos, mais

<sup>12</sup> A intuição política fundamental de Rousseau, claramente enunciada nas *Lettres écrites de La Montagne*, é a de que o cumprimento das obrigações mútuas não pode resultar de um ato de submissão a uma onipotência estranha aos obrigados, pois isso equivaleria à intensificação da condição de escravos, seria acrescentar à escravidão da interdependência mútua a escravidão da dependência a um poder estranho aos obrigados. Tal intuição define a natureza do pacto fundante da legitimação: este não é, em hipótese alguma, um pacto de submissão a outrem.

<sup>13</sup> No *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau afirma que “o sentido desses termos [forte e fraco] é mais bem traduzido pelas palavras pobre e rico, porque, com efeito, um homem não tinha, antes das leis, outro meio de sujeitar seus iguais senão assaltando seus bens, ou lhes dando uma parte do seu; os pobres nada tendo que perder senão a sua liberdade, seria grande loucura que eles deixassem tirar voluntariamente o único bem que lhes restava, para nada ganhar em troca; ao contrário, os ricos, por assim dizer, sensíveis em todas as partes dos seus bens, era muito mais fácil lhes fazer mal; por conseguinte, tinham mais precauções que tomar para se garantirem; e, enfim, é razoável acreditar que uma coisa devia ter sido inventada por aqueles a quem é útil, mais do que por aqueles a quem devia prejudicar” (ROUSSEAU, 1964b, p. 179).

<sup>14</sup> Por tolerância paternalista, compreende-se a benevolência desdenhosa dos poderosos para com os fracos. Por enfatizar esse aspecto frequentemente ligado à ideia de tolerância, homens como Goethe e Mirabeau recusam-lhe reconhecimento ao seu valor democrático. O discurso deste último na Assembleia Francesa de 1789 é, nesse sentido, revelador: “Não vou pregar a tolerância porque a mais ilimitada liberdade de religião é para mim um direito tão sacrossanto, que a palavra *tolerância*, que gostaria de expressá-lo, a mim parece ser, de algum modo, tirânica em si, pois a existência da autoridade que tem o poder de tolerar atenta contra a liberdade de pensamento pelo fato mesmo de que tolera, e, por conseguinte, poderia não tolerar” (MIRABEAU 1789 apud AURÉLIO, 2010, p. 31).

<sup>15</sup> “Tendo, por fim, os romanos estendido, com seu império, o seu culto e seus deuses, e tendo frequentemente eles mesmos adotado os dos vencidos, concedendo a uns e a outros o *direito de polis*, os povos desse vasto império passaram sem sentir a contar com uma multidão de deuses e de cultos, quase que os mesmos em todos os lugares, e, assim, o paganismo foi finalmente conhecido no mundo como uma única e mesma religião” (ROUSSEAU, 1964d, p. 462, grifo nosso).

<sup>16</sup> Essa pessoa pública, na configuração dos estados arcaicos, era um deus nacional. O sinal da vitória romana se realizava, então, como humilhação desses deuses, conforme se lê no capítulo da religião civil: “Os romanos, antes de tomarem um lugar, intimavam os deuses a abandoná-lo. Quando deixaram irritados os deuses dos tarentinos, fizeram-no por considerarem esses deuses submetidos aos seus e obrigados a lhes prestar homenagem. Deixavam aos vencidos seus deuses, como deixavam suas leis. Uma coroa ao Júpiter do Capitólio era o único tributo que frequentemente lhes impunham” (ROUSSEAU, 1964d, p. 461).

transigentes do que os gregos, sabiam fazer bom uso da tolerância religiosa” (SANTOS, 2009, p. 69) isso ocorre porque, como bem assinala o autor do artigo *Rousseau e a função política do elemento religioso*, era preciso sustentar a expansão da república e garantir a estabilidade.

Ao apostar na vitória como humilhação da pessoa pública, o modelo organicista da batalha, na teoria rousseauiana do estado de guerra, dá lugar a um modelo personalista. A guerra entre Potências não é mais análoga à cena em que dois animais se engalfinham numa destruição mútua de seus organismos biológicos e em que o Estado, sendo um animal artificial, não passa de uma máquina que busca a destruição física do aparato mecânico da outra. Entrementes, os estados beligerantes passam a ser pensados como personalidades morais capazes de livre escolha<sup>17</sup>:

se quisesse chegar ao fundo da noção de estado de guerra, não teria dificuldade em mostrar que ela só poderia surgir da *livre escolha dos beligerantes*; que se um deles atacasse e o outro optasse por não se defender só haveria agressão e violência, não um estado de guerra (ROUSSEAU, 1964f, p. 615, grifo nosso).

Nesse sentido, o caractere distintivo da derrota de uma Potência residiria não no espetáculo da destruição física, mas num reconhecimento de vitória/derrota dos beligerantes. As condições de possibilidade desse reconhecimento estão insinuadas no próprio *Contrato*: um povo só pode reconhecer num outro alguma personalidade moral se ele mesmo se percebe como entidade moral e, a julgar pelas justificativas apresentadas para sua fixação, o dogma negativo da intolerância seria precisamente esse componente que, incorporado aos demais dogmas positivos da religião civil, determinaria no soberano o elemento estrutural pelo qual ele se tornaria capaz de reconhecer a si mesmo e aos outros como entidade moral, de modo que a humilhação moral (que equivale a submeter os deuses tutelares do inimigo) passe a significar uma derrota muitas vezes mais profunda e devastadora que a da destruição física.

### Considerações finais

A leitura que torna o artigo da tolerância um dispositivo válido apenas dentro dos muros de um patriotismo provinciano e cego aos jogos internacionais de construção da paz e da segurança nos parece equivocada uma vez que a tolerância é, de todos os artigos que compõem a profissão de fé puramente civil, o que mais se aproxima do ideal filosófico enciclopedista de que os homens, enquanto espécie, devam procurar viver em paz entre si.

<sup>17</sup> Nesse particular, pode-se dizer que Rousseau é um discípulo direto de Pufendorf, autor de *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, onde se lê que “o Estado é uma pessoa moral composta, cuja vontade forma-se por uma assembléia de vontades de várias pessoas reunidas em virtude das convenções, e reportarão a vontade de todos à autoridade que procurará a paz e segurança comum» (PUFENDORF, 1984, v. 2, 67).

Embora esse ideal de paz pareça estar recusado na teoria rousseauiana do direito da guerra, é justo admitir que, a despeito de seu realismo político, Rousseau termina por contribuir, como pretende Becker (2010, p. 16) com o “estabelecimento e manutenção da paz no nível supra-nacional”; não a paz dos cemitérios, mas a que se poderia definir como confederada tolerância salvaguardadora do massacre e do banditismo, pois a tolerância assim pensada é, tanto para os homens particulares como para os corpos políticos, uma relação que se estabelece entre *pessoas* que se reconhecem mutuamente como tais<sup>18</sup>.

## Referências

AURÉLIO, Diogo Pires. (2010). *Um fio de nada: ensaio sobre a tolerância*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

BECKER, Evaldo. (2010). Rousseau e as relações internacionais na modernidade. *CADERNOS de Ética e Filosofia Política*, 16. São Paulo: USP/FFLCH, 1/2010, p. 13-32. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp16/becker.pdf>>. Acesso em: 03 out. 2012.

\_\_\_\_\_. (2011). Apresentação dos Princípios do Direito da Guerra e dos Fragmentos sobre a Guerra de Rousseau. *Revista Trans/Form/Ação*. Marília (SP), v. 34, n. 1, p. 149-152. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/viewFile/1054/953>>. Acesso em: 11 nov. 2012.

FONSECA JR., Gelson. (2003). *Rousseau e as Relações Internacionais*. (Prefácio). In: ROUSSEAU, J.-J. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 316 p., p. IX-LXIV.

GABNEBIN, Bernard. (1964). Notice sur ‘Guerre et État de Guerre’, de J.-J. Rousseau. In: ROUSSEAU. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, v. 3.

MARQUES, José Oscar de Almeida. (2010). Contrato e Confederação. Notas sobre o papel das relações internacionais no pensamento de Jean-Jacques Rousseau. *Revista Trans/Form/Ação*. Marília (SP), v. 33, n. 1, p. 19-30. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v33n1/a03v33n1.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2012.

MARUYAMA, Natalia. (2010). Estado de guerra e sociabilidade em Rousseau: a interpretação de Derathé. *CADERNOS de Ética e Filosofia Política*, 16, 1, p. 117-135. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp16/maruyama.pdf>>. Acesso em: 04 nov. 2012.

PUFENDORF, Samuel. (1984). *Les devoirs de l'homme et du citoyen: tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle*. Traduction Jean Barbeyrac. Caen (France): Bibliothèque de philosophie politique et juridique / Université de Caen, 2 v. Disponível em: <[http://books.google.com.br/books/about/Les\\_devoirs\\_de\\_l\\_homme\\_et\\_du\\_citoyen\\_tel.html?id=MPQTAAAAQAAJ&redir\\_esc=y](http://books.google.com.br/books/about/Les_devoirs_de_l_homme_et_du_citoyen_tel.html?id=MPQTAAAAQAAJ&redir_esc=y)>. Acesso em: 22 ago. 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1964a). *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*. Paris: Gallimard, v. 3, p. 953-1044.

---

<sup>18</sup> Restaria indagar se, em seu direito da guerra, Rousseau teria caído numa espécie de discurso da servidão voluntária ao admitir que o ato pela qual uma Potência se rende a outra seja um ato deliberativo; ou ainda se o expediente da rendição instala, em relação à Potência conquistada, a ideia de que a destruição moral do Estado seja um mal menor do que sua destruição física. Mas essas questões escapam à proposta do presente artigo.

\_\_\_\_\_. (1964b). *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Gallimard, v. 3, p. 131-223.

\_\_\_\_\_. (1964c). *Du Contrat Social ou Essai sur la forme de la République*. Paris: Gallimard, v. 3, p. 281-335.

\_\_\_\_\_. (1964d). *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*. Paris: Gallimard, v. 3, p. 351-470.

\_\_\_\_\_. (1964e). *Extrait du Projet de Paix Perpétuelle de M. L'Abbé de Saint Pierre*. Paris: Gallimard, v. 3, p. 563-589.

\_\_\_\_\_. (1964f). *Fragments sur la guerre*. Paris: Gallimard, v. 3, p. 613-616.

\_\_\_\_\_. (1964g). *Guerre et État de Guerre*. Paris: Gallimard, v. 3, p. 1899-1904.

\_\_\_\_\_. (1964h). *Jugement sur la Polysynodie*. Paris: Gallimard, v. 3, p. 635-652.

\_\_\_\_\_. (1964i). *Jugement sur le Projet de Paix Perpétuelle*. Paris: Gallimard, v. 3, p. 591-600.

\_\_\_\_\_. (1964j). *Polysynodie de l'Abbé de Saint-Pierre*. Paris: Gallimard, v. 3, p. 617-634.

\_\_\_\_\_. (1964k). *Que l'État de Guerre naît de l'État Social*. Paris: Gallimard, v. 3, p. 601-612.

\_\_\_\_\_. (1969). *Émile ou de l'Éducation*. Paris: Gallimard, v. 4, p. 241-868.

\_\_\_\_\_. (2010). Princípios do Direito da Guerra. Tradução Evaldo Becker. *Revista Transformação*. Marília (SP), v. 34, n. 1, p. 153-172. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/viewFile/1054/953>>. Acesso em: 11 nov. 2012.

SAADA, Julie. (2010). Aux principes du droit de la guerre: Rousseau et la sécularisation des institutions politiques. In: WATERLOT, Ghislain (Org.). *La théologie politique de Rousseau*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes / Campus de la Harpe, p. 135-154. (Collection "Philosophica").

SAHD, Luis Felipe Netto de Andrade e Silva. (2003). O problema da guerra na política de Rousseau. *Revista Educação e Filosofia*. Uberlândia: UFU/Faculdade de Educação e Instituto de Filosofia. v. 17, n. 33, jan./jun. 2003, p. 111-138. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/download/629/573>>. Acesso em: 10 nov. 2012.

SANTOS, Antônio Carlos dos. (2009). Rousseau e a função política do elemento religioso. In: SILVA, Genildo Ferreira da (Org.). *Rousseau e o Iluminismo*. Salvador: Arcadia, p. 67-80.



# A potência da imaginação na Ética de Spinoza

Jayme Mathias Netto\*

\*Mestrando, Universidade Federal do Ceará.

## Resumo

Pretende-se, por meio deste trabalho, analisar a potência da imaginação na Ética de Benedictus de Spinoza (1632-1677). Em tal obra, escrita sob a ordem geométrica, Spinoza propõe deduzir a causa eficiente (Deus) e suas propriedades. Nesse aspecto o filósofo critica a tradição teológico-metafísica em virtude desta se utilizar da imaginação para conceituar Deus sob o viés da causa final. A imaginação é um gênero de conhecimento parcial da realidade e assim acaba por aprisionar o homem. Mas, ao mesmo tempo, Spinoza demonstra a possibilidade de indicar certo caráter virtuoso dela. Primeiramente, reconhece ser inevitável para o modo humano esse gênero de conhecimento. E, em segundo lugar, a imaginação pode ser encarada como uma virtude quando a mente sabe das imagens das quais se utiliza. É enquanto meio de comunicação do real que a imaginação caracteriza-se desta forma. Sendo assim, o método geométrico, que propõe uma nova norma de verdade, produz outros tipos de imagens da realidade imanente.

**Palavras-chave:** Benedictus de Spinoza. Ética. Imaginação.

## Introdução

Antes de adentrarmos na interpretação da potência da imaginação e suas consequências em relação ao sistema descrito na *Ética*<sup>1</sup> de Spinoza, precisamos

<sup>1</sup> Para as citações referentes à obra de Spinoza, nessa pesquisa, serão utilizadas as traduções para o português e para o espanhol citadas nas Referências Bibliográficas. Utilizando-se das seguintes siglas: (E) para a obra *Ética*, a parte citada em algarismos romanos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (Def), axiomas (Ax), proposições (P), prefácios (Pref), corolários (C), escólios (S) e Apêndices (Ap), com seus respectivos números. Para a obra *Tratado da Reforma do Entendimento*, será utilizada a sigla TIE, seguida do parágrafo em algarismos arábicos. Para a obra *Tratado Teológico-Político* será utilizada a sigla TTP, seguida do capítulo em algarismos romanos e do número da página em algarismos arábicos. Para as cartas será utilizada a sigla Ep seguida do número que lhe é correspondente em algarismos romanos.

fazer um preâmbulo do que seja a compreensão da imaginação. Temos de início que ao lermos a *Ética*, Parte I, intitulada De Deus, Spinoza pretende excluir qualquer preconceito acerca do conceito exposto (Deus). O autor se refere ao termo imaginação toda vez que está fazendo críticas a certa tradição de cunho teológico. Isto porque essa tradição é identificada com todo pensamento que se torna presente em qualquer fundamentação teórica e de aparato religioso que tenha por argumento basilar a causalidade final. A causa final é oriunda da maneira como os homens imaginam as coisas em vez de buscarem uma nova explicação para elas. É precisamente no Apêndice da Parte I que Spinoza discorre acerca da origem desses preconceitos sobre Deus.

Assim, diferentemente da ordem exposta da realidade, conforme se deduz na ordem geométrica a qual expõe a realidade por meio da causa eficiente e da dedução de suas propriedades, os homens imaginam uma causa final inerente a Deus<sup>2</sup>. Disso se segue que os homens passam a julgar aquilo que é mais útil a eles e começam a dar uma ordem moral às coisas que não pertencem às coisas, mas à sua própria compleição. Dentro dessa ordem moral, há uma coação que subjuga os homens e a realidade a um jogo de noções que não efetivam sua potência. As noções como a de bem e mal, feio e belo, mérito e pecado, ordenação e confusão são imagens que sustentam tal superstição. Spinoza chega a explicar que de acordo com as coisas que lhes afetam os homens passam a imaginar que essas noções estão presentes na realidade.

Essa disposição da mente humana passa a ser coercitiva, porque a própria realidade está limitada por esse poder dicotômico do real. Spinoza reitera: “Tudo isso mostra suficientemente que cada um julga as coisas de acordo com a disposição de seu cérebro, ou melhor, toma as afecções de sua imaginação pelas próprias coisas”<sup>3</sup>. Por outro lado, Spinoza atribui a cada coisa uma potência de expressão da realidade única, que é Deus. Assim ele explica: “Pois a perfeição das coisas deve ser avaliada exclusivamente por sua própria natureza e potência: elas não são mais

---

<sup>2</sup> É nessa perspectiva que temos por base o comentário de Cristophe Miqueu em seu artigo “A aposta do spinozismo ou o fim do finalismo” presente no livro *O mais potente dos Afetos: Spinoza e Nietzsche*. Cristophe Miqueu é preciso quando indica as duas teses que sustentam a ideia que Deus pode tudo o que quer e como um monarca governa tudo. “a primeira tese, a metáfora do Deus-rei, tal como aparece na Bíblia (e como é veiculada pelos teólogos), se apóia no ato que condiciona todo exercício de poder: a lei. A adesão a esta ficção supõe a crença na ideia de que toda divindade é forçosamente legisladora da ordem humana, o que implica uma confusão metafórica entre lei divina e humana” (MARTINS, 2009, p.119) A outra tese diz respeito ao criacionismo. Cristophe Miqueu argumenta: “De Platão a Descartes, passando por Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e os escolásticos, todos os grandes nomes da filosofia ocidental, cada um de maneira singular, caucionaram- onde foram interpretados da maneira como foram caucionados- a ideia de uma criação emanada de uma divindade de poder absoluto. A autoridade de Santo Agostinho na matéria continua muito forte no século XVII. Sua tese de um mundo criado *ex nihilo* pelo verbo divino (...) testemunha a imensidade do poder criador, e é retomada e meditada por todos os teólogos contemporâneos de Spinoza.” Vemos assim que “trata-se de uma verdadeira rocha conceitual que alimenta por séculos a ontologia tradicional, e condiciona a certeza do ignorante nessa ficção”. (MARTINS, 2009, p.120)

<sup>3</sup> EIAp



ou menos perfeitas porque agradem ou desagradem os sentidos dos homens.”<sup>4</sup>. De um lado está a sustentação teológica que julga o real de acordo com a conformidade de sua imaginação, e de outro está a filosofia da imanência que configura, por meio da análise da causa eficiente, uma realidade potente e expressiva sem vínculos de finalidade e de ordenamento moralizador deduzido desta realidade<sup>5</sup>. Assegurado nesse real que criara, o homem não consegue pensar algo novo, mas apenas entra cada vez mais no asilo da ignorância, seja de sua dinâmica afetiva seja do real que imaginariamente o cerca. Trata-se aqui da superstição generalizada advinda da imaginação que aprisiona o homem.

### Imaginação e Memória

É para entender esse conhecimento parcial que Spinoza passa a desenvolver o conceito de imaginação na Parte II da *Ética*. Isso se dá da seguinte forma. A potência expressiva do corpo humano para sua conservação no existir (*conatus*) é conservar certa proporção de movimento e repouso e para que isto ocorra é necessária uma relação mútua com os corpos exteriores, assim, para se regenerar e perseverar existindo, um determinado corpo humano precisa rearranjar vários corpos exteriores. De igual modo a mente humana para continuar existindo tenta compreender, isto é, formular ideias desses corpos. Dessa forma, a mente enquanto ideia do corpo, percebe além de seu corpo, vários outros corpos, ou seja, da relação que o corpo humano faz com os corpos exteriores para sua contínua regeneração, a mente percebe que seu corpo é afetado continuamente pelos corpos que lhes são exteriores e formula (também para perseverar afirmando-se) sob essa relação um determinado tipo de ideias. Essas advêm do que é exterior e estão na mente do homem indicando mais o estado de seu corpo do que a natureza dos corpos exteriores<sup>6</sup>. Isso porque a mente é ideia do seu corpo e não dos outros corpos. A mente só tem ideias perceptivas dos corpos exteriores por meio da relação de afecção que seu corpo faz com eles.

---

<sup>4</sup> EIAp

<sup>5</sup> Essa ideia base tem como foco central a afirmativa de Homero Santiago, em *O Mais potente dos Afetos*, do qual extrai que as teses fundamentais para compreensão da parte I da *Ética*, bem como de seus desdobramentos são as duas apresentadas acima. “A primeira, tenazmente, declara que *o homem não é a medida das coisas*. Nossos valores, nossas noções testemunham, por assim dizer, sobre nós, não sobre a natureza das coisas; expressam as maneiras como somos afetados pelas coisas e como reagimos a elas, mas não podem explicar o real ou servir à compreensão da natureza, a não ser por obra da superstição ou do preconceito ou até de um racionalismo desembestado que desejasse meter a natureza no cubículo da razão humana (...). Daí a segunda tese, a sustentar que *as coisas, em sua realidade, são todas possuidoras de uma positividade própria*. Toda noção negativa que se aplica a uma coisa resulta da extrapolação indevida de uma noção humana para explicar uma realidade não humana, e por isso é caminho rápido para a incompreensão do real. Entender uma coisa não é medir o seu ajuste ou desajuste a um modelo qualquer exterior a ela; pelo contrário, é tomar cada coisa como índice de sua verdade, buscando apreender sua razão de ser própria e só assim podendo avaliá-la no concernente a sua perfeição” (MARTINS, 2009, p.211)

<sup>6</sup> EIIPXVICII

Essas afecções ou traços<sup>7</sup> que o corpo humano sofre são o que leva a mente a afirmar a existência do próprio corpo, ou seja, é da relação com os corpos exteriores que a mente percebe que há ali um corpo. Spinoza nos diz, então, que: “a mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe senão por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado”<sup>8</sup>. Ocorre que na igualdade da ordem e conexão das ideias com a ordem e conexão das coisas, a mente formula ideias daquilo que percebe, a saber, e nesse primeiro momento, as afecções do seu corpo de modo confuso. Assim, enquanto ideia do corpo, a mente formula ideias-afecções que dizem respeito ao seu corpo em relação com os corpos exteriores. A mente também só percebe que ela mesma existe enquanto percebe as ideias dessas afecções. Assim “a mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo”<sup>9</sup>. Desta forma, nesse primeiro gênero de conhecimento, a mente formula ideias apenas como resultado dessas relações que vêm de fora, ou seja, apenas percebe. É imerso nesse conhecimento parcial que Spinoza insere o conceito de imaginação. Nesse sentido ele explica:

Daqui em diante, e para manter os termos habituais, chamaremos de *imagens das coisas* as *afecções do corpo* humano, cujas *ideias nos representam os corpos exteriores* como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas. E quando a mente considera os corpos dessa maneira, diremos que ela os imagina.<sup>10</sup>

A imaginação é um conhecimento inadequado<sup>11</sup>, pois tem ideias apenas relativas a um espaço e tempo. Através dela temos consciência dos efeitos corporais no nosso corpo, mas não de suas causas, “são como consequências sem suas premissas”<sup>12</sup>. Por outro lado, a mente do homem como só percebe as afecções dos corpos exteriores, passa a fazer uma concatenação de imagens-afecções.

Assim, esta concatenação de imagens-afetivas que marcam a relação do corpo humano com os corpos exteriores passa a ser o que Spinoza denomina memória, a qual “não é, com efeito, senão uma certa concatenação de ideias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e que se faz, na mente,

<sup>7</sup> Sobre os traços, Spinoza explica: “A mente (...) imagina um corpo qualquer porque o corpo humano é afetado e arranjado pelos traços de um corpo exterior da mesma maneira pela qual ele foi afetado quando algumas de suas partes foram impelidas por esse mesmo corpo exterior.” (EII PXVIII D)

<sup>8</sup> EIIP XIX

<sup>9</sup> EIIP XXIII

<sup>10</sup> EIIP XVIIIS – Grifo nosso

<sup>11</sup> No nível da imaginação estamos diante das causas inadequadas, conforme Spinoza explica posteriormente na Parte III da Ética, definição I: “Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só.” (EIII Defl). Como veremos a seguir, a imaginação é um conhecimento que indica a causa das afecções de seu corpo, mas não explica essas afecções. Sendo assim, pela imaginação a mente tem ideias que necessitam de outras ideias para sua compreensão. Diferentemente a ideia adequada que está de acordo consigo mesma e ela mesma é norma da verdade.

<sup>12</sup> EIIP XXVIII D

segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano.”<sup>13</sup> Na perspectiva dessa concatenação das afecções o homem é exteriormente determinado sob o regime do que vem do exterior e fica à mercê dessas relações fugazes. Por estar dentro dessa teia fortuita de afecções corporais o homem quando imagina resgata esta concatenação das imagens das coisas exteriores.

Importante notar que as imagens são compostas de significados simultaneamente à sua interpretação afetivo-corporal. Ao imaginar, estamos no campo da relatividade afetivo-corporal, passando de um pensamento ao outro, sem este possuir nenhum vínculo de causa necessária. Esta concatenação de imagens é identificada como uma ordem comum da natureza que difere daquela da concatenação das coisas mesmas, visto que esta última é explicada por Spinoza através da ordem geométrica, que se diz ordem da vida, do real e da verdade<sup>14</sup>.

Esta inadequação do conhecimento imaginativo é o que Spinoza demonstra como sendo o primeiro gênero de conhecimento da natureza que delimita aquela ordem comum, a qual funciona do seguinte modo:

1. A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto (...).
2. A partir dos signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas. Vou me referir, posteriormente, a esses dois modos de considerar as coisas, como conhecimento de primeiro gênero, opinião ou imaginação.<sup>15</sup>

Esse conhecimento funciona não só por meio da experiência cotidiana onde o corpo, através dos sentidos, passa a perceber os corpos exteriores, mas também a partir dos signos linguísticos (que não deixam de ser corpos), os quais entram em relação de acordo com a concatenação do hábito e da memória do indivíduo. Nesse aspecto, os signos linguísticos também possuem um caráter negativo quando atentamos à teoria da imaginação em Spinoza. Isto porque ele indica ainda, na Parte II, a formação dos termos dito transcendentais e universais como Ente, Coisa ou Algo, utilizados na tradição de cunho teológico. Spinoza explica:

Esses termos surgem porque o corpo humano, por ser limitado, é capaz de formar, em si próprio, distinta e simultaneamente, apenas um número preciso de imagens (...). Se esse número é ultrapassado, tais imagens começam a se con-

<sup>13</sup> EIIPXVIII

<sup>14</sup> Acerca do método utilizado por Spinoza, Marilena Chauí explica: “Para tanto, deve ser demonstrado em ordem geométrica: como repete incansavelmente Espinosa, a ‘ordem devida do filosofar’ é aquela que mostra e demonstra que a natureza do absolutamente infinito é anterior tanto na ordem do conhecimento como na ordem do ser. Ao mesmo tempo, porque é uma *ethica*, nesse livro ordem de vida, ordem da Natureza e ordem de conhecimento devem estar entrelaçadas, pois só podemos ordenar nossa vida se pudermos conhecer que fazemos parte da ordem inteira da Natureza e só podemos sabê-lo se a ordem de nosso conhecimento exprimir a ordem necessária da realidade. Ordenar é passar de conexões empíricas imaginativas (que são desordem necessária) a conexões lógicas reais que são a ordem da própria Natureza.” (CHAUI, 1999, p. 670 – 671).

<sup>15</sup> EIIPXLSII

fundir. E se é largamente ultrapassado, todas as imagens se confundirão inteiramente entre si. (...) Foi, enfim, de causas semelhantes que se originaram as noções ditas universais, tais como homem, cavalo, cão, etc. Ou seja, por se formarem, simultaneamente, no corpo humano, ao mesmo tempo, tantas imagens, por exemplo, de homens, que elas superam a capacidade de imaginar, não inteiramente, é verdade, mas o suficiente, entretanto, para que a mente não possa imaginar as pequenas diferenças entre as coisas singulares. (...).<sup>16</sup>

Disso se segue que, segundo Spinoza, devemos ficar atentos ao uso da imaginação e da linguagem, pois se nos basearmos nestes, acabamos por querer tomar as imagens e as palavras que são afecções relativas a um corpo como sendo a ideia das coisas. Esse preconceito advém de confundirmos as ideias que formamos na mente com a representação destas, seja por meio das imagens seja por meio dos signos linguísticos<sup>17</sup>. Nesse aspecto a mente enquanto imagina está parcialmente velada de um conhecimento mais concreto da realidade (ou aquele conhecimento pela causa que Spinoza propõe), seja pelo uso linguístico seja pelas imagens que se utiliza, permanecendo apenas em referência às afecções do corpo e acreditando a todo instante estar possuída da verdade das coisas. É por meio dessa confusão que, segundo Spinoza, o homem, desconhecendo a complexidade da realidade, busca substituí-la por explicações imaginárias, acreditando que os termos transcendentais ou universais implicam necessariamente na existência das coisas que eles indicam.

### A potência da imaginação

Isso é o que delimita o caráter da negatividade da imaginação. Ao que tendo essa possibilidade demarcada, pensamos<sup>18</sup>: Primeiramente podemos indicar uma saída possível na explicação de Spinoza acerca da imaginação. Trata-se de encarar a imaginação sob o escopo de sua potência na medida em que Spinoza o apresenta. A imaginação ganha o aspecto qualitativo e positivo na filosofia de Spinoza à medida que ele diferencia completamente a imaginação negativa que assegura a

---

<sup>16</sup> EIIPXLSI

<sup>17</sup> Sobre o uso dos signos linguísticos, Spinoza afirma: “Poderá, entretanto facilmente livrar-se desses preconceitos quem estiver atento à natureza do pensamento, o qual não envolve, de nenhuma maneira, o conceito de extensão e, portanto, compreenderá claramente que a ideia (por ser um modo do pensar) não consiste nem na imagem de alguma coisa, nem em palavras. Pois a essência das palavras e das imagens é constituída exclusivamente de movimentos corporais, os quais não envolvem, de nenhuma maneira, o conceito do pensamento.” (EIIPXLIXS)

<sup>18</sup> Ao explicar a estrutura da imaginação em sua filosofia, Spinoza reitera a sua proposta inicial no Apêndice da Parte I, a saber, a ideia de que aquele Deus-transcendente indica mais o estado corpóreo do homem do que a realidade (o Deus imanente proposto por Spinoza). Dessa forma, podemos abrir para o questionamento da própria ontologia de Spinoza. Tal questionamento contorna a ideia de que a ontologia de Spinoza poderia ser também algo relativo a um corpo determinado que tentou expressamente abranger a realidade que o cercava. Ora, há no sistema de Spinoza um caráter significativo de falar de um âmbito anterior ao próprio modo humano (Spinoza). Não seria sua ontologia algo relacionado diretamente a uma representação de Spinoza sobre o real? É o que pretendemos responder ao final do trabalho, enquanto uma utilização potente dessas representações. Mas para isso faz-se necessário pensar, primeiramente, a potência da imaginação.

impotência em todos os aspectos da vida humana daquela imaginação que pode ser considerada uma virtude.

Temos primeiramente que “o conhecimento de primeiro gênero é a única causa de falsidade”<sup>19</sup>, e ainda que “a falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem”<sup>20</sup>. O conhecimento de primeiro gênero tem como principal característica estar envolvido pela privação. Essa privação se dá por ignorarmos o nexos causal da realidade enquanto imersa em um conhecimento confuso do próprio corpo, de si e dos corpos exteriores.

Assim, podemos compreender que o conhecimento de primeiro gênero é a única causa de privação. O que ocorre é que o primeiro gênero de conhecimento possui seu viés negativo e é encarado como tentativa de conhecimento. Essa afirmativa já indica desde sua gênese que “a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada como privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes.”<sup>21</sup> Ocorre que aquela privação das ideias que excluem o que se imagina é justamente a ideia falsa. Nesse sentido, podemos compreender que a imaginação é um erro somente quando está envolvida com a falsidade, que nada mais é que a privação de outras ideias que excluam aquilo que se imagina. A mente passa a produzir um conhecimento que se concatena sob o hábito e a memória de forma mais fácil e produz um conhecimento que pode chegar a velar uma consciência mais abrangente da realidade. É isto que Spinoza alerta: como a imaginação se utiliza da memória e da associação de ideias, pode constituir um primeiro gênero de conhecimento, caracterizado pelas ideias confusas. O que ocorre quando tentamos explicar as coisas com as imagens que temos das afecções de nosso corpo.

Ao indicarmos a potência da imaginação, podemos concebê-la enquanto determinada pela própria natureza da mente<sup>22</sup> e do entendimento que se utiliza de imagens para *designar* o real. É acentuando seu caráter indicativo da nossa própria constituição que podemos admitir a potência da imaginação. Dessa forma, podemos ter ideias adequadas das próprias ideias imaginativas, continuando mesmo assim a imaginar<sup>23</sup>. A positividade da imaginação não está em indicar que é possível ultrapassá-la, mas que é possível ultrapassar a privação que com ela estaríamos envol-

<sup>19</sup> EIIPXLI

<sup>20</sup> EIIPXXXV

<sup>21</sup> EIIPXVIIS

<sup>22</sup> Sobre essa perspectiva temos uma carta que Spinoza escreve à Baling explicando certo caráter positivo da mesma, tal carta tem como contexto a tentativa de explicação de presságios ou premonições, esse caráter nos interessa, pois Spinoza indica a possibilidade de pensar a imaginação como determinada apenas pela mente e portanto ativa. Para tanto, vide EpXVII. Dessa carta podemos continuar sustentando a ideia de que a imaginação não representa apenas uma servidão em relação ao corpo, mas também pode está ordenada conforme a estrutura interna do entendimento.

<sup>23</sup> Sobre isso Spinoza afirma: “Assim, quando olhamos o sol, imaginamos que ele está a uma distância aproximada de duzentos pés, erro que não consiste nessa imaginação enquanto tal, mas em que, ao imaginá-lo, ignoramos a verdadeira distância e a causa dessa imaginação. Com efeito, ainda que, posteriormente, cheguemos ao conhecimento de que ele está a uma distância de mais de seiscentas vezes o diâmetro da Terra, continuaremos, entretanto, a imaginá-lo próximo de nós.” EIIPXXXVS

vidos se nelas acreditássemos. O problema central é: não podemos cair no erro de tratar as imagens como o real que elas tentam designar. Para isto, é somente necessário que tenhamos uma ideia adequada da própria imaginação que nos constitui, isto é, que a admitamos enquanto imaginação e tentamos compreendê-la.

Pois, se a mente, quando imagina coisas inexistentes como se lhe estivessem presentes, soubesse ao mesmo tempo, que essas coisas realmente não existem, ela certamente atribuiria essa potência de imaginar não a um defeito de sua natureza, mas a uma virtude, sobretudo se essa faculdade de imaginar dependesse exclusivamente de sua natureza, isto é (...), se ela fosse livre<sup>24</sup>

A virtude é exatamente a potência de compreensão da mente determinada internamente pela realidade da qual depende (atributo pensamento). Nesse sentido, a imaginação é uma virtude no sentido de aumentar nossa potência, porque na medida em que a mente sabe que imagina, não está mais privada da ideia que imagina. Sem a privação, a imaginação é potência expressiva da mente. O que complementa a citação é a ideia de que a imaginação seria sempre uma virtude, se imaginar fosse uma determinação apenas da mente, sem a composição corporal do hábito e da memória que envolve um primeiro gênero de conhecimento parcial. Isto porque a mente, sob essa perspectiva, não mais erraria interpretando falsamente as associações das imagens que se fazem. Daí que a mente é potência quando reconhece sua estrutura interna, pois são as afecções que advêm da potência do corpo que determinam nossa imaginação, e é somente reconhecendo isto que a imaginação deixa de ser parcial e permite ser uma expressão de nossa potência. A mente reconhece as imagens que *designam* (indicam) a realidade, mas elas próprias não a abrangem por completo, não a explica. Na verdade as imagens passam a ser encaradas como meio de *significação* do real e a mente, neste processo, afirma sua potência sob essas imagens. O que Spinoza pretende deixar claro é que a imaginação lhe dá apenas com signos (ou imagens) e não é a própria realidade explicada. A imaginação virtuosa em Spinoza é então aquela que constitui a mente a qual sabe que imagina e, como tal, reconhece sua estrutura de determinação pela qual imagina.

A estrutura da imaginação foi descrita na Parte II da *Ética*, na qual o autor distinguiu imaginação de erro e falsidade. E assim, Spinoza poliu a imaginação e todos os preconceitos que podem dela advir. Afirmou a potência da imaginação no momento em que a explica e reconhece nela uma virtude. E essa virtude dá-se na medida em que a mente conhece a estrutura descrita por ele. Disso se depreende que o empreendimento metodológico de Spinoza em delimitar a imaginação, enquanto uma crítica de certo caráter negativo e outro positivo é exatamente a possibilidade de pensar o meio pelo qual a imaginação constitui um modo de comunicar o real imanente. De que forma e em que medida é o que veremos no próximo tópico.

---

<sup>24</sup> EIIPXVIIS

## Produção de signos da imanência

Ao tratarmos da potência da imaginação em Spinoza, devemos primeiramente enfatizar que *A linguagem pertence ao âmbito imaginativo*. Os signos linguísticos e as imagens compõem o que podemos nomear a linguagem em Spinoza e estão intrínsecos na teoria da imaginação. Isto porque “a essência das palavras e das imagens é constituída exclusivamente de movimentos corporais”<sup>25</sup>. Assim é que a linguagem tem por essência o caráter corporal na filosofia de Spinoza. O autor realmente não chegou a desenvolver uma teoria da linguagem propriamente dita, mas podemos induzir isto de sua teoria da imaginação, pois a própria linguagem é uma parte da imaginação e como tal está inserida na dinâmica de concatenação do hábito e da memória, nos quais o indivíduo está inserido. Nessa questão propriamente podemos indicar que há uma saída para a filosofia de Spinoza atenuar a potência da imaginação e sua produção sob o caráter da ordem geométrica. Dessa forma, podemos iniciar com o exemplo:

Por exemplo, um romano passará imediatamente do pensamento da palavra *pomum* (Maçã) para o pensamento de uma fruta, a qual não tem qualquer semelhança com o som articulado, nem qualquer coisa de comum com ele a não ser que o corpo desse homem foi, muitas vezes, afetado por essas duas coisas, isto é, esse homem ouviu, muitas vezes, a palavra *pomum*, ao mesmo tempo que via essa fruta. E, assim, cada um passará de um pensamento a outro, dependendo de como o hábito tiver ordenado, em seu corpo, as imagens das coisas.<sup>26</sup>

Podemos notar, pelo exemplo, que mesmo a linguagem é uma justaposição afetivo-corporal, visto que a voz ou a palavra ouvida são apenas corpos que se expressam, através do corpo humano, com algum signo afetivo. A palavra *pomum* é apenas um corpo que expressa através das cordas vocais um som e joga a onda sonora para os ouvidos. Ou dito de outro modo, pode apenas ser, enquanto palavra escrita, um corpo de signos que remetem a outros significados afetivos no corpo de quem lê. De uma forma ou de outra, trata-se de um corpo que se põe em relação com outros corpos em um encadeamento de quem interpreta. O interpretante está imerso nesta relação pelo fato de ter cristalizado outras relações afetivas que se entrelaçam com esta. As coisas são imaginadas e encadeadas em um contexto histórico-social no qual o interpretante<sup>27</sup> vive. Esse contexto que leva em conta a

<sup>25</sup> EIIPXLIXS

<sup>26</sup> EIIPXVIIIIS

<sup>27</sup> Esse interpretante tem um caráter fundamental para se pensar a linguagem em Spinoza. A atividade descrita de interpretação dos signos que vem de encontro ao corpo do interpretante depende de seu *ingenium*, que é a constituição na qual esse interpretante foi encadeando as imagens, os hábitos e a memória. É nesse sentido que analisando a linguagem em Spinoza Bernardo Bianchi Ribeiro afirma em seu artigo “Spinoza: nominalismo, realismo e método geométrico”, o seguinte: “Nesse caso, a palavra *pomum* é apenas um som, uma *vox*; um *flatus vocis*. Em si mesmo, este som não guarda nenhuma significação, isso porque ele pode significar qualquer coisa. É necessário que ele se ponha em relação com uma outra imagem. O encadeamento de imagens depende sempre da constituição do intérprete, ou seja, do seu *ingenium*.” (RIBEIRO, 2008, p.41-p.45)

memória e o hábito advindo de suas relações com o exterior é o que podemos denominar *ingenium*<sup>28</sup>.

As palavras são parte da imaginação<sup>29</sup> que remetem a um signo dependente não só do indivíduo interpretante<sup>30</sup>, que por ter uma memória e um hábito determinados é levado de um pensamento a outro, mas também faz referência a um meio coletivo onde esse interpretante vive<sup>31</sup>. Daí Spinoza utilizar os exemplos de pessoas que exercem uma determinada atividade ou pertencentes a uma cultura: o cavaleiro, o romano e o agricultor. Há uma prática comum que habitua os indivíduos a utilizarem determinados signos linguísticos os quais estão acessíveis ao seu corpo. A linguagem pertence assim ao uso de uma comunidade onde os indivíduos estão inseridos e, além disso, é readaptada por estes por meio das relações<sup>32</sup>. Então, nessa dinâmica individual e coletiva, as palavras e as imagens exercem uma função de interação. Nesse uso comum onde os corpos estão inseridos, temporal e espacialmente, existe uma potência dos próprios corpos de ressignificar as imagens que receberam do exterior. Isso porque, os corpos recebem afecções do exterior, as quais são associadas a uma questão de facilidade e adaptação. Os indivíduos, então, ressignificam essas afecções e expressam de outra forma<sup>33</sup>. Tanto os rastros na areia, um fenômeno natural, quanto o uso da palavra *pomum* remetem

<sup>28</sup> Sobre esse termo, se conferirmos diretamente do latim, escrito nas obras de Spinoza, podemos identificá-lo na *Ética*, referindo-se a essa configuração interior do homem: EIVPXXXVIISII. Sobre o uso do *ingenium* em outras obras, vide o artigo “*El concepto de “Ingenium” en Spinoza. El caso del Estado hebreo*” de autoria de Luis Ramos-Alarcón.

<sup>29</sup> Conferir TIE 88 - 89

<sup>30</sup> O interpretante tem como sua configuração espaço-temporal, relativamente ao hábito e à memória, aquilo que é chamado de *ingenium*. Esse termo não ganhou de forma precisa uma definição na *Ética* de Spinoza, mas é precisamente nesta obra que podemos perceber a maneira como é utilizada. Estudos atuais denominam esse conceito sobre toda a estrutura da obra de Spinoza. Como é o caso de “*El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político*” que abrange exaustivamente a possibilidade de pensar esse conceito na filosofia de Spinoza. O *ingenium* normalmente é traduzido para o português como a “natureza do indivíduo” ou “a natureza de cada um”, já no próprio espanhol é traduzido por *ingenho*, o que demarca desde já a possibilidade de pensar que essa configuração inerente ao indivíduo não é somente produto do exterior, mas ele próprio insere no exterior, por meio dessa configuração, uma ressignificação. Pois *ingenho* é sinônimo de *argúcia* e de *agudeza* na percepção da divergência das coisas a fim de convergê-las de um modo completamente diferente.

<sup>31</sup> Os teóricos atuais da linguagem em Spinoza indicam a linguagem como tendo a função de meio de uso, ou de comunicação, é nesse aspecto que Laurent Bove interpreta a linguagem: “Meio de uso, a linguagem é, então, um produto do corpo (ao mesmo tempo de sua potência e de suas limitações), mas também, sublinha Espinosa, da disposição cognitiva do interpretante.” (BOVE, 2010, p.81).

<sup>32</sup> Ao que Laurent Bove comenta: “Para além do nome de um autor abstrato, há, então, a realidade efetiva de uma “época”, de uma língua original, de uma conjuntura histórica particular e, nela, de um corpo (ao mesmo tempo individual e comum), de uma prática poderosa e de uma disposição ao mesmo tempo individual e coletiva que Espinosa identifica como a potência mesma de agir do indivíduo ou do interpretante como *ingenium* (compleição própria), um interpretante que faz realmente violência às coisas no e pelo seu esforço hermenêutico, de modo imanente às relações de força.” (BOVE, 2010, p. 83)

<sup>33</sup> É nesse sentido ainda que Bernardo Bianchi afirma: “Os três pólos que compõem o processo semiótico da imaginação são: (i) o interpretante ou a categoria semiológica encarnada por um indivíduo qualquer que exprime a potência do encadeamento próprio ao corpo e à mente deste indivíduo, no caso do exemplo, o romano; (ii) o corpo exterior, ou seja a maçã; e (iii) o signo ou a imagem que representa este corpo exterior, isto é, o *pomum*. Estamos, pois, distantes da semiologia mimética, em que existe tão-somente um significante, tal como *homem*, e a imagem mental abstrata que lhe corresponde. Sem nos referirmos a um interpretante, devemos afirmar que determinado signo significa algo, sem significar nada especificamente” (RIBEIRO, 2008, p.41-p.45)



à configuração do indivíduo, à memória e ao hábito a ele pertencentes, ou melhor, ao seu *ingenium*. O corpo exterior que o afeta leva a imaginação a concatenar, de acordo com seu corpo, um determinado signo e uma interpretação a este signo.

Disso se percebe que *os signos que Spinoza criticara como fonte de um conhecimento confuso, são eles próprios os meios de comunicar a imanência*. Isso pode ser enfatizado pelo fato de que as palavras, como estão inseridas no campo das imagens que interagem entre os corpos, são meios de comunicação. São úteis para que ocorra a interação entre indivíduos e dos indivíduos com a comunidade. Enquanto veículo de comunicação, a imaginação pode ser entendida sob a perspectiva da expressão simbólica ou linguística do conteúdo da mente. Ou seja, a imaginação, e, por conseguinte, a linguagem, não só submete o real sob a perspectiva de quem interpreta (como aquilo que diz mais de si do que do real), mas também pode comunicar a imanência. Temos assim uma espécie de impasse no qual a imaginação de um lado escraviza o real e tenta dar uma estrutura que não lhe é inerente. Muito embora, de outro lado, a imaginação, através do uso dos signos, sirva de comunicação e ressignificação dos signos linguísticos utilizados por Spinoza na ordem geométrica. Assim, contrariamente e ao mesmo tempo em que Spinoza ensina-nos a ter cuidado com as imagens e as palavras, em nenhum momento indica a imaginação como impedimento da filosofia, mas pelo contrário, é necessário ao conhecimento racional.<sup>34</sup>

Diante daquele paradoxo que envolve a imaginação enquanto testemunho do real sem sê-lo e, ao mesmo tempo, um meio de comunicação inevitável para expressar outra norma de verdade, temos a hipótese: *Spinoza se esforçou ao máximo para utilizar a ordem geométrica como meio de concatenar as imagens segundo outra norma de verdade*. Essa nova norma de verdade é extraída da definição da causa eficiente (Deus) e de suas propriedades. Assim, o paradoxo da imaginação em Spinoza é resolvido pela reorganização dos signos dispostos na ordem geométrica, o que interage com a hipótese de que *as imagens-palavras que compõem o sistema de Spinoza são outro tipo de imagens as quais designam uma potência e não uma impotência*. Essas outras imagens interagem com o real, apenas como meio de expressá-lo, e a mente, à medida que percebe desta forma as imagens que lhe pertencem, possui um caráter virtuoso<sup>35</sup>, pois ali está sendo interiormente determinada<sup>36</sup>. No

<sup>34</sup> Marilena Chauí nos diz: “a linguagem é efeito imaginativo, e, ao mesmo tempo, instrumento inarredável da discursividade racional” (CHAUÍ, 1999, p. 321)

<sup>35</sup> Daí Spinoza no Tratado da Reforma do Entendimento utilizar o exemplo das imagens da geometria que auxiliam na designação de seu próprio conceito. Isto porque a própria geometria utiliza-se de figura e imagens para sua formulação conceitual. Assim, apesar de Spinoza delimitar o conhecimento imaginativo e a linguagem sob o viés da origem de confusões no âmbito do entendimento, ele afirma: “(...) nem ainda nos admiraremos de que entendamos certas coisas que de nenhum modo caem sob a imaginação, enquanto na imaginação existem umas que se opõem inteiramente à inteligência, ao passo que outras, enfim, concordam com ela, visto que sabemos que as operações pelas quais se produzem as imagens se fazem segundo outras leis, em que a alma tem um papel de paciente (...)” (TIE 86). E é nesse sentido ainda que ele admite: “As ideias das coisas que a inteligência forma de outras, a mente pode determiná-las de muitos modos; por exemplo, para determinar o plano da elipse, supõe um estilete aderente a um cordão, que se movem em torno de dois centros;” (TIE 108) Essas imagens utilizadas no TIE são aquelas que na Ética podem ser atribuídas a uma virtude. Segundo Maria Luisa Ribeiro, em sua tese A dinâmica da Razão: “A sua ambivalência enquanto instrumentos necessários mais perigosos, retrata bem o estatuto da imaginação que depois de reconhecida poderá transformar-se numa ajuda.” (LUISA, 1997, p.562)

<sup>36</sup> Daí Spinoza utilizar os termos imagens claras e distintas para designar aquelas imagens provenientes do conhecimento de segundo gênero. Como é o caso da proposição: EIVPLIXS. Charlie Heunemann

sentido de que a ordem geométrica explicita os signos linguísticos de que se utiliza, permitindo que a mente dinamize a conexão necessária desses signos. Diferentemente de uma justaposição, trata-se aqui de uma ordem necessária, pela qual a mente reconhece que produz compreensão ativa, ou seja, é criativa. Disso se segue que ela passa a produzir imagens e signos potentes, pois pertencem à sua própria dinâmica. E esses são as expressões mais próximas de uma realidade imanente.

### Considerações Finais

O caráter positivo da imaginação está em seguir certa ordem (geométrica) que permite Spinoza ressignificar as imagens, pois potencialmente elas são *meios* de comunicar a verdade de sua filosofia. Spinoza tentou reorganizar as imagens para adequá-las em uma concatenação que exprimisse mais adequadamente aquela ordem da vida, do conhecimento e da realidade por ele pretendida, a saber: a ordem geométrica<sup>37</sup>. Esse esforço consiste na grande preocupação de Spinoza com uso das imagens e das palavras, tendo em vista que seja necessário pensar outra ordem da imaginação que não aquela que compromete o homem ou o aprisiona, pois sua constituição (mente-corpo) não é somente um resultado do que vem do exterior, mas na medida de interação é também atuação no exterior. As patas do cavalo, no exemplo dado acima, são também um símbolo (uma linguagem) que significa a interação do corpo com a exterioridade. De nada adiantaria a potência da mente, enquanto produção de ideias, se ela não pode ser expressa e *comunicada* enquanto imagens-signos (ou representada aos outros modos humanos).

O sistema de Spinoza ganha um caráter significativo das imagens que utiliza por meio dos signos linguísticos. O método geométrico tenta exprimir, sob o viés linguístico, as imagens virtuosas de um Deus imanente, substituindo a imaginação

---

propõe essa possibilidade fundamental em seu artigo “A autonomia epistemológica em Espinoza”, o qual afirma que se a virtude epistemológica é fazer com que a mente seja determinada “por dentro”, na medida em que segue sua atividade formadora de ideias. “Sendo assim, o que nos livra dessa confusão é a possibilidade de nosso conhecimento ser determinado a partir de *dentro* – e não exatamente de dentro do corpo, mas de dentro da mente em si” (HEUNEMANN, 2010, p.124), então: “A capacidade de imaginar da mente é, nesse caso, livre até o ponto em que (a) os ingredientes básicos a partir dos quais as ideias estão se formando (ou seja, as noções comuns) pertencem à mente em si; (b) os processos da capacidade imaginativa são autônomos; e (c) a mente sofre por não ter ilusões acerca daquilo que está realizando ou se as ideias que ela forma corresponde a objetos existentes.” (HEUNEMANN, 2010, p. 130) O autor afirma ainda: “quando raciocinamos, utilizamos a imaginação em conjunção com as noções comuns no intuito de construir ideias adequadas; se isso acontecer, então, da mesma forma, tudo indica que o corpo deva exercitar seus próprios mecanismos imaginativos (independentemente de quais sejam eles) em relação a essas características que tem em comum com outros corpos” (HEUNEMANN, 2010, p. 133)

37 Nesse sentido, Marilena Chauí afirma: “Espinoza inova porque subverte, expondo suas ideias num duplo registro simultâneo: no do discurso que diz o novo, ao mesmo tempo que se realiza como contradiscurso que vai demolindo o herdado. A poderosa rede demonstrativa dos textos espinosanos é também um tecido argumentativo e por isso a obra se efetua como exposição especulativa do novo e desmantelamento dos preconceitos antigos que referenciam o presente, subvertendo, nos dois registros, o instituído” (CHAUÍ, 1999, p. 37) E ainda como complemento dessa afirmativa: “Que conclusões a ordem propicia? Negar que haja mistérios, segredos e enigmas nos textos, e atribuir à superstição de uns e à malícia de outros a transformação em mistério especulativo daquilo que é obscuridade gramatical, léxica ou literária” (CHAUÍ, 1999, p. 569).

abstrata por uma representação concreta da realidade<sup>38</sup>, que leve em conta a potência da causa eficiente e não a carência da causa final. Trata-se de uma tentativa de anular os preconceitos da própria linguagem e da imaginação utilizando novos modos de inserir os signos linguísticos em uma ordem conceitual. O sistema de Spinoza sabe dos signos (imagens) que utiliza para explicar a ordem da realidade. São estas as definições que preenchem a ordem geométrica, porque é por meio das palavras definidas que o autor explica a essência de Deus e sua dedução até chegar aos homens. É por meio dessa ressignificação que Spinoza une os signos utilizados anteriormente para dizer que eles próprios tinham certo sentido de indicar (envolver), mas não de explicar a imanência.

Na composição da ordem geométrica Spinoza utilizou dos signos como meios para descrever a realidade imanente. Esse é um aspecto não negativo, típico dos teólogos na sustentação da ignorância e do poder, mas do filósofo que usa de imagens para significar a ideia originária de sua filosofia, sustentando a clareza que a mente pode ter da realidade e de sua potência. Isso quer dizer que a ordem da realidade que o homem tenta incessantemente significar nas diversas filosofias é o próprio esforço de compreensão dessa realidade significada sob formas diversas. Mas poucas são as filosofias que se mostram aptas a pensarem criticamente a linguagem de que se utilizam. É através dessa crítica que surgem os signos remodelados os quais Spinoza se afirma frente à estrutura significativa tradicional, a qual queria tomar conta do real, submetendo os homens e as coisas a uma estrutura dicotômica de poder e de controle, não de potência.

Assim, se Spinoza critica a tradição teológica, indicando a imaginação como alvo das principais críticas, a fim de apresentar a imanência, é na perspectiva dessa imanência que a imaginação aflora sua potência. Ou seja, ao mesmo tempo em que ela é o alvo a ser criticado na tradição, também ganha outro caráter, vista sob a imanência do real e, por conseguinte, a sua potência expressiva desse real sob a forma da ordem geométrica. O engenho de Spinoza consiste exatamente em modificar a teoria da imaginação, mostrando em que medida esse conceito pode ser visto sob a sua potência imanente: enquanto forma de expressão e comunicação criativa própria do modo humano.

---

<sup>38</sup> Lívio Teixeira, defendendo a ideia de que os gêneros de conhecimento são na verdade aprofundamentos da percepção da mente, indica que à imaginação corresponde as ideias dos modos finitos. A razão produz ideias referentes aos modos infinitos e a intuição as ideias que advêm do próprio real. Diz ele: “1. As ideias das afecções do corpo e as da imaginação ligadas a estas. Na linguagem de Espinosa são as ideias dos modos finitos. 2. As ideias que nos vêm do raciocínio, ou da razão, ligadas aos modos infinitos. Elas são adequadas, pois que claras e distintas, mas não nos dão a essência das coisas. São as ‘noções comuns’. 3. As ideias que nos dão a realidade, pois que vêm de uma identificação da mente com o concreto, o real. Nisto consiste a intuição.” (TEIXEIRA, 2001, p.11)

## Referências

- SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Correspondencia*. Introducción, traducción, notas y índices de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 1988
- \_\_\_\_\_. *Tratado Breve*. Tradução de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial. 1990.
- \_\_\_\_\_. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo, Martins Fontes, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Tratado Teológico-Político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Editora Imprensa Nacional-Casa da Moeda. 2004.
- ALARCÓN, Luis Ramos. *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político*. Disponível em: <<http://www.llavedelsantuario.es/Spinoza/Tesis/Concepto%20de%20ingenium%20obra%20Spinoza.pdf>>. Acesso em: 10/11/2011.
- \_\_\_\_\_. *El concepto de "Ingenium" en Spinoza. El caso del Estado hebreo*. Disponível em: <<http://luis-ramos.com/LuisRamos-Spinoza-Ingenio-Hebreos.doc>>. Acesso em: 10/11/2011
- BARRETO, Ana Claudia et al. *Spinoza & Nietzsche: filósofos contra a tradição*. 1. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2011. v. 1. 203 p.
- BOVE, Laurent. *Espinosa e a Psicologia Social – Ensaio de ontologia política e antropogênese*. V. I. São Paulo: Autêntica. 2010. (Coleção Invenções Democráticas).
- BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin, 1996.
- CHAUI, Marilena. *A nervura do Real*. São Paulo: Editora Companhia das Letras. 1999.
- DELBOS, Victor. *Espinosismo: Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*. Tradução de Homero Santiago. Editora Discurso Editorial. 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Editora Escuta. 2002.
- \_\_\_\_\_. *Curso sobre Spinoza (Vicennes 1978-1981)*. Tradução Emanuel Angelo da Rocha Fragoso et al. Fortaleza: Editora EdUECE. 2009.
- \_\_\_\_\_. *Diferença e Repetição* tradução de Roberto Machado. São Paulo: Editora Graal. 2009.
- DOMINGUEZ, Atilano. Contribución a La antropologia de Spinoza. El hombre como ser imaginativo in *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Volume 10, Número 10, Editora UCM, 1975, p. 63-90. Disponível em: <http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM7575110063A>. Acesso em: 06/05/2011.
- FRAGOSO, Emanuel. O conceito de Liberdade na *Ética* de Benedictus de Spinoza. In *Revista Conatus*, Volume 1, Número 1, EdUECE, 2007.
- FRAGOSO, Emanuel. A definição de Deus na *Ética* de Benedictus de Spinoza. in *Kalagatos - Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE*, Volume 2, Número 4, EdUECE, 2005.

- GEBHARDT, Carl. *Spinoza*. Traducción de Oscar Cohan. Buenos Aires: Losada, 2007.
- HUENEMANN, Charlie. *Interpretando Espinoza – Ensaio Críticos*. Tradução Getúlio Schanoski Jr. São Paulo: Madras, 2010.
- LEITE, Alex. Sobre a imaginação projetiva em Spinoza. in *Revista Conatus*, Volume 2, Número 3, EdUECE, 2008
- LUISA, Maria. *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*. Lisboa: Editora Fundação Calouste Gulbenkian. 1997.
- MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Zahar. 2009.
- MARTINS, André. *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Editora Martins Fontes. 2009.
- MOREAU, Joseph. *Espinosa e o Espinosismo*. Tradução de Lurdes Jacob et al. Lisboa: Edições 70. 1971.
- NOGUEIRA, Daniel. Spinoza e a Arte. in *Revista Conatus*, Volume 4, Número 8, EdUECE, 2010.
- PUGLIESE, Nastassja Saramago de Araujo. Deus, Natureza e Substância: estudos sobre Spinoza e a escolástica. In *Revista Conatus*, Volume 3, Número 5, EdUECE, 2009.
- RIBEIRO, Bernardo Bianchi Barata. Spinoza: nominalismo, realismo e método geométrico. in *Revista Conatus*, Volume 2, Número 4, EdUECE, 2008.
- SNYDER, Jon. *A estética do barroco*. Tradução de Isabel Teresa Santos. Lisboa: Editorial Estampa, 2006.
- TEIXEIRA, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Spinoza*. São Paulo: Editora UNESP. 2001.
- VINCIGUERRA, Lorenzo. *Spinoza et le signe*. Paris: Vrin, 2005.



# Considerações sobre a noção de sujeito em Descartes

João Antônio Ferrer Guimarães\*

\* Doutor – UNIOESTE-PR

## Resumo

A intensão do presente texto é, mesmo que de forma sucinta, sustentar a tese de que a noção de sujeito que emerge do *cogito* cartesiano implica não apenas a consciência de si com puro pensamento, mas apresenta também uma importância crucial no processo de fundamentação da verdade do sistema. Embora o critério de verdade somente possa ser fundamentado a partir da superação da hipótese do Deus enganador pela certeza do Deus veraz, não há como negar o papel do sujeito no processo de justificação do princípio de evidência. Portanto ser sujeito é, fundamentalmente, poder determinar com precisão o princípio com o qual se poderá obter toda e qualquer certeza sobre o mundo.

**Palavras-chave:** cartesianismo, sujeito, metafísica, fundamento, conhecimento.

## 1. O surgimento do sujeito

A constatação de que o sujeito é o princípio primeiro, encontra-se na base da filosofia cartesiana – que engloba sua física mecanicista – e envolve por completo a construção de sua teoria do conhecimento em oposição à teoria do conhecimento estabelecida pela tradição escolástica. Em outras palavras, Descartes inaugura a moderna concepção de sujeito como consciência que reflete sobre si, objetivando a fundamentação da verdade. No entanto, tal instauração da noção de sujeito do conhecimento a partir do pensamento cartesiano seria, por si só, apenas mais um aspecto da modernidade, dentre outros, se a constatação desse ente não apresentasse as peculiaridades que apresenta. O modo como o sujeito pensante emerge como substancialidade independente caracteriza sua natureza e impõe uma reflexão metafísica original que, esta sim, acaba por ser marca indelével.

vel da modernidade. Ao optar pela estratégia da radicalização da dúvida, Descartes inaugura uma nova perspectiva para a compreensão do sentido da metafísica, sentido este ainda não explorado pela filosofia, muito embora, tanto os argumentos céticos quanto a noção de um *cogito* existencial façam parte de uma longa tradição que não pode ser ignorada.

Ao estabelecer a dúvida hiperbólica como uma ação voluntária da razão visando seu projeto de reconstrução do conhecimento em geral, Descartes determina claramente o caminho a seguir para o sujeito da dúvida, que passa a meditar sobre suas próprias convicções na *Primeira Meditação*. Assim, o projeto crítico cartesiano apresenta um ente – o sujeito determinado e distinto – que, a todo o momento, é identificado como aquele que avalia e questiona retrospectivamente o conhecimento da tradição. Esta característica que apresenta o sujeito que decide conscientemente pela radicalização cética é fruto de um profundo sentimento de insatisfação que o desconforta constantemente, como afirma Bornheim (1978). Por essa razão, a mencionada volta reflexiva mostra-se com uma dramaticidade sincera nos primeiros parágrafos da *Segunda Meditação*<sup>1</sup>. Desse modo, não é correto pensar que, embora a instauração da dúvida tenha sido um ato da vontade livre, a incerteza gerada pela aplicação do princípio de generalização da dúvida – tratar como falsas as opiniões ou proposições que apresentem alguma obscuridade ou confusão – seja “fingida”; ela é, pelo contrário, o desdobramento da decisão de uma razão sólida e madura (AT, IX-1, 13). Essa característica da dúvida cartesiana implica na aceitação de que as razões para duvidar representam efetivamente um entrave para a construção de uma teoria do conhecimento viável que leve a uma ciência fundamentadora a qual, por fim, legitime o conjunto de ciências práticas que derivam de seus pressupostos e princípios. O estabelecimento da dúvida sobre o conhecimento neste nível acaba por aduzir a incapacidade da razão para aplicar a qualquer conteúdo de pensamento qualquer princípio de verdade que possa garantir um mínimo de certeza para superar a argumentação cética. Antes mesmo de ser exposta, a noção de verdade como correspondência – fundamental para a ciência cartesiana – encontra-se, portanto, desacreditada.

Neste dramático cenário, somente o aparecimento de um elemento indubitável que corresponda necessariamente a uma existência inquestionável pode reconduzir o meditador à via da verdade rompendo com o arcabouço cético proposto. Para dificultar o trabalho de desvelamento desse elemento indubitável, a razão, ao voltar-se para si mesma, circunscreve ao âmbito de sua interioridade a totalidade possível da investigação. Somente meditando sobre sua própria natureza a razão pode “conceber altas esperanças” de encontrar algo “certo e indubitável” (AT, IX-1, 19). O problema se avulta na medida em que a própria noção de indubitabilidade, como critério de verdade, é colocada em dúvida com o surgimento do argumento

<sup>1</sup> A surpresa e a insegurança expressada pelo meditador correspondem ao espírito da própria *Meditação* que busca, por um processo de descoberta, razões que se contraponham ao encadeamento de razões para duvidar que, por fim, culmina por desconstruir o conhecimento antes aceito e agora tornado duvidoso. (Conf. AT, IX-1, 18)



metafísico do Deus enganador. Se todo conhecimento adquirido pelo sujeito, para ser verdadeiro, deve ter correspondência na realidade que se encontra fora dele – incluindo aí o conhecimento matemático –, e se o único critério de verdade é a indubitabilidade do conteúdo percebido, então, com o advento da hipótese do Deus enganador – que ataca exatamente o critério de indubitabilidade, questionando sua validade –, todo conhecimento passa a ser duvidoso. Encontrando-se neste impasse, pergunta-se: com deve agir o meditador?

Tendo em vista que a via empírica foi abandonada logo no início do processo meditativo, resta somente a via reflexiva que, frente à dúvida hiperbolizada, não tem melhor sorte do que a primeira alternativa. De todo modo, se Descartes não pretende abdicar de seu projeto de uma ciência verdadeira e se render aos argumentos dos céticos – algo que sempre rejeitou –, o conhecimento certo e seguro somente poderá ser alcançado através da tomada de consciência do sujeito sobre sua própria realidade como um existente autônomo, *que não é atingido pela hipótese da dúvida metafísica*. A ideia deste ente deve ser indubitável e corresponder necessariamente à realidade do ente enquanto existente. A partir deste ponto, para a compreensão do sujeito substancial como primeiro princípio indubitável, tornam-se imprescindíveis as noções de interioridade e identidade e a relação entre elas.

## 2. Interioridade, identidade e autovalidação

A noção de interioridade está contida na compreensão do *ego cogito* como intuição primeira, que define a consciência de si como uma *res cogitans* que garante a indubitabilidade de sua natureza interna. A interioridade está implícita na ideia dessa subjetividade garantidora da legitimidade de seus conteúdos, pois reflete a essência de um “eu penso” que não pode ser separado de suas representações; a interioridade, por fim, identifica a consciência de si, conjuntamente com seus atos, como uma unidade indissociável e reflete a originalidade do ponto de partida da metafísica cartesiana. Essa experiência imediata de si como sujeito pensante – consequentemente, indubitável, pois emerge justamente da dúvida mais radical – constitui uma primeira garantia de que o princípio de evidência – a regra geral de verdade – consiste numa ferramenta segura para garantir a indubitabilidade dos princípios fundamentais de uma ciência universal.

Assim como a noção de interioridade, a noção de identidade enfatiza a natureza indissociável do sujeito pensante e, mais precisamente, a ideia de autonomia da razão. A identidade do sujeito consigo mesmo, assegura a existência de, ao menos, um conhecimento cuja verdade não pode ser questionada – pois, se for questionada, *imediatamente* se impõe pela força de sua evidência. Interioridade e identidade caracterizam então a natureza única e original da substância pensante.

A consciência de si é intuída na medida em que a razão se volta para suas estruturas mais elementares, mas o processo de descoberta de sua existência como uma unidade autônoma se apresenta ao longo da reflexão que a própria dúvida

impõe. Sem alternativas, o sujeito volta-se para si. Desse modo, o sujeito pensante compreende que, mesmo estando o mundo sob o jugo da incerteza imposta pela hipótese do Deus enganador, ele, como um sujeito de pensamentos, uma razão, uma consciência, existe. Isto significa que o ato de duvidar – que nada mais é do que uma forma de pensar – implica a separação entre o pensamento e o mundo. Assim, se a generalização da dúvida inviabiliza a afirmação da existência do mundo físico, não pode atacar a afirmação da existência do sujeito que duvida, na medida em que ele duvida, pois duvidar é uma forma de pensar e, enquanto pensa, o sujeito afirma-se como um existente. O ato de duvidar implica também a compreensão de que existência e pensamento coexistem nessa unidade substancial, unidade esta que mesmo a dúvida mais radical não tem capacidade para negar. O desafio posterior deste existente será recuperar a certeza sobre o mundo a partir dessa razão e de seus conteúdos. Maior desafio, porém, será mostrar que a regra de evidência tem validade universal e que a dúvida metafísica não pode ser sustentada frente a uma forte razão que a contradiga. Essa dúvida universalizada, que se apresenta como uma razão metafísica que coloca em xeque o arcabouço do conhecimento verdadeiro, não tem poder para anular a certeza da existência do sujeito pensante pelo fato mesmo de ele ser um *sujeito pensante*. Este existente, por outro lado, não é razão suficiente para eliminar a hipótese do Deus enganador que surge com a radicalização da dúvida. Neste impasse o que podemos ter como certo é que o sujeito pensante, embora não tenha força para eliminar a hipótese metafísica, detém autonomia suficiente para encontrar a razão que anulará a atuação do *Malin génie*.

Neste horizonte restrito, o que podemos entender sobre este sujeito que vem sendo delineado até aqui? Primeiramente, que o existente aqui clarificado é renunciado na dúvida; ele é, na verdade, o sujeito da própria dúvida; isto porque ele é a condição para a realização da dúvida e, portanto, apresenta-se como uma verdade inabalável, pois sem que tenhamos o sujeito como uma realidade efetiva, a dúvida é logicamente impensável. O sujeito *manifesta-se* como uma consequência – deixando claro que o *cogito* não pode ser tomado como conclusão de um silogismo – a partir de uma longa cadeia de reflexões proporcionada à razão pelo expediente da dúvida. Em outras palavras, a dúvida é uma estratégia para *justificar logicamente* a força de uma intuição. Neste ponto, portanto, a dúvida e a certeza do “eu” são os dois polos de uma mesma relação. E avançando mais na reflexão, podemos perguntar o que garante esta verdade inabalável? O que garante este sujeito que percebe a si mesmo como existente? O que garante a indubitabilidade deste sujeito que surge de uma relação com a incerteza absoluta? A garantia é dada pelo próprio pensamento, natureza substancial peculiar a esse sujeito. É pelo fato de ser puro pensamento que o sujeito percebe a si mesmo e decide o alcance da dúvida que, se tem o poder para colocar em suspeição a realidade exterior, falha ao investir sobre a realidade interior do pensamento. Isto porque, se a dúvida é estratégia para realçar a força intuitiva do *cogito*, o pensamento é condição de possibilidade da própria dúvida.

Nesse momento, revela-se a importância da noção de autovalidação. Desse modo, a rica realidade interior da ideia e de seus conteúdos passa a ser o campo de investigação legitimado pela autovalidação garantida pela percepção indubitável contida no *cogito*. A mais importante função dessa dúvida voluntária e radical é delimitar o campo de investigação ao que Descartes considera o “espaço” seguro para a certeza: os conteúdos de pensamento. Se o sujeito pensante não pode ser atingido pela incerteza da dúvida mais radical, pois afirma a si mesmo em sua existência na medida em que é atacado por ela, então seus pensamentos – seus conteúdos representacionais – são tão certos quanto o fato de que são seus conteúdos de pensamento. Mais uma vez, vemos enfatizada a autonomia do pensamento e, conseqüentemente, do *cogito*. É necessário, pois, partindo da constatação dessa autonomia, mostrar que a participação do *cogito* na legitimação da regra geral de evidência não é meramente momentânea ou provisória. Ao contrário, ao enfatizarmos a importância do *cogito* como primeira certeza – primeira *perfectissima certitudo*, como afirma Beyssade (1997) – estamos, simultaneamente, garantindo uma primeira validação do princípio de clareza e distinção. Tal *cogito*, que não se resume a um simples enunciado, “eu penso, logo existo”, mas que reflete a natureza de uma percepção instantânea que o sujeito tem de si, reflete uma autopercepção, uma intuição do intelecto. Pensar e ser formam nele uma unidade. E assim o *cogito* contempla uma realidade; assim como ele, todas as percepções claras e distintas, em conjunto, também constituem realidade, mesmo que estejam inscritas numa ideia, ou que constituam um conteúdo representacional. Por fim, o desafio do sujeito que percebe a si mesmo como uma realidade indubitável é demonstrar que as realidades representadas por suas ideias constituem expressões de realidades – objetos de conhecimento – exteriores ao pensamento. Para isso, somente um caminho é possível, encontrar uma razão suficiente que se contraponha à dúvida metafísica.

### 3. A natureza do sujeito

Até aqui delimitamos o caminho que, partindo da universalização da dúvida, restabelece uma primeira certeza no caminho para o conhecimento. Devemos agora entender a natureza dessa certeza. Constatamos que o *cogito* é uma verdade logicamente necessária e constitui o ponto de partida para a restauração do edifício do conhecimento. Mas podemos avançar e afirmar mais sobre este existente? A resposta é “sim” se entendemos a radicalidade da afirmação cartesiana. O estabelecimento da crítica rigorosa do conhecimento que conduz Descartes à perplexidade do parágrafo final da *Primeira Meditação* – passagem em que demonstra seu temor ante a possibilidade de não conseguir superar as dificuldades que ele mesmo levantou (AT, IX-1, 18) – conduz o meditador diretamente às condições de possibilidade de todo conhecimento verdadeiro ao enfatizar que somente é possível existir enquanto *ser pensante*. Este é um caminho inevitavelmente percorrido em uma relação de si para si; portanto, este *ser pensante* é interioridade indivisível, pois, enquanto substância não extensa, o pensamento se caracteriza por não ser

espacial, isto é, não divisível; o pensamento é um átomo, no sentido de unidade e simplicidade, e essa atomização do pensamento confere ao horizonte metafísico cartesiano uma qualidade única, que coloca o sujeito consciente de si como protagonista – mesmo que não em sentido absoluto – da fundamentação da ciência, cujos princípios verdadeiros são o propósito do percurso meditativo.

Para que possamos aceitar esta afirmação, reiteramos, devemos ter em mente que somente é possível uma investigação segura sobre qualquer conteúdo intelectual mediante a volta para si como presença imediata a si. Esta é a única perspectiva cartesiana para o conhecimento; qualquer outra possibilidade encontra-se vedada à razão na medida em que o horizonte da dúvida não for superado. Isto diz mais sobre a natureza do *cogito* do que ser ele puro pensamento; esta afirmação implica que todo conhecimento, toda ciência, somente será possível se aquilo que garante as condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro e, ao mesmo tempo, garante a unidade do Ser pensante puder ser relacionado com realidades exteriores ao pensamento. E mais, o conhecimento somente será possível se dessa unidade autônoma – expressada pelo *cogito* – puder ser extraída uma razão suficiente – uma segunda *perfectissima certitudo* (BEYSSADE, 1997, 24) – que complete a fundamentação plena do conhecimento.

A verdade necessária do *cogito* força o reconhecimento da existência da verdade e sua condição, a regra geral de evidência – tudo o que percebo clara e distintamente é verdadeiro. E isto se refere a uma realidade que diz respeito às coisas em si mesmas, pois, para Descartes, encontrar as condições de possibilidade do conhecimento significa possibilitar à razão o acesso às coisas em si mesmas. Por essa razão, a busca cartesiana por uma nova teoria do conhecimento é uma busca metafísica de apreensão da realidade; uma busca por uma metafísica do fundamento dessa realidade; uma busca pelo fundamento metafísico de sua epistemologia. Nesse processo, o *cogito* se apresenta como uma intuição mediante a qual a razão vislumbra a relação direta com uma essência, a da consciência de si; sua existência encontra-se, portanto, no âmbito das essências, e equipara-se, assim, à natureza das verdades eternas que são as essências das coisas. Conhecer, portanto, é saber, através de uma consciência necessária de si, como as coisas são em si mesmas, como é a realidade em si mesma.

Para conhecer a realidade e estabelecer uma ciência universalmente válida, é fundamental a ideia de relação entre a razão – seus conteúdos representacionais – e o mundo. Muito embora esta questão sobre o princípio de correspondência da verdade não tenha sido desenvolvida com a clareza dedicada a outros temas em seus textos metafísicos, Descartes – como podemos conferir em suas cartas, mais precisamente na carta a Mersenne de 16 de outubro de 1639 (AT, II, 587) – entende que verdade é correspondência entre dois termos, denotando com isso a conformidade entre pensamento e objeto; assegura-se, assim também, que a ligação entre

os dois termos envolvidos é acessível à razão (LANDIM, 1994, 31)<sup>2</sup>. É neste sentido, portanto, que podemos vislumbrar aqui o surgimento de uma teoria do conhecimento inovadora que ressalta como princípio o sujeito pensante. Este sujeito, ao voltar para si o foco de sua investigação sobre o conhecimento – tendo o princípio de correspondência como axioma – garante um ponto de apoio para a investigação, tanto sobre as essências quanto sobre as realidades do mundo exterior. Isto porque, ao perceber a si mesmo como existente, entende que esta percepção corresponde a uma realidade indubitável; o existente como puro pensamento é esta realidade e, através da compreensão da indubitabilidade de sua natureza, valida o princípio de correspondência. A regra geral de evidência é a consequência dessa apreensão de si pela razão. Com a segurança de poder contar com a regra geral no âmbito de sua interioridade, a razão afirma a possibilidade da verdade. Estão postas, pois, as condições para a razão encontrar a série de verdades que irá reconstruir o conhecimento em bases seguras. É importante frisar aqui – e isto nos leva de volta a questão sobre a relevância do sujeito – que a originalidade desta teoria do conhecimento se encontra justamente em seu ponto de partida; é na interioridade do sujeito que o conhecimento se reconstrói, e isto implica a possibilidade de responder, através de outro ângulo, aos problemas que perpassaram a tradição da ciência e que foram sempre respondidos mediante a imposição de apenas um ponto de vista. Deste modo é o pensamento que encontrará, através da investigação de sua natureza, as bases do conhecimento sobre o mundo.

Como vimos, o fato da existência do sujeito ser uma realidade é condição necessária para a construção da ciência universal que contém os princípios primeiros de toda certeza. É neste sentido, portanto, que o sujeito pensante surge como primeira verdade de uma rigorosa cadeia de razões que, no limite, fundamentará a concepção moderna de ciência, do ponto de vista cartesiano. Se o sujeito pensante é a primeira verdade, então ele também é fundamento no sentido de somente ser possível, a partir dele, deduzir os passos necessários de uma ordem de razões rigorosa.

Por outro lado, o conjunto de todos os princípios e leis que regem o conhecimento deve ter por fundamento último uma razão que aponte um existente para além do âmbito restrito do *cogito*, pelas razões que já foram expostas em várias passagens deste trabalho – ou seja, deve-se encontrar um conjunto de razões que demonstrem que Deus existe e que ele não é fonte do erro, como expressa bem Descartes no projeto com o qual inicia essa reflexão em sua *Terceira Meditação* (AT, IX-1, 28-29) –; este existente somente pode ser encontrado através da investigação

---

<sup>2</sup> Como explica Landim: “Assim, em uma teoria em que o pensamento é o ponto de partida e os atos de consciência são acessíveis por mera introspecção, a questão da verdade se transforma prioritariamente na questão do acesso à coisa exterior: a sua natureza e a sua existência são sempre conhecidas mediatamente, isto é, são sempre inferidas dos dados imediatos e indubitáveis da consciência. As ideias, por serem atos representativos de consciência, não só realçam a questão do “acesso” (pois representar pode significar estar no lugar de alguma coisa), como também possibilitam a solução deste problema: o acesso ao mundo exterior se realiza pela representação correta (ou verdadeira) do mundo”. (LANDIM, 1994, 34)

da razão quando ela se volta para seu interior e considera seus conteúdos. Mas, embora o *cogito* não constitua razão suficiente para eliminar a dúvida metafísica e esta dúvida, portanto, continue ativa, somente através de uma ferramenta precisa – a regra geral de evidência – é possível à razão determinar, dentre seus conteúdos representacionais, quais apresentam as características necessárias que satisfazem os requisitos da regra geral de evidência e, assim, compõem a cadeia de verdades a partir da qual o sistema de conhecimento poderá ser fundado plenamente. Ou seja, é necessário que a regra geral de evidência tenha algum tipo de garantia n âmbito do *cogito* antes que se encontre a razão metafísica que fundamenta o sistema de conhecimento como um todo; é esta fundamentação última que concederá plena garantia, no final, para a aplicação efetiva da ferramenta de verificação da verdade – clareza e distinção – para todas as proposições da ciência. Como vimos antes, tudo isso leva à conclusão de que a natureza do *cogito* e sua relevância não se restringem à noção de existência do sujeito pensante, mas sim que este sujeito pensante, esta razão, esta *res cogitans*, detém a capacidade de uma primeira fundamentação da regra geral de evidência. Sem esta regra, insistimos, seria impossível identificar dentre os conteúdos representacionais aqueles que clara e distintamente não são forjados pela própria razão nem por um grande embusteiro, mas representam noções que formam o que Descartes chama de verdades eternas criadas por um Deus veraz, que deve por fim ser *demonstrado* para garantir plenamente todo conhecimento.

Desse modo, resta claro que o fundamento completo da verdade é Deus, pois este constitui a razão suficiente e necessária para eliminar a hipótese do Deus enganador e é o criador de todas as coisas, inclusive da substância pensante e das chamadas verdades eternas. Estas verdades criadas por Deus são acessíveis à razão apenas na medida de seus limites, de sua finitude. Ou seja, a razão aceita estas verdades como sendo noções comuns por compreender – a partir da demonstração da existência do Deus veraz – que derivam diretamente do Ser divino que não pode ser apreendido em sua infinita complexidade e profundidade por uma razão que compreende sua finitude. No entanto, em que pese esta finitude da razão que é derivada da compreensão da natureza da substância pensante – que é uma substância criada, por isso dependente de Deus para existir –, a autonomia do *cogito*, em alcançando a certeza de sua existência a partir da volta reflexiva sobre si, constitui uma forte razão para acreditarmos no papel decisivo que este sujeito desempenha na fundamentação do conhecimento. Assim, ser sujeito, para Descartes, implica não apenas ter consciência de sua natureza, mas poder determinar com precisão o princípio com que se poderá obter toda e qualquer certeza sobre o mundo.

#### 4. Considerações finais

Acreditamos que agora estamos em condições de responder algumas das questões levantadas no início deste texto. Primeiramente, o sujeito é um ego subs-

tancial apto a apreender representações; ele é condição necessária para que representações sejam percebidas. Esta afirmação corresponde com certeza a uma primeira formulação da noção cartesiana de sujeito que aponta para uma distinção em relação às noções formuladas pela tradição. Em segundo lugar, é através da noção de interioridade, que descreve a natureza do *cogito* enquanto consciência de si que podemos compreender o sujeito em sua autonomia enquanto substância pensante, representando assim uma unidade que envolve a instância das representações. Em terceiro lugar, o aspecto mais relevante da participação do sujeito para a construção da teoria do conhecimento é aquele que mostra o *cogito* como primeiro passo na direção da demonstração da instância fundamental que ordena os princípios básicos de uma ciência universal.

Com a constatação do papel essencial do *cogito* enquanto unidade autônoma ontologicamente dada, nós podemos afirmar, por fim, que ser sujeito para Descartes, é mais do que ser puro pensamento – uma *res cogitans*: ser sujeito é constituir a base sem a qual todo e qualquer conhecimento sobre o mundo é impossível; ser sujeito é ser um primeiro fundamento do conhecimento, sem o qual o fundamento último, devido as características da dúvida metafísica, *não pode ser alcançado*.

## Referências

DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes*, ADAM, C. e TANNERY, P. (orgs.). Paris: CNRS/Vrin, 1973-1978.

DESCARTES, R. *Obras: Discurso do método, Meditações, Objeções e respostas, As paixões da alma, Cartas*. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

BEYSSADE, Jean-Marie. *Sobre o Círculo cartesiano*. Revista Analytica. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 1: p.11-36, 1997.

BIRCHAL, Telma de Sousa. *O cogito como representação e como presença: duas perspectivas de relação de si a si em Descartes*. In: DISCURSO. São Paulo: DISCURSO (31), 2000: p. 441-461.

FORLIN, E. *O papel da dúvida metafísica na constituição do cogito*. São Paulo: Associação editorial humanitas, 2004.

FORLIN, ENÉIAS. *A Cisão do Cogito*. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 11, n. 1, p. 143-157, jan.-jun. 2001.

GUEROULT, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons I: l'âme et Dieu*. Paris: Aubier, 1968A.

GUEROULT, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons II: l'âme et le corps*. Paris: Aubier, 1968B.

LANDIM, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

LANDIM, R. *Pode o cogito ser posto em questão?* In: DISCURSO. São Paulo: Discurso (24), p. 9-30, 1994.

LEOPOLDO E SILVA, F. *Descartes: a Metafísica da modernidade*. São Paulo: Editora Moderna, 1993.





# Elementos da metafísica de Voltaire

João Carlos Lourenço Caputo\*

\* Mestrando – UFPR.

## Resumo

Ao analisarmos a obra de Voltaire percebemos emaranhadas às discussões políticas e morais várias investigações metafísicas. Tais investigações se apresentam como passos fundamentais para que a temática moral se estabeleça. O objetivo do presente trabalho é o de analisar dois temas metafísicos frequentemente encontrados nos textos de Voltaire, sublinhando quais as conclusões que nosso autor tira deles e quais as implicações destas conclusões no âmbito moral, além do metafísico. Estes dois temas são a alma e Deus. O primeiro tema será dividido em quatro questões principais. São elas: 1) A alma existe em todos os animais ou apenas no homem? 2) A alma é algo inerente à matéria? 3) Se a essência da alma for pensar, penso sempre? 4) A alma é mortal? Destas quatro questões a número 2 e a número 4 apresentarão implicações problemáticas em relação à imagem de Deus que a tradição cristã nos fornece. Portanto, após discorrermos sobre a alma, será necessário entender como Voltaire desenha a imagem de Deus e como ele soluciona os problemas envolvidos na questão da alma. Veremos, a partir daí, que Voltaire lançará mão de uma dupla figura divina. Por um lado teremos o que chamarei de Deus metafísico e, por outro lado, o Deus político. A relação entre estes dois deuses se apresenta como mais um problema a tentar ser resolvido.

**Palavras chave:** Deus, Metafísica, Voltaire, Alma, Iluminismo

O presente artigo tem como objetivo investigar a questão da alma presente na obra de Voltaire além de entender a relação que tal questão tem com outra de suma importância para nosso autor: Deus.

Veremos que ao discorrer sobre a alma Voltaire assumirá uma postura materialista, no entanto, seu materialismo não será radical, mas apenas referente a este assunto, o que fará com que a relação das duas questões anunciadas acima

apresente um impasse, a saber, como vincular a imagem de Deus fornecida pela tradição cristã, ou seja, aquele Deus que pune e recompensa após a morte, com a concepção de alma que Voltaire nos oferece?

Longe de ser insolúvel, este impasse se dilui ao analisarmos as características do Deus voltairiano. Neste segundo momento de nossa análise, veremos que Voltaire nos oferece um caráter dúplice de Deus. Por um lado teremos o Deus metafísico e por outro o Deus político. Enquanto o primeiro se relaciona diretamente com questões sobre a física e a ordem do mundo, o segundo funcionará como uma espécie de fundamento moral.

O problema da alma é encontrado em vários textos de Voltaire, mas de forma diluída, não sistemática. Para fins didáticos reduzimos toda a problemática em quatro questões fundamentais que são: 1) a alma se existe, existe apenas no homem ou em todos os animais? 2) A alma é uma característica da matéria? 3) Se a essência da alma for pensar, penso sempre? 4) A alma é imortal?

Na investigação que nos propomos fazer as questões 2 e 4 terão um papel fundamental, pois são aquelas que se relacionam diretamente com a visão que Voltaire nos apresenta da divindade. Veremos que, de acordo com o problema da alma, temos um conflito entre as conseqüências extraídas dele e a visão cristã de salvação e punição.

Sobre a questão 2, veremos que, ao cabo da investigação, parecerá ao nosso autor muito mais sensato concluir que é mais provável termos uma alma *material* do que imaterial. Vemos na carta sobre Locke, das *Cartas Inglesas*, que para Voltaire é mais absurdo recorrermos à alma como algo imaterial para explicar nosso pensamento do que explicar tal fenômeno recorrendo à própria matéria, que é uma causa próxima de nós e que pode muito bem explicar o pensamento. Por mais estranho que possa parecer tal concepção, ela não é infundada, e o *philosophe* nos dá boas razões para aceitarmos esta postura.

Em primeiro lugar, Voltaire nos apresenta um forte argumento contra a materialidade da alma, que é o que se segue: A matéria é, necessariamente, algo divisível. A alma não é divisível, logo não pode ser material. Sobre este ponto, Voltaire dirá:

“A força motriz dos corpos não é um ser composto de partes. A vegetação dos corpos organizados, a sua vida, o seu instinto, também não são seres à parte, seres divisíveis; não se pode cortar em dois a vegetação de uma rosa, a vida de um cavalo, o instinto de um cão, tal como não se pode cortar em dois uma sensação, uma negação, uma afirmação. O vosso belo argumento, extraído da indivisibilidade do pensamento, não prova, portanto, absolutamente nada.” (VOLTAIRE, 1973, p. 96)

A atribuição do pensamento à matéria aparenta ser uma postura contrária à religião - o que suscitou críticas de caráter puramente teológico - no entanto, Voltaire inverte os papéis mostrando que a matéria pensante, ao invés de ser uma

afronta a Deus apenas o glorifica mais, afinal, seria limitar seu poder dizer que é impossível a Ele atrelar o pensamento à matéria, seria algo mais contrário à religião e a grandeza de Deus do que aceitar a matéria como pensante.

Percebemos que a partir desta resposta começa a se mostrar uma postura materialista da parte de Voltaire, ligando a alma à própria matéria. Tal postura materialista representa uma espécie de “materialismo mitigado”, diferente do materialismo de autores como Diderot, pois ele influi apenas no que tange o pensamento, sem ir mais além e sem por em xeque a existência de Deus. Maria das Graças S. do Nascimento dirá que:

“Cabe, entretanto, dizer que, se o problema do dualismo entre matéria e espírito separa mais ou menos radicalmente Voltaire dos filósofos materialistas de seu tempo, quando a discussão se situa no nível cosmológico, tal não acontece quando ela se estende ao nível antropológico. Ou seja, Voltaire rompe com o postulado materialista quando opõe o mundo material à inteligência divina, mas tal ruptura não tem correspondente no universo antropológico, isto é, Voltaire não opõe o corpo ao pensar. Ao apresentar uma certa concepção do homem e do modo de produção do conhecimento, Voltaire não está tão longe dos materialistas ateus como ele próprio desejaria estar.” (NASCIMENTO, 1983 p.78)

Sobre a questão 4, podemos afirmar que a ideia da imortalidade da alma possui fracos fundamentos. Aceitando a alma como aquilo que nos permite ter idéias e sentir, fica difícil garantirmos que ela permanecerá após a morte do corpo, pois, seguindo o *Ensaio* de Locke, Voltaire concordará que não existem ideias inatas, e que todas elas nos vêm pelos sentidos. Seguindo essa linha de raciocínio, é óbvio que existe uma dependência das ideias em relação aos órgãos sensoriais de nosso corpo, que são matéria. Como poderemos afirmar que após estes órgãos perecerem surgirão novas ideias na alma? Parece algo realmente absurdo.

Podemos encarar a alma também como nossa consciência, mas isso não aumenta em nada as garantias de sua imortalidade.

“Ora, suponho que Tiago, em sua última doença, tenha perdido totalmente a memória, morrendo conseqüentemente sem ser o mesmo Tiago que viveu. Deus devolverá à sua alma essa memória que perdeu? Criará novamente essas idéias que não mais existem? Neste caso não será um homem completamente novo, tão diferente do primeiro quanto um hindu de um europeu?” (VOLTAIRE, 1973, p.80).

Das conclusões destas duas questões podemos ver a estreita relação que elas possuem com a discussão sobre Deus. Sendo mais provável que a alma seja material e mortal, a imagem do Deus cristão, que pune e recompensa após a morte, e todas as promessas de salvação e danação eternas ficam numa situação delicada pois, afinal, a alma deixará de existir quando o corpo morrer.

Vejamos agora com mais detalhes como Voltaire nos mostra sua concepção de Deus, como tal concepção se relaciona com a investigação sobre a alma humana e os problemas envolvidos em tais questões.

Primeiramente, devemos entender como Voltaire se certifica da existência de Deus. Em algumas passagens do *Tratado de Metafísica*, d'*O Filósofo Ignorante* e dos *Elementos da Filosofia de Newton* ele argumenta tentando provar a existência de um ser supremo. Todas as provas se reduzem a dois tipos: prova pelos fins e ordem no mundo, e a prova pela cadeia de seres criados.

Quanto à primeira destas provas, Voltaire nos dirá no *Tratado de Metafísica* que ela é a mais intuitiva e acessível, pois é facilmente identificada pela experiência: “... quando vejo um relógio cujo ponteiro marca as horas, concluo que um ser inteligente arranhou as molas dessa máquina para que o ponteiro marcasse as horas.” (VOLTAIRE, 1973, p. 69). Por meio de uma simples analogia podemos adequar o exemplo dado por Voltaire a tudo que vemos na natureza. Tendo cada coisa um fim específico e certa ordem, podemos afirmar que tais coisas foram feitas e dispostas da forma que estão por uma inteligência superior.

O segundo tipo de prova dada por nosso autor já é menos óbvia que a primeira e consiste no seguinte: dada a existência de qualquer ser podemos afirmar que ou ele existiu desde sempre ou foi criado. Se existiu desde sempre é o que procuramos, a saber, Deus. Se não existiu desde sempre, deve ter sido criado por algo que, por sua vez, existiu desde sempre ou também foi criado. Desta forma percebemos que se torna necessária uma causa primeira, pois do contrário não teríamos nenhum ser criado, logo, nada existiria. Mas como é o caso que algo existe, podemos afirmar que também existe uma causa primeira.

Tendo garantido a existência de Deus, percebemos que, a partir das provas usadas, podemos elencar alguns dos atributos divinos. Esse ponto é extremamente digno de atenção, visto que Voltaire desenha um Deus “magro”, com atributos limitados, muito longe da concepção cristã de divindade. É importante frisar que as provas que Voltaire utiliza para garantir a existência de Deus são frutos de uma teologia natural, ou seja, a partir de fatos observados no mundo podemos chegar a certas conclusões. Em nenhum momento nosso autor apela ao conhecimento da *essência* divina, nem de sua natureza, mas fala apenas sobre aquilo que podemos ver refletido nas obras deste ser supremo.

É devido a este método de investigação que temos um número tão limitado dos atributos de Deus passíveis de serem conhecidos por nós. Talvez o mais óbvio destes atributos seja a inteligência, afinal “*se os trabalhos dos homens, até mesmo os meus, forçam-me a reconhecer uma inteligência em nós, devo reconhecer uma outra bem superior, agindo na multiplicidade de tantas obras.*” (VOLTAIRE, 1973, p. 312). A ordem e os fins vistos na natureza nos permitem dizer que o ser que a criou deve ser inteligente.

Um segundo atributo que podemos derivar das provas é a eternidade. Levando em conta a prova da cadeia de criação, sendo Deus a causa primeira de todos os seres, ele deve ser incausado, ou seja, deve ser eterno. Além destes dois atributos, quando Voltaire fala sobre a liberdade divina, encontramos certa dificuldade. No verbete “Liberdade (Da)” do *Dicionário filosófico*, vemos um diálogo onde um dos lados questiona sobre a liberdade, enquanto o outro tenta defender uma posição sem obter muito êxito. Na conclusão do diálogo, parece que a liberdade de indiferença é posta como algo absurdo, pois seria o mesmo que “querer querer”. Toda escolha, segundo o autor, deve estar determinada por uma razão.

“B – Porém, mais uma vez: não sou portanto livre?”

A – A vossa vontade não é livre, são-no as vossas ações. Sois livre de fazer quando tiverdes o poder de fazer

B – Mas todos os livros que li sobre a liberdade de indiferença...

A – Tolices. Não há nenhuma liberdade de indiferença. É uma expressão tão destituída de sentido como as pessoas que a inventaram.” (VOLTAIRE, 1973, p. 244)

Mas quando se trata da liberdade em Deus, as escolhas não podem mais ser pautadas pela total indiferença.

“Deus teria feito esse mundo ou necessariamente ou livremente. Se o fez por necessidade deve tê-lo feito desde sempre, pois tal necessidade é eterna. Neste caso, portanto, o mundo seria eterno e criado, o que implica uma contradição. Se Deus o fez livremente, por pura escolha, sem alguma razão antecedente, é ainda uma contradição, pois é contraditório supor o Autor infinitamente sábio fazendo tudo sem uma razão que o determina e supor o Ser infinitamente Potente passando toda a eternidade sem fazer o menor uso de sua potencia.”. (VOLTAIRE, 1973, p. 70)

Parece-nos que ao tratar da liberdade divina, Voltaire não chega a conclusões exatas. Vemos que no fim do capítulo dedicado a este tema nos *Elementos*, Voltaire deixa a questão nas mãos de “todo leitor imparcial”, fazendo com que a imagem até então desenhada de Deus se mantenha mirrada e limitada. Podemos notar que dentre este pequeno número dos atributos divinos elencados por Voltaire, não encontramos nenhuma característica moral, formando um Deus “magro”.

Até este ponto, nos esforçamos em mostrar como a imagem de Deus que Voltaire desenha acaba por concordar com as conclusões e consequências que nosso autor tira da questão sobre a alma. Esse Deus “magro” não punirá nem recompensará, afinal, ele parece ser amoral, ou melhor, não temos como atribuir a esta primeira imagem Deus, de forma argumentativa, nenhuma característica de moralidade, o que não conflita com uma alma finita e mortal.

No entanto, o Deus “magro” não é a única concepção de Deus que vemos na obra do francês. Nosso autor lançará mão de outra imagem de divindade que, esta sim, apresentará características morais, punirá e recompensará. Esse Deus moral ou, como me referirei a ele a partir daqui, esse Deus político desempenhará um papel importante na fundamentação das ações morais e, como diz a frase célebre de Voltaire, se não existisse deveria ser inventado.

Encontraremos no debate sobre o fundamento da moral no século XVIII dois grandes grupos que se enfrentaram: de um lado teremos os apologistas, que tentarão fundar a moral a partir de conceitos religiosos e por outro lado o grupo dos *philosophes* que lutarão por achar fundamentos morais laicos ou até mesmo ateus. Nesse embate, Voltaire se posicionará entre os dois campos. Ele não aceitará nenhum fundamento religioso para a moral e usará de toda sua ironia para combater a infame (igreja) ao mesmo tempo em que lutará contra os pensadores ateus.

O primeiro ponto digno de nota é o caráter útil do Deus político. Ele será um recurso usado por nosso autor para garantir a manutenção da sociedade. Voltaire dirá:

“As nações ditas civilizadas, por terem sido más e infelizes em cidades, em vez de o serem ao ar livre ou em cavernas, não encontraram antídoto mais poderoso contra os venenos que devoravam a maioria dos corações do que o recurso a um Deus recompensador e vingador.” (VOLTAIRE, 2000 p.05)

Voltaire reforça esta afirmação logo adiante, no mesmo texto:

“Que outro freio podia, pois, ser posto à cupidez, às transgressões secretas e impunes, além da idéia de um senhor eterno que nos vê e que julgará até mesmo nossos pensamentos mais íntimos? Não sabemos quem foi o primeiro a ensinar aos homens essa doutrina. Se eu o conhecesse e tivesse a certeza de que ele não iria mais longe, de que não corromperia a medicina que apresentava aos homens, erguer-lhe-ia um altar” (VOLTAIRE, 2000 p.05)

Esse Deus usado como freio moral, capaz de sondar os pensamentos dos homens, agirá através do temor da punição, mas como será essa punição? Uma vez que Voltaire luta contra a imagem do Deus religioso, que para ele é fruto do fanatismo e da intolerância, poderá esse Deus político punir como o Deus cristão, ou seja, através do inferno? Se quisermos salvar a coerência entre este ponto e a questão da alma, parece evidente que o Deus político não poderá punir se não através de uma punição temporal.

Sobre o inferno, no verbete homônimo do Dicionário Filosófico, o autor afirma que em toda antiguidade os judeus foram o único povo a renegar as penas de além vida, dando a toda punição um aspecto temporal e, após um debate imaginário entre um judeu escritor do pentateuco e o redator do verbete, acusando o primeiro de negligência ao deixar de lado um recurso tão útil à sociedade como

as ameaças de punição no inferno, Voltaire reforça ainda mais esse aspecto útil da punição divina nesta passagem, atribuída a um ministro huguenote: “Meu amigo, acredito tão pouco como tu nas penas eternas; mas é bom que a tua criada, o teu alfaiate e até o teu procurador acreditem nelas.” (VOLTAIRE, 1973 p.228)

Esta última passagem parece deixar evidente, além do caráter útil, o caráter artificial da crença nas punições eternas. Mas será este o único estatuto do Deus vingador e recompensador de Voltaire? A resposta ainda permanece obscura.

Apesar do aspecto útil do inferno, o que Voltaire tenta fazer é chamar atenção para a relação estreita que há entre o temor da punição eterna e o fanatismo religioso. Além disso, a crença no inferno, num lugar onde as punições são eternas, parece ser problemática, uma vez que uma punição eterna seria muito maior que os crimes cometidos em vida.

Além deste primeiro aspecto da imagem da punição divina, o uso moral desta ideia - pelo menos a primeira vista - pode parecer inútil, pois o próprio autor nos apresenta outro recurso capaz de garantir a ação moral. Encontramos na própria letra de Voltaire indícios que nos permitem fundar uma moral racional que independe do Deus vingador, embora seja dependente do Deus metafísico. Seria a religião natural proposta por Voltaire.

Voltaire diz no cap. IX do Tratado de Metafísica:

“Na verdade, Deus não disse aos homens ‘Eis as leis que de minha boca vos dou, para que vos governeis por ela’ Mas fez no homem o que fez em muitos outros animais: deu às abelhas um instinto poderoso graças ao qual trabalham e se alimentam juntas, e deu ao homem certos sentimentos dos quais jamais poderá desfazer-se, vínculos eternos e primeiras leis da sociedade, previstas por Ele como forma de convivência humana. A benevolência por nossa espécie, por exemplo, nasceu conosco e age sempre em nós, a menos que seja combatida pelo amor próprio, que deve sempre vencê-la. Assim, um homem é sempre levado a auxiliar um outro quando nada lhe custa fazê-lo.” (VOLTAIRE, 1973 p.87)

Ou seja, parece que Voltaire, nessa passagem, nos permite pensar em uma espécie de moral primitiva, independente da figura do Deus vingador, mas fundada apenas em uma lei natural racional gravada no homem como instinto por Deus, mas sem a necessidade de promessas de recompensa ou ameaças de punição.

Temos, então, duas vias de fundamentação moral até aqui: uma moral natural, impressa nos homens por Deus e a imagem do Deus que pune e recompensa, que garantiria as ações morais por meio do medo. A primeira via parece derivar diretamente do Deus metafísico, sem a necessidade de vincular a Ele características de punição e recompensa, pois esse primeiro Deus, sendo inteligente, poderia vincular a moral natural ao homem através da própria racionalidade, tendo por objetivo a manutenção da própria espécie. Já o segundo Deus, para punir e recompensar deveria agir diretamente sobre a vida do homem, julgando-o de acordo com

suas ações e pensamentos, ou seja, sendo um Deus agente e pessoal, que possui uma relação estreita com o ser humano. Surge então uma questão: Voltaire cria de fato neste Deus político? A questão não é sem importância, visto que encontramos nos textos de nosso autor uma construção argumentativa da figura do Deus metafísico, enquanto o Deus político é dado, ao que parece, historicamente, através de uma análise da religião e dos costumes.

Qual será o estatuto ontológico desse Deus vingador? Sabemos que desde os textos de juventude de Voltaire a imagem de Deus era comentada e problematizada, mas aquele Deus das Cartas Inglesas e dos Elementos da Filosofia de Newton era muito mais um deus “cosmológico” do que moral. Esse Deus cosmológico, ou metafísico, é posto em cena por meio de provas e argumentações que corroboram sua existência e elencam um pequeno número atributos.

Voltaire parece sustentar um discurso distinto ao tratar do Deus vingador. Ele sempre aparece mesclado com a necessidade de um fundamento moral e um freio para ação humana. Não poderia ser ele apenas uma hipótese de trabalho para preencher essa lacuna? Em outras palavras, seria esse Deus vingador apenas um artifício social?

A necessidade da crença nesse Deus político é algo que parece indubitável para Voltaire. A condição humana é tal que é preferível viver sobre todo tipo de superstição do que viver sem nenhum tipo de crença que sirva como freio moral.

“Tal é a fraqueza do gênero humano e tal é a sua perversidade que, indubitavelmente, é melhor que ele seja subjugado por todas as superstições possíveis, desde que não venham a causar assassinatos, do que viver sem religião. (...) Em qualquer lugar em que houver uma sociedade estabelecida, uma religião é necessária; as leis reprimem os crimes conhecidos, enquanto a religião se encarrega dos crimes secretos.” (VOLTAIRE, 2010 p.103)

No entanto, esse uso da religião e da crença em Deus que pune não parece ser algo revelado, como exige a tradição cristã e nem, tampouco, fundado num discurso racional. A crença neste freio moral parece ser dada pela sua própria utilidade.

“Ter-se-ia o Ser supremo revelado aos primeiros a dizerem que é necessário amar e temer um Deus, punidor do crime e recompensador da virtude? Não, é claro (...) mas em todas as nações houve homens com suficiente bom senso para ensinar essa doutrina útil, como houve homens que, pela força da sua razão, ensinaram aritmética, geometria e astronomia.” (VOLTAIRE, 2000 p.08)

Domenech frisa um momento da vida de Voltaire em que ele se mostra, em sua correspondência com Mme. du Defand, desconsolado e frustrado com a vida, além de dar indícios de hipocondria e uma sensação de morte iminente. Tendo estabelecido uma concepção materialista da alma e não aceitando sua imortalidade, a vida terrena torna-se “*nosso único e verdadeiro bem*” (DOMENECH, 1989 p.154)



Voltaire chega mesmo a ser considerado um niilista *avant la lettre* por Domenech, ao perceber a si mesmo como finito, como matéria mortal, como uma espécie de máquina cujo funcionamento nunca conheceremos totalmente. Ao perceber a curta duração da vida e o mecanismo dos seres, a existência propriamente dita perde sua cor e cria uma espécie de conflito existencial na mente de nosso autor.

“Navez-vous jamais bien fait réflexion que nous sommes de purês machines? Jai senti cette verité par une expérience continue. Sentiments, passions, goûts, talents, manière de penser, de parler, de marcher, tout nous vient je ne sais comment, tout est comme lês idées que nous avons dans um revê, ellas nous viennent sans que nous nous en mêlions.” (VOLTAIRE, 1978 T.VII p.634)

Uma sociedade sem esperança e temor do castigo divino seria uma sociedade perigosa, uma vez que ela tome consciência de sua posição frágil no mundo. Eis o verdadeiro sentido do fundamento moral da imagem do Deus vingador de Voltaire.

O perigo social da recusa de um Deus que pune e recompensa fica mais evidente quando tomamos a discussão no âmbito político. Aqui podemos ver, usando as palavras de Domenech, a “inadequação social do ateísmo”.

É possível uma sociedade de ateus? Voltaire, como era de esperar, responderá que não. O perigo social do ateísmo reside no fato de que, sem a figura de Deus, os homens dariam vazão a seus impulsos sem nenhum tipo de freio, a não ser as leis civis, que seriam eficazes apenas nos delitos públicos. O crime secreto, sem o temor da punição divina, continuaria a existir ameaçando a ordem social estabelecida. Relembrando a passagem citada mais acima, na qual Voltaire expõe a ideia da lei moral impressa por Deus nos homens, nosso autor faz uma ressalva. A lei moral é eficiente “*a menos que seja combatida pelo amor próprio*”. Voltaire dirá no verbete “Ateu, ateísmo” do Dicionário Filosófico:

“Por que razão é impossível uma sociedade de ateus? Porque se considera que os homens sem freio nunca poderiam fazer vida coletiva – viver juntos; que as leis nada podem contra os crimes secretos – ocultos; que faz falta um Deus justiceiro que castigue, neste mundo ou no outro, os malvados que conseguiram ludibriar a justiça humana.” (VOLTAIRE, 1973 p.110)

A posição de Voltaire, por mais frágil que pareça, se mantém como último recurso disponível para fundar a moral. Apesar das objeções a favor de uma moral ateia, que seja fundada no interesse ou amparada pelas leis civis, a posição Sadiana refletida nos seus personagens exemplificará bem o problema que o Deus político tenta sanar. Se o próprio interesse e os impulsos humanos são direcionados para ações ditas viciosas e tais ações são realizadas secretamente, sem que o estado tenha conhecimento delas, o que poderá garantir a ação moral? A crença num Deus vingador parece ser uma saída nesses casos. O homem crendo neste Deus seria

coagido pelo medo da punição e evitaria dar vazão a um instinto dito vicioso. No entanto, este freio moral parece estar condicionado a uma crença sincera.

A imagem do Deus vingador em Voltaire aparece, então, como uma profissão de fé. Nosso autor apresenta um fideísmo ao lançar mão deste Deus que fundamenta sua moral. Ao contrário do Deus metafísico, o Deus político não parece ser fundado em um discurso argumentativo, mas parece ser fruto de uma necessidade, parece ter um papel meramente utilitarista, mas que só será eficaz se for vinculado à fé.

Esse Deus vingador, assim como o Deus metafísico, se coloca longe do Deus cristão. No verbete “Teísta” Voltaire deixa claro que não temos acesso ao meio pelo qual Deus pune. Apesar da necessidade exigir um Deus vingador, nossa capacidade de entender os procedimentos está longe de ser efetiva.

“O teísta não sabe como Deus castiga, como favorece, como perdoa; pois não é assaz temerário para se gabar de conhecer a maneira de agir de Deus; mas sabe que Deus age e que é justo. As dificuldades contra a Providência não abalam sua fé, pois são apenas grandes dificuldades que não constituem provas.”  
(VOLTAIRE, 1973 p.295)

Podemos dizer, como conclusão geral, que a imagem do Deus político surge a partir de uma necessidade social de fundamentação moral, sem que a divindade exposta por Voltaire se filie totalmente à tradição cristã, uma vez que ela não está necessariamente vinculada à noção de inferno e punição eterna. Por outro lado, vemos que Voltaire apresenta uma postura fideísta, ou seja, a efetividade do freio moral vinculado ao Deus político só será dada por meio da fé, mas uma fé distinta daquela gerada pelos dogmas. Podemos dizer que a o Deus político de Voltaire é fruto de uma fé racional, visto que ela surge da necessidade de manutenção social, enquanto a fé gerada a partir do dogma e da superstição servirá apenas para favorecer a própria igreja, e não toda sociedade.

## Referências

- CASSINI, P. (1995) *Newton e a Consciência Européia*. 1ª ed. São Paulo: Unesp.
- CASSIRER, E. (1994) *A Filosofia do Iluminismo*. 2ª ed. Campinas: Unicamp.
- DOMENECH, J. (1989) *L'ethique des Lumières*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- NASCIMENTO, M. G. S. (1983) *Voltaire e o materialismo do século XVIII*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- VOLTAIRE. (1973) *Cartas Inglesas*. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores.
- VOLTAIRE. (1978) *Correspondance*. Paris: Pléiade Gallimard.
- VOLTAIRE. (2000) *Deus e os Homens*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- VOLTAIRE. (1973) *Dicionário Filosófico*. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores.
- VOLTAIRE. (1996) *Elementos da Filosofia de Newton*. 1ª ed. São Paulo: Editora Unicamp.
- VOLTAIRE. (1973) *O Filósofo Ignorante*. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores.
- VOLTAIRE. (1973) *Tratado de Metafísica*. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores.
- VOLTAIRE. (2010) *Tratado Sobre a Tolerância*. Santa Maria: L&PM.

# Filosofia e História em Voltaire

João Paulo Miranda\*

\* Mestrando em Filosofia-  
UFC

## Resumo

O escopo deste trabalho é analisar a filosofia da história voltairiana enfatizando a problemática conceitual e o diálogo com a corrente de historiografia tradicional existentes no âmago dos escritos de caráter pragmático do pensador francês. Aqui, o intuito é apontar as ideias de Deus, tolerância, superstição, fanatismo, esclarecimento, obscurantismo etc., como conceitos que estão intimamente coligados nas obras historiográficas de Voltaire e, concomitantemente, surgem de forma gradativa para tratar de um objeto comum: o progresso. Para Voltaire, e para os *philosophes* do séc. XVIII, o caráter prático da Ilustração estava implicado diretamente com a história, pois se fazia premente uma compreensão dos fatos pretéritos e presentes para moldar à maneira iluminista os acontecimentos ulteriores, efetivando, assim, a tão desejada ilustração do gênero humano.

**Palavras-chave:** Iluminismo; Filosofia da História; Voltaire.

## A Filosofia da História

**V**oltaire foi um escritor intenso e plural. Desde o início de sua produção intelectual, o iluminista diferia estilisticamente de um texto para outro, expondo assim suas opiniões acerca de tudo o que despertava seu interesse. Entretanto, não obstante à sua fertilidade literária, Voltaire sempre foi fidedigno aos acontecimentos históricos, mesmo nas obras de cunho poético e ficcional. A verossimilhança com os fatos é uma constante invariável nos escritos voltairianos, pois o pensador francês era entusiasta de um movimento intelectual que possuía uma proposta prática, e é necessário que se haja sempre em vista que, no séc. XVIII,

pela primeira vez, a história recebe *status* de objeto da ciência. Vale lembrar que para os *philosophes* o progresso estava diretamente entrelaçado com os eventos que constituíam a realidade, e é justamente a partir de uma análise desse entrelaçamento, que está incutido no ventre da filosofia da história de Voltaire, que iniciamos nossa abordagem.

É importante, contudo, verificarmos alguns aspectos que perpassam a historiografia do pensador francês, pois todos os conceitos, de uma forma ou de outra, estão interrelacionados e coexistem para fundamentar a causa salvífica iluminista. As ideias de Deus, razão, tolerância, progresso, superstição, fanatismo e obscurantismo, estão sempre em pauta e são questões que permeiam os estudos historiográficos de Voltaire. Não podemos pensar a filosofia da história voltairiana sem considerarmos sua dupla função: disseminar o projeto das Luzes e solapar o que inviabiliza a efetivação deste propósito.

Para colorir nossa dinâmica argumentativa, começaremos a análise pelo conceito de liberdade que, na filosofia da história do *philosophe*, está intrinsecamente coligado ao desenvolvimento econômico e comercial de uma sociedade. Para exemplificar rapidamente essa concepção, na obra *Dicionário Filosófico*, no verbete intitulado *Liberdade de Pensamento*, Voltaire elabora um diálogo alegórico travado entre o inglês Boldmind e um espanhol chamado Medroso, cabendo ao primeiro (economicamente desenvolvido) defender e dissertar sobre a liberdade diante do segundo (membro da Inquisição, e habitante de um país falido).<sup>1</sup> O cálculo aqui é bastante simples, pois “enriquecendo os cidadãos ingleses, o comércio contribuiu para torná-los mais livres, e, por sua vez, a liberdade ampliou o comércio”.<sup>2</sup>

Para Voltaire, quanto mais próspera fosse a economia de um determinado povo, mais facilmente este povo poderia tornar-se livre e, por conseguinte, esclarecido. Ou seja, a liberdade e o progresso são proporcionais ao poder econômico e comercial de uma dada civilização. Aqui, a importância do comércio não se restringe ao aumento de riquezas, pois também influi imensamente sobre o aspecto cultural de uma sociedade. Daí o enaltecimento de Voltaire aos ingleses.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cf. VOLTAIRE. *Dicionário Filosófico*. In: *Voltaire. Col. Os Pensadores*. Trad. Marilena Chauí. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Pág. 238.

<sup>2</sup> VOLTAIRE. *Cartas Filosóficas*. In: *Voltaire. Col. Os Pensadores*. Trad. Marilena Chauí. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Pág.16

<sup>3</sup> Após um conflito com Chevalier de Rohan-Chabot, Voltaire foi condenado a cumprir uma pena de trinta dias na Bastilha e foi solto sob a condição irrevogável de deixar Paris. Ato contínuo, o *philosophe* partiu para a Inglaterra, onde se relacionou com muitos intelectuais proeminentes (Samuel Clarke, Jonathan Swift, Alexander Pope, etc.) e travou contato com as ideias de John Locke e sir Isaac Newton. O período de exílio na Inglaterra (1726-1729) influenciou intensamente o pensamento voltairiano. O então “famoso poeta francês”, como foi apresentado pela imprensa inglesa, ficou vislumbrado com a prosperidade (econômica e intelectual) do reino constitucional de Jorge I. A Inglaterra se tornou referência positiva em inúmeras obras de Voltaire, sendo usada várias vezes como paradigma exemplar em comparação com os outros países (principalmente com a França); pois além do clima religioso salutar e do livre comércio, o país britânico possuía um sistema político favorável ao progresso. Deste período resultaram algumas obras e, dentre elas, a afamadíssima *Cartas Inglesas* ou *Cartas filosóficas*, que fora publicada na França em 1734 e suscitara a ira do Parlamento de Paris, provocando, assim, a partida de Voltaire para Cirey, lar de sua amante leibniziana Émilie Du Châtelet, onde sabemos que Voltaire se aprofundou nos estudos referentes ao newtonianismo, aos Evangelhos e à metafísica de Leibniz.

A prática mercantilista, além de alterar o plano da economia, patrocina um cosmopolitismo necessário para que se estabeleça o tão almejado progresso, porquanto é através de uma interação entre homens de diferentes costumes que o “bairrismo intransigente” perde espaço para uma espécie de universalismo tolerante. Eis o que Maria das Graças nos diz a esse respeito:

É importante, na liberdade de comércio, para Voltaire, é que ela incide sobre o plano da opinião e da ‘cultura’: é certo que um comércio florescente enriquece o país, mas o importante é que um povo de comerciantes é levado a relativizar as particularidades nacionais, o que leva ao espírito de tolerância e uma consideração universalista ou cosmopolita as diversidade dos povos e costumes.<sup>4</sup>

Outro ponto de destaque na historiografia voltairiana, que também está relacionada com a prosperidade de um povo, é a figura da Grande Personagem. Em obras como *História de Carlos XII*, publicada em 1731, e *O Século de Luis XIV*, datada de 1751, podemos facilmente captar a relevância que Voltaire dedica aos governantes que promoveram grandes apogeus históricos, ou seja, reis que propiciaram o progresso aos seus súditos, retirando-os, assim, do obscurantismo provocado pela estagnação (ou retrocesso) cultural, econômica e social.

Para Voltaire, grandes governantes são dignos de lembrança, em contraposição com aqueles que nada promoveram em suas respectivas épocas e reinados. De acordo com essa concepção voltairiana, as Grandes Personagens são as principais responsáveis por acontecimentos históricos memoráveis que, por sua vez, podem ser erigidos através da relação satisfatória entre reis e súditos. Avanços artísticos, científicos, econômicos e sociais, são fatores preponderantes para que se obtenha o clímax factual louvado pelo pensador francês. Para analisarmos brevemente o estilo da historiografia de Voltaire, analisemos uma breve citação do início da obra *História de Carlos XII*, onde o filósofo iluminista dedica sua atenção ao czar russo, Pedro, O Grande:

Este país imenso era quase desconhecido antes do czar Pedro. Os moscovitas eram menos civilizados que os mexicanos quando foram descobertos por Cortez. Nascidos todos escravos de senhores tão bárbaros quanto eles mesmos, atolavam na ignorância, na carência de todas as artes, e eram insensíveis a esta falta, o que sufocava qualquer indústria. Uma antiga lei, sagrada entre eles, os proibia, sob pena de morte, de sair do seu país sem permissão do seu patriarca. Esta lei, feita para lhes tirar a ocasião de conhecer seu próprio jugo, agradava a uma nação que, no abismo da sua ignorância e da sua miséria, desprezava qualquer comércio com as nações estrangeiras (...). Um único homem mudou o maior império do mundo.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> SOUZA, Maria das Graças de. *Iluminismo e História: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. Pág.99.

<sup>5</sup> VOLTAIRE. *Histoire de Charles XII de Suède*. In: *Euvres Historiques*. Pág. 69. Trad. por Maria das Graças de Souza.

Com sua filosofia da história, Voltaire nos mostra uma engrenagem argumentativa original na medida em que define o curso histórico como cíclico e linear ao mesmo tempo. A história é linear enquanto possui um caráter teleológico, porque, como já foi dito, o progresso é o seu objetivo final (embora o *telos* histórico seja absolutamente contingente, pois a barbárie, o fanatismo, a intolerância e a injustiça, podem aniquilar qualquer finalidade de um projeto político). Não obstante, a história é cíclica, visto que os apogeu históricos sempre tornam a ocorrer devido às intercessões benignas das Grandes Personagens, sobrepujando, assim, todo o obscurantismo nocivo à humanidade.

Ao analisarmos o *Século de Luis XIV*, uma obra de caráter histórico-biográfico, podemos perceber o tom esperançoso de Voltaire, quando o mesmo aborda as modificações ocorrentes na França setecentista promovidas durante o governo do Rei Sol. Segundo Voltaire, o reinado de Luis XIV compôs um prerequisite primoroso para que o projeto Iluminista fosse efetivado no século ulterior, pois dentre todos os períodos da história considerados auges civilizatórios pelo nosso filósofo,<sup>6</sup> o séc. XVII ocupa um local privilegiado porque fora a época que mais se aproximara da perfeição.

A partir desse viés, podemos reconhecer o entusiasmo do *philosophe* com o despotismo esclarecido, pois seria sob a administração desse regime político que a concepção intelectualista de história, tão exaltada por Voltaire, poderia ser efetivada. Entretanto, a dissociação de Voltaire com essa forma de comando, louvada por muitos iluministas (e até hoje pelo próprio Voltaire segundo os nossos livros escolares), se deu de uma forma abrupta e inesperada. Em 1753, o filósofo francês deixou a corte de Frederico II praticamente como um fugitivo devido aos sérios conflitos que travou com o governante prussiano, pois além de discordar da conduta bélica e sanguinária do “déspota esclarecido”, também ridicularizou o leibniziano Maupertuis, presidente da Academia de Letras de Berlim e protegido do rei, através de uma sátira que fora veementemente censurada por Frederico e queimada aos montes em praça pública.

Frederico II mostrara-se intolerante, impiedoso e brutal, quando poderia, tão-somente, concretizar o projeto das Luzes. O governante ilustrado virara uma quimera messiânica, pois “o rei-filósofo comportara-se como as autoridades francesas e a estada de Voltaire na Alemanha teve um final amargo”.<sup>7</sup> Podemos perceber os efeitos dessa ruptura entre Voltaire e no conto filosófico mais famoso do pensador iluminista, denominado *Cândido ou o Otimismo*. Utilizando a fineza de sua pena, Voltaire nos relata pilhagens, usuras e chacinas que foram promovidas por governantes que nomeavam a si próprios como esclarecidos, quando, na verdade, agiam em nome do poder e da ganância. O discurso da tolerância era mais

<sup>6</sup> As eras sublimes destacadas por Voltaire são: A Grécia de Felipe e Alexandre; Roma sob o Império de Augustus; o Renascimento italiano; e o Grande Século, ou a França setecentista sob o reinado de Luis XIV.

<sup>7</sup> BEESON, David. CRONK, Nicolas. *Voltaire: filósofo ou philosophe*. In: *Compêndio de Cambridge sobre Voltaire*. Org. Nicolas Cronk. Trad. Cristian Clemente. São Paulo: Madras, 2010.

do que conveniente para se conquistar a empatia dos entusiastas da Ilustração. De uma forma impactante, Voltaire percebeu que sob o epíteto de governante esclarecido, reinava a tirania.

### **A História contra a Superstição.**

Não obstante, é de suma importância ressaltarmos que a história, para Voltaire, é um *topos* de desvelo, pois ela não é composta por eventos místicos ou misteriosos, mas como observamos, é constituída por acontecimentos decorrentes da moral e da razão do homem. É na história que se dá o desenrolar das atitudes humanas, pois ela, a história, é sobretudo antropológica. Maria das Graças de Souza afirma:

“Em primeiro lugar, a história é para Voltaire a trajetória da civilização, entendida aqui como o conjunto dos desenvolvimentos produzidos pelo homem nas artes, nas ciências, nas técnicas, e, além disso, das transformações espirituais e morais que acompanharam esses desenvolvimentos”.<sup>8</sup>

Embora a filosofia da história voltairiana não permita qualquer espécie de ocultismo, é à religião que o nosso filósofo dedica os maiores cuidados.<sup>9</sup> Ao utilizarmos como exemplo a obra *Cartas Filosóficas*, que é considerada um esforço propedêutico no que concerne aos estudos de história do pensador francês, contabilizamos sete epístolas que abordam temáticas religiosas, a saber: as quatro primeiras são dedicadas aos *quakers*, a quinta refere-se à religião anglicana, a sexta carta filosófica aborda o presbiterianismo e a sétima trata dos socinianos ou arianos.<sup>10</sup> Desse simples exemplo, podemos abstrair previamente a importância filosófica que a religião assume nos textos voltairianos, pois:

Certamente isso não se dá por causa de um interesse no conteúdo das diversas doutrinas, mas pela influência da religião nos costumes, na maneira de dirigir a sociedade, nas relações sociais e mesmo políticas. Deste ponto de vista, as opiniões religiosas são para Voltaire um dos componentes fundamentais do espírito de um povo, se não for o mais determinante.<sup>11</sup>

A análise da religião é também um estratagema do nosso filósofo para abordar as contradições existentes entre uma seita e outra, enfraquecendo, desta ma-

<sup>8</sup> SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e História: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. Pág. 114.

<sup>9</sup> Aqui, não temos a pretensão de afirmar que, nos textos do *philosophe*, a questão religiosa se sobrepõe em importância às questões filosóficas, pois, se assim fosse, incorreríamos no erro de limitar o fluxo do pensamento voltairiano a um argumento meramente teológico (concepção que se mostraria assaz inapropriada e perniciosa), mas pelo contrário, o que subjaz nas entrelinhas desse trabalho é a noção de que os escritos de Voltaire são subservientes aos seus interesses filosóficos.

<sup>10</sup> Cf. VOLTAIRE. *Dicionário Filosófico*. In: *Voltaire. Col. Os Pensadores*. Trad. Marilena Chauí. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

<sup>11</sup> SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e História: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. Pág. 97.

neira, os dogmas paradigmáticos que embasam cada uma delas. A partir do que podemos chamar de estratégia filosófica, Voltaire engenhosamente nos expõe tudo aquilo que é inexoravelmente combatido pelo Iluminismo: a superstição, o fanatismo, a intolerância, etc. Ao analisarmos um trecho do verbete “*Religião*”, podemos observar o posicionamento de Voltaire:

Depois da nossa santa religião, sem dúvida a única boa, qual seria a menos má? Não seria a mais simples? Não seria a que ensinasse muita moral e poucos dogmas? A que se empenhasse em tornar os homens justos sem os tornar absurdos? A que não ordenasse a crença em coisas impossíveis, contraditórias, injuriosas para a Divindade e perniciosas para o gênero humano e não se atrevesse a ameaçar com penas eternas quem quer que tenha um juízo normal? Não seria a que não sustentasse sua crença com carrascos e não inundasse a terra com sangue por causa de sofismas inteligíveis? (...) Aquela que unicamente ensinasse a adoração de um só Deus, a justiça, a tolerância e a humanidade? <sup>12</sup>

Contudo, é mais do que válido ressaltarmos que Voltaire não era ateu e muito menos avesso a qualquer crença, mas um sincero defensor da liberdade e da tolerância religiosa (não existente no século XVIII francês). Ao enaltecer mais uma vez o clima de liberdade existente na Inglaterra, afirmou: “O inglês, como um homem livre, pode subir aos céus pelo caminho que lhe agrada”.<sup>13</sup> Com o intuito de embasarmos o argumento aqui presente, verifiquemos agora um trecho do verbete *Ateísmo* contido no *Dicionário Filosófico*:

Na sua maioria os ateus são sábios audaciosos e desgarrados que raciocinam erradamente e que, não podendo compreender a criação, a origem do mal e outras dificuldades, recorreram à hipótese da eternidade das coisas e da necessidade (...) embora não tão funesto como o fanatismo (o ateísmo) é quase sempre fatal para a virtude. Acrescente-se, principalmente, que há hoje menos ateus do que nunca, desde que os filósofos reconheceram que não existe nenhum ser vegetando sem germe, nenhum germe sem uma finalidade, etc., e que o trigo não provém da podridão. <sup>14</sup>

Já em 1761, Voltaire financiou a construção de uma igreja, próxima ao seu palacete em Ferney, com a seguinte epígrafe: *Deo erexit Voltaire*.<sup>15</sup>

Sobre a possibilidade de haver um ateísmo voltairiano já descartada, podemos alegar que o *philosophe* conservava grande empatia pelo deísmo newtoniano. A adesão a essa vertente disseminada pela física inovadora de Isaac Newton,

<sup>12</sup> VOLTAIRE. *Dicionário Filosófico*. In: *Voltaire. Col. Os Pensadores*. Trad. Marilena Chauí. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Pág. 277.

<sup>13</sup> IDEM. *Cartas Filosóficas*. In: *Voltaire. Col. Os Pensadores*. Trad. Marilena Chauí. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Pág. 9.

<sup>14</sup> IBIDEM. *Dicionário Filosófico*. In: *Voltaire. Col. Os Pensadores*. Trad. Marilena Chauí. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Pág. 106.

<sup>15</sup> Voltaire erigiu isto a Deus. N. do A.



mostrou-se imensamente conveniente aos propósitos filosóficos de Voltaire, como nos explica Rodrigo Brandão em sua tese de doutoramento:

Em primeiro lugar, o Deus apresentado pela filosofia de Newton era um ser presente, ativo no universo como seu regulador e mantenedor constante. Porém não é isto que mais atrai o philosophe, mas sim o fato de que as “provas” do Deus newtoniano eram fornecidas pela própria natureza, por sua organização e regularidade, indício da sábia e grandiosa mente que a criou, e não por argumentos intrincados de uma metafísica ou de uma teologia incertas.<sup>16</sup>

É com este argumento sintetizador que encaramos o cerne deste capítulo: a não intromissão de Deus no curso da história.

Ao trabalhar suas obras de caráter histórico, o filósofo iluminista rompeu com uma corrente tradicional de historiografia que determinava a Divina Providência como motor causal da história. Desta forma, Voltaire se contrapôs aos métodos utilizados por Bossuet e Rollin, cujos textos historiográficos sofreram influência direta da religião e estão impregnados de alusões aos Evangelhos e metáforas místicas, por exemplo:

Tudo cai. - diz Bossuet- Tudo é abatido pela justiça divina, da qual Nabucodonor, sem o saber, é o ministro; ele cairá por sua vez, e Deus, que emprega a mão deste príncipe para castigar seus filhos e abater seus inimigos, o reserva para a Sua mão que é toda poderosa.<sup>17</sup>

Ao contrário de Bossuet e Rollin, Voltaire nunca utilizou a Providência como uma estaca que fincamos onde mais nos é conveniente, ou seja, segundo o *philosophe*, Deus não intervém sobre a ação do homem que, através da liberdade, pode ou não aceitá-lo como o Criador. No entanto, num dado momento, o Deus voltairiano difere, inclusive, do Deus apresentado por Newton, pois:

Se comparado ao Deus de Newton, o Deus do *philosophe* é muito frio e muito distante dos homens. (...) Voltaire fala do Deus de Newton, mas quase não menciona seu domínio, no final das contas, o Deus de Voltaire é o velho deus frio e distante dos filósofos, criador, mas distante de sua obra e do seu andamento.<sup>18</sup>

O Deus voltairiano é ordenador das leis necessárias que regem o universo, mas é completamente indiferente ao que se passa nos países, nas ruas e no interior de cada casa. Para Voltaire, não é um deus-moral vigilante e executor que harmoniza e orquestra o mundo. Evidentemente, se Voltaire não aceitava que “his-

<sup>16</sup> BRANDÃO, Rodrigo. A Ordem do Mundo e o Homem: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire. São Paulo: USP 2008. Pág. 17-18.

<sup>17</sup> BOSSUET. *Discours sur l'Historie Universelle*. Traduzido por Maria Das Graças de Souza.

<sup>18</sup> BRANDÃO, Rodrigo. A Ordem do Mundo e o Homem: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire. São Paulo: USP 2008. Pág. 19-20.

toriadores” imputassem o curso da história à Providência, tampouco permitia que filósofos fizessem o mesmo utilizando argumentos metafísicos. Se a historiografia voltairiana não é conivente com a interferência de Deus na *práxis* humana, a filosofia também não. Voltaire parece seguir um princípio básico de não-contradição quando transfere sua coerência argumentativa do âmbito histórico para o filosófico, transformando, pois, sua historiografia numa filosofia da história, que tem como intuito trucidar todo e qualquer empecilho à ilustração do gênero humano.

### Conclusão

A proposta contida nesse trabalho se cumpre, ainda que de maneira resumida, pois as obras historiográficas de Voltaire são inúmeras, mas, não obstante, podemos abstrair uma constante invariável presente na elaboração desse estilo literário: seu caráter prático e a tentativa de propagar os valores que constituíam o Iluminismo. Voltaire, um homem de muitas máscaras, nos expõe um gênero historiográfico quase artístico que, com a sutileza de sua pena, facilmente angaria apoio daqueles que são enfeitados pelo seu fluxo criativo. Eis, portanto, a meta do nosso filósofo: não importa o meio pelo qual as ideias são expostas, mas elas devem encantar seus leitores, para que estes somem esforços diante da batalha contra os inimigos da Ilustração.

### Referência

BEESON, David. CRONK, Nicolas. *Voltaire: filósofo ou philosophe*. In: *Compêndio de Cambridge sobre Voltaire*. Org. Nicolas Cronk. Trad. Cristian Clemente. São Paulo: Madras, 2010

BRANDÃO, Rodrigo. *A Ordem do Mundo e o Homem: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire*. São Paulo: USP, 2008.

SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e História: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

VOLTAIRE. *Dicionário Filosófico*. In: *Voltaire. Col. Os Pensadores*. Trad. Marilena Chauí. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *Cartas Filosóficas*. In: *Voltaire. Col. Os Pensadores*. Trad. Marilena Chauí. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

# Estado: instituído pela paixão do medo?

Josete Soboleski\*

\* Unioeste – Toledo PR.  
Mestre

GT Hobbes

## Resumo

De acordo com os textos de Hobbes, para que a paz seja alcançada e a guerra tenha fim, faz-se necessário um poder suficientemente forte para fazer com que todos atuem segundo a razão, tornando desvantajoso qualquer ato contrário a ela. Há também um outro motivo: o homem, no estado de natureza, sempre age buscando o máximo de benefício para si, e tudo acaba tornando-se uma questão de cálculo de vantagens. Quando julga que algo vai ser vantajoso para ele, com certeza irá tomar posse e se beneficiar disso, caso contrário, o medo o impedirá de seguir adiante. O medo torna-se a principal causa instituidora do Estado quando a morte violenta se torna iminente e insuportável fazendo com que os homens decidam-se pelo mal menor. Por ser uma antecipação de males futuros, o medo leva os homens a precaverem-se. Pode até ser difícil compreender que o medo faça o homem pensar em uma situação assim, uma vez que o homem não deixa de sentir medo quando quer, no entanto, é de compreensão de todos que ao passar por uma situação que lhe cause temor, o homem passará a evitá-la no futuro. Os temores pelos quais um homem passa quando se encontra na condição de guerra já são suficientemente fortes para levá-lo a desejar uma situação melhor do que essa.

**Palavras-chave:** medo, contrato, Estado.

**A**s relações entre os homens no estado de natureza são fundamentadas na desconfiança e no medo, pois os outros sempre serão inimigos em potencial, uma vez que não há um poder comum a todos com força capaz de fazer os indivíduos viverem de forma ordenada e pacífica. Um dos objetivos do estudo apresentado aqui é demonstrar que o medo é uma paixão política, o alicerce a partir do qual se pode compreender a teoria hobbesiana. Outro objetivo é procurar saber se o medo, que parece ser a paixão principal a mover os homens no sentido

de instituir o Estado, é realmente o motivo pelo qual os homens estabelecem o contrato que os transforma em cidadãos de uma República. Mas para chegar a este ponto, é necessário partir da concepção do homem como um ser racional capaz de calcular seus atos e conseqüências.

O homem, segundo Hobbes, tem interesses e estes interesses o fazem selecionar as ações necessárias para alcançá-los através do ato do raciocínio; o indivíduo age tendo em vista esse cálculo de interesses. Como o direito natural ordena que o homem empregue todos os meios para assegurar sua vida e integridade física, tudo é permitido e legítimo e, dessa igualdade, juntamente com o medo recíproco, decorre a guerra generalizada, uma vez que os homens ao verem-se em perigo de perderem a vida, procuram defender-se dos outros e quando todos se encontram dispostos ou a se defenderem ou a atacarem-se mutuamente a guerra pode acontecer. Para sair dessa situação, a razão estabelece normas que são denominadas pelo pensador, leis de natureza.

As leis de natureza ou leis naturais surgem na teoria política de Hobbes como ditames racionais para garantir a preservação da vida quando for possível que ela seja garantida. Essa situação racional é buscada pelo homem quando o medo da morte violenta se torna tão grande a ponto de ele não ter em quem confiar, quando ele não tem garantias de que, cumprindo a sua parte do acordo, o outro também o faça. Mas as leis naturais não são suficientes para garantir a paz porque obrigam in foro interno, ou seja, não tem um poder comum a todos que obrigue os homens a cumprí-las e que seja capaz de punir quem não o fizer. Faz-se necessário algo que afaste o medo da morte e que permita que os homens vivam numa ordem social pacífica e segura. Este algo capaz de garantir a paz é um contrato permanente, segundo o qual os homens pactuam entre si transferindo seus direitos a uma terceira pessoa não contratante. Assim, também renunciam de ser uma ameaça para os outros. A ação que institui o Estado é algo racional, uma realidade instituída pelos homens através do pacto e não naturalmente produzida.

Como Hobbes parte do pressuposto de que os homens são iguais, decorre que todos partilham das mesmas paixões e é esta concepção que permite que ele desenvolva seu modelo político, de homens com a mesma capacidade racional submetidos às mesmas paixões. O medo parece ser o motivo de todos os atos políticos, na medida em que pressupomos a capacidade de julgamento e cálculo do homem a partir da análise se si mesmo e das paixões que o movimentam. Através da memória de coisas passadas, o homem pode pressupor no presente que determinada ação futura resultará em um ou outro desfecho. O medo torna-se a principal causa instituidora do Estado quando a morte violenta se torna iminente e insuportável fazendo com que os homens decidam-se pelo mal menor. De acordo Hobbes, “o medo é a origem das sociedades grandes e duradouras” (2002, p. 28) por ser uma antecipação de males futuros, “o medo alarga a visão, faz com que antecipem o mal futuro e leva os homens à precaução” (FRATESCHI, 2008, p. 146). Pode até ser difícil compreender que o medo faça o homem pensar em uma situação assim, uma

vez que o homem não deixa de sentir medo quando quer, no entanto, é de compreensão de todos que ao passar por uma situação que lhe cause temor, o homem passará a evitá-la no futuro. Os temores pelos quais um homem passa quando se encontra na condição de guerra já são suficientemente fortes para levá-lo a desejar uma situação melhor do que essa.

Se as relações contratuais que se estabelecem no estado natural fossem realmente efetivas, não seria necessária a instituição do Estado, pois os homens respeitariam a palavra dada. Se, por outro lado, todos os pactos fossem inválidos, o contrato social não seria possível, uma vez que também é um contrato. Num estado onde a igualdade prevalece qualquer novo motivo de medo que surja tem força suficiente para paralisar toda vontade de cumprir o pacto primeiro, Hobbes considera isso bem imprudente e tolo quem o faz. Por este motivo, as leis naturais são insuficientes para garantirem sozinhas que a paz seja estabelecida, pois não tem quem obrigue os homens a segui-las, tornando-se desnecessário se comprometer salvo imaginando um pacto que cria imediatamente a segurança de que os pactuantes cumprirão suas promessas. Este é o pacto de que Hobbes fala: o pacto de instituição do Estado.

Os homens não se associam porque tendem naturalmente a sociedade, segundo Hobbes:

Toda associação, portanto, ou é para o ganho ou para a glória [...] essa glória é como a honra: se todos os homens a têm, nenhum a tem, pois consiste em comparação e precedência [...], pois todo homem vale o quanto vale por si, sem a ajuda dos outros. Mas embora os benefícios dessa vida possam ser ampliados, e muito, graças à colaboração recíproca, contudo – como podem ser obtidos com mais facilidade pelo domínio, do que pela associação com outrem -, espero que ninguém vá duvidar de que, se fosse removido todo o medo, a natureza humana tenderia com muito mais avidez a dominação do que a construir uma sociedade. Devemos portanto concluir que a origem de todas as grandes e duradouras sociedades não provém da boa vontade recíproca que os homens tivessem uns para com os outros, mas do medo recíproco que uns tinham dos outros (HOBBS, 2002, p. 28).

É pelo medo da morte, da invasão e dos ferimentos que os homens buscam o Estado, essa é uma segurança que eles não podem ter no estado natural. Hobbes continua seu raciocínio dizendo em nota que é “tão improvável que os homens chegassem à sociedade civil devido ao medo que, tivessem eles medo, nem mesmo suportariam o olhar uns dos outros. Mas quem assim pensa presume, creio eu, que temer é exatamente o mesmo que apavorar-se” (2002 p. 359). Medo e pavor não é a mesma coisa. O medo é a aversão ligada à crença de dano, já o pavor é o medo sem saber de quê ou por que. O pavor não é algo que os homens suportem com facilidade, mas isso se apresenta com um caráter muito psicológico, não concernente ao presente e estudo. Não que o caráter psicológico não seja importante para a instituição do Estado, ou para o estudo do medo como uma paixão política, apenas

este não é o melhor lugar para tratar dele. O medo é visto por Hobbes como “a antevisão de um mal futuro”, a sociedade civil provém do medo e este medo se origina da igualdade, característica que anula qualquer garantia de que está protegido no estado natural, salvo pela sua própria força e inteligência.

O medo não é visto por Hobbes, apenas como o causador das fugas, mas também como o causador das desconfianças, das precauções, e até mesmo da coragem. As primeiras duas conseqüências não nos causam estranhamento, mas podemos explicar a última da seguinte forma: o medo faz muitas vezes, o indivíduo pegar em armas para se defender, principalmente quando não vê outra forma de escapar da morte. Os homens sempre estão agindo por inclinação ou aversão e, como a condição do estado natural é algo que ameaça a sua vida, desejam sair dele. É pelo medo, portanto, que os homens se protegem, ora fugindo, ora se armando para a luta. Conforme Hobbes, quando os homens mostram-se uns aos outros conseguem observar melhor as suas disponibilidades; assim, se a luta for inevitável, a sociedade civil nasce do confronto, se, de outra forma, eles concordarem, a sociedade nascerá de um acordo. De acordo com o pensador, é mais fácil que os homens consigam os seus benefícios pela dominação do que pela associação, embora os mesmos possam ser ampliados pela cooperação recíproca. Segundo Pinzani, este último caso pressupõe um alto grau de racionalidade, enquanto o primeiro segue a lógica do medo e da esperança, pois são estas paixões que levam os homens a acreditar que todos os outros são potencialmente inimigos e que transferindo seus direitos a uma pessoa em comum, estarão protegidos da violência dos outros mesmo que não estejam protegidos de soberano. Essa não proteção parece ser contraditória, mas é explicável; o soberano tem poder absoluto sobre os direitos e bens daqueles que o estabeleceram como tal, mas só vai interferir contra eles se estes não cumprirem as leis estabelecidas pelo Estado. O poder do Estado é legítimo e absoluto porque garante a segurança e a paz que estavam ausentes na condição natural. Os homens podem desejar o mesmo fim: preservar e garantir a vida, mas as opiniões de como devem fazer para atingir isso são diferentes de um para outro. Isso justifica porque Hobbes defende o poder absoluto de um Estado; uma vez que é impossível apenas por meio da cooperação espontânea de todos sair do estado natural seguindo as leis de natureza, pois embora os interesses sejam os mesmos, as opiniões de como consegui-los são diferentes e isso sempre causará divergências.

Quando levamos em consideração as características do estado natural, o direito que todos os homens têm a todas as coisas e a sua igualdade percebemos como é fácil que ocorram os confrontos, pois quando um enfrenta com direito, o outro resiste pelo mesmo motivo e isso resulta naquilo que Hobbes define como a “guerra de todos contra todos”, tornando a sua convivência algo insuportável:

O estado de hostilidade e de guerra é tal que a própria natureza é destruída e os homens matam-se uns aos outros [...], por isso quem deseja viver em tal estado, como o estado de liberdade e de direito de todos a todas as coisas,

contradiz a si mesmo. Pois, por necessidade natural cada homem deseja o seu próprio bem, o que é contrário a este estado, no qual supomos uma contenda entre homens iguais por natureza, capazes de destruírem uns aos outros (HOBBS, 2010, p.70-71).

Disso decorre que a razão, movida pelo medo da morte e pela esperança de uma condição melhor busca motivações para instituir o Estado. A guerra traz aos homens muitos prejuízos, entre eles, o medo de perder a vida, então podemos dizer que o que motiva os homens a saírem dessa condição de desconfiança não é apenas a razão, mas o desejo de continuar a viver e desfrutar de uma vida mais longa e confortável.

Os indivíduos entram em confronto por terem muitas vezes o mesmo desejo, que não pode ser satisfeito por ambos, ou simplesmente o desejo por mais poder e por reconhecimento. Se essa é a característica principal a levar os homens ao enfrentamento, a característica principal a sinalizar que essa não é uma boa condição pra estar vivendo é sem dúvida, o medo, uma vez que é ele que os faz perceber que é melhor estar sob a proteção de um poder soberano do que enfrentar os perigos sozinhos. Essa ameaça constante à vida leva os indivíduos a um único caminho pra sair do estado de guerra: trata-se do contrato de instituição do Estado, esse é o único meio de remover definitivamente o medo da morte e estabilizar a questão da segurança. Ou seja, os homens trocam a sua liberdade absoluta de fazer o que quiserem pela segurança que não tinham no estado natural. No estado natural não há obrigação válida entre os homens porque não há poder que garanta o cumprimento das leis; tampouco a proteção está garantida. O Estado entra como agente solucionador, uma vez que, encontrando-se os homens sob um contrato, deixam de serem seus juízes, advogando em causa própria. Esse papel passa a ser do Estado civil.

É bem clara em Hobbes a ideia de que os homens não se associam naturalmente, mas movidos por interesses, buscando sempre a companhia dos outros por honra ou por qualquer outro motivo que julguem proveitoso. Isso fica evidente, segundo Hobbes, quando observamos uma reunião qualquer, não sendo raro que procurem ser os últimos a sair para evitar os comentários dos outros que ainda ficam. Assim como os pactos que sem uso da espada, não passam de palavras sem valor, uma vez que é preciso garantias de que eles sejam cumpridos pela outra parte e só o uso do poder é capaz de dar esta garantia. A simples união dos homens numa multidão não é suficiente para garantir a segurança e a preservação da vida dos indivíduos. Segundo o filósofo, não temos como precisar uma quantidade exata de homens como suficiente para garantir a segurança, pois sempre há a possibilidade de que outro grupo em maior número os ameace, ou ainda, os homens por estarem sempre buscando o que é melhor para si podem entrar em confronto dentro desse próprio grupo que formaram. É necessário que se institua um contrato artificial entre os homens, firmado de forma irreversível.

Um contrato nada mais é do que “a transferência mútua de direitos”, isso explica porque alguns direitos não são transferidos na instituição do Estado, como o direito a vida por exemplo. Se o indivíduo apenas renunciasse aos seus direitos, então também abdicaria do direito de se preservar, fazendo do soberano seu senhor absoluto, com poderes sobre tudo, até mesmo sobre a vida dos súditos. Como os direitos são transferidos, se o soberano não for capaz de garantir a segurança, os súditos retomam automaticamente estes direitos para si, retornando ao antigo estado de natureza.

São dois os tipos de pacto que estabelecem o Estado: os pactos por associação, ou união, e os pactos por submissão. O único pacto aceitável para Hobbes é o primeiro, pois os indivíduos acordam entre si em transferirem seus direitos a uma terceira pessoa não contratante. Esse pacto consiste na renúncia recíproca de direitos a uma única vontade e, ao se submeterem a esta vontade, os homens fazem nascer o Estado:

A realização de uma união consiste em que por um pacto cada um se obrigue para um único e mesmo homem, ou para um único e mesmo conselho, nomeado e determinado por todos a executar as ações que o dito homem ou conselho lhes ordene que faça: e a não executar nenhuma ação que este homem ou esse conselho lhes proíba ou ordene não fazer. Além disso, caso se trate de um conselho a cujas ordens eles concordam em obedecer, então eles também concordam que todo homem deve ter por comando o conselho inteiro, que corresponde ao comando da maioria daqueles homens que compõe o conselho. Ainda que a vontade do homem, que é voluntária apenas no início das ações voluntárias, não esteja sujeita à deliberação e ao pacto, quando um homem concorda em sujeitar a sua vontade ao comando de outrem, ele se obriga a isto: a resignar a sua força e os meios de que dispõe àquele que ele concorda em obedecer; por isso, aquele que deve comandar pode, pelo uso de todos os meios e forças deles, inspirar o terror com vistas a ajustar a vontade de todos em uma unidade e concórdia entre si (HOBBS, 2010, p.99)

Esse tipo de união é o que Hobbes define como a sociedade civil e só ocorre quando todos os homens contratam entre si. O contrato social em Hobbes não pode ser um contrato de submissão de toda uma multidão de homens a um único homem ou a uma assembleia deles, pelo contrário, em Hobbes o que ocorre é que os homens aceitam e reconhecem um homem ou grupo de homens como autores de seus atos, assumindo entre si uma obrigação recíproca. Essa ação é mútua, simultânea e ocorre no tempo presente. Como os pactos supõem promessas futuras eles não são garantia. O Estado, portanto, deve se iniciar por um contrato, uma vez que a transferência de direitos deve ser feita por todos os homens ao mesmo tempo. A finalidade de um Estado é a segurança individual de cada indivíduo. Ao aceitarem as restrições que o contrato de instituição impõe a todos, os homens garantem a sua conservação e uma vida mais confortável.



De acordo com Hobbes, as leis de natureza, na ausência do temor que as fará ser respeitadas, não levam ninguém à paz. Estas leis naturais são respeitadas quando os homens desejarem, nada os obriga a fazer algo que não queiram; portanto, não garantem a paz. O fim máximo do Estado é garantir a paz e a segurança e a causa disso é o medo de perder a vida em uma condição de guerra sempre iminente que é o estado natural. Por este motivo, os homens estabelecem o contrato social: “é como se cada homem dissesse a cada homem: autorizo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações” (2008, p.147). Apesar da relação entre os homens ser sempre uma relação de desconfiança e temor, nesse momento o medo da morte violenta é um medo tão superior ao medo de submeter-se a um poder soberano que ele aceita o Estado como sendo o que há de melhor para continuar a viver de forma confortável e sem ameaças. O medo de estar sob o julgamento de um soberano é um medo bem menor do que o de perder a vida a qualquer momento.

O Estado é estabelecido dessa forma como a solução para a falta de segurança e esperança de uma vida longa. A razão dos homens, movida pelas paixões, principalmente do medo, assim estabelece que eles o façam, reconhecendo mais uma vez a igualdade de todos. Conforme encontramos nos textos do filósofo de maneira bem clara,

A causa que em geral leva um homem a tornar-se súdito de outrem é (como eu já disse) o medo de não poder se preservar de outro modo. E um homem pode por medo sujeitar-se a quem o ataca, ou pode atacá-lo; ou ainda, os homens podem se juntar para se sujeitar àquele sobre quem estão de acordo, por medo dos outros. Quando muitos homens se sujeitam conforme o primeiro modo, surge daí como que naturalmente, um corpo político do qual procede a dominação paternal e despótica; e quando se sujeitam conforme o outro modo, por meio da mútua concordância entre muitos, o corpo político que formam é na maioria das vezes chamado de república, para distingui-lo do modo anterior ainda que este seja o nome geral dado a ambos (HOBBS, 2010, p.101).

O medo no estado de natureza é capaz de apresentar ao homem que esta é uma condição imprópria e que ele precisa deixá-la para poder preservar-se. Essa passagem do *Elementos* torna clara a expectativa criada por Hobbes em torno da instituição do Estado. A morte violenta que o limita no estado natural dá espaço para o medo apresentar juntamente com a esperança de garantir uma vida mais segura uma solução, que é o Estado. Isso tudo racionalmente calculado pelo que ele julga ser melhor para si mesmo, mas não há problema em compreender esse ponto já bastante discutido nos textos de Hobbes. Para Pinzani (2006, p. 129), o medo é o que estimula o homem a sair do estado de natureza, assumindo um papel de paixão civilizadora. Ou seja, é o medo da morte, que torna pacíficos os homens. Os indivíduos que formam o corpo político são aqueles indivíduos (grande parte

deles) que temem a morte violenta e iminente e preferem estar submetidos a um soberano a arriscar a vida para permanecer livres do poder punitivo daquele que está no comando.

No capítulo XIV do *Leviatã*, Hobbes afirma que, “a paixão sobre a qual se deve contar é o medo”, acrescentando a esta paixão, outras coisas como, “o desejo daquelas coisas que são necessárias a uma vida prazerosa e a esperança de obtê-las com o próprio trabalho”. Se o medo, portanto, não estiver ligado à esperança não será suficiente para dar vida ao Estado civil. A razão, segundo Pinzani (2006, p. 129), “não impele os homens a abandonarem o estado de natureza, mas sua aversão contra aquilo que ameaça a vida deles ou torna esta desprazerosa”. O medo deixa os homens tão amedrontados a ponto de eles perceberem que esta condição de guerra que está sempre em via de se efetivar é extremamente frágil. No entanto, apenas o medo não é suficiente para fazer sozinho com que os indivíduos desejem sair do estado natural, por isso a esperança de melhorar a situação em que se encontram também tem um papel importante na instituição do Estado. E é isso, na leitura de Pinzani que leva os homens a desejarem o Estado, pois a razão não aponta o fim (que é sair do estado de guerra) este é apontado (como vimos) pelo medo e pela esperança; a razão aponta os meios para que os indivíduos possam chegar até ele.

## Referências

FRATESCHI, Yara Adário. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. 3ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

PINZANI, Alessandro. *Ghirlande di fiori e catene di ferro: Istituzioni e virtù politiche in Machiavelli, Hobbes, Rousseau e Kant*. Firenze: Le Lettere, 2006.

RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*. 2ª ed. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

# Uma tipologia das formas de *imperium* a partir de Spinoza

Leon Farhi Neto\*

\* Doutor, UFT.

## GT Pensamento do século XVII

### Resumo

Em um curto trecho do *Tratado teológico-político*, Spinoza enuncia brevemente os cinco princípios constitutivos de uma vida em comum: o princípio da aliança, o princípio do conflito, o princípio do poder e os princípios da igualdade e da liberdade. A análise do princípio da igualdade nos permite diferenciar dois níveis nas relações imperiais: o nível da obediência e o nível do serviço. Nas relações de obediência, uma das partes impera sobre a outra. Nas relações de servidão, o fim das ações dos obedientes serve apenas à utilidade dos imperantes. A partir de Spinoza, então, torna-se possível uma tipologia das formas de *imperium*. Conforme a igualdade ou a desigualdade no comando, os *imperia* podem ser democráticos ou hierárquicos. Conforme a igualdade ou a desigualdade na distribuição das utilidades produzidas em comum, os *imperia* podem ser comunistas ou acumulativos.

**Palavras-chave:** Império, liberdade, igualdade, democracia, hierarquia

Em dois parágrafos, os parágrafos 7 e 8 do quinto capítulo do *Tratado teológico-político*, Spinoza enuncia o que eu considero como os cinco princípios ativos ou constitutivos de um império<sup>1</sup>. Eu vou apresentar, na sequência, uma tradução daqueles dois parágrafos. Para, então, recortar cada um dos princípios do império.

<sup>1</sup> Por império (*imperium*), entenda-se, aqui, a sociedade politicamente organizada, a vida em comum de um grupo de seres humanos estruturada em relações de poder. Cada império é um regime singular de funcionamento da potência da multidão de partes que compõem como que ou quase um único corpo coletivo. Um império tem partes que, por sua vez, são impérios. Mas nenhuma parte do império tem existência autônoma (é nesse sentido que se pode dizer que, na natureza, não há um império dentro de outro).

No parágrafo 7, Spinoza escreve o seguinte:

A sociedade é sobremaneira útil e mesmo extremamente necessária, não apenas para viver em segurança frente aos inimigos, mas também para facilitar o fazer de muitas coisas.

Com efeito, a não ser que os humanos queiram cooperar uns com os outros, falta-lhes tanto a arte como o tempo para, na medida do possível, se sustentar e se conservar a si próprios.

De fato, todos não são igualmente aptos a fazer qualquer coisa, nem cada um sozinho seria suficientemente potente para obter aquelas coisas de que mais precisa.

Repito, faltariam forças e tempo a cada um, se ele sozinho tivesse que arar, semear, colher, tecer, costurar e fazer tantas outras coisas necessárias para o sustento da vida. Sem falar das artes e das ciências, as quais também são sumamente necessárias para a perfeição da natureza humana e para a beatitude.

De fato, vemos aqueles que vivem barbaramente, sem organização política, levar uma vida miserável e quase animal.

Nem mesmo aquelas poucas coisas, miseráveis e incultas, que esses bárbaros possuem, eles as obtêm sem cooperação, qualquer que ela seja<sup>2</sup>.

Para o indivíduo, a vida em comum e a cooperação com outros indivíduos é uma condição incontornável para que consiga superar as dificuldades ambientais, na afirmação da sua própria natureza. Isolado, solitário, sem cooperar com os outros, o indivíduo leva uma vida precária e miserável. O humano só é humano na medida em que coopera com outros humanos para aperfeiçoar as suas existências.

É essa condição de comunidade de uma vida humana o que eu chamo de *princípio de aliança*. Todo império tem como pressuposto constitutivo essa cooperação, essa aliança entre humanos, que é absolutamente necessária para a afirmação de uma vida humana.

Além da aliança, os outros quatro princípios de um império, Spinoza os anuncia, de maneira ainda mais compacta, no parágrafo 8 do quinto capítulo do *Tratado teológico-político*. Ali, Spinoza escreve:

Ora, se os humanos fossem constituídos, por natureza, de tal maneira que nada desejassem senão isso que lhes indica a razão verdadeira, certamente, a sociedade não precisaria de leis, mas seria absolutamente suficiente ensinar aos humanos os ensinamentos morais verdadeiros, para que eles fizessem, de ânimo livre e espontâneo, isso que lhes é verdadeiramente útil.

---

<sup>2</sup> “[7] *Societas non tantum ad secure ab hostibus vivendum, sed etiam ad multarum rerum compendium faciendum, perutilis est, et maxime etiam necessaria; nam nisi homines invicem operam mutuam dare velint, ipsi et ars et tempus deficeret ad se, quoad ejus fieri potest, sustentandum et conservandum. Non enim omnes ad omnia aequè apti sunt, nec unusquisque potis esset ad ea comparandum, quibus solus maxime indiget. Vires et tempus, inquam, unicuique deficerent, si solus deberet arare, seminare, metere, molere, coquere, texere, suere, et alia per plurima ad vitam sustentandum efficere, ut jam taceam artes et scientias, quae etiam ad perfectionem humanae naturae ejusque beatitudinem sunt summe necessariae. Videmus enim eos, qui barbaramente sine politia vivunt, vitam miseram et paene brutalem agere, nec tamen pauca illa, misera et impolita, quae habent, sine mutua opera, qualis qualis ea sit, sibi comparant.*” (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; V, §7; p. 218)

Entretanto, a natureza humana é constituída de maneira muito diferente. Certamente, todos buscam o que lhes é útil, não a partir do ditame da sã razão, mas, sim, na maioria das vezes, somente a partir da lascívia. Eles apetezem as coisas e julgam acerca da sua utilidade arrebatados pelos afetos do ânimo (sem levar em consideração as outras coisas nem qualquer tempo futuro).

Por isso, nenhuma sociedade pode subsistir sem império e força e, conseqüentemente, sem leis que controlem e coíbam a lascívia e o ímpeto desenfreado dos humanos.

Porém, a natureza humana não suporta absolutamente ser coagida. Como diz Sêneca, o trágico, ninguém permanece durante muito tempo sob impérios violentos; enquanto, os impérios moderados duram.

De fato, quando os humanos agem guiados somente pelo medo, eles fazem isso que menos querem, nem consideram a utilidade e a necessidade das coisas que devem ser feitas, mas, naturalmente, apenas procuram salvar as suas cabeças e evitar os suplícios.

E mais: não podem deixar de se alegrar com o mal e com o dano causados ao imperador, mesmo que isso se acompanhe também do seu próprio mal, e de lhe desejar tudo de mau e, quando puderem, contribuir para isso.

Ainda, o que os humanos menos podem suportar é servir aos seus iguais e ser regidos por eles.

Finalmente, nada é mais difícil do que subtrair novamente aos humanos uma liberdade que já lhes havia sido outrora concedida.<sup>3</sup>

Ora, a natureza humana é tal que os humanos, na sua maioria e na maioria das vezes, quando eles buscam o que consideram ser as coisas úteis para a afirmação da sua vida, eles não se guiam pelos ditames de uma razão reta, ditames que os direcionam para a aliança, mas, pelo contrário, eles são arrebatados pelas paixões. É a alternância das suas paixões, estes afetos de alegria ou de tristeza, que lhes serve de critério para julgar, no imediato, acerca do útil e do nocivo, do que lhes convém ou não. No imediato, quer dizer, sem ter em mente, nas suas táticas e estratégias de vida, uma situação mais abrangente no tempo e no espaço.

Os afetos passionais como que empurram os indivíduos cada um para o seu lado, afastando-os, arrancando-os daquela direção que favorece a vida em comum. Assim, movidos pelos afetos passionais a desejar e a fazer aquelas coisas

<sup>3</sup> "[8] Jam si homines a natura ita essent constituti, ut nihil nisi id, quod vera ratio indicat, cuperent, nullis sane legibus indigeret societas, sed absolute sufficeret homines vera documenta moralia docere, ut sponte integro et liberali animo id, quod vere utile est, agerent. Verum longe aliter cum humana natura constitutum est; omnes quidem suum utile quaerunt, at minime ex sanae rationis dictamine, sed per plurimum ex sola libidine et animi affectibus abrepti (qui nullam temporis futuri, aliarumque rerum rationem habent) res appetunt utilesque judicant. Hinc fit, ut nulla societas possit substitere absque imperio et vi, et consequenter legibus, quae hominum libidinem atque effraenatum impetum moderentur et cohibeant: non tamen humana natura patitur absolute se cogi, ut Seneca Tragicus ait, violenta imperia nemo continuit diu; moderata durant; quamdiu enim homines ex solo metu agunt, tamdiu id, quod maxime nolunt, faciunt, nec rationem utilitatis et necessitatis rei agenda tenent, sed id tantum curant, ne capitis aut supplicii rei sint scilicet. Imo non possunt malo aut damno imperatoris, quamvis cum suo magno etiam malo non tamen laetari ipsique omnia mala non cupere et, ubi poterunt, adferre. Homines deinde nihil minus pati possunt quam suis aequalibus servire et ab iis regi. Denique nihil difficilium quam libertatem hominibus semel concessam iterum adimere." (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; V, §8; p. 220)

que favorecem apenas a eles mesmos no imediato, eles são como que atraídos em direções opostas, entrando em choque uns com os outros. É isso o que chamo de *princípio do conflito*.

Não há vida humana que não seja vida em comum. Mas, por natureza, não há vida em comum e cooperante, que não seja também conflitante, rival, concorrente. O conflito é o segundo princípio ativo nos impérios.

O conflito incontornável entre as partes constitutivas da sociedade exige que sejam estabelecidas regras ou leis para a vida em comum. Estas regras para uma vida em comum ordenam aquilo que controla ou reduz o conflito. Elas serão tanto mais racionais quanto mais forem adequadas àquilo que é a verdadeira utilidade, àquilo que favorece realmente, tanto quanto a situação histórica permitir, a plena afirmação da potência de uma vida humana<sup>4</sup>. Quer dizer, as leis serão tão mais racionais quanto mais estiverem alinhadas à real natureza humana, à vida afetiva, na cooperação e na concorrência.

Entretanto, na medida em que as leis forem consideradas opressivas, os indivíduos tendem a desobedecer aos comandos dos imperadores. Por si mesmas, as regras ou as leis para a vida em comum não possuem a capacidade de refrear e de coibir, na direção do comum, aqueles afetos que, num império, afastam os humanos ou os grupos de humanos uns dos outros. É preciso a força ou a ameaça do uso da força, para fazer com que os humanos obedeçam às leis.

Por outro lado, toda imagem de força – violência deflagrada ou ameaça de violência – desperta resistência. Por natureza, o humano deseja viver segundo seu próprio engenho, a seu próprio modo. O ser humano é resistente a tudo aquilo que o oprime e que constrange o seu modo próprio de viver. Toda força gera resistência. E o uso da violência condena, a médio prazo, o império à destruição.

A necessidade das leis ou dos comandos, a decorrente necessidade da imagem de uma força obrigante e a sua correlata resistência são os elementos componentes do terceiro princípio ativo dos impérios: o *princípio do poder*. As relações de poder dividem, de maneira dinâmica, o corpo coletivo e político, em comandantes e comandados, em forças e resistências.

No final do parágrafo 8, o quarto e o quinto princípios constitutivos dos impérios são enunciados da maneira mais breve.

O quarto princípio é o da *igualdade* entre as partes do império. Aquilo que os imperados menos toleram é obedecer e servir aqueles eles consideram como seus iguais. Afinal, por que um indivíduo qualquer obedeceria, com a integridade do seu ânimo, com toda a docilidade do seu corpo, aos comandos de outros indivíduos que ele considera iguais a ele em direito ou em potência? A percepção da desigualdade aumenta o conflito geral, eventualmente, cria alianças para a resistência entre certas partes do império contra outras.

<sup>4</sup> Uma vida humana “não se define só pela circulação do sangue e outras coisas que são comuns a todos os animais, mas se define acima de tudo pela razão, verdadeira virtude e vida da mente.” (SPI-NOZA; DPA-TP[1677]; Cap. V, §5; p. 45)

Uma das maneiras mais correntes de neutralização do princípio de igualdade consiste em um imaginário que justifique a desigualdade, por exemplo, naturalizando-a (mediante as imagens de uma diferença natural entre humanos que justifique a polaridade imperial) ou divinizando-a (mediante o discurso teológico-político).

O quinto princípio é o da *liberdade*. O grau de liberdade de um império dá uma indicação da sua conformidade à diversidade natural das partes singulares que o compõem. Quanto menor for a liberdade, tanto menos estas singularidades serão aparentes, pois elas deverão seguir regras que as uniformizam, contraindo a sua complexidade. Inversamente, quanto maior for a liberdade, maior será a diversidade dos modos de vida que um império pode suportar.

A cada vez que os imperantes acreditarem ser necessário, por uma razão qualquer, estabelecer uma nova regra que diminua o grau de liberdade já existente nos costumes do império, eles encontrarão dificuldades; será preciso recorrer a um suplemento de força, que, por sua vez, provocará resistência, numa escalada de conflitos que podem, eventualmente, levar à ruptura das relações imperiais de comando e obediência.

Estes são, então, os princípios constitutivos dos impérios: *aliança, conflito, poder* (que envolve comandos, força e resistência), *igualdade e liberdade*. Todo corpo coletivo é composto de partes associadas em relações de cooperação e concorrência de potências na produção de utilidades (materiais ou imateriais). Mas todo corpo coletivo é também um corpo político, em que suas partes componentes estabelecem umas com as outras relações de poder.

Cada império, cada regime de potências de um corpo coletivo histórico, é como uma solução atual para o problema geral do equilíbrio dinâmico das atividades de cada um destes cinco princípios. Na medida em que uma forma imperial responde eficazmente ao problema desse equilíbrio, o império perdura. Ele fracassa, assim que esse equilíbrio é rompido<sup>5</sup>.

Se prestarmos atenção à maneira como Spinoza formula o princípio de igualdade – o que os humanos menos toleram é *servir* aos seus iguais e ser *regidos* por eles –, poderemos perceber dois níveis: o da igualdade do serviço, na distribuição das utilidades produzidas, e o da igualdade da regência, na distribuição das relações de comando e obediência. É a diferença entre *serviço* e *regência* que iremos explorar para estabelecer uma tipologia das formas de império.

---

<sup>5</sup> São três as características da individualidade de um império. Em primeiro lugar, um império se caracteriza pela sua *extensão* ou, como diria Matheron, por seu *elemento material* (MTH[1969]; p. 38): os diversos corpos individuais que compõem o corpo coletivo. Em segundo lugar, pela sua *intensidade*, que se mede não somente pelo grau de conveniência de suas partes, mas também pelo seu grau de diversidade. Um império será mais intenso à medida que as suas partes cooperarem umas com as outras na direção do que lhes é comum a todas, desde que essa maior conveniência não comprometa a sua diversidade. Finalmente, um império se caracteriza pela sua *forma* ou *elemento formal* (MATHERON; MTH[1969]; p. 39). Podemos pensar as formas dos impérios como regimes de funcionamento da sua potência constitutiva, a potência da multidão inteira. Uma mesma multidão histórica constitui, ao longo do tempo, impérios com *intensidades* diferentes, com níveis de conveniência e de complexidade diferentes. Uma mesma multidão histórica pode ainda funcionar segundo regimes ou formas imperiais distintas. São as diferenças entre as formas que nos permitem estabelecer uma tipologia dos impérios.

Para compreendermos o nível da regência, precisamos compreender a relação de comando-obediência.

A obediência, para Spinoza, é a ação que o obediente executa a partir do comando ou da ordem de uma alteridade imperante<sup>6</sup>. É fundamental, na relação de comando e obediência, a ideia do outro. Só há obediência, quando o obediente age a partir do comando de um outro.

Agir segundo a lei, apenas, não é determinante para a relação de obediência. Para caracterizar a relação de obediência é preciso que a lei ou a regra de ação seja ditada por um imperante que não é idêntico àquele que obedece. Só há obediência, quando o obediente executa a lei com a ideia de uma alteridade.

Numa democracia real, por exemplo, em que o império está realmente nas mãos de todos, em que o poder instituído não se distingue da potência da multidão, não há lugar para a obediência. Quando as leis, as regras da vida em comum, exprimem o consenso comum, não importa se há número maior ou menor de leis, o grau de liberdade não é alterado. Numa tal sociedade, diz Spinoza, o aumento ou a diminuição das leis não tem nada a ver com a liberdade<sup>7</sup>. A existência de leis no império democrático não compromete a liberdade. O que tolhe a liberdade é a obediência.

Não é livre o indivíduo à medida que, na obediência, age a partir de uma lei ou de uma lógica que não é a sua própria, mas que envolve a lógica de um outro.

A existência ou não da obediência nos abre uma primeira distinção entre os impérios.

Na igualdade dos impérios democráticos ninguém obedece a ninguém. Enquanto, nos impérios, digamos, hierárquicos, há uma desigualdade ou uma polarização das relações de comando-obediência de maneira que uma das partes do corpo coletivo impera sobre a outra parte. A obediência faz o súdito. Nas hierarquias, os súditos obedecem aos imperantes. Democracias e hierarquias constituem a primeira diferenciação tipológica.

O recorte entre democracia e hierarquia não é um recorte seco. Podemos falar em impérios mais democráticos (onde há mais liberdade, mais igualdade no comando, e menos obediência) e em impérios mais hierárquicos (onde a polarização do comando é maior).

O segundo critério para uma tipologia das formas de império, que se abre a partir do princípio da igualdade, é a relação de serviço.

O que está em jogo no serviço é a distribuição da utilidade (material ou imaterial)<sup>8</sup>. A relação de serviço difere da relação de obediência nisso que a finalidade da ação do servo é exclusivamente a produção da utilidade do seu senhor. O

<sup>6</sup> *"Obedientia in eo consiste, quod aliquis mandata ex sola imperantis autoritate [...]"* (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; V, §9; p. 220). *"Actio ex mandato, hoc est, obedientia [...]"* (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVI, §10; p. 518).

<sup>7</sup> A leitura do §9 do cap. V do TTP, em latim (pois as traduções, em geral, encobrem a diferença entre servir, *servire*, e obedecer, *obedire*), é imprescindível para a compreensão da relação entre liberdade e lei, entre liberdade e comando de um outro.

<sup>8</sup> Para compreender a relação de serviço e a diferença entre o servo e o súdito, conferir o parágrafo 10 do cap. XVI do *Tratado teológico-político* (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVI, §10; p. 519).



servo é inútil para si. O servo é o agente que na sua ação produz apenas a utilidade de um outro. Quando age de maneira a produzir a utilidade de todos, igualmente, inclusive e principalmente a sua, o agente não é mais um servo.

A relação de serviço é o nosso segundo critério para uma tipologia das formas imperiais.

Em impérios em que a distribuição da utilidade é polarizada em favor de umas das partes do corpo coletivo, podemos dizer tratar-se de uma forma imperial acumulativa. Quando a utilidade produzida pela cooperação comum (e toda utilidade, como vimos no texto do parágrafo 7, é fruto da operação comum dos humanos) é igualmente distribuída entre as partes da sociedade, podemos falar de uma forma imperial comunista<sup>9</sup>.

A relação de regência, de comando e de obediência, nos permite distinguir os impérios hierárquicos (nos quais há polarização do comando) dos impérios democráticos (nos quais os comandos ou as leis são efeitos do consenso de todos). Por outro lado, a relação de serviço nos permite distinguir impérios em que há acumulação da utilidade em uma das partes do império daqueles em que há igualdade na distribuição da utilidade produzida em comum.

Assim, a análise do princípio de igualdade nos permite estabelecer quatro formas de império. As hierarquias comunistas, as hierarquias acumulativas, as democracias comunistas e, eventualmente, as democracias acumulativas.

As hierarquias acumulativas, em geral, compreendem três partes: os imperantes, os súditos e os servos. Os imperantes comandam. Os súditos obedecem, mas, nisso, se beneficiam da distribuição da utilidade. Os servos são despossuídos da utilidade que produzem. No limite, restam apenas imperantes e servos; e a obediência, nas hierarquias acumulativas mais acirradas, é sinônimo de escravidão.

É nas hierarquias acumulativas que o princípio de igualdade é mais ativo. As hierarquias acumulativas seriam insustentáveis, tenderiam à ruptura, sem a potência do imaginário para justificar as desigualdades, aliviando as tensões dos conflitos de comando e de serviço. É nas hierarquias acumulativas mais desiguais que o imaginário justificador se faz mais necessário.

Nas hierarquias comunistas, há presença de imperantes e de súditos, mas como a distribuição da utilidade não é polarizada, não há servos. O imaginário e o recurso à violência são menos relevantes nas soluções dos conflitos.

As democracias comunistas são os impérios em que o imaginário tem ainda menos relevância. Como não há obediência nem acumulação da utilidade, o princípio da igualdade é neutralizado ao máximo. Não há servos nem súditos, apenas cidadãos.

---

<sup>9</sup> Em um império comunista, assim entendido, não há, necessariamente, a abolição da propriedade privada dos meios de produção, mas a sua condição incontornável é a real distribuição das utilidades produzidas entre as partes componentes do império, de maneira a neutralizar o princípio de igualdade em relação ao serviço.

A distinção entre súdito e cidadão aparece apenas no *Tratado político*<sup>10</sup>. O súdito é aquele que, na obediência, ressenete a lei da Cidade como um fardo, pois ressenete na lei a voz de um outro. O cidadão é aquele que, no seu agir, ama a Cidade, porque se alegra com as comodidades que ela lhe propicia. O texto de Spinoza deixa bem claro: o súdito e o cidadão podem conviver no mesmo indivíduo.

Numa democracia, seguir as leis não pressupõe obediência, não há súditos. Numa democracia comunista, todos gozam da Cidade, todos são, o tempo todo, cidadãos.

Resta-nos analisar as democracias acumulativas. Como elas alcançam a sua viabilidade?

Democracias acumulativas são aqueles impérios em que ninguém obedece a ninguém. Entretanto, há relações de serviço. Se não há súditos nem imperantes, pois as leis da Cidade são uma expressão da natureza comum a todas as partes do corpo coletivo, deve haver, porém, no acúmulo de utilidade, a correlativa distinção entre senhores e servos. Numa democracia acumulativa, deve haver serviço sem obediência.

Mas é justamente isso que é impensável. A democracia acumulativa não é uma forma de império concebível, porque a relação de servidão pressupõe a relação de obediência. Sempre que há servidão e acúmulo de utilidade em uma das partes do império, há obediência.

Nenhum indivíduo livre, isto é, nenhum indivíduo que age sob a conduta da sua razão própria, produz, em sua ação, a utilidade de um outro sem ao mesmo tempo buscar isso que lhe é verdadeiramente útil<sup>11</sup>.

Despossuído dos efeitos de sua atividade, ao produzir utilidades para um outro, o servo é inútil para si. Portanto, não é livre. Se não é livre, é porque obedece. E se há obediência, não há democracia.

A democracia acumulativa é uma quimera.

## Referências

MATHERON, Alexandre. (MTH[1969]). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les éditions de Minuit, 1969.

SPINOZA, Benedictus de. (SO3-TTP[1670]). *Oeuvres III: Traité théologico-politique*. Trad. Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris: PUF, 2009.

\_\_\_\_\_. (ETH[1675]) *Ethica-Ética: edição bilingüe latim-português*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007 [1675]. 424 p.

\_\_\_\_\_. (DPA-TP[1677]) *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

<sup>10</sup> Conferir (SPINOZA; DPA-TP[1677]; III, §1; p. 25, grifo meu): “Chamamos *cidadãos* aos homens na medida em que, pelo direito civil, gozam de todas as comodidades da cidades, e *súditos* na medida em que têm de submeter-se aos institutos ou leis da cidade.”

<sup>11</sup> Baseio-me na proposição 24 de *Ética* IV: “Agir absolutamente por virtude nada mais é, em nós, do que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas têm o mesmo significado), sob a condução da razão, e isso de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio.” (SPINOZA; ETH[1675]; e4p24; p. 293).

# Guérout e o atomismo temporal na filosofia de Descartes.

Louis de Freitas Richard Blanchet\*

\* Mestrando - UFPR.

## Resumo

O objetivo desse artigo é avaliar se está correta a interpretação de Guérout sobre a descontinuidade do tempo em Descartes. Para isso teremos que analisar se a indivisibilidade do instante é aplicável à metafísica e à física cartesiana. Pretendo mostrar que a interpretação de Guérout depende de três elementos que tem a propriedade, cada um, de serem indivisíveis: a intuição, o conatus e Deus. Os dois primeiros se referem à descontinuidade do tempo com relação ao pensamento e à extensão, o terceiro se refere à eternidade, que funciona como o elemento unificador das partes separadas do tempo. A indivisibilidade de todos esses elementos é o que permite Guérout oferecer uma interpretação na qual a mudança deixa de ser um elemento que torna as ideias incertas. Minha intenção é mostrar que a descontinuidade do tempo não é um elemento essencial da filosofia cartesiana e que ela pode ser pensada de acordo com a continuidade

**Palavras-chave:** descontinuidade, intuição, indivisibilidade, movimento, instante.

Para Guérout a descontinuidade do tempo é um dos elementos essenciais para articular de maneira coerente toda a obra de Descartes a partir das Meditações. A minha intenção é mostrar como a interpretação da epistemologia e da ontologia cartesianas que Guérout optou irão ter consequências na sua interpretação da física cartesiana e da sua colocação na história da ciência.

Guérout entende que Descartes é obrigado a reduzir a física à geometria porque toda a sua epistemologia estava fundamentada na intuição instantânea. Descartes exclui todo o movimento contínuo, pois esse excede a possibilidade de explicação pela geometria. Assim, Guérout pode mostrar a diferença da filosofia

de Descartes com a de Leibniz pela diferença entre a física estática e a dinâmica. A contribuição de Descartes para a estática é tradicionalmente reconhecida<sup>1</sup>, ao mesmo tempo em que é acusado de estar cego para as soluções que iriam possibilitar a formulação da dinâmica.

Tendo em vista que Guérout define Descartes como um idealista que, antes de provar a existência externa das coisas, deve provar a veracidade implícita das ideias, a clareza e distinção, as noções formuladas durante o Cogito terão consequências no resto da sua filosofia. A estratégia desse artigo é se orientar pela noção de indivisibilidade em pontos chave da interpretação de Guérout, desde a metafísica até a física cartesiana. Quero mostrar que a tentativa de fundamentar toda a filosofia de Descartes na noção de instante indivisível culmina na interpretação da física sem a noção de tempo. Por último quero mostrar que essa interpretação pode estar errada, uma vez que Descartes não rejeita a dinâmica por rejeitar a noção de tempo, mas que o que ele rejeita são entidades não geométricas (a força) que dependem de formas substâncias.

Quero mostrar que a noção de instante, elementar para a formulação da tese da descontinuidade, é formulada desde a Segunda Meditação, de acordo com Guérout. A leitura desse comentador irá resultar na formulação de um conceito elementar para sua compreensão do Cogito, a intuição instantânea.

Para Guérout, o empreendimento da dúvida é um processo de separação entre as ideias dubitáveis e aquelas sobre as quais se pode ter certeza. No último grau da dúvida até as coisas mais simples como as verdades matemáticas são consideradas falsas.

O Cogito é a primeira certeza devido à impossibilidade de fazer mais alguma abstração sobre o próprio pensamento. A existência do pensamento é certa porque o pensamento não pode ser separado dele mesmo, o pensamento é absolutamente simples. Embora seja possível considerar o pensamento sem a matemática, ela não pode ser considerada sem o pensamento. A certeza sobre a própria existência alcança um grau de universalidade no qual todos os conteúdos foram abstraídos. Todos os conteúdos sobre os quais se aplicou a dúvida são tratados como inexistentes. O que nos interessa é que Guérout considera o Cogito uma certeza inabalável por que é impossível fazer mais alguma abstração, isto é, a primeira certeza alcança uma simplicidade absoluta.

Assim, o Cogito é uma certeza anterior às verdades matemáticas, que foram postas em dúvida pela hipótese do deus enganador. O ponto comum, que nos interessa, entre o Cogito e a matemática é a universalidade de ambos. A diferença é que a matemática é a condição de possibilidade dos conteúdos de todas as representações, enquanto que o sujeito é a condição de todas as representações de maneira mais geral. Assim, ao mesmo tempo em que é o elemento mais simples,

---

<sup>1</sup> DUHEM, P.(1905). Les Origines de la Statique I, p. 164-174.

o Cogito é o elemento mais universal, que participa de todos os objetos de conhecimento. Nas palavras de Guérout:

“chegamos ao elemento <mais simples e mais geral>, a saber, a consciência sempre idêntica e indivisível, abstração feita de toda diversidade ou complexidade dos conteúdos; por outro lado, chegamos à condição última, pois pudemos fazer a abstração de todos os conteúdos do pensamento, o qual deve subsistir como condição da representação em geral, seja qual for o conteúdo.” (GUÉROULT, 1968, 53).

Poderíamos afirmar que após a certeza Cogito a análise da natureza do pensamento é capaz de alcançar um conhecimento com alguma complexidade, uma substância pensante portadora de vários modos e capaz de formular uma série de conteúdos que tem realidade ao menos enquanto representações. Por exemplo, a enumeração dos modos da substância pensante pode ser lida como a apresentação de uma substância completa reunida a vários modos: “Mas que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa? Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.” (AT, IX, 19; VII, 24). No entanto, Guérout entende que o prosseguimento da 2ª Meditação continua em direção à abstração de todos os modos e todos os conteúdos. O importante é que a certeza sobre a existência é absolutamente simples e é seguida diretamente por outra certeza absolutamente simples, a certeza sobre a natureza da substância pensante.

A certeza sobre a existência havia sido alcançada pela exclusão de todos os conteúdos possíveis deixando apenas a condição de conteúdos mais universal e termo último do processo de abstração. A existência até então foi tratada como separada de toda objetividade. Mas ainda restam as faculdades do pensamento, que podem ser consideradas verdadeiras na medida em que “penso que vejo”. Eis que a procura pela natureza será orientada pela distinção entre os modos e o atributo principal.

No entanto, a distinção entre modos e substância não é do tipo da distinção real<sup>2</sup>, que seria equivalente à distinção entre o pensamento e a extensão. Ela é apenas uma distinção modal<sup>3</sup>, isto é, o pensamento é uma substância capaz de alterar seus modos: em determinada oportunidade ele é imaginação, em outra sentimento, dúvida, etc. Inclusive a vontade, que tem um papel fundamental na formulação da dúvida, será excluída da natureza do pensamento. Essa diferença entre distinção modal e real é importante, pois afirmar que esses modos são partes separáveis da substância seria o mesmo que confundir cada um deles com substâncias, como afirma o próprio Descartes no art. 64 da Primeira Parte dos Princípios de Filosofia<sup>4</sup>. Ainda assim, Guérout acredita que essa enumeração de modos não é o esclarecimento da natureza do pensamento, ele é mais um passo da abstração de todas as coisas que não são absolutamente indubitáveis.

<sup>2</sup> Princípios, I, art. 60 (AT, VIII, 28).

<sup>3</sup> Princípios, I, art. 61 (AT, VIII, 29).

<sup>4</sup> Princípios, I, art. 64 (AT, VIII, 31).

A abstração no caso dos modos não está separando conteúdos como se dá no caso da dúvida sobre as representações. Ela visa evitar a complexidade e a mutabilidade da própria substância. Por isso a certeza sobre a natureza do pensamento é apenas subjetiva, ela se ocupa apenas da natureza do sujeito sem se ocupar com a existência de nenhuma coisa, nem dele mesmo, uma vez que essa certeza foi alcançada na intuição anterior. A abstração culmina em uma noção de entendimento puro, separado dos modos. Descartes chama a natureza das substâncias de atributo principal. O atributo principal não oferece um conhecimento completo da substância, mas oferece um conhecimento completo da natureza.

Embora seja suficiente saber que o atributo principal da alma é o pensamento, a substância pensante é dotada de modos realmente inseparáveis dela. No entanto, sob a dúvida hiperbólica fomos obrigados a tratar como falso tudo que não é absolutamente certo. Por isso, para conhecer a substância pensante basta conhecer o atributo principal e tratar todos os modos como inexistentes.

Portanto, podemos resumir que a primeira certeza, a existência do pensamento, e a segunda certeza, a natureza pensante, são certezas por serem simples, universais, completas e imutáveis, por serem indivisíveis.

O problema da reflexão é apresentado por Burman que pergunta mais precisamente se estar consciente do pensamento não é o mesmo que estar consciente que se estava pensando antes de estar consciente. O pensamento totalmente puro e simples jamais seria alcançável, pois sempre estaria perseguindo um pensamento anterior.

O próprio Guérout apresenta algumas passagens da Conversa com Burman nas quais Descartes, além de afirmar que a reflexão é diferente do pensamento, afirma que é possível ter vários pensamentos ao mesmo tempo e que esse tempo não dura apenas um instante. Ainda assim, conhecendo passagens que contrariam sua leitura Guérout insiste: “Ela [a certeza] não será absoluta, com efeito, a não ser que ela se dê como não composta, simples e única, sendo um pensamento separado do resto, autossuficiente e por isso mesmo conquistada em uma intuição instantânea, ela mesma indivisível” (GUÉROULT, 1968, 96).

A solução de Guérout para esse conflito é reafirmar o carácter anômalo gerado pela dúvida hiperbólica e a necessidade de uma intuição instantânea absolutamente simples para a certeza. Embora seja possível ter vários pensamentos ao mesmo tempo, eles não podem ser absolutamente claros e distintos. O pensamento se torna confuso ao voltar à atenção a várias coisas ao mesmo tempo e a atenção desse pensamento se torna dispersa.

Para Guérout, Descartes não está esclarecendo o funcionamento da certeza ao dizer que é possível ter vários pensamentos que duram por mais de um instante. Guérout reafirma: “A ciência tendo por objeto as ideias claras e distintas deve, com efeito, fazer sempre de maneira que o espírito tenha sob os olhos, a cada instante, apenas um pensamento e não vários.” (GUÉROULT, 1968, 96).

Ele faz o mesmo com relação à diferença entre a consciência do pensamento e o pensamento anterior a ela. Segundo ele há uma identidade absoluta entre o pensamento anterior e o pensamento reflexivo. A proposição de problemas epistemológicos, como veracidade por correspondência ou a relação entre o sujeito e o objeto são diluídos, uma vez que os elementos desses problemas devem ter sido abstraídos. A diferença entre o pensamento anterior e posterior à reflexão é que pensamos menos coisas e não que descobrimos alguma fórmula que sempre irá fornecer a certeza (como afirmar “penso que” antes de qualquer frase). Ao reafirmar a simplicidade da reflexão, Guérout menciona a intuição instantânea: “A passagem do Cogito, por consequência, não é nada mais que a livre instauração, na minha intuição instantânea, de um pensamento (minha ciência) idêntico a precedente (não reflexiva), mas mais distinto que ela.” (GUÉROULT, 1968, 103)

Ao afirmar que é uma instauração livre Guérout se refere ao fato das certezas serem elementos que são encontrados no meio da ordem das razões, isto é, se não tivéssemos empreendido a dúvida não os conheceríamos. Isso pode servir como elemento para afirmar que, talvez, a intuição instantânea tenha lugar apenas na Segunda Meditação. Em uma passagem anterior, ele afirma que a distinção que alcança a certeza sobre a natureza é apenas uma distinção de razão, o que serve de argumento para dizer que o instante é só um recurso subjetivo:

“A diferença entre o pensamento não refletido e o pensamento refletido não é, com efeito, uma diferença em si, mas somente uma diferença para o meu pensamento. Ora <uma distinção que se faz pelo pensamento> não é nem uma distinção real e nem mesmo uma distinção modal, mas uma distinção de razão.” (GUÉROULT, 1968, 101).

Em um parágrafo anterior, Guérout<sup>5</sup> havia esclarecido que há uma diferença entre as noções das distinções e as distinções nelas mesmas. A diferença entre entender a noção de distinção real e a distinção que há realmente entre a extensão e o pensamento. Entre as noções poderíamos enumerar uma série de outras noções como a ideia de substância ou de clareza e distinção.

Podemos afirmar que todas essas noções estão presentes ao longo das Meditações, mesmo antes da primeira certeza. É como se na realidade toda uma estrutura mental fosse indispensável para o prosseguimento das Meditações. Mas, rigorosamente e de acordo com a ordem das razões, apenas duas certezas foram estabelecidas: a existência e a natureza pensante. No entanto, após a prova da existência de Deus e de acordo com ordem do ser e não da razão, essas noções serão tratadas como verdadeiras. Elas serão elementos indispensáveis para a formulação do conhecimento. A pergunta que devemos responder é se o instante tem lugar fora da ordem das razões. Para responder a isso que apontar três elementos: o ato criador, a intuição instauradora e o instante:

<sup>5</sup> Guérout, Descartes selon l'ordre des raisons I, p. 67.

“Poderíamos então dizer que, desse ponto de vista, é o mesmo pensamento que persevera através do tempo (isso não quer dizer que essa perseverança não implica tanto nos atos criadores, como nas intuições instauradoras distintas e que há instantes nessa duração); mas esse pensamento é aqui o mais alto ponto luminoso, ao lugar de ser, como era antes da abstração e da concentração atenta, obscuro e confuso.” (GUÉROULT, 1968, 101).

Guérout está afirmando que do ponto de vista da reflexão entendida como identidade a noção de instante deve persistir, ainda que o pensamento continue sendo sempre o mesmo ao longo do tempo. A perseverança dessa identidade não resulta em uma noção de substância no sentido daquilo que permanece ao longo do tempo. Ele tem a função, como vimos acima, de termo último da abstração, elemento que permanece porque não pode mais ser dividido. Guérout faz questão de colocar lado a lado o ato criador, que mais tarde funcionará como garantia de toda a verdade, a intuição instauradora do Cogito e o instante da duração. Essa é a primeira indicação de que esse elemento faz parte do estabelecimento da verdade no sistema cartesiano.

Além disso, Guérout faz uma comparação entre o movimento físico e a continuidade do pensamento, tentando mostrar que ambos são redutíveis a um conjunto de instantes separados, ainda que pareçam ser contínuos. Essa é uma indicação da maneira como Guérout irá entender a física cartesiana na qual ele aplicará a noção de instante como um dos seus elementos.

“Ora, da mesma maneira que os instantes indivisíveis do movimento elementar, dos quais a soma oferece o movimento real, isto é, temporal, não comportam cada um nenhum percurso perceptível e são finalmente repouso, as intuições instantâneas das quais a soma constitui meu pensamento no tempo são repouso intemporal, que contrastam com <o movimento contínuo do pensamento> o qual é <sempre temporal como as ações>” (GUÉROULT, 1968, 102).

Antes de partir para o problema da física quero apresentar uma passagem um pouco mais longa que eu dividirei em quatro partes. Ela faz parte da explicação de uma contradição que Guérout considera apenas aparente. A contradição é que esse modelo de intuição instantânea não seria capaz de superar a própria intuição. Guérout seria obrigado a admitir um solipsismo radical se não encontrasse uma solução. Mesmo que seja possível pela ordem das razões passar de uma intuição à outra, essa passagem nunca resultaria em um conjunto de conhecimento. Em outras palavras, a ciência estabelecida depois da superação da dúvida deverá ser capaz de compor intuições complexas e cadeias de dedução. Para solucionar isso ele irá recorrer à noção de unidade da razão: “O espírito não se dispersa mais desde que ele encontre a natureza absoluta que, em um ponto único, o revela o segredo da infinidade de casos. Em resumo, a indivisibilidade da verdade funda a intuição de uma única verdade.” (GUÉROULT, 1968, 98).



Aqui Guérout está se referindo ao começo das Regras Para a Direção do Espírito<sup>6</sup>. A unidade da razão como formulada por Descartes nas Regras não é diferente da intuição instauradora, pois ambas são universais, indivisíveis e completas. “Sem dúvida, esta intuição única do conjunto em um instante não é mais que um ideal para o homem, a memória e o movimento do pensamento no tempo não chega jamais a ser totalmente reduzido a zero pelo percurso repetido de longas séries de termos.” (GUÉROULT, 1968, 98).

Guérout lembra o problema da limitação do intelecto humano. Embora a razão tenha a característica de ser universal, indivisível e completa, o ser humano é incapaz de abarcar-la toda de uma vez. Para que a razão fosse percebida de maneira absolutamente completa a complexidade de todas as ideias deveria se reduzir em um instante e não se dispersar ao longo do tempo no conjunto confuso de ideias. Seria como tentar conhecer todos os números e todas as operações matemáticas. Assim, a intuição instauradora é análoga à unidade de toda razão que, apesar disso o encadeamento de razões isoladas jamais consegue alcançar.

“Isso não impede que a indivisibilidade da razão seja equivalente para a ciência estabelecida à indivisibilidade de cada razão singular subalterna a ciência ainda não estabelecida, da mesma maneira que a indivisibilidade do instante como tempo elementar seja correspondente a indivisibilidade da eternidade que está para além do tempo.” (GUÉROULT, 1968, 98).

Então, ele apresenta uma terceira comparação: a indivisibilidade da razão equivale a cada razão singular, ou intuição instantânea, e ambas equivalem à noção de eternidade devido a característica comum da indivisibilidade. O instante, que queríamos decidir se é um aspecto anômalo da ordem das razões, não apenas se manterá como real na ordem do ser como também é um dos termos que faz a ligação entre a razão e a garantia divina. A última parte faz uma referência mais direta a esse aspecto: “E a visão da multiplicidade em uma intuição clara e distinta não possível a não ser que o múltiplo se resolva em uma unidade indivisível superior, que é então o verdadeiro objeto singular da intuição.” (GUÉROULT, 1968, 98).

A unidade indivisível superior a que Guérout se refere é Deus. Naquilo que Guérout denomina a ordem do ser, ou do sistema estabelecido depois do afastamento da dúvida, Deus é mais fácil de conhecer que o próprio pensamento, segundo o próprio Descartes, e por isso ele é o verdadeiro objeto singular da intuição. A comparação feita entre a indivisibilidade do instante e a eternidade é a maneira como Guérout tenta explicar a aparente passagem do tempo. Ela não é nada mais que uma limitação do intelecto humano se esforçando instante a instante para compreender a eternidade divina. Para explicar melhor essa relação é necessário avançar até a explicação da tese da criação contínua, a qual o próprio Guérout faz referência em nota nessa passagem. Ele nos envia ao *Capítulo IV*

<sup>6</sup> Regula I (AT, X, 359-361)

- *Segunda Prova de Deus pelos efeitos; Parte II- A Descontinuidade do Tempo*, que será analisado adiante.

Assim, há um tipo de átomo temporal relativo à substância pensante. Ele é a intuição que alcança cada certeza do prosseguimento das Meditações e também é o modelo de todo o pensamento claro e distinto. Como apontado pelo próprio Guérout, a intuição instantânea está ligada a ideia de Deus, pois ambas são indivisíveis. Agora resta compreender como Guérout entende que essa ligação funciona. Na análise da tese da criação contínua da Terceira Meditação, Guérout irá relacionar esses elementos, afirmar que há instante para a extensão e que a física cartesiana está completamente articulada com a noção de instante indivisível.

O primeiro problema que Guérout enfrenta é a possível comparação entre a divisibilidade do tempo com a divisibilidade do espaço. Se ambos fossem semelhantes, o tempo deveria ser infinitamente divisível da mesma maneira que o espaço. A divisibilidade infinita do espaço é garantida pela onipotência divina. Propor que há um átomo espacial seria o mesmo que afirmar que Deus é incapaz de dividir o espaço indefinidamente. O tempo, por outro lado é o ato de criação da extensão. Afirar que existe um átomo para o tempo é o mesmo que dizer que há um instante em que o mundo foi criado. Para Guérout, o instante é um pedaço do tempo muito curto que não tem uma duração no sentido de algo que se estende ao longo do tempo. A duração de um instante é considerada o mesmo que a existência desse instante. A diferença entre o espaço e o tempo é que o espaço é a coisa criada e o tempo é a duração do ato de criação. A sucessão, seja do pensamento ou do movimento, é garantida pela repetição do ato pelo qual Deus cria cada instante. Essa hipótese da repetição do ato de criação visa explicar a tese da criação contínua como apresentada na Terceira Meditação.

“Pois todo o tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de maneira alguma das outras; e assim do fato de ter sido um pouco antes não se segue que eu deva ser atualmente, a não ser que neste momento alguma causa me produza e me crie, por assim dizer, novamente, isto é, me conserve.” (AT, IX, 38).

“Com efeito, é uma coisa muito clara e muito evidente (para todos os que consideram com atenção a natureza do tempo) que uma substância para ser conservada em todos os momentos de sua duração, precisa do mesmo poder e da mesma ação, que seria necessário para produzi-la e criá-la de novo, caso não existisse ainda.” (AT, IX, 39).

A divisão do tempo da vida em partes que não dependem uma das outras é um elemento que permite Guérout dizer que o tempo deve ser reduzido a uma série de instantes desconexos. Essa separação será um dos pontos centrais que Guérout opõe contra a tese da continuidade do tempo da interpretação de Laporte, que se orienta pela discussão sobre a liberdade na filosofia cartesiana.

O que mais nos importa nesse artigo é que Guérout dá muito mais ênfase ao fato de que esses instantes são separados do que no fato de poderem ser infinitamente divididos. “É difícil, todavia, compreender o distinguo estabelecido aqui entre, de uma parte, a contingência, a separação e a independência recíproca das partes e, por outro lado, a descontinuidade, tendo em vista que essa se define precisamente por aquelas características” (GUÉROULT, 1968, 273).

O papel da tese da criação contínua é explicar o segundo passo da prova da existência de Deus. O texto das Meditações visa responder qual a origem ontológica do pensamento que tem a ideia de Deus. Ele rejeita duas hipóteses, que defendem que o pensamento tenha origem em causas menos perfeitas ou em seus pais. Mais adiante, Descartes desenvolve a hipótese da concorrência de várias causas. Nessa passagem, ele irá afirmar que a unidade de Deus é indispensável para a prova da existência de Deus. Embora ela confirme a interpretação que afirma a relação entre a ideia de Deus e a indivisibilidade, ela se limita a falar sobre a perfeição divina e não afirma nada sobre a relação dela com o resto do mundo.

“Não se pode fingir também que talvez muitas causas juntas tenham corrido em parte para me produzir, e que recebi a ideia de uma das perfeições que atribuo a Deus, e de outra ideia de alguma outra, de sorte que todas essas perfeições se encontram na verdade em alguma parte do Universo, mas não se acham todas juntas e reunidas em uma só que seja Deus. Pois, ao contrário, a unidade, a simplicidade ou a inseparabilidade de todas as coisas que existem em Deus é uma das principais perfeições que concebo existirem nele(...)” (AT, IX, 39)

A hipótese da criação a partir dos pais fornece duas outras ideias. Se admitirmos que haja uma sequência de acontecimentos que resultam na formação de um ser humano, isto é, uma sucessão de causas, essa sequência não é suficiente para explicar a conservação e a origem da substância pensante. Ao excluir a hipóteses da sucessão, Descartes não está afirmando que ela não existe, apenas está afirmando que a essa altura das Meditações ela não tem importância. Mais tarde essa hipótese será confirmada como verdadeira para explicar certa disposição da extensão que compõe o corpo. Além disso, deixa claro que a substância pensante não pode ter sido criada por outra coisa a não ser Deus, o que será verdade para a substância extensa também.

“No que se refere aos meus pais, aos quais parece que devo meu nascimento, ainda que seja verdadeiro tudo quanto jamais pude acreditar a seu respeito, daí não decorre todavia que sejam eles que me conservam, nem que me tenham feito e produzido enquanto coisa pensante (...)” (AT, IX, 40)

A hipótese dos pais visa resolver o problema da existência de maneira horizontal, enquanto que a existência de Deus resolve de maneira vertical. Ainda que

a solução rejeite a sucessão não podemos afirmar que ela torna a sucessão algo impossível para a metafísica cartesiana.

Poderíamos defender que a solução vertical não serve de resposta a problemas de causa e efeito, mas a problemas ontológicos como o proposto pela Terceira Meditação: a existência de Deus.

Mas como vimos uma das estratégias interpretativas de Guérout é aproximar uma série de elementos por meio da indivisibilidade. Assim, a tese da criação contínua não pode ser tratada apenas como uma resposta orientada diretamente a um problema, ela servira com um dos passos no qual aqueles três elementos serão ligados. A sucessão será explicada pela comparação entre o instante do mundo criado e a eternidade divina, ambos indivisíveis, mas como a eternidade deve comportar todos os instantes, pela repetição do ato de criação, ela será capaz de fornecer unidade ao conjunto de instantes, isto é, uma sucessão. Essa ligação entre esses dois elementos é indispensável, pois Guérout é obrigado a dar coerência aos textos em Descartes se vale da sucessão do tempo e aqueles que Guérout crê afirmarem a descontinuidade.

A solução de Guérout é criar um recurso de interpretação que não tem nenhuma evidência textual a não ser a presença de textos aparentemente ambíguos.

“Deste esforço resultará uma ambiguidade, pois como Descartes propõe o instante como um conceito limite, sendo um ser e um nada, tempo e não tempo, repouso e movimento, ele não consegue expor em sua autenticidade o conceito de diferencial e o instante se torna definível de maneira diferente de acordo com o perfil que o observamos, isto é, seja como negação de todo o tempo, seja como tempo muito curto.” (GUÉROULT, 1968, 273).

Assim, ele separa o tempo em dois pontos de vista: concreto e abstrato. A ideia de indivisibilidade dos instantes faz parte do ponto de vista concreto e é a real natureza do tempo. O ponto de vista concreto se refere ao ato de criação divina que repete a criação em cada instante. O ponto de vista abstrato se refere à imperfeição do conhecimento humano, todos os textos em que Descartes parece dar indício de que o tempo deve ser contínuo caem sob essa categoria.

Do ponto de vista concreto, o tempo deve ser descontínuo e a clareza e distinção de cada intuição deve durar apenas um instante. O mesmo ocorre com o movimento. Cada ato de criação resulta numa situação de relações geométricas que ignoram a temporalidade. O movimento como percebido faz parte apenas do ponto de vista abstrato. A realidade do movimento, segundo Guérout, é reduzida a alteração das relações geométricas em cada instante criado.

Guérout aceita a metáfora formulada por Bergson que se refere à física cartesiana como uma física cinematográfica. Como a clareza e distinção das intuições dependem de uma duração limitada a um instante, a percepção clara e distinta de vários instantes geométricos parece impossível. Ainda assim, embora “a

ideia de transferência, de transporte e de percurso seja apenas uma visão relativa à falibilidade do nosso entendimento finito”(GUÉROULT, 1968, 277), ela não pode ser descartada completamente. O problema é que ao reduzir a intuição ao instante, parece que a visão dos vários instantes jamais se resolveria em um movimento, nem mesmo que fosse apenas aparente. Ainda mais que isso, a impossibilidade de comparar com clareza e distinção cada instante impede que o ser humano formule leis da natureza. O conhecimento de regras do movimento poderia ser formulado pela experiência e pela descoberta de padrões que se repetem no movimento, entretanto, a descontinuidade do tempo impede essa abordagem.

Guéroutl resolve esse problema ao afirmar que no ponto de vista abstrato, do movimento contínuo, o sujeito é capaz de reconhecer uma característica de Deus: a imutabilidade<sup>7</sup>. O ponto de vista abstrato serve para nos informar que a cada instante Deus repete a criação regulada pelas mesmas regras do movimento. Assim, o conhecimento da realidade das regras do movimento não tem origem na experiência, tampouco na análise de algo interno ao mundo, afinal a mera análise geométrica de um instante não pode comunicar nada sobre as regras do movimento. Esse conhecimento depende da prova da existência de Deus e se baseia em algo externo ao mundo criado. A reunião de vários instantes indivisíveis só resulta em um movimento se o pensamento se referir à eternidade divina, a qual também é indivisível. A percepção do movimento contínuo é falsa, isto é, ela é apenas uma maneira pela qual o pensamento consegue compreender a relação entre a criação e a coisa criada.

A física cartesiana, segundo Guéroutl, depende da reunião dos dois pontos de vista. Enquanto o ponto de vista concreto nos oferece a realidade do tempo descontínuo, o ponto de vista abstrato nos permite reconhecer as regras do movimento a partir da impressão de movimento contínuo. Para Guéroutl a interpretação do sistema cartesiano com o princípio de mudança e movimento exterior à coisa criada é um dos pontos que caracteriza a filosofia de Descartes, em especial se a compararmos com a filosofia de Leibniz.

Na comparação que Guéroutl faz entre a física cartesiana e a leibniziana fica claro que o comentador defende que a possibilidade de pensarmos os instantes como divisíveis infinitamente é indispensável para compreendermos o princípio do movimento como presente no mundo criado<sup>8</sup>.

Um problema apontado por Leibniz contra Descartes problema é que ele acredita que é a quantidade de movimento e não a quantidade de força que se mantém no universo. Isso especialmente porque Descartes recusa a calcular o movimento usando a velocidade (distância/tempo) e usa apenas o deslocamento do corpo para descrever o movimento<sup>9</sup>. Guéroutl acredita que Descartes faz isso porque o tempo é algo incompatível com a metafísica cartesiana.

<sup>7</sup> Princípios, II, art. 36 (AT, VIII, 61)

<sup>8</sup> Guéroutl, Leibniz Dynamique et Métaphysique, p. 73-76.

<sup>9</sup> Guéroutl, Leibniz Dynamique et Métaphysique, p. 61-69.

“A preferência que Descartes afilia a estática o espaço percorrido ao invés da velocidade surge da concepção do claro e distinto, daquele geometricismo que Leibniz quer arruinar, com a preocupação do atual que Leibniz opõe o virtual e o tornar-se. Se Descartes exclui a velocidade, é que ela se refere ao futuro e abriga alguma coisa de obscuro” (GUÉROULT, 1954, 68).

Para compreendermos porque Descartes faz essa escolha, temos que observar que ele define o tempo, calculado matematicamente, como a comparação entre dois movimentos<sup>10</sup>. Assim, a definição elementar de movimento não pode levar em consideração dois movimentos os quais já levam em consideração o tempo. O tempo só pode ser conhecido pela comparação entre dois movimentos elementares. Essa explicação para a escolha da descrição do movimento sem a velocidade é mais compatível com as razões cartesianas e não depende da hipótese da descontinuidade do tempo.

Enfim, o problema não é que haja ambiguidade entre os textos, uns afirmando a continuidade e outros a descontinuidade, como queria Guérout. Em alguns casos a aplicação da definição de movimento, sem considerar o tempo, é uma ferramenta mais simples e exatamente por isso mais desejável. A rejeição do tempo ou a formulação de movimentos instantâneos está mais próxima de uma exigência do Método que de um indício de uma verdade metafísica. Mesmo que Guérout tenha razão a afirmar que Leibniz formulou soluções matemáticas que explicam melhor o movimento, faz pouco sentido insistir que Descartes não as descobriu por que sua metafísica era incompatível com o tempo contínuo. Há diferenças entre essas duas filosofias, no entanto não creio que seja o fato de que uma delas admite a continuidade do tempo e a outra não. Provavelmente a saída para explicar as limitações de Descartes seja a rejeição das causas finais e das formas substâncias de São Tomás, as quais Leibniz irá resgatar para formular a sua física dinâmica.

## Referências

DESCARTES, R. (1983). *Meditações*, In: *Descartes, Os Pensadores*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Editora Abril.

\_\_\_\_\_(2006). *Princípios de Filosofia*, trad. João Gama. Lisboa: Edições 70.

\_\_\_\_\_(2009). *O Mundo ou Tratado da luz*, trad. Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: editora Unicamp.

DUHEM, P.(1905). *Les Origines de la Statique I*. Paris: Librairie Scientifique A. Hermann.

GUEROUT, M. (1954). *Métaphysique et physique de la force chez Descartes et chez Malebranche*, In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 59.

\_\_\_\_\_(1967). *Leibniz Dynamique et Metaphysique*. Paris: Aubier-Montaigne.

\_\_\_\_\_(1968). *Descartes selon l'ordre des raisons I: l'âme et Dieu*. Paris: Aubier.

<sup>10</sup> Princípios, I, art.57 (AT, VIII, 26-27)

# Romance para Solitários na escrita romanesca de Rousseau

Luciano da Silva Façanha\*

\* Doutor em Filosofia – UFMA.

## GT- Rousseau e o Iluminismo

### Resumo

Rousseau elabora um projeto sobre o romance, objetivando demonstrar qual público não deseja buscar para o novo expediente. Vai encadeando seu texto em busca de um público que parece se diferenciar de um público crítico e universal, pois, afirma que seu romance não é feito para circular na sociedade e convém a pouquíssimos leitores. Avisa que o assunto alarmará as pessoas severas. E questiona: A quem agradará, então? Adverte que não agradará aos devotos, aos libertinos, aos filósofos, deve chocar as mulheres fáceis e escandalizar as mulheres honestas. Provavelmente, agradará aos solitários. O autor acaba por elaborar uma crítica da idéia de universalidade, e, à teoria do interesse presente que ela implica, diferentemente de uma fidelidade irrestrita às normas da teoria clássica das Belas-Letras, principalmente, pelos motivos que expõe, pois com esse diálogo, o princípio da universalidade do Belo não é mais uma evidência da Razão, e a perspectiva ‘etnológica’ de Rousseau traz à superfície o ‘etnocentrismo’ encoberto pela decisão de reabsorver a diversidade dos gostos numa universalidade racional.

**Palavras-chave:** Romance. Solitário. Leitor. Literatura. Filosofia.

“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)

Rousseau, grande precursor do Estado democrático moderno, e, principalmente, um crítico severo da sociedade tal qual é organizada, quase sempre se deixou desencaminhar pelo canto das paixões, não conseguiu controlar seu ímpeto, e se inscreve numa lista daqueles que censurava impiedosamente, a lista dos romancistas (e que romancista!), pois, é exatamente com *A Nova Heloísa* que começa a série de suas grandes obras, e a repercussão dos temas sentimentais em vários romancistas<sup>1</sup>, tornando-se presença de destaque numa literatura marcada pela criatividade romântica.

E, assim como tece uma dura crítica à “ideia ilustrada de teatro pedagógico” na *Carta a D’Alembert*, em que recusa a instalação do teatro na sua idealizada *República de Genebra*. Rousseau se coloca contra a ideia de um teatro enquanto instrumento de educação moral, porém, o posicionamento do filósofo não está em colocar essa atividade lúdica de ordem moral na categoria de atividade imoral, mas sim na de **atividade artificial**, e, talvez, por esse fator, poderia gerar efeitos imorais, dependendo do que divergisse das circunstâncias naturais de cada lugar, acaba adaptando essa mesma perspectiva crítica à questão do romance. Conforme o autor:

Ao lançar um primeiro olhar sobre essas investigações, vejo, de início, que um espetáculo é uma distração e, caso na verdade necessite o homem de distrações, concordareis ao menos que sejam elas permitidas na medida em que são necessárias e que qualquer distração inútil constitui uma mal para um ser cuja vida é tão curta e cujo tempo, tão pernicioso (ROUSSEAU, 1973, p. 39).

No entanto, é preciso observar os verdadeiros efeitos do teatro a partir de alguns argumentos que Rousseau resolve construir e analisar, para não julgarmos o pensador como se sua crítica fosse uma simples negatividade.

Ora, Jean-Jacques quis dizer para o público ilustrado, com a sua negativa à imitação teatral, era:

que o teatro não tem poder algum de mudar os costumes, pelo menos de transformar maus costumes em bons. O teatro, na *Carta a d’Alembert*, é bem capaz da proeza oposta, ou seja, de mudar bons costumes em maus. E é por causa disso mesmo que Rousseau se opõe à introdução do teatro aristocrático francês na sua pátria. (MATOS, 2006).

---

<sup>1</sup> Além da influência no *Werther* de Goethe, o romance de Rousseau também influenciou uma obra-prima de psicologia realista, como *As Relações perigosas* (1782), de Choderlos de Laclos, grande leitor de Rousseau. Laclos (1971, p. 9) defendia a Razão, mas também, de forma aliada ao Sentimento; enaltecendo a vida simples e virtuosa, em contato com a natureza, como pregava Rousseau. Tinha na *Nova Heloísa*, sua bíblia de sensibilidade. Tanto que ao mostrar a decadência moral da sociedade aristocrática do século XVIII, estampa de forma clara as intenções de sua obra onde se lê no frontispício do romance: *As Relações Perigosas, ou Cartas Recolhidas de em uma Sociedade e Publicadas para a Instrução de Algumas Outras*; seguida de uma epígrafe retirada do primeiro parágrafo da *Nova Heloísa*: “Vi os costumes de meu tempo e publiquei estas cartas”.



Não se pode, simplesmente, falar de divertimentos públicos perguntando “se os espetáculos são bons ou maus em si mesmos, é fazer uma pergunta vaga demais”, diz Rousseau (1993, p. 40) — “é examinar uma relação antes de ter determinado os termos”; para a república de Genebra, o filósofo não observa que o teatro traga algum benefício, bem ao contrário, muito prejuízo, e acrescenta:

Os espetáculos são feitos para o povo, e só por seus efeitos sobre ele podemos determinar suas qualidades absolutas. Pode haver espetáculos de uma infinidade de espécies; de um povo a outro, há uma prodigiosa diversidade de costumes, de temperamentos e de caracteres. O homem é uno, admito; mas o homem modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos e pelos climas torna-se tão diferente de si mesmo que agora já não devemos procurar o que é bom para os homens em geral, e sim o que é bom para eles em tal tempo e em tal lugar (ROUSSEAU, 1993, p. 40).

É essa a direção que torna possível examinar o estatuto de sua crítica ao etnocentrismo. É nesse plano que se pode constatar a importância do reconhecimento das diferenças em Rousseau (1993) — a questão da unidade e da pluralidade da condição humana. É seguindo esse mesmo princípio que a crítica e o consentimento de Rousseau ao romance acontece, principalmente, na *Carta a D'Alembert*, cujo contexto, “a ideia negativa de privatização da cena”, pois, o teatro destina uma excessiva importância à descrição do amor, obviamente, exagerando na representação, naquilo que é romanesco. Rousseau (1993, p. 40) pontua: “De modo algum aprecio a possibilidade de constantemente ter-se de levar **o coração à cena**, como se não estive bem dentro de nós”. Ora, isso para o filósofo significa uma individualização da cena, pois,

acredita-se reunirmo-nos num espetáculo quando lá cada um se isola e se esquecem os amigos, os vizinhos, os parentes, para interessarmo-nos por **fábulas**, para chorarmos as infelicidades dos mortos ou rirmos à custa dos vivos. Mas eu deveria saber que essa linguagem não tem mais sentido em nosso século. Esforcemo-nos para usar uma que melhor se compreenda (ROUSSEAU, 1993, p. 40, grifo nosso).

A partir desses princípios, Matos (2004, p. 27) ressalta, o cidadão genebrino “volta a atacar os romances por tabela”, pois, é observado que “tudo aquilo que diz sobre o teatro aplica-se integralmente ao romance.”<sup>2</sup>

Rousseau (1994b, p. 23) parece ter percebido os paradoxos desse novo tipo de arte atentamente, e, como não poderia deixar de sê-lo, pelo menos soube utilizá-los para justificar a nova forma literária em sua *Nova Heloísa*. Isso está em consonância com o que nos revela logo no primeiro parágrafo do prefácio de seu

<sup>2</sup> Dificilmente Rousseau colocaria o nome do romance, nessa obra, afinal, na época de sua publicação, 1758, as duas primeiras partes do seu romance já estavam prontas, conforme já dito no capítulo anterior (MATOS, 2004, p. 31).

romance: “As grandes cidades precisam de espetáculos e os povos corrompidos de romances. Vi os costumes de meu tempo e publiquei estas cartas. Ah!, se tivesse vivido num século em que tivesse de jogá-las ao fogo!”.

Dessa forma, Rousseau (1994b, p. 23) começa a demonstrar essa situação por meio do seu personagem, Saint-Preux, dentro do próprio romance. Quando este começa a frequentar os espetáculos — quando está “inteiro na sociedade”—, percebe que até pode existir alguma espécie de atrativo nesse lugar corrompido; porém, “para senti-los é preciso ter o coração vazio e o espírito frívolo”, e “como tudo é apenas vã aparência e como tudo muda a cada instante”, o personagem revela não ter tempo de emocionar-se e nem de examinar alguma coisa.<sup>3</sup>

Então, observa as dificuldades de entender a sociedade, de estudá-la, e nem mesmo sabe onde se posicionar ou qual papel assumir para conhecê-la bem. “O filósofo dela está longe demais, o homem da sociedade está perto demais. Um vê demais para poder refletir, o outro demasiadamente pouco para julgar o quadro total” (ROUSSEAU, 1994b, p. 23). Dessa forma, como julgar esse quadro? O filósofo não sente seus verdadeiros efeitos e o homem da sociedade vê tudo, mas não tem tempo para pensar em nada. E pela mobilidade das coisas, apenas percebem, mas não observam nada, “restam impressões confusas que se assemelham ao caos” (ROUSSEAU, 1994b, p. 222).

Sem contar que não há como ver e meditar de forma alternada, pois, o “espetáculo” ou a “sociedade”, “exige uma atenção contínua que interrompe a reflexão”. É esse o momento em que o personagem percebe que deve haver alguém que esteja mais perto desses quadros — talvez, por uma liberdade que nem o filósofo nem o homem de sociedade possuam —, e que possa julgá-los mais livremente: é o romancista, sim, principalmente num tempo em que a virtude não é mais estimada e o “sentimento colocado em grandes máximas gerais”. Dessa forma, não há como estudar ou observar a sociedade como simples espectador, é necessário mais que isso, “é preciso começar por praticar o que se quer aprender” (ROUSSEAU, 1994b, p. 226).

Mas adverte do seu receio de ser mal interpretado, e de que aconteça com o sentimento entre as pessoas da sociedade o que aconteceu “com Homero entre os Pedantes que lhe forjam mil belezas quiméricas, por não perceberem as verdadeiras” (ROUSSEAU, 1994b, p. 226).

As coisas passam a ser feitas por hábito e não mais por sensibilidade, fora isso, chamam essas atitudes de procedimentos, pois, são reguladas, *tudo é regra entre eles*, além do mais, “se esse povo imitador fosse cheio de originais seria impossível saber alguma coisa, pois nenhum homem ousa ser ele próprio” (ROUSSEAU, 1994b, p. 226). Nessa sociedade, todos acabam fazendo a mesma coisa e em circunstâncias iguais; já que tudo é regulado, não deixa de ser um espetáculo, em que “diríeis que são marionetes pregadas na mesma prancha ou puxadas pelo mesmo fio” (ROUSSEAU, 1994b, p. 227).

---

<sup>3</sup> Segunda Parte, Carta XVII (ROUSSEAU, 1994b, p. 222).

Obviamente que o personagem percebe que as pessoas não são tocadas de forma idêntica, por isso é preciso comover, *fazer falar as paixões* por meios diferentes para conhecê-las. Isto é mais um jargão, diante da “vã coletânea de fórmulas e serve menos para julgar os costumes do que o tom que reina (na civilizada) Paris”. (não muito diferente da contemporaneidade hipócrita em que vivemos). Ademais, o autor observa que parece faltar instrução para esse tipo de povo, pois “conhecem-se assim as conversas que aqui se mantêm, mas nada do que pode servir para apreciá-las” (ROUSSEAU, 1994b, p. 227).

O filósofo percebe que a corrupção que reina na “civilizada” Paris faz com que tudo seja visto a partir de um simulacro, em que “as próprias palavras amor e amante são banidas do trato íntimo dos dois sexos e relegados com as de *cadeia* e *chama* aos Romances que não se leem mais” (ROUSSEAU, 1994b, p. 243). Isso seria precisamente o que deveria ser aprendido por sua personagem Saint-Preux, se tivesse se contentado “com as pinturas dos fazedores de Romances e de Comédias” (ROUSSEAU, 1994b, p. 249); baseando-se nessas características é que seu herói suspeita da pretensa ânsia pelo **gosto** dos parisienses, “visto que todos os cuidados que aqui se tomam para agradar desfiguram a **verdadeira beleza**” (ROUSSEAU, 1994b, p. 246, grifo nosso). Assim, Jean-Jacques por intermédio do seu *alter-ego*, não deixa de observar em forma de troça que até “o Olimpo e o Parnaso, a glória e a fortuna” estão comprometidas; “os livros não têm seu preço, os autores não têm estima”, a não ser para aquilo que possa agradar: “Poesia, literatura, filosofia, política mesmo, vê-se logo pelo estilo de todos os livros, que são escritos para divertir” (ROUSSEAU, 1994b, p. 248). Exatamente por esses motivos é que o autor declara:

Os Romances são talvez a última instrução que resta dar a um povo suficientemente corrompido para que qualquer outra lhe seja inútil; gostaria então que a composição desse tipo de livros somente fosse **pintado** em seus **escritos**, a autores que não tivessem acima das fraquezas da humanidade, que não mostrassem, de golpe, a virtude no Céu fora do alcance dos homens, mas que lhe fizessem amar pintando-a, a princípio, menos austera e depois, partindo do seio do vício, soubessem para lá conduzi-los insensivelmente (ROUSSEAU, 1994b, p. 249, grifo nosso).

Rousseau (1994b, p. 249) acaba demonstrando que o romance “tem uma instrução mais sólida e esta instrução serve melhor seu julgamento”, pois esse escrito “não quer apenas incluir um ato de conhecimento polêmico, reivindica, além disso, um valor de ação moral” (STAROBINSKI, 1994, p. 358), ou seja, a instrução, é uma característica reivindicada nas obras desse período, e o romancista Rousseau não escapa do traço que sua obra objetiva proporcionar. Mas, essa ambição em Rousseau é mais “sincera” ainda, pois ratifica nas *Confissões* que com o seu romance pretendia “pintar um quadro” de “amor ao bem”, e que esse **objeto** se tornasse útil por sua “moral proveitosa”:

Além desse objetivo de costumes e de fidelidade conjugal, que se liga fundamentalmente a toda ordem social, **criei para mim um outro mais secreto de concórdia e de paz pública**; objetivo maior, talvez mais importante em si mesmo, pelo menos no momento em que o encontrei (ROUSSEAU, 1948, p. 395, grifo nosso).

Ao que tudo parece apontar, essa é a dimensão crítica do romance filosófico de Rousseau, pois com essa confissão, o autor demonstra, realmente, que pretendia intervir na história de seu século a partir dessa duração romanesca (de plena intensidade *poética*), talvez como uma possibilidade de salvação ou promessa de **regeneração das paixões**, num mundo corrompido. Nesse sentido, o romance, enquanto “máxima”, não tem nada nem a tomar e nem a devolver, “do que quer que seja de real”, conforme Robert (2007, p. 28-29), nem tampouco “constitui um simulacro inútil”, mesmo que a realidade possa sempre ser inacessível, o romancista a toca, “apesar disso, sempre num ponto decisivo, figurando o desejo *real* de mudá-la”; pois, quem faz um romance, “exprime com isso um desejo de mudança” da realidade, e, acaba tentando realizá-la por duas direções, “ou ele conta histórias, e muda *o que é*; ou busca casar-se acima de sua condição, e muda *o que ele é*; de toda forma, ele nega a realidade empírica em nome de um sonho pessoal que acredita possível realizar graças à mentira e à sedução.” Apenas imaginando conquistar o mundo “por ele ludibriado e seduzido”, exatamente porque contesta todas as hierarquias dos povos corrompidos; e, como “nos antípodas do herói trágico ou épico, que sofre pela ordem de que é testemunha”, ressalta Robert (2007, p. 29), “o *fazedor de romance*’ é em seu próprio projeto um fomentador de distúrbio, um difamador das qualidades e das classes, até mesmo em seus esforços para conquistar as mais elevadas”; a autora diagnostica, “um arrivista, portanto, que funda suas esperanças na intriga”, contudo, é também, “um espírito apaixonado pela liberdade, determinado a não mais se inclinar diante do irreversível, rebelde às ideias tradicionais bem como às situações preestabelecidas, e subversivo malgrado o conformismo ao qual acaba por obedecer”.

Daí porque, é digno de atenção o que Jean-Jacques objetivava com toda essa oposição, ou mesmo esse suposto paradoxo: “de rejeição ao romance” e “escrever um romance”, ou seja, Rousseau desejava que sua obra fosse legível pelos povos corrompidos, pelos parisienses, pois, somente dessa forma haveria **eficácia** no romance que fabricara. Nesse sentido, obviamente, o autor acaba travando um pacto com a corrupção, nas palavras do Starobinski (1994, p. 395), “é preciso, portanto, manter uma convivência secreta com aqueles que vivem na **mentira**: é preciso continuar, de certa maneira, a falar sua língua”. Mas, Rousseau, por seu personagem Saint-Preux, tem a oportunidade, no próprio romance, de explicar um pouco desse pretenso paradoxo, quando diz:

Não sou eu mesmo agora um habitante de Paris? Talvez sem o saber já tenha contribuído, por minha parte, para a desordem que aí observo; talvez uma estada demasiado longa corrompesse minha própria vontade, talvez ao final de um ano fosse apenas um burguês se, para ser digno de ti, não conservasse a alma de um homem livre e os costumes de um Cidadão. Deixa-me, pois, pintar-te sem constrangimento coisas às quais me envergonho de assemelhar-me e procurar o puro zelo da verdade através da descrição da lisonja e da mentira (ROUSSEAU, 1994b, p. 220).

Ora, isso é mais uma prova de que Rousseau (1994b) tem o intuito de falar a linguagem do povo parisiense, mesmo dizendo no prefácio da *Nova Heloísa* que seu romance serviria apenas aos povos provincianos, e narrando nas *Confissões* que sua expectativa não era o sucesso em Paris:

Muito ao contrário do que eu esperava, seu menor triunfo foi na Suíça, e o maior em Paris. Será que em Paris a amizade, o amor, a virtude reinam mais do que alhures? Não, sem dúvida; porém, ali ainda reina aquele sentimento estranho que transporta o coração à sua imagem e que nos faz apreciar nos outros os sentimentos puros, ternos, delicados, que não mais possuímos. Além disso, a corrupção é a mesma em toda parte: na Europa não mais existem costumes e virtudes; mas, se ainda existe algum amor por elas, é em Paris que devemos procurá-lo (ROUSSEAU, 1948, p.495).

Da mesma forma como vem assinalando desde o *Primeiro Discurso*: ‘que é preciso curar o mal com próprio mal’, também, no *Prefácio a Narciso*, em que se refere a um ‘mal menor para evitar um mal maior’, ao escrever o **romance**, o gênero se transforma numa espécie de ‘mal menor’. Como já se disse no capítulo que antecede, Jean-Jacques apenas variou no tipo de linguagem, conforme ratifica no *Segundo Prefácio da Nova Heloísa*:

Para tornar útil o que se quer dizer é preciso, em primeiro lugar, fazer-se ouvir por aqueles que dele devo fazer uso. **Mudei o meio mas não o objetivo**. Quando tentei falar aos homens, não me ouviram; talvez faltando às crianças, far-me-ei ouvir melhor, e as crianças não apreciam mais a nua razão do que os remédios mal disfarçados (ROUSSEAU, 1994b, p. 30, grifo nosso).<sup>4</sup>

Mesmo assim, Rousseau (1994b, p. 30) tendo feito o melhor para fazer passar o que deseja, mas, receoso de se enganar com o **disfarce**, o filósofo acrescenta o que ainda é possível acontecer: “sugarão a borda do copo e não beberão o licor”.

Robert (2007, p. 24-25) considera uma espécie de método esse “tratamento do mal pelo mal”, pois, “é enaltecido, sobretudo todas as vezes que ocorre ao autor temer os ataques de uma censura moral ou religiosa, ou mesmo de um tribunal

<sup>4</sup> Rousseau (1994b, p. 30) acrescenta a essa questão, o célebre verso do poema épico de Torquato Tasso, *Gerusalemme Liberata* (1581): “Assim ao dolente menino damos aspergido/ De suave licor as beiras do corpo;/ Sucus amargos enganado vai bebendo/ E do seu engano recebe vida”.

bem real”. A autora assinala uma série de escritores procedendo de igual maneira, tentando mostrar que “a paixão é revolucionária”, e, por esse motivo, “importante mostrá-la em toda a sua estranha e abominável glória”. Inclusive, do ponto de vista da “Ordem, a história das Revoluções é uma boa história a ser escrita”, ressalta a teórica, e ainda mais timidamente, destaca Sainte-Beuve (apud ROBERT, 2007, p. 25), fazendo esse relato no seu prefácio à *Volúpia*, em que diz que,

essa cura delicada de tal vício por seu similar deve ser tentada de outra forma a não ser na sombra? Eis o que me perguntei por muito tempo. Depois acabei por acreditar que a publicação de um livro verdadeiro dificilmente seria um mal a mais, e que inclusive poderia sair dali algum bem para alguns [...].

Assim, Rousseau foi coagido a isso, pois, já está nesse caminho, nesse jogo, não nos artifícios do parecer, mas na posição de quem se comprometeu em utilizar a língua daqueles que já se desviaram para o caminho de uma representação alienante, com o objetivo de interrogá-los, e mais, fazer com que eles se interroguem. Nesse sentido, destaca Robert (2007, p. 24, grifo nosso), “o romance não é, portanto, gênero fútil e hipócrita de que os Antigos desconfiavam, mas um agente de progresso, um **instrumento** de imensa **eficácia** virtual, que, nas mãos de um romancista consciente de sua tarefa, trabalha de fato para o bem comum”. Ao reconduzir “os culpados ao bom caminho”, curar os infelizes, acaba realizando uma tarefa,

seja transmitindo sob a **fabulação** um ensinamento positivo, seja agindo mais misteriosamente por meio de um exemplo de certa forma contagiante, seja intervindo na vida revelando seus recônditos mais ermos, caso em que pode detalhar o mal sem deixar ele próprio de ser puro e benfazejo (ROBERT, 2007, p. 24, grifo nosso).

Por isso, o escritor diz nas *Confissões* não se admirar do maior sucesso ter sido na corte, pois:

Está cheio de traços vivos, mas velados, que devem agradar ali, porque as pessoas se acham mais habilitadas para compreendê-los. Portanto é preciso assinalar isto aqui. Esta **leitura** não é certamente **indicada** para aquela espécie de pessoas que só possuem astúcia, que só são espertas para perceberem o mal e que nada veem onde só há o lado bom para ver (ROUSSEAU, 1948, p. 496, grifo nosso).

É dessa forma que o romance “*A Nova Heloísa* tenta seduzir os parisienses”. Não é para lhes proporcionar o prazer pernicioso da ficção, mas para curá-los daquilo que são, para insinuar no prazer da leitura uma espécie de remédio heroico, de terapêutica desesperada (ROUSSEAU, 1994b, p. 357-358).

Porém, o mais interessante de toda essa observação é a demonstração de Rousseau de qual público não deseja mais buscar para esse novo expediente do romance, a começar pela simplicidade que lhe parecia admirável.

A partir dos prefácios anexados à obra, o pensador começa a esboçar toda a sua intenção em prol da habilitação da arte romanesca no século XVIII; e vai encadeando seu texto em busca de um público que parece se diferenciar de um “público crítico” e “universal”, pois, afirma que seu romance “*‘não é feito para circular na sociedade e convém a pouquíssimos leitores’*” (ROUSSEAU, 1994b, p. 23, grifo nosso). O escritor justifica que o estilo não agrada às “pessoas de gosto”, e começa a buscar um novo lugar para a arte do romance. Avisa que “o assunto alarmará as pessoas severas”, pois, “todos os sentimentos não serão naturais para aqueles que não acreditam na virtude” (ROUSSEAU, 1994b, p. 23). E questiona: “A quem agrada, então?”. O romancista Rousseau (1994b, p. 23), temendo as críticas, já adverte que não agrada “aos devotos, aos libertinos, aos filósofos, deve chocar as mulheres fáceis e escandalizar as mulheres honestas. [...] Talvez somente a mim: mas certamente não será indiferente a ninguém”.

Essa é uma solicitação de desarmamento quanto à leitura dos romances, pois, os pensamentos apresentados são *comuns*; assim, o autor conduz o texto explicando que os que escrevem são provincianos, estrangeiros, são *solitários*. Evidentemente que Rousseau (1994b, p. 23-24) se pronuncia a favor de si mesmo e também do seu *alter-ego*, Saint-Preux, que possui todas essas mesmas características e qualificações no romance. Mas, e quanto ao filósofo? Jean-Jacques não é filósofo? Sim, porém o autor tem o cuidado de avisar que além dessas qualificações, os que escrevem são “jovens, quase criança que, em suas imaginações romanescas, tomam como filosofia os honestos delírios de seus cérebros”.

Rousseau quer um leitor disponível, mas, toda “essa restrição prévia” “é exatamente” o tipo “que aprendemos a reconhecer como o essencial dos escritos teóricos de Rousseau sobre as Belas-Letras” (PRADO JR., 2008, p. 234). O interessante disso, é que no século XVIII — época em que o próprio dilaceramento das lutas de classe e a diáspora dos públicos concretos parecem conjurar para dar ao escritor a ilusão de universalidade e construí-lo como pura negatividade —, justamente nesse momento, é que vem Jean-Jacques a “construir sua teoria da ‘situação’ do escritor e do leitor e a insistir no atolamento das liberdades nas areias da história” (PRADO JR., 2008, p. 234). Isto é uma verdadeira crítica da ilusão universalista. No entanto, como censurar, e mais, depreciar essa recepção, se o próprio genebrino foi capaz de comover os parisienses? Com todos os conhecidos paradoxos de Rousseau, Bento Prado dá a opção de se observar “como esse desvio é tomado teoricamente”, pois, “em Rousseau, esse resultado inesperado (embora, talvez, desejado) não coloca dificuldades graves” (PRADO JR., 2008, p. 238). Primeiramente pelo fato de que, já, no *Segundo Prefácio*, por meio do seu interlocutor N. que mesmo se curvando aos argumentos de Rousseau, é “o porta voz desse público efêmero”, já demonstra que “esse público não visado (mas inflamado pela leitura do romance)

fora decerto declarado incapaz de leitura e impermeável ao entusiasmo” (PRADO JR., 2008, p. 238). Mas, isso terá uma ressonância convincente, pois, nas *Confissões*, Rousseau (1948) se mostrará perplexo, dando conta, “*a posteriori*, do sucesso do romance dos solitários nos salões parisienses”. Rousseau não só descreve a recepção que o mundo reserva à *Nova Heloísa*, como de que forma ‘o êxito do livro acendeu a fantasia’ do filósofo:

A opinião das pessoas de letras ficou dividida, mas na **sociedade** só houve um parecer e principalmente as mulheres se entusiasmaram tanto pelo livro como pelo autor, a ponto de haver poucas, mesmo da mais alta linhagem, que ficassem indiferentes se eu tivesse empreendido sua conquista (ROUSSEAU, 1948, p. 495).

Logo depois, como se sabe, Jean-Jacques ainda ruminará em forma de surpresa, sobre o fato inesperado, dizendo que o ocorrido era o “contrário de sua expectativa”. Prado Jr. (2008, p. 239) alude que até se poderia “discutir, com os argumentos da psicologia, a boa-fé do texto: não seria essa a recepção desde sempre anelada por Rousseau?”. Contudo, se a sinceridade de Jean-Jacques “é imponderável por princípio”, os textos escritos, não o são; então, Prado Jr. (2008, p. 239) ressalta que o *Prefácio de Narciso ou o Amante de si mesmo*, escrito muito antes do projeto da *Nova Heloísa*, “está aí para mostrar que a Teoria das Belas-Letras e do gosto previa a possibilidade desse feliz mal-entendido”. É, novamente a questão da corrupção de um povo, quer as ciências, as letras e as artes tenham contribuído ou não, “um povo corrupto nunca mais volta à virtude”, além do que, “as mesmas causas” que colaboraram na degeneração, podem, em alguns casos, prevenir, de algo ainda maior. Assim, “as artes e as ciências, depois de terem feito os vícios brotarem”, para impedi-los de se tornarem piores é necessário um **verniz**; depois que “destroem a virtude, mas preservam seu **simulacro** público, que sempre é uma **bela coisa**” (ROUSSEAU, 1978, p. 426, grifo nosso), conforme o autor:

Esse **simulacro** consiste numa certa doçura de costumes que algumas vezes substitui a sua pureza, uma certa aparência de ordem que previne a tremenda confusão, uma certa admiração pelas belas coisas que impede as boas de caírem inteiramente no esquecimento. É o vício que toma a máscara da virtude, não como a hipocrisia para enganar e trair, mas para, sob essa effigie amável e sagrada, afastar o horror que tem de si mesmo quando se contempla nu (ROUSSEAU, 1978, p. 426, grifo nosso).

É a boa **mimesis das paixões** que acaba ganhando na imaginação de ares romanescos à vida. Prado Jr. (2008, p. 239-240, grifo nosso) sublinha, “a teoria já estava pronta antes da *Nova Heloísa* e de sua carreira junto ao público; teoria que permite explicar seu curioso destino ou seu êxito junto a um *leitor inesperado*”; mesmo que depois se observe, que com toda essa teoria prévia, “torna-se claro que o público que a consagra toma essa ‘espécie’ de **romance** pelo que ele não é”.



Talvez, a razão de tantas justificativas, seja, desde logo, para encarar com precaução as explicações que o enraízam nas condições particulares da época de emergência e **afirmação do romance moderno**, dando-o como resposta a necessidades delas decorrentes, sejam as que se reportam a necessidade de iludir de forma universalista, sejam as que se ligam aos horizontes de expectativa, como a previsão, manipulação ou rejeição das crenças e opiniões dos leitores, como logo em seguida acrescenta:

Por que temeria dizer o que penso? Esta coletânea, com seu gótico tom, convém melhor às mulheres do que os livros de filosofia. Ela pode mesmo ser útil àquelas que, numa vida desregrada, conservaram algum amor pela honestidade. Quanto às moças, é outra coisa. Nunca uma moça casta leu um romance, e coloquei neste um título suficientemente arrojado para que, ao abri-lo, se saiba o que pensar. Aquela que, apesar deste título, ousar ler uma única página, é uma moça perdida: mas que não impute sua perda a este livro, o mal fora feito de antemão. Visto que iniciou, que acabe de ler: não tem mais nada a pôr em risco (ROUSSEAU, 1994b, p. 24).

E, no *Segundo Prefácio* repete absolutamente tudo que está na citação acima, no que se refere às moças, acrescentando apenas que durante muito tempo, esse tipo de leitura foi considerado útil para as moças, mas, isso seria, exatamente, “pôr fogo na casa”, pois, essa louca ideia, “em lugar de dirigir para seu objeto a moral desse tipo de obras, dirige-se sempre essa moral às moças”, mas, ressalta que a conduta das moças seja “regular, embora seus corações estejam corrompidos”. Contudo, Rousseau (1994b, p. 36) resolve justificar-se com suas leitoras, “sejamos justos para com as mulheres, a causa de sua desordem reside menos nelas do que em nossas más instituições”; por isso, vale lembrar a **lição** de Júlia (já mencionada no capítulo anterior) sobre a leitura útil dos livros, sobre as regras utilizadas para julgar os livros, que “se julgardes boa, usai-a para julgar este” romance. Esse é o ato solene pelo qual Rousseau (1994b, p. 37), por intermédio de N., reinstala sua relação com as mulheres: “N. É verdade que tendes uma excelente Pregadora [Júlia]. Estou encantado por vos ver reconciliado com as mulheres: estava aborrecido por haver-lhes proibido de fazer-nos sermões”.

Assim, mesmo fazendo as pazes com as mulheres leitoras, Rousseau (1994b, p. 31, grifo nosso) já restringe na “conversa” do prefácio que o romance não foi escrito para ‘*moças honestas*’, que jamais devem ler romances; além disso, como se perceberá, 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 mim, nenhuma leitura útil para os *mundanos*”; 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, grifo nosso).

Jean-Jacques vai aprofundando no *Segundo Prefácio* o prolongamento das questões abordadas no prefácio inicial; também, retoma uma diferenciação já realizada em outras obras, entre as “grandes sociedades” e os lugares do “isolamento”, com o objetivo de encontrar as fontes dos verdadeiros sentimentos. “No isolamento, temos outras maneiras de ver e de sentir do que nas relações com a sociedade”; a começar pelas “paixões”, que “diferentemente modificadas expressam-se de outras maneiras, a imaginação, sempre impressionada pelas mesmas coisas, é mais vivamente afetada”. Além do mais, são essas imagens que são observadas “nas palavras dos solitários” (ROUSSEAU, 1994b, p. 28).

Há uma comunicação ideal entre os solitários, que não se dá pela fala enérgica, ou seja, pela linguagem aprendida na sociedade, mas por uma linguagem extraordinária.

Rousseau (1994b, p. 28) enfatiza que na sociedade, ou se tenta falar de maneira diferente para que a fala seja melhor do que a dos outros, ou se é forçado “a afirmar a cada momento o que não se acredita, a exprimir sentimentos que não se tem, procura-se dar ao que se diz um tom persuasivo que supõe a persuasão interior”; o filósofo está ressaltando a degeneração das paixões, pois, dificilmente, “as pessoas verdadeiramente apaixonadas” se expressam dessa maneira: “a paixão transbordante exprime-se com mais abundância do que força, nem mesmo pensa em persuadir, não suspeita que se possa duvidar dela”.

Ora, os sentimentos dos solitários não são ditos por mera exposição, mas, para desabafar, por isso, o amor seja pintado mais fortemente nas grandes cidades do que nos lugarejos, onde, mesmo a força do sentimento residindo numa fraqueza da linguagem, porém, “algumas vezes, pelo menos, ela mostra sua verdade” (ROUSSEAU, 1994b, p. 28).

Uma carta de amor escrita por um **solitário** “será frouxa, difusa, arrastada, sem ordem, cheia de repetições. Seu coração, cheio de um sentimento que transborda, repete sempre a mesma coisa e nunca acaba de ter o que dizer, como uma fonte viva, que corre sem cessar e nunca se esgota” (ROUSSEAU, 1994b, p. 28), e, por mais que não se impressione com nada, o reconhecimento dessa **linguagem excepcional** é tocado pela **verdade** dos que sentem com o **coração**:

Sentimos a alma enternecida, sentimo-nos comovidos sem saber por quê. Se a força do sentimento não nos choca, sua **verdade** nos toca, e é assim que o coração sabe falar ao **coração**. Mas os que nada sentem, os que apenas têm o jargão enfeitado das paixões, não conhecem estas formas de beleza e as desprezam (ROUSSEAU, 1994b, p. 28, grifo nosso).

Nesse instante, Rousseau parece buscar o reconhecimento do lugar que o romance ocupa na literatura da Ilustração, e é este, precisamente, o século XVIII na Europa. E, a **literatura moderna**<sup>5</sup> acaba se confundindo com a nova linguagem

<sup>5</sup> Conforme Kristeva (1984, p. 160) “o ‘romance’ iria impor à modernidade a noção de ‘literatura’, a ponto de confundir-se com esta”, e, por esse traço, faz sentido se falar em “romance moderno”. Segundo a autora, essa imposição acaba gerando uma imbricação bastante interessante entre o romance e a própria literatura.

proporcionada pelo novo gênero literário: o **romance**, pois, o valor do homem passa a residir inteiramente em seu **sentimento**:

O **amor** é apenas ilusão, por assim dizer, constrói para si um outro universo, rodeia-se de coisas que não existem ou às quais só ele deu vida e, como exprime todos os seus sentimentos em imagens, **sua linguagem é sempre figurada**. Mas tais figuras não têm precisão nem sequência, sua eloquência reside em sua desordem, prova tanto mais quanto menos raciocina. O entusiasmo é o último grau da paixão. Quanto está no apogeu vê o ser amado perfeito, faz dele então seu ídolo, coloca-o no céu, e, como o entusiasmo da devoção toma a linguagem do amor, o entusiasmo do amor toma também a linguagem da devoção. Nada se vê a não ser o paraíso, os anjos, as virtudes dos santos, as delícias da morada celeste (ROUSSEAU, 1994b, p. 28, grifo nosso).

O discurso de Rousseau (1994b, p. 28) é tomado por um ímpeto tempestuoso, em que ressalta: “ao escrever a quem se ama, é bem disso que se trata!”; e, é dessa forma que o romanesco transparece nos romances, não com o intuito de agradar ou de persuadir, esses discursos são tomados “pelo que são”, e é dessa maneira que devem ser “julgados dentro de seu gênero”.

Assim, aproveita para questionar sobre os que escrevem romances: “São crianças, pensarão como homens? São estrangeiros, escreverão corretamente? São solitários, conhecerão o mundo e a sociedade?” E ratifica: “interessados apenas pelo sentimento que os ocupa, vivem no *delírio* e pensam *filosofar*. Querereis que saibam observar, julgar, refletir? Nada sabem sobre tudo isso, sabem amar, relacionam tudo à paixão”. Mas, é fazendo-se conhecer que fazem-se amar, “dobram-se sobre si mesmos, afastam-se do resto do universo e, criando entre si um pequeno mundo diferente do nosso, formam nele um espetáculo verdadeiramente novo” (ROUSSEAU, 1994b, p. 29-30).

Sem dúvida, é uma exaltação da **solidão**, pois, segundo Rousseau (1994b, p. 31), os sentimentos que estão nesses seres, são comunicados ao coração, “pouco a pouco e sozinho”, portanto, um homem que se encontra em sociedade dificilmente poderá “habituar-se às ideias extravagantes, ao *pathos afetado*, à insensatez contínua de vossos simplórios”, somente “um **Solitário** pode apreciá-los”. E ressalta sua consideração, de que é algo bastante complicado, em matéria de moral, uma “leitura útil às pessoas da sociedade”, precisamente, pelo efeito ocasionado a partir da máximas encontradas na multidão de “livros novos” encontrados, “são **cadeias** que não podem romper”, pois esses homens são sempre forçados “a conservar ou a retomar sua primeira posição”. Mas, pode haver um limite em que os obstáculos ocorridos nas sociedades “cessam de serem invencíveis”. É o lugar dos **solitários**, suas leituras não são apressadas, não servem de exemplo a exibição, por isso, podem ser menos variadas, porém, mais meditadas, fazendo um efeito muito maior dentro de si mesmo. “Leem-se muito mais romances nas províncias do que em Paris, leem-se mais no campo do que nas cidades, e lá impressionam mais” (ROUSSEAU,

AU, 1994b, p. 32). Contudo, esses romances que estão nos “livros novos” acabam representando para os provincianos o desgosto de suas condições, e fortalecem o preconceito desprezível; neles, são apresentados:

As pessoas da alta roda, as mulheres da moda, os grandes, os militares, eis os atores de todos os vossos romances. O refinamento do gosto das cidades, as máximas da Corte, o aparato do luxo, a moral epicurista, eis as lições que pregam e os preceitos que oferecem. O colorido de suas falsas virtudes ofusca o brilho das verdadeiras, a artimanha dos procedimentos substitui os deveres reais, os belos discursos fazem desdenhar as belas ações e a simplicidade dos bons costumes é considerada grosseira (ROUSSEAU, 1994b, p. 32).

Essa é a demonstração de que “o romance só funciona como **irrealização**, para esse mesmo público de solitários”, observa Prado Jr. (2008, p. 232), principalmente, “quando se torna corruptor, oferecendo a existência mundana como paradigma da humanidade. E não é outro, de fato, o funcionamento do gênero no século”. Exatamente, por esses efeitos produzidos, Jean-Jacques prevê que as pessoas de gosto **delicado** ficarão insatisfeitas pelo estilo demasiado simples do seu romance, ao passo que o leitor **comum**, ‘seduzido pela ideia de que tudo o que é impresso é o fruto de um trabalho’, julgará ver nesse romance apenas a maneira desastrada de um autor que se esconde por detrás dos correspondentes; assim, oferece a possível manifestação dos leitores **delicados**:

Os autores, os literatos, os filósofos não cessam de gritar que, para preencher os deveres de cidadão, para servir aos semelhantes, é preciso morar nas grandes cidades – [segundo a opinião deles] –, fugir de Paris significa odiar o gênero humano, o povo do campo [leitor comum] é nulo aos seus olhos, ouvindo-os pensaríamos que somente há homens onde há pensões, academias e almoços (ROUSSEAU, 1994b, p. 32-33).

Dessa forma, a única forma de dar às obras da **imaginação** uma utilidade, seria oferecer uma finalidade contrária, afastando “todas as coisas instituídas, trazer novamente tudo para a **natureza**”; Rousseau (1994b, p. 33) repete, trazendo-as ‘*mais próximas da natureza*’; ora isto remete de imediato, ao *Segundo Discurso*, e novamente se percebe o intuito de retorno, mas, essa sugestão à Idade de Ouro, fornecer “aos homens o amor de uma vida uniforme e simples”, pois, tem o objetivo de

curá-los das fantasias da opinião, devolver-lhes o gosto dos verdadeiros prazeres, fazer-lhes amar a solidão e a paz, mantê-los a alguma distância uns dos outros e, em lugar de excitá-los a se amontoarem nas Cidades, levá-los a se espalharem igualmente sobre o território para vivificá-lo em toda a parte (ROUSSEAU, 1994b, p. 33).

Rousseau (1994b, p. 33) ainda justifica a “proximidade da natureza do solitário”, com uma ressalva:

Compreendo também que não se trata de fazer dos *Dafnis*, dos *Silvandos*, dos *Pastores de Arcádia*, dos *Pastores de Lignon*, **ilustres camponeses** que cultivam seus campos com suas próprias mãos e filosofam sobre a natureza, nem outros seres romanescos semelhantes que somente podem existir nos livros (grifo nosso).

Portanto, isto não representa a possibilidade de uma volta à **natureza e transformá-los em camponeses**, “mas, mostrar às pessoas abastadas que a vida tem prazeres que eles não sabem conhecer”, ou seja, Rousseau (1994b) novamente está dando seguimento no seu romance, do que já havia dito no *Segundo Discurso*, a ideia do “interrogar-se”, “conhecer-se”, pois,

tais prazeres são menos insípidos, menos grosseiros do que imaginam que lá podem reinar o gosto, o discernimento, a delicadeza; que um homem de mérito que desejasse retirar-se para o **campo** com sua família e tornar-se ele mesmo seu próprio rendeiro, lá poderia levar uma vida tão suave quanto em meio às diversões das Cidades; [...] que enfim, os mais doces sentimentos do coração lá podem animar uma sociedade mais agradável do que a linguagem afetada dos círculos, onde nosso riso mordaz e satírico é o triste complemento da alegria que não se conhece mais (ROUSSEAU, 1994b, p. 33-34, grifo nosso).

É precisamente isso, a sua reivindicação, já que o romance é acusado de “corromper os costumes”, como afirma o caráter “anti-romanesco” do século:

Queixamo-nos de que os romances perturbam as cabeças: acredito. Ao mostrar sempre aos que os leem os pretensos encantos de uma condição que não é a sua, eles os seduzem, fazem-lhes desprezar sua condição e trocá-la imaginariamente por aquela que lhes fazem amar. Querendo ser o que não somos, chegamos a imaginar-mos outra coisa do que somos e eis como ficamos loucos (ROUSSEAU, 1994b, p. 34).

Dessa maneira, observa Prado Jr. (2008, p. 231), compreende-se que “a eficácia moral do romance tenha como limite a situação do leitor”; então, deve haver uma outra possibilidade para que o romance não deixe de existir, e mais, não figure como “ficção de não-ficção”, alude Jean-Jacques. É preciso começar a mostrar a seus leitores, não coisas distantes de sua condição, a imaginação deve continuar, mas é possível apresentar “descrições de coisas que os rodeiam”, coisas ao alcance de serem cumpridas; agindo dessa maneira, os romances não tornariam loucos os seus leitores, mas, sábios antes de tudo. Para Rousseau (1994b, p. 34), 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 (grifo nosso).

Prado Jr. (2008, p. 220) observa nessa reivindicação, a singularidade do tipo de leitor – os **Solitários** e os **Provincianos**<sup>6</sup> –, que Jean-Jacques abre e descobre à leitura do romance (nos moldes de Walter Benjamin), exatamente como esboçava na diferença do “retrato e do quadro”, pois, durante muito tempo, esse leitor foi deixado de lado; interpretação bastante diferente da leitura que Bernard Guyon faz da estética rousseuniana no prefácio, inserindo-o numa “fidelidade irrestrita aos preceitos da estética clássica”<sup>7</sup>, enquanto Prado Jr. (2008) observa que Rousseau novamente está seguindo os seus preceitos nesse texto, no que se refere “à crítica da ideia de universalidade”, e, à “teoria do interesse presente que ela implica”, diferentemente “de uma fidelidade ‘irrestrita’ às normas da teoria clássica das Belas-Letras”, principalmente, pelos motivos que expõe:

Com esse Diálogo, o princípio da universalidade do Belo não é mais uma evidência da Razão, e a perspectiva ‘etnológica’ de Rousseau traz à superfície o ‘etnocentrismo’ encoberto pela decisão de reabsorver a diversidade dos gostos numa universalidade racional – sobretudo quando essa universalidade brilha, mais que em qualquer outro lugar, no *hic et nunc* daquele que assim decide (PRADO JR., 2008, p. ??).

Rousseau critica as ilusões do etnocentrismo, enfatizando o reconhecimento das diferenças. Portanto, há uma mudança na perspectiva de Rousseau “do conceito de interesse”, é a ideia de público — que, até então não era problemática. Esse novo estatuto é bastante diferente da tendência que dominava a literatura da época das “Luzes”; pois os Filósofos das Belas-Letras ignoravam a diferença de uma produção como “ofício universal” e uma produção “descontínua e aleatória dos ha-

<sup>6</sup> Rousseau 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 **campônês**, 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, grifo nosso).

<sup>7</sup> Bernard Guyon afirma sobre Rousseau que “seu caráter mais evidente – e também o mais surpreendente num escritor geralmente considerado o ‘**pai do romantismo**’ – é a fidelidade irrestrita aos preceitos da estética clássica.” No entanto, o autor considera essa afirmação contraditória, pois, “nada mais distante do romantismo do que a ‘estética’ exposta no *segundo prefácio*”, além do mais, “sua leitura é um instrumento precioso na destruição de muitas ilusões retrospectivas” (PRADO JR., 2008, p. 220, grifo do autor).

bitantes de *outro mundo*”, ademais, esses homens “já aparecem como *especialistas do universal*” (PRADO JR., 2008, p. 223). Contudo, Jean-Jacques mostra que para se obter fidelidade ao relato, ou seja, para ser bem pintado, “o quadro da natureza humana deve, portanto, renunciar a um acesso imediato do universal”. A *mimesis* do romance não pode ser direta, pois, como se observa, “subversivo, o processo imitativo é antes de ordem arqueológica e, revelando uma natureza recoberta pela história”, ou seja, “a própria *identidade* do leitor” é posta em questão, “com o abismo que abre entre o homem da natureza e o homem do homem” (PRADO JR., 2008, p. 222). Dessa forma, a imitação romanesca só pode ser *chocante* para seu público comum, já que é aberta uma outra possibilidade para um “alhures”, ou seja, é oferecido o *outro* como modelo, contrariado todas as antecipações do leitor.

Assim, há de fato um deslocamento do lugar do universal nessa mudança de Rousseau, pela própria transformação do público, que é a sua proposta; mas, isso não significa dizer que o romance para esse autor se apresenta simplesmente “como negatividade universal” — e nisso constitui sua originalidade —, significa dizer que o romance não é imparcial, ou seja, não serve a tudo e nem para todos de uma mesma forma. Os prejuízos não devem ser avaliados em relação ao “homem em geral”, mas em relação “aos povos para os quais são feitos”, isso traduz uma perspectiva de pluralidade diferenciada. Por isso, com Rousseau, sabe-se “para quem se escreve”, principalmente “se quisermos que o ato da escrita” não seja simplesmente um jogo fútil ou perigoso pois, “destruindo a ideia clássica do período da Ilustração, de um público racional pautado na ilusão da ideia de universalidade e não da diversidade, Rousseau recoloca em questão a ética do escritor, que já não é mais o *especialista do universal*, e já sugere que as boas intenções não bastam para uma boa literatura” (PRADO JR., 2008, p. 227).

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 Bento Prado, 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.” 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:

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, grifo nosso).

O interlocutor ainda guarda a perspectiva universal, pois, o **solitário** é colocado numa posição particular e exótica da humanidade, é excêntrico; talvez, exatamente como os *philosophes* enxerguem o solitário, Rousseau, ou seja, “ao lado de mil outros, na forma da exterioridade de indiferença”; conforme 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”, 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, isso “encoraja-me a publicá-la” (ROUSSEAU, 1994b, p. 31).

Portanto, pretender universalizar um particular é um vício grave de posição, seja porque ignora o plano de uma condição humana ideal, seja por não considerar a efetiva diversidade das formas de sociabilidade — a efetiva diversidade das artes.

## Referências

- COULET, Henri. *Le Roman jusqu'à la revolution*. Paris: Armand Colin, 1967.
- KRISTEVA, Júlia. *O texto do romance*. Lisboa: Livros Horizonte, 1984.
- LACLOS, Chordelos de. *As relações perigosas*. Tradução: Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1971.
- MATOS, Franklin de. *A cadeia secreta*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- \_\_\_\_\_. *A filosofia no palco*. (Curso Livre de Humanidades – Dvd.). São Paulo: Abril Cultural, 2006.
- PRADO JR. Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Org. e apresentação: Franklin de Matos. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- ROBERT, Marthe. *Romance das origens, origens do romance*. Tradução: André Telles. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *As confissões*. Livro IX. Volume único. Tradução: Wilson Lousada. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1948.
- \_\_\_\_\_. *Carta a d'Alembert*. Tradução: Roberto Leal Ferreira. Campinas: Ed. da Unicamp, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Emile e Sophie ou Os Solitários*. Tradução: Françoise Galler. Edição bilíngüe. Santa Catarina: Ed. Paraula/Aliança Francesa de Florianópolis, 1994a.
- \_\_\_\_\_. *Júlia ou A Nova Heloísa*. Tradução: Fúlvia M. L. Moretto. Campinas: Hucitec, 1994b.
- \_\_\_\_\_. *Prefácio de Narciso ou o amante de si mesmo*. Tradução: Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado e consultoria de Marilena Chauí. 2. ed. *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 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, 1994.



# Engenho e humor na Filosofia de Shaftesbury

**Luís Fernandes dos Santos Nascimento\***

\* Doutor em Filosofia, Professor do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da UFSCar.

## Resumo

A partir da leitura e análise de *Sensus communis: an essay on the freedom of wit and humour*, o presente texto busca entender o modo como o filósofo inglês Shaftesbury concebe o tema do riso e como, tendo em vista esta sua concepção, ele critica o seu conterrâneo Thomas Hobbes.

**Palavras-chave:** Shaftesbury; riso; Hobbes

**E**m 1711, quando decide fazer de *Sensus communis: an essay on the freedom of wit and humour, in a letter to a friend* o *Segundo Tratado* de suas *Características*, Shaftesbury sabe muito bem que as questões por ele aí consideradas não são estranhas ao pensamento britânico de então. Um dos maiores filósofos do século anterior já havia feito do humor e do riso objetos de suas reflexões: estamos nos referindo a Thomas Hobbes. Como nos adverte Quentin Skinner, o autor do *Leviatã* foi herdeiro de uma tradição ou de uma “teoria clássica do riso” cujas características eram a de associar o humor ao escárnio e a depreciação daquilo sobre o qual se ri: “Quando rimos, estamos frequentemente nos gabando ou glorificando diante de outra pessoa, por termos constatado que, comparadas conosco, elas sofrem de alguma fraqueza ou defeito desprezível.” (SKINNER, 2004, p. 21-22)

Na origem desta tradição estaria o Aristóteles da *Retórica* e da *Poética*, seguido por Quintiliano (*Institutio Oratoria*) e Cícero (*De Oratore*). “Com a redescoberta da teoria clássica da retórica”, diz-nos Skinner (2004, p. 23-24), “a teoria clássica do riso foi igualmente despertada” e autores como Baldessare Castiglione, Juan Luis Vives e Laurent Joubert farão do humor parte importante do pensamento do século XVI. Seguindo a tradição clássica, admite-se aqui que se ri do que é defor-

mado, feio, desonesto, indecente, depravado e malicioso. Por sua vez, aquele que ri estaria sempre em uma posição de superioridade frente ao seu objeto e, por isso, o riso implicaria deboche e escárnio. Embora Skinner destaque o fato de autores do século XVI e XVII (como Elpidio Berrettario, no seu *Tractatus de risu* e Espinosa, no Livro IV da *Ética*<sup>1</sup>) considerarem a possibilidade de um riso que não fosse escarnecedor, aproximando-o do que ele chama de *joie de vivre*, tal como a risada inocente de uma criança poderia atestar, nos anos de 1600, a tese segundo a qual rir é sempre um modo de desprezar e diminuir aquilo sobre o qual se ri ganha força pela pena de grandes filósofos:

A ideia de que o riso pode ser tanto aprazível quanto desdenhoso e, assim, pode fazer parte de uma vida propriamente ‘civilizada’ tornara-se largamente aceita nas primeiras décadas do século XVII. Por isso, é chocante descobrir que, nas duas discussões mais conhecidas sobre o riso da geração seguinte – aquelas de Hobbes e Descartes -, essas suposições são deixadas de lado em favor de um retorno a um ponto de vista seguramente clássico. (SKINNER, 2004, p. 50)

Nos *Elements of Law*, de 1640, Hobbes definia o riso da seguinte maneira:

“A paixão do riso não é nada senão uma súbita glória que surge de uma súbita concepção de alguma superioridade em nós mesmos pela comparação com as fraquezas alheias, ou com nossas próprias fraquezas em tempos passados.” (HOBBES *apud* SKINNER, 2004, p. 55)

Hobbes aqui admite a possibilidade de rirmos de nós mesmos, mas é ainda o fundamento do escárnio que funciona nesse caso. Ninguém se identificaria com aquilo que, em nós, nos faz rir. É apenas porque nos consideramos superiores à condição que nos torna risíveis e ridículos que podemos rir de nós mesmos. Não deixa de ser então um tipo de escárnio e zombaria frente a uma condição passada ou momentânea na qual estivemos, mas que não nos caracteriza: no limite, nunca sou aquele que me faz rir e as pessoas apenas podem olhar com graça para elas mesmas “quando fazem a descoberta agradável e repentina de que elas são ainda melhores do que tinham suposto” (SKINNER, 2004, p.58. Ver também a nota 80 da p. 61). E se um gracejo, chiste ou piada dirige-se realmente a nós ou a alguma pessoa amada jamais despertará nosso riso e sim nossa injúria ou ódio. Duas passagens citadas por Skinner são emblemáticas acerca da concepção hobbesiana de riso. A primeira delas, afirma:

Mentes elevadas que refletem sobre assuntos elevados não têm tempo disponível para o riso e ficam satisfeitas com a contemplação de suas próprias capacidades e virtudes, de forma que não precisam das fraquezas e dos vícios de outros homens para se recomendar a si mesmas como fazem todos os homens quando rirem. (HOBBES *apud* SKINNER)<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ambos citados por Skinner (2004, p.43 e p.65, respectivamente).

<sup>2</sup> Trata-se da *Resposta* ao Prefácio de Sir William Davenant ao *Gondibert* (1650), citada por SKINNER, 2004, p.76.

A segunda, diz:

[O riso] se manifesta na maioria daqueles que estão conscientes das poucas habilidades que possuem; que se sentem forçados a se manter de bem consigo mesmos, observando as imperfeições dos outros. E, por isso, rir muito dos defeitos dos outros é um sinal de pusilanimidade. Pois uma das ocupações próprias das mentes elevadas é ajudar a libertar os outros do escarnecimento e comparar a si mesmas somente com os mais hábeis. (HOBBS *apud* SKINNER)<sup>3</sup>

Por trás dessas duas afirmações podemos encontrar a leitura clássica de Aristóteles a partir da qual o riso e o humor se destinam a caracteres baixos. Por essa razão, mentes elevadas, que têm por hábito comparar-se com caracteres altos, não riem. Ainda por esse motivo, aqueles que riem não mostram senão sua própria fraqueza, covardia ou pusilanimidade<sup>4</sup>. Não é de estranhar então que o riso passe a figurar como um sinal de indelicadeza, de falta de decoro, de desregramento, de vício e de tudo o mais que, nas palavras de Skinner, vai de encontro ao “chamado processo ‘civilizador’” (SKINNER, 2004, p. 71). Não é próprio à dama de sociedade, assim como ao cavalheiro bem educado rir do que quer que seja, como atestam Lord Halifax em *Recomendações a uma filha*, de 1688, e Lord Chesterfield em *Cartas a seu filho*, de 1748, ambos exemplos que Skinner nos fornece (2004, p. 70-71). Embora, acrescenta o mesmo Skinner, Hobbes nunca tenha dito explicitamente que era preciso excluir o riso da vida em sociedade<sup>5</sup>, suas ideias corroboram uma tendência que ganha terreno ao longo do século XVIII: “O imperativo de decoro foi, sem dúvida, a principal causa do crescimento, no início do período moderno, de um **movimento** para banir o riso da sociedade educada.” (SKINNER, 2004, p. 74. Grifo nosso)

A esse “movimento” Shaftesbury alude nas primeiras linhas de seu *Ensaio sobre a liberdade do engenho e do humor*<sup>6</sup>. Endereçando-se ao seu amigo (o texto é uma *letter to a friend* – provavelmente Lord Somers, líder do partido Whig, conselheiro e mentor político do filósofo), o autor britânico lembra da surpresa que causara ao seu interlocutor quando, em uma conversa, elogiara a zombaria. Aos olhos do amigo, zombar não parece ser atitude digna de alguém que desfruta da posição

<sup>3</sup> Trata-se do *Leviatã*, Cap.6, L.I, p.43, citado por SKINNER, 2004, p.77.

<sup>4</sup> Em seu *Rousseau misantropo – o riso e o ridículo na Carta a D’Alembert*, Franklin de Mattos nos apresenta outro célebre partidário dessa concepção: Rousseau. Embora concorde com a “teoria clássica do riso” e, nesse sentido, se aproxime de Hobbes, o genebrino o faz a partir de um ponto de vista distinto, dada a sua diferente maneira de conceber a natureza humana e sua relação com a sociedade, como afirma Franklin de Mattos ao comparar os dois filósofos e ao detectar a fina e difícil questão que os separa no que diz respeito ao riso: “Talvez só falte acrescentar que o autor do ‘Leviatã’ reprova o riso porque este é uma ameaça para a sociedade, enquanto Rousseau o recusa pela razão oposta, porque ele reforça as normas sociais, ao menos do tipo de sociedade que censura – no caso de Molière, ‘l’homme du monde’ prezado do Antigo Regime” (FRANKLIN DE MATTOS, 2008, p. 20)

<sup>5</sup> Ver, por exemplo, SKINNER, 2004, p. 73.

<sup>6</sup> Vale aqui lembrar que em seu livro Skinner não faz menção a Shaftesbury (ele sequer aparece em sua bibliografia), embora cite autores que compartilham da mesma concepção de humor defendida pelo autor das *Características*, como é o caso de Francis Hutcheson, muitas vezes apontado como um seguidor das ideias de Shaftesbury.

e da educação de Shaftesbury. A situação, que no texto ganha ares anedóticos, serve ao filósofo para uma reconsideração do tema e do modo como ele então é visto. O próprio título desta obra já indica a distância frente à concepção hobbesiana: ao vincular o humor e o engenho, assim como o riso e a zombaria, à noção maior de *sensus communis*, Shaftesbury nos mostra que longe de ferir a sociabilidade, esses temas estão intimamente ligados à estrutura e manutenção da vida em comunidade. Mais do que isso: ao empregar a expressão latina, o filósofo também reivindica uma herança que remonta à Antiguidade e que, diferentemente da referida “teoria clássica do riso”, vê no humor, no chiste ou engenho (*wit*) manifestações de civilidade. Tal ideia, diz-nos Shaftesbury, não era estranha aos romanos que, entre eles, se convencionou chamar de *urbanidade*. Se isso foi perdido, se muitos dos seus contemporâneos parecem desconhecer a importância do riso para a sociedade, tal fato deve-se antes a uma má compreensão disseminada por pensadores da época e, sobretudo, pelo mau uso que então se faz da zombaria:

Realmente, quando alguém considera quais usos são por vezes feitos dessa espécie de engenho e para quais excessos ele tem surgido ultimamente em alguns caracteres da época, pode-se ficar um pouco assustado e em dúvida sobre o que pensar da prática ou para onde esse humor zombeteiro nos levará afinal. Ele passou dos homens de prazer (*men of pleasure*) para os homens de negócio (*men of business*). Políticos têm sido infectados por ele, e sérios negócios (*affairs*) de estado têm sido tratados com um ar de *ironia* e *troça*. Os mais hábeis negociadores (*negotiators*) têm sido reconhecidos como os mais notáveis *bufões*: os autores mais celebrados, como os maiores mestres do *burlesco*. (SHAFTESBURY, 1999, p. 38)

Trata-se, antes de tudo, de retomar um modo de pensar, já destacado por Skinner, que admite um lado benevolente e civilizado do riso, por oposição a um riso mal empregado e escarnecedor. Essa distinção já estava presente em um texto que Shaftesbury escreve em 1706, a *Pathologia* (ou “Teoria das Paixões”). Redigido em latim, essa obra tinha como finalidade estudar as paixões humanas tendo em vista o modo como Horácio as entendia. Neste texto, recentemente vertido para o inglês por Laurent Jaffro e Christian Maurer, o filósofo britânico lança mão de uma distinção clássica entre *jocositas* e *hilaritas*. Embora, como nos lembram os tradutores e editores da *Pathologia*, o ponto de vista que Shaftesbury assume neste texto não seja exatamente o mesmo daquele que anos mais tarde aparecerá no *Sensus communis* (na primeira o humor é antes uma paixão e não uma virtude, como no segundo), é possível reconhecer semelhanças na consideração de dois tipos de “paixões humoradas”, se assim podemos dizer, o que no *Sensus communis* se transformará na distinção entre dois usos de humor:

O homem bem-humorado, como o *phronimos* aristotélico, sabe bem como, quando e de quem rir. Na *Pathologia*, *hilaritas* é considerada como uma paixão, um tipo de ‘admiração’, que, como todas as paixões, devem ser admitidas

pelo filósofo; *jocositas* (que traduzimos por ‘mockery’ e que consiste em ridicularizar outra pessoa) tem de ser totalmente banida. (JAFFRO; MAURER, 2012, p.12)

De um lado um humor escarneador, de outro, um que deve ser cultivado em sociedade. Há no *Sensus communis* algo similar quando consideramos a distinção aí apresentada entre o *burlesco* e aquele que seria o verdadeiro humor, como sendo uma boa disposição que corresponde à própria natureza e desenvolvimento humanos. Do burlesco e de todo escárnio não se pode esperar senão tudo o que vai de encontro à relação amigável entre os homens:

Esse é aquele tipo de *zombaria grosseira*, que é tão ofensivo à boa sociedade. E há mesmo tanta diferença entre um tipo e outro quanto entre o comportamento adequando e a hipocrisia; ou entre o engenho mais gentil e a bufonaria mais obscena. Mas pela **liberdade da conversação** esse gênero não liberal de engenho perderá o seu crédito. **Pois o engenho é o seu próprio remédio.** Liberdade e comércio o levam ao seu verdadeiro padrão. O único perigo é a imposição de um embargo. A mesma coisa ocorre tanto aqui como no caso do comércio. Imposições e restrições o reduzem a um baixo fluxo: nada é tão vantajoso para ele do que um *porto livre*. (SHAFTESBURY, 1999, p. 39. Grifo nosso)

Este trecho nos permite não apenas entender a diferença entre dois tipos de zombaria ou de riso, mas também compreender as razões que fazem com que um humor torne-se burlesco, e nesse sentido, contrário ao que Shaftesbury entende ser o seu desenvolvimento natural. A falta de liberdade no próprio uso do humor, sua ausência ou repressão quando do estabelecimento de opiniões e argumentos, nos torna tacanhos. O engenho necessita de ares livres e do convívio natural e espontâneo para se aprimorar. Nenhum embargo pode ser admitido para esse comércio sem que estrague, por assim dizer, a qualidade da mercadoria que ele produz. O *porto livre* é aqui a imagem que se opõe à de uma sociedade tirânica e controladora:

Se os homens são proibidos de dizer seriamente suas opiniões (*minds*) sobre certos assuntos, eles o farão ironicamente. Se são completamente proibidos de falar sobre tais assuntos ou se acham que fazer isso é realmente perigoso para eles, então reduplicarão os seus disfarces, envolvendo-se em mistérios e falando de modo que dificilmente sejam entendidos ou, ao menos, não inteiramente interpretados por aqueles que estão dispostos a fazer-lhes um dano. E assim a zombaria é trazida mais à moda e atinge um extremo. É o espírito perseguidor que faz surgir o *caçoador* (*bantering*), e a carência de liberdade pode responder pela carência de uma verdadeira polidez e pela corrupção ou mau uso do gracejo (*pleasantry*) e humor. (SHAFTESBURY, 1999, p. 43)

Não é por acaso, acrescenta Shaftesbury, que os italianos de seu tempo são pródigos no uso da bufonaria: “Eis a única maneira pela qual os pobres e miseráveis aleijados podem descarregar um pensamento livre” (SHAFTESBURY, 1999, p.

43). Uma sociedade persecutória dá ensejo a um tipo de humor que corresponde ao ambiente no qual ele é produzido. Épocas ou nações que desfrutam de liberdade raramente geram esse tipo de disposição e dando ensejo ao livre debate fomentam os grandes engenhos:

Por essa razão, eu creio verdadeiramente que os antigos revelaram tão pouco desse espírito e que dificilmente se encontra tal coisa como o mero *burlesco* nos autores de épocas mais polidas. A própria maneira na qual eles trataram os assuntos mais sérios era algo de diferente dessa dos nossos dias. Comumente seus tratados eram feitos em um estilo livre e familiar. Eles escolheram nos dar a representação do discurso e da conversa reais ao tratar seus assuntos no modo do *diálogo* e do livre debate. A cena era usualmente posta à mesa ou em caminhos públicos ou em lugares de encontro, e o engenho e o humor comuns aos seus discursos reais apareciam naqueles [discursos] que compunham. E isso era belo (*fair*). Pois sem engenho e humor, a *razão* dificilmente pode ter sua prova ou ser distinguida. (SHAFTESBURY, 1999, p. 44)<sup>7</sup>

É o próprio exercício da razão que se beneficia com esse tipo de atmosfera no qual reina a liberdade de tudo questionar, é no interior mesmo desse processo que a razão, bem como as formas que ela pode adquirir ao logo do debate, se aperfeiçoa. É o humor que aperfeiçoa o humor, como é a conversa entre amigos que faz com que cada um seja para o outro a medida do tom que eles devem assumir a cada momento ou a cada diálogo que travam<sup>8</sup>. Longe de estabelecer uma regra, Shaftesbury defende a razão como um cultivo que se autorregula a cada momento de seu próprio desenvolvimento. Por isso mesmo, em um local em que reina esse tipo de liberdade que dispõe a regra do debate à medida que se dialoga, não é preciso temer o humor e o riso, antes é necessário fazer dele um elemento sem o qual o debate não avançaria. Nesse sentido, seriedade e adequação, bem como polidez e decência, dependem do humor:

Foi dito por um antigo sábio 'que o humor era o único teste de seriedade (*gravity*), e a seriedade o do humor. Pois um assunto que não suportasse a zombaria, era suspeito; e uma galhofa (*jest*) que não suportasse um exame sério, certamente era um falso engenho'. (SHAFTESBURY, 1999, p. 44)<sup>9</sup>

Arma contra o fanatismo religioso e contra os dogmas da filosofia, o humor é avesso a toda opinião precisa e sempre pressupõe a possibilidade de considerar certo objeto ou tema sob uma luz ou ponto de vista que até então não havia sido considerado. Não é então contrário à sociedade ou a manutenção dos vínculos

<sup>7</sup> O trecho traz originalmente uma referência a outro texto de Shaftesbury, o *Solilóquio ou conselho a um autor*. Trata-se de uma passagem em que também se discute a relação entre o pensamento dos antigos (dos gregos, sobretudo) e o gênero do *diálogo* (*Solilóquio*, Part. I, Sec. 3).

<sup>8</sup> A esse respeito ver: SUZUKI, 2004.

<sup>9</sup> Acerca do sábio acima referido, o próprio Shaftesbury nos esclarece em nota à passagem citada. Diz ele, deixando claro que a fonte à qual recorre é a *Retórica* de Aristóteles: "GORGIIAS LEONTINUS, *apud* Arist. *Rhetor.* Livro 3, Cap. 18".

que unem os homens. Muito pelo contrário, ele acaba por ser o elemento sem o qual a sociabilidade estaria em risco. O senso comum, tal como o define esse texto que o leva no título, é o “amor pelo gênero humano”. Como nos mostra Laurent Jaffro, para Shaftesbury o senso comum não exclui o desacordo, a multiplicidade de opiniões e de credos, ele é antes a possibilidade ou, diríamos, o espaço no qual as diferenças se mostram, entram em conflito, conversam, dialogam e se pulem mutuamente. As diferenças corroboram o laço que une os homens e a liberdade de engenho e humor atesta e garante o ambiente mais propício para que a própria natureza humana se desenvolva. O riso encontra aqui sua relação mais íntima com a moral, não entendida agora como uma moral prescritiva ou com um código de valores definidos, mas como aquela atitude ou disposição que convém à natureza humana: sua propensão à sociabilidade. Para o filósofo britânico, todas as produções ou manifestações dos homens, mesmo as menos elaboradas, têm em vista a fomentação do senso comum, da sociabilidade que caracteriza o gênero humano. Todas as obras de arte, toda a política, toda erudição não teriam por fim outra coisa senão representar, manter, suscitar ou provocar o “amor pelo gênero humano”. “Pois o oposto da *sociabilidade*,” diz-nos o filósofo, “é o *egoísmo*” (SHAFTESBURY, 1999, p. 63). E, por sua vez, o egoísmo não é outra coisa senão uma má compreensão do que é a natureza humana. E mesmo aqueles que defendem o autointeresse como sendo o motor das ações humanas, acrescenta Shaftesbury, ainda o fazem se endereçando ao gênero humano. Esse seria o caso de Hobbes, homem que, vivendo em um período desprovido de liberdade, foi tomado por uma disposição melancólica que o fez lamentar o seu gênero e a fazer de seus escritos uma espécie de sátira triste dos costumes e da sociedade em geral. Mas mesmo aqui, quando tudo parece contrariar a noção de uma natureza que sempre tende para a sociabilidade, quando o riso não é visto senão como mais uma face dos vícios que caracteriza o homem, Shaftesbury encontra um exemplo que corrobora sua tese:

E o bom e sociável homem [Hobbes], por mais selvagem e insociável que tivesse feito parecer a si mesmo e a toda a humanidade, se expôs durante [toda] a vida e sofreu as maiores penas, para que nós, depois de sua morte, pudéssemos estar livres da ocasião desses terrores. (...) Entretanto, o amor por tais grandes verdades e máximas soberanas, tal como ele imaginava que fossem, o tornou o mais laborioso de todos os homens ao compor sistemas desse gênero para o nosso uso, e o forçou, não obstante o seu medo, a correr continuamente os mais altos riscos de se tornar o mártir de nossa libertação. (SHAFTESBURY, 1999, p. 52)

O retrato que aqui se apresenta de Hobbes é irônico, na medida em mostra que o autor do *Leviatã* acabaria por propiciar o exato contrário do que afirma: Hobbes surge não apenas como um homem sociável, mas como alguém que por toda vida lutou e defendeu a sociabilidade. O leitor de Shaftesbury já não consegue conter o riso. Foi o que fez Francis Hutcheson, em um texto que retoma muitos

dos argumentos expostos pelo *Sensus communis*, dizendo que se Hobbes e os hobbesianos realmente acreditassem que para rir e se contentar com algo é preciso que nos coloquemos numa situação de superioridade e escarnecer nosso objeto de riso, então todos eles substituiriam os cãesinhos, os canários e gatos que têm em casa por corujas, lesmas e ostras, com os quais seriam muito felizes. Curioso e significativo é perceber que isso jamais ocorre, acrescenta Hutcheson (1989, p. 12-13). Se Hobbes realmente acreditasse que homens são lobos perigosos, por que se daria ao trabalho de escrever para eles, sugere Shaftesbury? Vemos que tornar Hobbes um objeto de riso não é movimento estranho ao próprio argumento de Shaftesbury. A questão é: que tipo de riso é esse que Hobbes desperta no autor e nos leitores de *Sensus communis*? Se nós rimos de Hobbes, é porque ainda somos capazes de reconhecer em seus textos e em sua posição frente aos acontecimentos que marcaram sua época a figura do “bom e sociável homem”, apesar de tudo o que ele diz e afirma em suas obras. Rimos desse lugar ou condição irônica no qual o *Sensus communis* o coloca, condição segundo a qual Hobbes se mostra igualmente falível e grandioso, digno de respeito e consideração até mesmo ou, antes, sobretudo por conta daquelas passagens de sua obra que são passíveis de dúvidas e de críticas. Não se trata de escarnecer Hobbes, mas de encontrar o ponto correto, o humor adequado, a partir do qual poderemos criticá-lo e ter a medida certa da consideração que lhe devemos. Ao suscitar o riso de seu leitor e ao fazer de Hobbes o seu alvo, Shaftesbury não apenas nos prova que é possível rir sem que tenhamos de nos colocar em uma posição de superioridade frente ao objeto de nosso riso, mas também nos chama a atenção para a importância que esse tipo de humor tem para a vida em comum, para a troca de ideias, para todo convívio e sociabilidade que podem se apresentar numa conversa em sociedade ou mesmo na relação que se estabelece entre um autor e o seu leitor.

## Referências

- HUTCHESON, F. (1989). “Thoughts on laughter”. In: *Thoughts on laughter and Observations on the ‘Fable of the bees’ in six letters (1758)*. Bristol: Thoemmes.
- JAFFRO, L. (1998). *Éthique de la communication et art d’écrire – Shaftesbury et les Lumières anglaises*. Paris: P.U.F.
- JAFFRO, L.; MAURER, C. (2012). “Introduction”. In: SHAFTESBURY. *PATHOLOGIA – Theory of passions*. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/01916599.2012.679796>>. Acesso em 20/08/2012.
- FRANKLIN DE MATTOS, L. F. (2008). “Rousseau misantropo – o riso e o ridículo na Carta a D’Alembert”. In: KANGASSU, I.; PIMENTA, O.; SÜSSEKIN, P.; FREITAS, R. (Org.) *O cômico e o trágico*. Rio de Janeiro: 7 Letras, p.11-20.
- NASCIMENTO, L. F. S. (2005). “Razão e zombaria em Shaftesbury”. *Dois Pontos* (Filosofia britânica nos séculos XVII e XVIII). Curitiba/São Carlos: Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos, vol. I, nº 2, p.167-176.



PIMENTA, P. P. G. (2007). *A linguagem das formas – natureza e arte em Shaftesbury*. São Paulo: Alameda.

SKINNER, Q. (2004). *Hobbes e a teoria clássica do riso*. Tradução de Alessandro Zir. São Leopoldo: Editora Unisinos.

SHAFTESBURY (Anthony Ashley Cooper). (1999). “*Sensus communis: an essay on the freedom of wit and humour, in a letter to a friend*”. In: \_\_\_\_\_. *Characteristiks of man, manners, times, opinions*. Ed. Philip Ayres. Oxford: Clarendon Press, vol. I.

\_\_\_\_\_. (2012). *PATHOLOGIA – Theory of passions*. Tradução de Laurent Jaffro e Christian Maurer. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/01916599.2012.679796>>. Acesso em 20/08/2012.

SUZUKI, M. (2004). “Quem ri por último, ri melhor – humor, riso e sátira no ‘Século das Luzes’”. *Terceira Margem*. Rio de Janeiro: Revista do Programa de Pós-graduação em Ciência da Literatura, ano VIII, nº 10, p.7-27.



# A polêmica sobre o fundamento do Cálculo: Análise a partir da proposição X, livro II dos *Principia* de Newton

Luiz Felipe Sigwalt de Miranda\*

\*\* Mestrando, Universidade Federal do Paraná.

## Resumo

A correção da Prop. X, livro II dos *Principia* de Newton indicada por Johann e Nikolaus Bernoulli deu início à querela entre Newton e Leibniz a respeito de quem foi o fundador do que hoje conhecemos por cálculo. O presente texto apresenta de maneira sumária as duas diferentes soluções apresentadas por Newton para a mesma proposição contidas na primeira e segunda edições dos *Principia*; antes e depois da visita de Nikolaus cujo intuito era apresentar a Newton sua falha ao tratar a referida proposição. Sob a luz dos comentaristas, Whiteside e Panza, procuraremos buscar responder qual a natureza do erro de Newton. Para essa empreitada, faz-se necessário resgatar a solução alternativa bernoulliana tendo em vista as tentativas frustradas de Newton em salvar sua primeira solução, antes de lançar-se a uma outra muito diferente da primeira.

**Palavras-chave:** *Principia*, Prop. X, cálculo diferencial e método das fluxões.

## 1. Contexto histórico

A histórica polêmica sobre o cálculo diferencial e integral diz respeito à sua autoria. Dois célebres matemáticos a reclamaram, são eles Isaac Newton e Gottfried Wilhelm von Leibniz. Cada um deles juntamente com seus discípulos não mediram esforços para conquistar o reconhecimento da comunidade científica acerca de quem primeiro concebeu o cálculo. A matemática praticada no início do século XVII passou por uma grande inovação com Renè Descartes e sua *Géométrie* (1637). As curvas geométricas, depois de Descartes, puderam ser representadas e manipuladas por equações algébricas que exprimiam a relação entre abscissas e ordenadas. Numa outra tradição, John Wallis, em sua obra *Arithmetica Infinitorum* (1656), foi o primeiro matemático a calcular a área abaixo de uma linha curva usando a técnica de interpolação de áreas por paralelogramos. Mais tarde, Brook Taylor chegou aos mesmos resultados de Wallis, porém por intermédio de séries binomiais. Gilles Personne de Roberval determinou um procedimento geométrico para traçar tangentes em linhas curvas. Esse cenário, onde os principais protagonistas foram Wallis e Roberval contém parte dos rudimentos daquilo que mais

tarde passou a ser conhecido como cálculo. O cálculo renovou a matemática na época de sua concepção, pois reuniu em um único método soluções de manipulação algébrica com representação geométrica dos mesmos problemas tratados anteriormente.

Leibniz no ano de 1684, em seu artigo publicado no *Acta Eruditorum* chamado *Nova Methodus pro Maximis et Minimis itemque Tangentibus, quae nec Fractas nec Irrationales Quantitates Moratur et Singulare pro Illis Calculi Genus* apresentou os fundamentos de seu cálculo diferencial. A assimilação do “novo método” pela comunidade de matemáticos da Europa continental foi resultado da sua rápida apreensão e difusão por parte de dois matemáticos renomados: Jacob e Johann Bernoulli. Eles foram responsáveis pela formação de personagens influentes como Euler e Hermann e elevaram a um patamar superior, mediante o desenvolvimento, computo e solução de equações diferenciais ordinárias e criação do cálculo variacional.

A primeira edição do *Philosophæ Naturalis Principia Mathematica* de Newton data de 1687. Os matemáticos europeus do continente formados pelo cálculo diferencial de Leibniz não receberam bem a obra newtoniana. Entre eles os irmãos Bernoulli, Huygens e, é claro, o próprio Leibniz e outros. O livro do matemático inglês foi alvo de inúmeras críticas dos leibnizianos. Mas, por aproximadamente vinte anos, apenas um desses matemáticos encontrou, de fato, um erro nessa obra. Foi Johann Bernoulli quem a indentificou e, com isso, teve em suas mãos a “prova” de que as técnicas newtonianas não estavam a altura de como os leibnizianos praticavam as técnicas deles. Leibniz oportunamente se utilizou disso como argumento para reclamar para si a prioridade e a exclusividade na autoria do cálculo.

Em agosto de 1710, Johann Bernoulli enviou uma carta a Leibniz informando-o de sua estranheza devido a forma como Newton solucionou a Prop. X, livro dois, primeira edição dos *Principia*. Pontuou Johann, “[n]a Prop. X, página 260, parece-me que o problema não foi resolvido corretamente pelo autor, embora... não saiba precisamente onde o erro se encontra.” (Whiteside, 1981, vol.III, p.49, minha tradução). Johann levantou duas objeções. A primeira é relativa à contradição em que Newton se enredou ao igualar os efeitos da resistência do meio e da gravidade em cada ponto da trajetória semicircular de um corpo. A segunda objeção, nas palavras do matemático suíço: “... pelo meu próprio método de resolução ‘neste caso particular’ encontrei que a resistência está para a ação motora [da componente descendente da gravidade cuja ação instantânea determina a direção circular do movimento] na razão constante de 3 para 2.” (Whiteside, 1981, vol.III, p.49, minha tradução) Em janeiro do ano seguinte, Johann encaminhou uma carta para *Académie des Science* de Paris com sua solução alternativa. Nessa carta constava um adendo de autoria de seu sobrinho Nikolaus Bernoulli, que aponta precisamente onde Newton falhou, falha essa que lhe impediu de encontrar a proporção entre Resistência do meio e Gravidade, na razão de 3 para 2.

A solução alternativa bernoulliana foi publicada na *Mémoires de l'Académie* somente em 1713. No mesmo ano, Leibniz circulou entre a comunidade de matemáticos um fo-

lheto anônimo, denominado *Carta Volans*, contestando Newton. Nela, afirmava que Newton não tinha a compreensão do cálculo como tinham os leibnizianos e, usou como prova cabal a solução publicada na *Mémoires* por Johann. Ainda em 1713, Newton valeu-se da sua influência de presidente da Royal Society para neutralizar a acusação de plágio feita por Leibniz. O então presidente da Royal Society prova a legitimidade de sua descoberta no documento intitulado *Commercium Epistolicum* cuja autoria declarada coube a John Collins. Collins havia escrito a Leibniz em 1676 e lhe remetido uma cópia do manuscrito *De Analisi* escrito por Newton em 1669, que contém o fundamento do cálculo newtoniano ou método das fluxões.

Nossa pesquisa não se ocupa em provar de quem foi a autoria do cálculo, mas em avaliar o erro encontrado por Johann Bernoulli, erro esse que alavancou a querela entre Newton e Leibniz. Para isso, voltemos ao adendo de Nikolaus à solução alternativa via cálculo leibniziano de seu tio, Johann. Nikolaus, ao contrário de Johann, afirmava que a suposição de Newton de que, em cada ponto da trajetória semicircular do corpo, a Resistência do meio e da Gravidade são iguais, não tem como consequência a impossibilidade do movimento uniforme. Nossa hipótese, sem ainda levar em consideração os pormenores necessários do adendo de Nikolaus, é que por se tratar de um movimento circular, por mais que o módulo da velocidade tangencial do corpo não varie, o seu movimento ainda é acelerado, porque sobre ele age uma força centrípeta responsável por variar a sua direção tangencial em cada ponto da trajetória.

Quanto à segunda objeção de Johann, Nikolaus assume uma posição a favor de seu tio. O sobrinho do matemático suíço afirma que Newton “correlacionou equivocadamente os coeficientes das potências do incremento da base, em sua expansão por série de Taylor, no aumento da trajetória da ordenada com as correspondentes derivadas da mesma em relação à base” (Whiteside, 1981, vol.III, p.50), o que veremos adiante com maiores detalhes.

Em setembro de 1712, Nikolaus Bernoulli apresentou as objeções a Newton em Londres por intermediação de Abraham de Moivre. Newton rapidamente assentiu ao erro apresentado por Nikolaus e se comprometeu à corrigi-lo. Segundo de Moivre, numa carta à Johann Bernoulli datada de 18 de outubro de 1712, Newton “disse-lhe que era uma boa objeção, e que ele havia corrigido a conclusão”. Além disso, de Moivre acrescenta, o matemático inglês “garante que esse erro procede simplesmente de ter considerado uma tangente no sentido contrário, mas que o fundamento de seu cálculo e as séries que ele utilizou devem ser mantidos.” (Whiteside, 1981, vol.III, p.52) Entretanto, o relato de de Moivre parece não ser plausível, pois sugere que a falha seria de simples resolução, enquanto os manuscritos de Newton não correspondem a tamanha simplicidade, como veremos adiante.

Não há dúvida de que o principal problema com o qual Newton teve de lidar nos meses que antecederam à segunda edição dos *Principia* fora o enfrentamento da investida bernoulliana contra seu método das fluxões — poderia essa investida arruinar toda

a contribuição de Newton à estruturação do Cálculo? O método newtoniano seria ainda confiável? Todavia, havia um segundo problema decorrente do fato de que, nos últimos meses de 1712, a impressão da segunda edição dos *Principia* estava sendo finalizada — haveria tempo de Newton substituir a antiga proposição pelo novo texto ajustada na mesma quantidade de páginas da anterior e com as devidas correções? Newton solicitou ao seu editor, Roger Cotes, que interrompesse a impressão da segunda edição e, dos livros já impressos, que retirasse o texto correspondente a Prop. X do livro dois. Newton passou um mês trabalhando na correção da proposição e produziu ao todo 50 páginas manuscritas, que foram magistramente transcritas para o inglês e editadas por Whiteside em sua obra *The Mathematical Papers of Isaac Newton*, volume oito de 1981. Foi um trabalho denso, com tentativas mal sucedidas de salvar o argumento empregado na primeira edição. Somente em janeiro de 1713, Newton encaminhou o texto final à Cotes. No prefácio da segunda edição dos *Principia*, não há menção alguma a respeito da contribuição dos Bernoulli na alteração dessa proposição. O resultado de tamanho esforço impresso na segunda edição, devidamente ajustado às 11 páginas ocupadas pelo antigo texto, nada se assemelha à proposição X da primeira edição — o que levou Newton a abandonar a estrutura da argumento matemático empregada na primeira edição dos *Principia*?

A motivação desta pesquisa foi investigar as razões da alteração do argumento matemático da primeira edição dos *Principia* para a segunda. Isso nos permite indagar: Qual a natureza do erro de Newton? Por que Newton não manteve a mesma estrutura do argumento matemático anterior, alterando apenas os parâmetros equivocadamente usados na primeira edição? Teria sido apenas um deslize? Ou teria sido uma falha somente no argumento matemático, construído de tal forma que não era possível modificá-lo, pois se o fosse, comprometeria a tal ponto a solução que não poderia mais ser aplicável daquela maneira? Ou teria sido ainda uma falha no próprio método das fluxões, cuja única solução seria seu completo abandono?

Minha hipótese é que se trata de um erro no argumento matemático utilizado por Newton para resolver o problema proposto na Prop. X. Para verificá-la, faz-se necessário analisar a solução apresentada tanto na primeira quanto na segunda edição dos *Principia*, assim como as tentativas mal sucedidas de Newton de salvar sua antiga solução. Por último, será relevante reconstruir a solução alternativa de Newton e, conseqüentemente inventariar as possíveis razões para o abandono do seu primeiro argumento.

Faz-se importante, também, uma melhor apreciação da solução bernoulliana. A equação de Jacob Bernoulli serviu de partida para Johann solucionar a proposição de Newton — a referida equação diferencial desenvolvida por Jacob foi amplamente utilizada com muito sucesso, até mesmo nas soluções de problemas de mecânica de fluidos estudados pelo filho de Johann, Daniel. Os Bernoulli apresentaram uma solução que era muito improvável de estar errada. Parece que Newton sabia disso e se esforçou ao máximo para não ser vencido pelas objeções bernoullianas.

## 2 Os *Principia*, a Prop. X e suas soluções

A presente pesquisa, por se encontrar em seu início, ainda, não possui a análise requerida pelo problema. Como resultados preliminares, apresentaremos a seguir uma análise da Prop. X contida na primeira edição dos *Principia*, para então lançarmos um olhar, ainda que provisório, às objeções e à solução publicadas nas *Mémoires de l'Académie* e à solução apresentada por Newton na segunda edição dos *Principia*.

### 2.1 A Prop. X na primeira edição dos *Principia*

Os *Principia* dividem-se em três livros. O primeiro livro, *De Motu Corporum*, aborda o movimento dos corpos em meios livres de quaisquer resistências. O segundo, também trata do movimento dos corpos, mas agora em meios resistentes. Traz estudos sobre o movimento dos pêndulos, a mecânica de fluidos e a mecânica dos vórtices celestes cartesianos. E, finalmente, o terceiro livro, *De Systemate Mundi*, explica, por meio de recursos matemáticos e experimentais, o movimento dos planetas e de seus satélites com base na ação da gravitação universal.

O segundo livro, que é o objeto deste estudo, possui conteúdos que vão além da mecânica do movimento dos corpos, tais como, por exemplo, o Lema II, que contém uma explicação do método das fluxões, o *scholium* no qual Newton prova que os vórtices de Descartes levam a conclusões inconsistentes com as leis de Kepler, a determinação (mesmo que hoje seja considerada equivocada) da velocidade do som e, por fim, uma investigação das mínimas resistências em um corpo sólido. Conforme se nota, o livro tem mais de um assunto principal, embora a crítica aos vórtices de Descartes seja considerada o foco principal desse livro.

A Prop. X, do segundo livro, também chamada de Prob. III, pede:

“Esteja a força da gravidade uniforme tendendo diretamente sobre o plano do horizonte e, seja a resistência proporcional a densidade do meio em conjunção com a velocidade ao quadrado; solicita-se encontrar, individualmente em cada ponto, a densidade do meio que movimentará o corpo na linha curva dada, como também a velocidade e a resistência do meio.”(Newton, 1687, p.162)

Parte da solução dessa proposição depende do diagrama a seguir. A construção das equações geométricas dependem deste diagrama, tornando-se dele indissociável.

Newton considera a ação da gravidade vertical e perpendicular ao horizonte, ou seja, perpendicular ao segmento  $AK$  (ver Figura 1) no sentido descendente. O corpo move-se sobre a trajetória semicircular  $ACK$ , em dois sentidos, de  $A$  para  $K$  e de  $K$  para  $A$ . No primeiro movimento, no sentido  $A \rightarrow K$ , o meio exerce uma ação resistente sobre o deslocamento do corpo. Por outro lado, no sentido reverso, isto é, no sentido  $A \leftarrow K$ , a resistência – por mais que pareça contraintuitivo<sup>0</sup> – propõe o corpo, exercendo uma ação motora. É sobre a reta tangente ao ponto  $C$ , representada por  $TCF$ , que a resistência atua.

<sup>0</sup>Para esclarecer esse ponto, considere que o meio se move, tal como a correnteza de um rio, e nele se

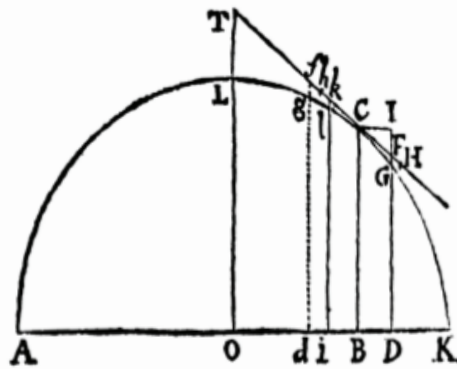


Figura 1: Diagrama da Prop. X na primeira edição dos Principia

A escolha dessas coordenadas intrínsecas, uma tangencial e outra vertical, “permite a Newton estabelecer que a resistência age somente ao longo da reta tangente e a gravidade, somente ao longo da reta vertical, num tempo infinitamente pequeno.” (Erlichson, 1994, p.284)

O segmento  $OB$  e a ordenada  $BC$  são quantidades fluentes. Assim, ao movimentar a ordenada  $BC$  até que o ponto  $B$  coincida com o ponto  $D$ .  $BD$  e  $FG$  serão as fluxões de  $BC$  e  $OB$ , respectivamente. Dito de outro modo,  $BD$  e  $FG$  estão entre si na razão primeira dos incrementos nascentes de  $BC$  e  $OB$ . Se o corpo, no momento em que passa por  $C$ , não estivesse mais sob a ação da gravidade e fosse influenciado somente pela força resistente do meio que age no sentido  $A \rightarrow K$ , o corpo pararia em  $F$ . Mas a gravidade impele o corpo para baixo, deslocando-o para  $G$ . Assim, o segmento  $FG$ , nesse instante, representa a ação da gravidade e o arco  $CG$ , a trajetória percorrida. Se o corpo estiver novamente livre da gravidade e, ao mesmo tempo livre da resistência, no mesmo tempo do caso anterior, o corpo se deslocaria até  $H$ , de tal forma que o segmento  $FH$  representa aqui a resistência do meio. No sentido contrário, lembrando que no sentido  $A \leftarrow K$ , a resistência age propelindo o corpo, os segmentos  $fg$  e  $fh$  representam a ação da gravidade e a resistência do meio, respectivamente.

Quantidades fluentes	Fluxões	
	$A \rightarrow K$	$A \leftarrow K$
$OB$	$BD$	$Bd$
$BC$	$FG$	$fg$
Ações	Incrementos	
	$A \rightarrow K$	$A \leftarrow K$
Gravidade	$FG$	$fg$
Resistência do meio	$FH$	$fh$

Tabela 1: Quantidades fluentes e ações em termos de seus efeitos

desloca um corpo numa trajetória semicircular. No sentido contra a correnteza, o meio resiste ao movimento do corpo, mas noutro sentido, ou seja, a favor da correnteza, o meio propela o corpo.



Finalizada a construção, Newton evoca o Lema X, seção um, primeiro livro, para inferir a primeira conclusão. O Lema X diz que:

“As distâncias que um corpo descreve impelido por qualquer força finita, seja essa força determinada e imutável, ou continuamente aumentada ou diminuída, estão, exatamente no início do movimento, uma para a outra, como os quadrados dos tempos.” (Newton, 2008, p.77)

Sendo assim, a resistência  $\mathcal{R}$  é proporcional a  $\frac{FH}{FG}$ , visto que,  $FH$  é proporcional a resistência vezes o quadrado do tempo e  $FG$  (isto é, a queda galileana gerada pela constante gravitacional  $g$ ) é proporcional ao quadrado do tempo.<sup>1</sup> Dito de outro modo,

$$\begin{cases} FH \propto \mathcal{R} \times \text{tempo}^2 \\ FG \propto \text{tempo}^2 \\ \hline FH \propto \mathcal{R} \times FG \end{cases}$$

Essa conclusão aparece no texto da demonstração da Prop. X do seguinte modo,

$$\mathcal{R} \propto \frac{FH}{FG} \quad (1)$$

Visto que,  $CH = Ch$  e  $FH = fh$ , então  $2FH = Cf - CF$ , de tal modo que:

$$FH \propto Cf - CF$$

Substituindo a proporção acima em (1), obtém-se<sup>2</sup>:

$$\mathcal{R} \propto \frac{Cf - CF}{FG} \quad (2)$$

Uma vez encontrada a relação que representa a resistência do meio, Newton parte então para determinar a relação que expressa a densidade do meio  $\zeta$ . Como consta no enunciado da proposição, a resistência do meio  $\mathcal{R}$  é proporcional ao quadrado da velocidade  $v^2$ ,

$$\mathcal{R} \propto v^2$$

de tal modo que, se tomarmos  $\zeta$  como uma constante de proporcionalidade, teremos  $\rightarrow \mathcal{R} = \zeta v^2$ . Isolando  $\zeta$  na equação acima, chega-se a:

$$\zeta = \frac{\mathcal{R}}{v^2}$$

<sup>1</sup>A primeira objeção de Johann Bernoulli diz respeito justamente à representação geométrica da relação entre a resistência nascente e a gravidade de (1) não se segue que, quando são iguais a resistência e a gravidade, o movimento resultante seja uniforme, mas apenas que, dada a igualdade entre numerador e denominador, tem-se como razão a unidade. Essa unidade poderia ser interpretada como um ponto a partir do qual a resistência varia na proporção direta de  $FH$  e inversa de  $FG$ . Nikolaus corretamente legitima essa passagem em favor de Newton, descartando a hipótese de seu tio. Mas as suas razões são bastante peculiares: “... descobri que não havia necessariamente um erro no raciocínio do Sr. Newton, porque eu não encontrei erro algum em seu cálculo.” (Bernoulli, 1714b, p.54)

<sup>2</sup>Cf. Guicciardini, 1999, p. 235.

Visto que nas primeiras razões, a quantidade nascente  $CF$  é proporcional a  $CG$ :

$$v = \frac{CF}{tempo}$$

E ainda, considerando a queda galileana  $FG$  proporcional ao quadrado do tempo,

$$FG \propto tempo^2$$

obtém-se,

$$v = \frac{CF}{\sqrt{FG}}$$

que elevado ao quadrado torna-se

$$v^2 = \frac{CF^2}{FG}$$

Substituindo esse valor e a proporção (2) na equação  $\zeta = \frac{R}{v^2}$ , tem-se

$$\zeta = \frac{\frac{Cf - CF}{FG}}{\frac{CF^2}{FG}} = \frac{Cf - CF}{CF^2} \quad (3)$$

Newton finaliza, assim, a demonstração da proposição X ao encontrar uma equação que expressa a densidade do meio. A seguir, no Corolário I, ele encontra uma segunda equação para expressar  $\zeta$ :  $\frac{FG - kl}{CF \times (FG + kl)}$ .

A respeito dessa segunda equação, a pergunta que se pode fazer é se se trata de uma mera expressão alternativa de uma mesma relação ou se ela promove algum tipo de revisão da relação anterior. Algumas considerações preliminares aos desenvolvimentos formais apresentados por Newton para justificar a segunda equação permitem-nos supor que Newton, de fato, detectara um problema na primeira equação. Senão vejamos.

O incremento  $Bd$  não equivale ao incremento  $BD$ . Em outras palavras, no mesmo período de tempo em que o corpo se move de  $A$  para  $K$  descrevendo o arco  $CG$ , ele percorre, no sentido contrário, quando a resistência do meio age propelindo o corpo adiante – produzindo um movimento cujas variações de velocidade são aditivas – um arco maior  $Cg$ . Assim, Newton ao aplicar a série infinita convergente de potências, ou série de Taylor, a  $DG$  para determinar  $CF$ , ele não será capaz, sob as mesmas condições acima, de encontrar  $Cf$ . E, então, tão pouco será capaz de substituir o valor de  $Cf$  na equação (3), para finalmente expressar a densidade do meio em termos mais gerais.

A série infinita e convergente de potências consiste na adição *ad infinitum* de parcelas, em cujo valor exato encontrar-se-á. A forma dessa série é:

$$P \pm Qo \pm Ro^2 \pm So^3 \pm \dots^3$$

<sup>3</sup>Na aplicação da série infinita e convergente de potências, os coeficientes tornam-se os segmentos procurados. Nesse caso,  $P = BC$ ,  $Qo = BC - DF = IF$  e  $Ro^2 = FG$ . O termo  $So^3$  não possui um equivalente

Para contornar o problema do segmento  $Cf$ , Newton toma o momento à esquerda de  $B$ ,  $Bi$  igual a  $BD$ , e traça a ordenada  $il$  que corta a curva  $ACK$  em  $l$  e a tangente  $TCF$  em  $k$ , de tal forma que  $CF = Ck$ .

Visto que as quedas galileanas  $fg$  e  $kl$  estão para os segmentos  $Cf$  e  $Ck$  – respectivamente proporcionais a  $Bd$  e  $Bi$ , que representam o tempo – da seguinte forma  $Cf^2 : Ck^2 :: fg : kl$ , então

$$Cf : Ck :: \sqrt{fg} : \sqrt{kl}$$

Aplicando a propriedade das diferenças das proporções, tem-se:

$$fk(= Cf - Ck) : Ck :: \sqrt{fg} - \sqrt{kl} : \sqrt{kl}$$

Após considerar  $Ck$  igual a  $CF$ , Newton considera que também  $\sqrt{fg}$  igual a  $\sqrt{FG}$ . Logo

$$Cf - CF : CF :: \sqrt{FG} - \sqrt{kl} : \sqrt{kl} \quad (4)$$

Se multiplicarmos o segundo membro da proporção pela unidade, não haverá alteração:

$$Cf - CF : CF :: \sqrt{FG} - \sqrt{kl} : \sqrt{kl} \times 1$$

A unidade pode ser representada como  $\sqrt{FG} + \sqrt{kl} : \sqrt{FG} + \sqrt{kl}$ , de tal modo que

$$Cf - CF : CF :: \sqrt{FG} - \sqrt{kl} : \sqrt{kl} \times (\sqrt{FG} + \sqrt{kl} : \sqrt{FG} + \sqrt{kl})$$

Multiplicando o segundo membro da proporção pela unidade,

$$Cf - CF : CF :: [(\sqrt{FG} - \sqrt{kl}) \times (\sqrt{FG} + \sqrt{kl})] : [\sqrt{kl} \times (\sqrt{FG} + \sqrt{kl})]$$

Aplicando a propriedade distributiva da multiplicação no segundo membro e fazendo alguns desenvolvimentos algébricos, tem-se:

$$Cf - CF : CF :: FG - kl : kl + \sqrt{FG \times kl}$$

Nas primeiras razões, visto que  $kl = FG$ , então,

$$Cf - CF : CF :: FG - kl : FG + kl$$

Multiplicando-se os segundos termos por  $CF$  nos dois membros da proporção, a geométrico. Antes de aplicar a série infinita convergente de potências, a solução apresentada depende de segmentos particulares, ao passo que, após a aplicação da série, o resultado tornar-se-á geral. No caso acima, o resultado não depende mais de segmentos particulares como  $Cf$ ,  $CF$ ,  $FG$  ou  $kl$ , mas de termos da série  $P$ ,  $Qo$ ,  $Ro^2$  e  $So^3$ , os quais são, no vocabulário atual denominados diferenciais de primeira, segunda e terceira ordens respectivamente ou coeficientes taylorianos da série.

mesma não se altera:

$$\underbrace{Cf - CF} : CF^2 :: FG - kl : CF \times (FG + kl)$$

Por substituição direta da equação (3) na proporção acima, encontra-se uma expressão alternativa sem recorrer ao segmento  $Cf$ :

$$\zeta = \frac{FG - kl}{CF \times (FG + kl)} \quad (5)$$

Assim, Newton apresenta sua solução final para a representação geométrica da densidade do meio – solução essa particular visto que não está expressa em termos de um série infinita convergente de potências.<sup>4</sup> Falta, agora, proceder da mesma maneira com relação à resistência do meio e à gravidade. É no Corolário II que o autor, de modo análogo ao Corolário I, expressa essas grandezas.

Retomando a proporção

$$Cf - CF : CF :: FG - kl : FG + kl,$$

e sabendo que

$$2HF = Cf - CF,$$

tem-se

$$2HF : CF :: FG - kl : FG + kl.$$

Mas visto que  $kl = FG$  e de tal modo que  $2FG = FG + kl$ ,

$$2HF : CF :: FG - kl : 2FG$$

Multiplicando os dois membros da proporção por  $\frac{CF}{FG}$ , de modo que

$$(CF : FG) \times 2HF : CF :: (CF : FG) \times FG - kl : 2FG$$

ou

$$(2HF : FG) \times (CF : CF) :: CF \times (FG - kl) : 2FG^2$$

ou

$$(2HF : FG) \times 1 :: CF \times (FG - kl) : 2FG^2,$$

tem-se ao final

$$\underbrace{HF : FG} :: CF \times (FG - kl) : 4FG^2.$$

Recorrendo à Tabela 1, a proporção acima revela a relação entre resistência do meio  $\mathcal{R}$  e gravidade  $g$ , isto é,

$$\frac{\mathcal{R}}{g} = \frac{HF}{FG} = \frac{CF \times (FG - kl)}{4FG^2} \quad (6)$$

<sup>4</sup>Vide nota 3.

No Corolário III, finalmente, Newton se dedica a encontrar uma expressão geral para os resultados acima obtidos. Ele o faz através da determinação da relação entre a abscissa  $AB$  e a ordenada  $BC$  por meio de uma série convergente. Acerca desse procedimento, Newton ainda acrescenta:

O problema será resolvido mais rapidamente pelos primeiros termos da série. (Whiteside, 1981, p.378)

Para tanto, Newton se vale de três exemplos. Apenas o primeiro exemplo será aqui analisado, porque é nele que se concentram as objeções bernoullianas. Nesse exemplo, a solução encontrada por Newton ainda dependente de segmentos particulares do diagrama geométrico apresentado na Figura 1. Newton representa a ordenada  $DG$  por meio de uma série infinita convergente que obtém mediante a extração da raiz quadrada do segmento. Para tal, usa as coordenadas de Fermat e as associa aos segmentos do diagrama geométrico da Figura 1 da seguinte forma:  $OK = n$ ,  $OB = a$ ,  $BC = e$ ,  $BD = Bi = o$ .

Usando o Teorema de Pitágoras no  $\Delta OCB$  da Figura 1, chega-se a

$$DG^2 = OK^2 - OD^2,$$

como  $OD = OB + BD$ , então

$$DG^2 = OK^2 - (OB + BD)^2$$

ou

$$DG^2 = OK^2 - (OB^2 + 2OB \times BD + BD^2),$$

$$DG^2 = OK^2 - OB^2 - 2OB \times BD - BD^2,$$

da Figura 1 encontra-se  $BC^2 = OK^2 - OB^2$ , assim chega-se a

$$DG^2 = BC^2 - 2OB \times BD - BD^2.$$

Ao substituir os segmentos da expressão geométrica acima pelas coordenadas de Fermat, tem-se

$$DG^2 = e^2 - 2ao - o^2.$$

Finalmente, ao extrair a raiz quadrada nos dois lados da equação, obtém-se

$$DG = \sqrt{e^2 - 2ao - o^2}.$$

Aplicando o método de extração de raiz por série infinita convergente – omitida aqui

devido à limitação de páginas –, encontra-se:

$$DG = e - \frac{a}{e}o - \frac{n^2}{2e^3}o^2 - \frac{an^2}{2e^3}o^3 + \dots$$

Comparando com a série expandida no seu formato geral:

$$P \pm Qo \pm Ro^2 \pm So^3 \pm \dots$$

tem-se o correspondente para cada um dos termos. De modo geral,  $P$  representa a ordenada  $BC$ ,  $Qo$  o segmento  $FI$ ,  $Ro^2$  o segmento  $FG$  e  $So^3$  não possui um equivalente geométrico. Assim, Newton pôde expressar em termos da série infinita convergente as soluções:

- densidade do meio

$$\varsigma = \frac{S}{R\sqrt{1+Q^2}}$$

- resistência para gravidade

$$\frac{\mathcal{R}}{g} = \frac{S\sqrt{1+Q^2}}{2R^2}$$

## 2.2 A objeção de Johann e o adendo de Nikolaus

Para Johann Bernoulli, a solução de Newton para o primeiro exemplo do Corolário III, Prop. X da primeira edição dos *Principia* apresenta uma contradição. Os cálculos revelam como consequência um movimento uniforme descrito pelo projétil, enquanto Newton considerava que a velocidade varia conforme a relação  $\sqrt{2BC}$ .<sup>5</sup>

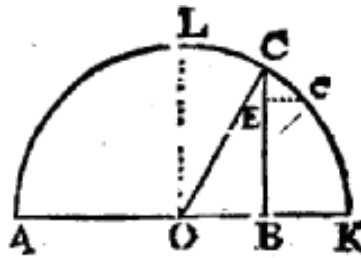


Figura 2: Diagrama geométrico do artigo de Johann Bernoulli

“... Sr. Newton disse na página 265 que para qualquer corpo  $C$  de peso constante que descreve no ar o quarto de círculo  $LCK$ , caído de  $L$  para  $K$ ... a resistência do meio deve estar para a gravidade, em cada ponto  $C$ , assim como  $OB$  está para  $OK$ , e que sua velocidade no ponto  $C$  estaria na razão de  $\sqrt{2BC}$ , isso implica numa clara contradição ...” (Bernoulli, 1714a, p.50)

<sup>5</sup> $BC$  é proporcional a queda  $FG$  por mera semelhança de triângulos [ $\Delta OBC \sim \Delta CIF \sim \Delta CGF$ ] nas últimas razões das quantidades evanescentes. Então,  $v = \frac{CF}{\sqrt{[2]FG}} = \frac{CF}{\sqrt{[2]BC}}$ .

Se chamarmos de  $\mathcal{R}$  a resistência do meio, de  $\mathcal{P}$  a ação da gravidade (ou peso) e de  $\Pi$  a força que age sobre o projétil em cada ponto  $C$  de sua trajetória, temos:

$$\mathcal{P} : \Pi :: OC(= OK) : OB \quad (7)$$

Ora, para Newton, a resistência está para gravidade na seguinte razão:

$$\mathcal{R} : \mathcal{P} :: OB : OK \quad (8)$$

Logo,

$$\mathcal{R} : \Pi :: OB : OB \quad (9)$$

– o que é uma contradição. Pois senão vejamos.

A resistência do meio consumiu grande parte da aceleração do projétil proporcionada por  $\Pi$ , componente da gravidade  $\mathcal{P}$  e, conseqüentemente, da proporção (9), de tal modo que chegamos a  $\mathcal{R} = \Pi$ . Ora, quando  $\mathcal{R} = \Pi$ , a velocidade do móvel é uniforme. Entretanto, Newton afirmara que  $v = \sqrt{2BC}$ . E assim, a velocidade é concomitantemente uniforme e variável. Dessa forma, sustenta Johann, Newton cai em contradição.

A solução alternativa de Johann parte do seguinte lema:  $T = \sqrt{\frac{2S}{P}}$ , onde  $T$  é o tempo,  $S$ , o espaço percorrido e  $P$ , o peso (ou gravidade) (Bernoulli, 1714a, p.47) Se substituirmos  $S$  por  $Ee \left( = \frac{dS^2}{2r} \right)$ ,  $P$  por  $\frac{f dy}{dS}$  e  $T$  por  $dt$ , chegaremos:<sup>6</sup>

$$T = \sqrt{\frac{2S}{P}} \rightarrow dt = \sqrt{\frac{2 \left( \frac{dS^2}{2r} \right)}{\frac{f dy}{dS}}}$$

ou

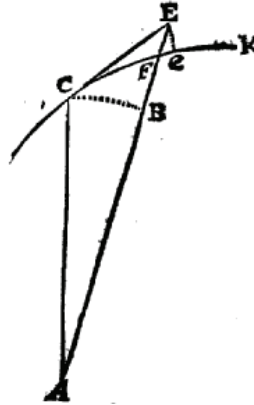
$$dt = \sqrt{\frac{\frac{2dS^2}{2r}}{\frac{f dy}{dS}}} = \sqrt{\frac{dS^2}{r} \cdot \frac{dS}{f dy}} = \sqrt{\frac{dS^3}{fr dy}} = \frac{dS}{v}$$

$$\frac{dS^3}{fr dy} = \frac{dS^2}{v^2} \therefore f = \frac{v^2 dS}{r dy} \quad (10)$$

Na equação (10),  $f$  representa a força central que age sobre o corpo,  $v$ , a velocidade instântanea e  $r$ , o raio de curvatura. Na Figura 3,  $CF$  representa a trajetória percorrida por

<sup>6</sup>O Lema XI do Livro I dos *Principia* diz que a subtensa evanescente da tangente – delimitada pelo ângulo de contato da tangente com a curva –, nas últimas razões, é proporcional ao quadrado da subtensa contida no arco adjacente (Cf. Newton, 1687, p. 29). Essa proporção, apesar de estar axiomatizada nos *Principia*, era amplamente conhecida e sua autoria atribuída a Galileu – tanto que, em diversos momentos deste artigo, empregamos “quedas galileanas” para nomeá-la. Também Johann empregará essa proporção a fim inferir  $Ee \propto \frac{dS^2}{2r}$ , onde  $Ee$  é a subtensa da tangente,  $2r$  é o diâmetro da curvatura e  $dS \approx Ce$  é a subtensa do arco. Por outro lado,  $P = \frac{f dy}{dS}$  pois  $\Delta BCF \sim \Delta EeF$ , assim,  $CF (= dS) \propto FE$  e  $CB (= dy) \propto Fe$  de tal modo que a proporção  $\frac{dy}{dS} = \frac{CB}{CF} \propto \frac{Fe}{FE}$  fornece a direção da força peso para  $f$ .

$C$ ,  $dS$ , o diferencial da trajetória e  $dy$ , o segmento  $CB$ . Johann, a partir da equação (10), desenvolve sua solução alternativa da seguinte forma:



**Figura 3:** Diagrama geométrico contido na solução do artigo de Johann Bernoulli

Aplicando a equação 10 à Figura 2 e representando a força  $f$  que age sobre o corpo pelo peso  $\mathcal{P}$ , além de que  $r = OC$  e  $\frac{dy}{dS} = \frac{Ec}{Cc} = \frac{BC}{OC}$ , teremos:

$$v^2 = \mathcal{P} \cdot OC \cdot \frac{BC}{OC} = \mathcal{P} \cdot BC$$

Fazendo  $BC = x$ , chega-se a

$$v^2 = \mathcal{P} \cdot x$$

e, ao derivar a equação acima e isolar  $vdv$ , obtém-se

$$2vdv = \mathcal{P} \cdot dx \therefore vdv = \frac{\mathcal{P} \cdot dx}{2}.$$

Substituindo-se  $vdv$  e  $\mathcal{P}$  na equação diferencial de Bernoulli<sup>7</sup>, chega-se a

$$\mathcal{P}dx \pm \mathcal{R}dS = -\frac{\mathcal{P}dx}{2},$$

ou

$$\mathcal{P}dx + \frac{\mathcal{P}dx}{2} = \mp \mathcal{R}dS,$$

$$\frac{3}{2}\mathcal{P}dx = \mp \mathcal{R}dS,$$

$$\frac{\mathcal{R}}{\mathcal{P}} = \mp \frac{3}{2} \frac{dx}{dS} = \mp \frac{3}{2} \frac{CE}{Cc} = \mp \frac{3}{2} \frac{OB}{OC} = \mp \frac{3}{2} \frac{OB}{OK}.$$

Nas palavras de Johann, para “remediar esse defeito a contradição de Newton, afirmo que precisamos de  $\mathcal{R} : \mathcal{P} :: 3 \times OB : 2 \times OK$ .” (Bernoulli, 1714a, p.51)

<sup>7</sup>A equação diferencial de Bernoulli  $\left(\frac{dv}{v} + \frac{v^2 dS}{rdy} dx \pm v^n \tau dS = 0\right)$  foi desenvolvida pelo irmão de Johann, Daniel Bernoulli. Essa equação pode ser aplicada a muitos problemas de hidrodinâmica, tais como a Prop. X de Newton. Recorrendo à equação (10) e à relação  $\mathcal{R} = v^2 \tau$  – onde a resistência do meio  $\mathcal{R}$  é diretamente proporcional ao produto de  $v^2$  e a densidade do meio  $\tau$  –, tem-se  $\mathcal{P}dx \pm \mathcal{R}dS = -vdv$ .



Desse modo, fica evidente a discrepância entre o resultado obtido por Newton e aquele obtido por Johann, uma discrepância localizada no fator  $\frac{3}{2}$  aplicado à proporção entre  $OB$  e  $OK$ . Resta saber se essa discrepância resultou de algum erro que Newton houvesse cometido em seus cálculos. Num adendo ao artigo de Johann, Nikolaus apresenta sua interpretação e sustenta que Newton não cometera qualquer erro, contrariando o diagnóstico de seu tio para a origem da contradição que inicialmente apontara. Nikolaus interpreta o presumido erro de Newton como um mero equívoco computacional.

“Tendo encontrado através da aplicação das igualdades  $v^2 = fr \frac{dy}{ds}$  e  $\tau = \frac{fdx+vdv}{\mp v^n ds}$  (verdade da qual estou inteiramente convencido) o caso particular do semicírculo relatado pelo Sr. Newton, p.263 de seu *Philosophæ Naturalis Principia Mathematica* não está em conformidade com a solução daquele autor [Johann] e, ao ver novamente o absurdo manifesto que resulta quando assumimos que a resistência está para a força central [peso] assim como  $OB$  está para  $OK$ , descobri que não havia necessariamente um erro no raciocínio do Sr. Newton, porque eu não encontrei nenhum em seu cálculo.” (Bernoulli, 1714b, p.54)

Para Nikolaus, o equívoco computacional de Newton ocorreu na aplicação da expansão da série infinita convergente para a extração da raiz  $DG = \sqrt{e^2 - 2ao - o^2}$ . O computo para extração de raízes encontra-se no escólio do tratado *De Quadratura Curvarum*, publicado como apêndice do *Opticks* em Abril de 1704.

“Dizemos nessa ordem que são o primeiro, segundo, terceiro, quarto etc as fluxões das quantidades fluentes. Essas Fluxões são os termos [coeficientes] das séries infinitas e convergentes. Seja  $z^n$  a quantidade fluente que ao fluir tornar-se-á  $(z+o)^n$ , que se resolve na série convergente  $z^n + noz^{n-1} + \frac{n^2-n}{2}o^2z^{n-2} + \frac{n^3-3n^2+2n}{6}o^3z^{n-3} + \&c$ . O primeiro termo dessa série  $z^n$  será a quantidade fluente, o segundo [ $noz^{n-1}$ ] será o primeiro incremento ou diferença ao qual, quando considerado nascente, a primeira fluxão será proporcional: o terceiro  $\frac{n^2-n}{2}o^2z^{n-2}$  será o segundo incremento ou diferença ao qual, quando considerado nascente, a segunda fluxão será proporcional: o quarto  $\frac{n^3-3n^2+2n}{6}o^3z^{n-3}$  será o terceiro incremento ou diferença ao qual, quando considerado nascente, a terceira fluxão será proporcional: e assim por diante *in infinitum*” (Stewart, 1745, p.30)

Nikolaus, então, apresenta sua crítica a Newton.<sup>8</sup>

“É esse método de substituir quantidades indeterminadas e invariáveis por sequências convergentes, e tomar os termos dessa sequência por seus respectivos diferenciais, a saber, o segundo termo pelo seu diferencial de primeiro grau [ou ordem], o terceiro termo pelo seu diferencial do diferencial, o quarto termo pelo seu diferencial de terceiro grau etc, é, digo, esse método que levou o Sr. Newton a falsas soluções no exemplo que acabei de mencionar e nos seguintes; pois essa maneira de tomar os diferenciais, que também é prescrita no escólio ao final de seu tratado *De Quadratura*, só é boa apenas para os diferenciais de primeiro grau, pois os outros diferenciais de um grau mais elevado, não são expressos pelos termos das sequências convergentes, que são somente proporcionais e não iguais a esses diferenciais, como se pode ver pelo exemplo dado por ele nesse escólio... [Se houvesse seguido] sua própria regra e supondo  $o$  ( $\dot{z}$  ou  $dz$ ) constante, ele teria encontrado o diferencial de segundo

grau de  $z^n$  como  $(n^2 - n)z^{n-2}o^2$  e a do terceiro grau como  $(n^3 - 3n^2 + 2n)z^{n-3}o^3$  etc” (Bernoulli, 1714b, pp.54-5)

Segue Nikolaus, dada a ordenada  $BC = e = \sqrt{n^2 - a^2}$ , na Figura 2, a extração da raiz por série infinita convergente não seria a sequência apresentada por Newton como  $e - \frac{ao}{e} - \frac{n^2o^2}{2e^3} - \frac{an^2o^3}{2e^5} \dots$ ,<sup>9</sup> mas  $e - \frac{ao}{e} - \frac{n^2o^2}{e^3} - \frac{3an^2o^3}{e^5} \dots$ , que é o que obtém ao aplicar corretamente a regra proposta por Newton. Donde, se fizermos  $Q = \frac{a}{e}$ ,  $R = \frac{n^2}{e^3}$ ,  $S = \frac{3an^2}{e^5}$  e o substituirmos na solução encontrada por Newton no Exemplo um da Prop. X, chega-se a

$$\begin{aligned}
 S\sqrt{1+Q^2} : 2R^2 &:: \frac{3an^2}{e^5} \sqrt{1 + \frac{a^2}{e^2}} : \frac{2n^4}{e^6} \\
 &:: \frac{3an^2}{e^6} \sqrt{e^2 + a^2} : \frac{2n^4}{e^6} \\
 &:: 3an^3 : 2n^4 \\
 &:: 3a : 2n \\
 &:: 3OB : 2OK
 \end{aligned} \tag{11}$$

A “resistência está para a força central [gravidade], como 3OB está para 2OK conforme meu tio encontrou”.<sup>10</sup> Nikolaus assume que, para Newton corrigir sua solução, ele deveria substituir os termos  $R$  e  $S$  da série infinita convergente  $DG = e_{a+o} = P \pm Qo \pm Ro^2 \pm So^3 \pm \dots$  por  $DG' = e_{a+o} = P \pm Qo \pm 2Ro^2 \pm 6So^3 \pm \dots$ . Em outras palavras, o Corolário III da Prop. X da primeira edição dos *Principia* que apresenta como solução para a densidade do meio  $\frac{S\sqrt{1+Q^2}}{2R^2}$  deverá ser corrigido para  $\frac{6S\sqrt{1+Q^2}}{2(2R)^2}$ . Feita essa correção, as soluções de Newton e de Johann tornam-se a mesma, qual seja,  $\frac{3}{2} \frac{S\sqrt{1+Q^2}}{2R^2} = \frac{3}{2} \frac{OB}{OK}$ .<sup>11</sup>

### 2.3 Solução de Newton na segunda edição dos *Principia*

Como já apresentado na análise da solução contida na primeira edição dos *Principia*, Prop. X, Corolário II, Newton facilmente perceberia que o erro se originou da consideração

<sup>8</sup>Para Whiteside, Johann Bernoulli e seus contemporâneos continentais não entenderam a expansão generalizada de ‘Taylor’ desenvolvida por Newton vinte anos antes da publicação do artigo dos Bernoulli (1713) nas *Mémoires de l’Académie des Sciences*, na sua versão manuscrita do tratado *De Quadratura* (1691) (cf. Whiteside, 1981, p.303).

<sup>9</sup>Cf. Newton, 1687, p.163

<sup>10</sup>Cf. Bernoulli, N., 1714b, pp.55-6.

<sup>11</sup>Para Guicciardini, trata-se de uma “interpretação maliciosa de Nikolaus Bernoulli... É uma acusação extraordinária anunciar que Newton não soube como calcular fluxões de ordem superior, para  $y = x^n$ ... O erro de Newton não reside em sua manipulação dos coeficientes de Taylor, mas em sua razão geométrica, onde ele igualou  $FG$  e  $fg$ ”. (Guicciardini, 1999, pp.243-4)

Para Whiteside, “converter a medida de Newton de 1687 para  $\frac{1}{2} \frac{(6S)\sqrt{1+Q^2}}{(2R)^2} = \frac{3}{4} \frac{S\sqrt{1+Q^2}}{R^2}$ , agora aumentada pelo fator de  $\frac{3}{2}$ , é uma coincidência sem sentido... Quando... Newton propriamente verificou que tinha cometido um ‘faux pas’ no argumento de sua proposição, ele soube deduzir  $\frac{1}{2} \frac{S\sqrt{1+Q^2}}{R^2}$  da principal expressão geométrica defeituosa  $\frac{1}{4} \frac{CF(FG-kl)}{FG^2} \dots$  e não demorou muito para ele detectar que seu erro foi inadvertidamente repor ‘en route’ a pequena e evanescente linha  $fg$  pela sua ‘igual’  $FG$  na diferença  $fg - kl$ .” (Whiteside, 1981, p.51)

das quantidades relacionadas a incrementos desiguais da abscissa,  $dB$  e  $DB$ , como correspondentes a iguais incrementos de tempo, conforme consta na Figura 1 e na expressão para densidade do meio  $\zeta = \frac{Cf-CF}{CF^2}$ . Para superá-lo, Newton poderia lançar mão de uma outra expressão para  $\zeta$  dependente de incrementos iguais da base,  $BD$  e  $Bi$ ,  $\zeta = \frac{FG-kl}{CF \times (FG+kl)}$ . Contudo, tal solução continuaria sendo defeituosa – conforme sustentam Guicciardini e Whiteside<sup>12</sup> – porque as quedas galileanas  $fg$  e  $FG$  são consideradas iguais na proporção (4). Whiteside sustenta que essas quedas galileanas são diferentes em seus diferenciais de terceira ordem – como veremos adiante. Na solução corrigida publicada na segunda edição dos *Principia*, Newton considera que os incrementos da abscissa são iguais, ou seja,  $BC = CD = DE$ . Na Figura 4, a partir dos pontos que delimitam esses incrementos são levantadas ordenadas correspondentes aos pontos  $G, H$  e  $I$  na trajetória semicircular  $PFQ$ . Nesse diagrama, o corpo move-se de  $G$  em direção a  $I$  e, para os arcos  $GH$  e  $HI$ ,  $LH$  e  $NI$  representam quedas galileanas.

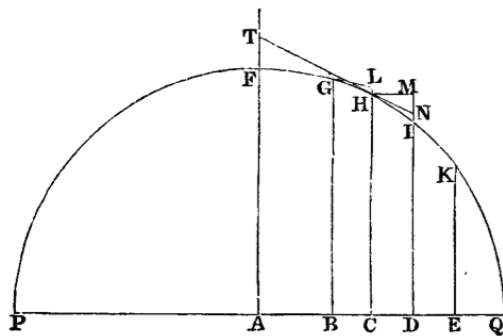


Figura 4: Diagrama da Prop. X na segunda edição dos *Principia*

Os intervalos de tempo  $T$  e  $t$  em que o corpo (de massa unitária) descreve os arcos  $GH$  e  $HI$  são diferentes. O decremento da velocidade ocorre durante o intervalo de tempo  $t$  e é expresso por:<sup>13</sup>

$$\frac{GH}{T} - \frac{HI}{t} \quad (12)$$

Essa variação de velocidade dada pelo incremento infinitesimal de tempo é, pela segunda lei do movimento (lei II, livro I, *Principia*), igual à componente tangencial da força. Adiciona-se a variação de velocidade à componente tangencial da gravidade. Newton observa que a “gravidade produz num corpo que ao cair percorre o espaço  $NI$  uma velocidade com a qual ele seria capaz de descrever duas vezes este espaço no mesmo tempo, como Galileu demonstrou; isto é, a velocidade  $\frac{2NI}{t}$ ” (Newton, 2008, p.36). A projeção da

<sup>12</sup>Vide nota 11.

<sup>13</sup>Newton, na versão revisada, adota um modelo consideravelmente diferente do original. Enquanto a versão de 1687 é baseada na representação usual da força newtoniana via desvio continuamente acelerado do movimento inercial (lema X, seção I, livro I, *Principia*), aqui Newton opta por representar a variação infinitesimal da velocidade por meio de uma equação do movimento. Ele, então, considera dois arcos infinitesimais,  $GH$  e  $HI$ , atravessados por um só movimento, e usa a equação (12) para expressar a mudança infinitesimal de velocidade (cf. Guicciardini, 1999, pp.237–40).

queda do corpo devido à gravidade em relação à tangente é  $\frac{2NI}{t} \frac{MI}{HI}$ .<sup>14</sup> Logo, tem-se

$$\frac{GH}{T} - \frac{HI}{t} + \frac{2NI}{t} \cdot \frac{MI}{HI}.$$

Essa é a equação do movimento que permite a Newton exprimir adiante a relação entre a resistência e a gravidade, assim como, a relação entre a densidade do meio e velocidade do corpo.

Segue Newton, então: “como, no mesmo tempo, a ação da gravidade em um corpo que cai gera a velocidade  $\frac{2NI}{t}$ , a resistência está para a gravidade assim como  $\frac{GH}{T} - \frac{HI}{t} + \frac{2NI}{t} \cdot \frac{MI}{HI}$  está para  $\frac{2NI}{t}$  ou  $GH \frac{t}{T} - HI + 2NI \frac{MI}{HI}$  está para  $2NI$ .” (Newton, 2008, p.36)<sup>15</sup> Então, a relação entre resistência e gravidade é

$$\frac{\mathcal{R}}{g} = \frac{GH \frac{t}{T} - HI + 2NI \frac{MI}{HI}}{2NI}. \quad (13)$$

Newton acrescenta que os intervalos de tempo  $T$  e  $t$  são respectivamente proporcionais a  $\sqrt{LH}$  e  $\sqrt{NI}$ , de tal modo que  $\frac{t}{T}$  pode ser substituído por  $\frac{NI}{LH}$ . Newton, a partir daqui, inicia o computo que exprimirá a equação (13) em termos da série infinita convergente  $P \pm Qo \pm Ro^2 \pm So^3 \pm \dots$ . Mais uma vez essa computação é, aqui, omitida pela limitação de espaço. Os novos resultados são

$$\frac{\mathcal{R}}{g} = \frac{3S\sqrt{1+Q^2}}{2R^2} \quad (14)$$

e

$$\zeta \propto \frac{3S}{2R\sqrt{1+Q^2}}. \quad (15)$$

Enfim, a solução de 1713 difere da solução original de 1687 pelo fator  $\frac{3}{2}$ , conforme Johann, em sua solução alternativa, havia antecipado.

<sup>14</sup>Os triângulos  $HMI$  e  $HMN$  são, nas razões nascentes, proporcionais, assim, tem-se que  $MN : HN :: MI : HI$ . Essa proporção nos apresenta a a relação do cateto  $MI$  (ou  $MN$ ) ou, ainda, do segmento  $NI$  ( $=g$ ) com a tangente  $HN$ . Portanto, a componente tangencial da gravidade pode ser expressa por  $g \cdot t \left( \frac{2NI}{t} \right) \cdot \frac{MI}{HI}$  (ou  $\frac{MN}{HN}$ ).

<sup>15</sup>Whiteside explica que a equação fundamental do movimento na direção tangencial em  $H$ , qual seja,  $\frac{GH}{T} - \frac{HI}{t} + \frac{2MI \cdot NI}{t \cdot HI} : \frac{2NI}{t}$ , parecerá mais evidente se as forças de resistência  $\rho$  e gravidade  $g$  que atuam instantaneamente sobre o corpo em  $H$  forem expressas da forma a seguir. Ao estabelecer que  $V = \frac{GH}{T}$  e  $v = \frac{HI}{t}$  são as velocidades médias ao longo dos arcos sucessivos  $GH$  e  $HI$ , então,  $\rho t = V - v + \frac{MN}{HN} \cdot \frac{2NI}{t}$ , desde que a igualdade  $\frac{MI}{HI} = \frac{MN}{HN}$  seja tomada nas razões nascentes. Sabemos que  $NI = \frac{1}{2}gt^2$ , de tal modo que  $\frac{2NI}{t} = gt$ . Ao substituir esse último resultado em  $\rho t$ , tem-se, conseqüentemente,  $\frac{-(v-V)}{t} = \rho - \frac{MN}{HN}g$ . Logo, a desaceleração do movimento do corpo em  $H$  é composta pela ação direta da resistência do meio e da componente da gravidade agindo ao longo da tangente  $HN$  (cf. Whiteside, 1981, p.358).

### 3 Duas interpretações sobre a origem da dificuldade enfrentada por Newton

Tom Whiteside, no volume oito dos *Mathematical Papers of Isaac Newton* inspira-se na crítica de Lagrange, *Théorie des Fonctions Analytiques* (1813), para pontuar, primeiramente, que Newton desconsiderou tanto os efeitos gravitacionais ao longo da coordenada tangencial quanto os efeitos resistivos na direção da coordenada perpendicular.<sup>16</sup> Além disso, o erro original de Newton “foi supor que os desvios  $fg$  e  $FG$  em cada extremidade do arco pequeno  $gCG$  deveriam... ser tomados... como de mesmo comprimento” – vide proporção (4) – “enquanto que, dada a mudança contínua na direção do movimento ao longo do arco  $gCG$ , as medidas desses desvios diferem ao nível de um infinitesimal do terceiro grau.” E, para incluir a diferença entre  $fg$  e  $FG$  “deve-se apenas fazer pequenas mudanças na estrutura da forma inicial do argumento”(Whiteside, 1981, p.53) conforme fora apresentada na solução de 1687.

Por fim, segundo Whiteside, a correção da solução da primeira edição dos *Principia* se deu por “uma circunstância contingente imposta por um expediente prático e jamais por uma imposição da necessidade matemática, de tal modo que ele [Newton] realmente chegou a uma solução correta do problema a partir de um argumento alternativo” – um argumento que considera as mudanças de velocidade de um projétil que atravessa dois arcos sucessivos de iguais incrementos de base – “e não pela atitude de corrigir o seu esquema inicial que supunha os movimentos iguais para trás e para frente do projétil durante pequenos tempos iguais a partir de um certo ponto comum de sua trajetória.” (Whiteside, 1981, p.53)

Panza contesta Whiteside argumentando que sua interpretação com respeito ao erro de Newton “não somente se torna evidente, mas até mesmo trivial e, por conseguinte, inexplicável, sendo possível resumi-lo como uma equalização muito apressada que, ao longo do mesmo raciocínio, refere-se, em ocasiões diferentes, a [infinitesimal de] segunda ou a [infinitesimal de] terceira ordem.” (Panza, 2005, p.457) Assim, é muito improvável que Newton tenha, em sua primeira solução de 1687, considerado as quedas galileanas  $fg$  e  $FG$  iguais até seus diferenciais de segunda ordem – desconsiderando, por conseguinte, diferenças a partir de seus diferenciais de terceira ordem –, e que essa mesma solução contida na primeira edição dos *Principia* rapidamente seria corrigida sugerindo que as quedas  $fg$  e  $FG$  são diferentes em suas terceiras ordens diferenciais.

Segundo Panza, “a solução adequada para o problema não demanda tanto fazer agir a resistência pontual ao longo da direção vertical [vide proporção (1)] quanto conceituar que o limite de  $\frac{FH}{FG}$  depende da variação da resistência e da velocidade.” (Panza, 1988, pp.468-9). É isso que Newton não pode considerar pois ele não tem um “procedimento analítico capaz de obter por dados geométricos e mecânicos o efeito inicial da variação

<sup>16</sup>Contrário a Whiteside e a Lagrange, Erlichson considera que as coordenadas com respeito a resistência e gravidade são independentes, em outras palavras, não há projeção tangencial da gravidade.

(em intensidade e em direção) da velocidade e da resistência.” (Panza, 1988, p.469)

#### 4 A correção da Prop. X por Whiteside

Para Whiteside, antes de Newton mudar radicalmente sua solução, ele tentou salvar seu argumento original de 1687. Em meio a várias tentativas frustradas, o passo matemático que o manteve num círculo vicioso, o qual nublou sua visão, foi a ideia fixa de considerar os segmentos  $FG$  e  $fg$  iguais. Esse comentador apresenta como Newton poderia ter mantido a estrutura geral da solução original de 1687. Whiteside explora uma das tentativas de Newton salvar seu argumento original que é de certa maneira peculiar porque mostra no mesmo diagrama características próprias da solução remodelada sob a sombra dos traços geométricos que marcam a solução original.

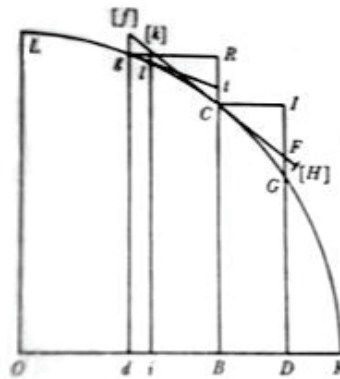


Figura 5: Diagrama referente a primeira tentativa de ajuste da solução original de 1687

Não faremos a reprodução dessa tentativa que está contida num conjunto das primeiras tentativas<sup>17</sup> de Newton salvar sua solução de 1687. Entretanto, mostraremos como a razão entre a resistência e a gravidade pode ser deduzida da relação geométrica  $\frac{1}{2} \frac{Cf-CF}{FG}$  já presente na primeira edição [vide proporção (2)], se for devidamente ajustada.

As componentes descentes da resistência que Newton havia ignorado até agora, por tomar como iguais  $fg$  e  $FG$ , agem aqui no mesmo caminho  $gCG$ . E, ainda, Newton continua considerando que os arcos infinitesimais  $Cg$  e  $CG$  são atravessados em tempos ( $\theta$ ) iguais. O corpo no movimento de  $g$  para  $C$  é desviado de seu caminho tangencial  $gt$  para  $C$  e o mesmo ocorre quando o corpo atravessa  $CG$  e cai da tangente  $CF$  em  $G$ . Devido à ação conjunta e constante da gravidade e da componente da resistência do meio ( $\rho$ ), as distâncias  $Ct$  e  $FG$  são iguais a  $\frac{1}{2}g\theta^2 - \frac{1}{6}\frac{g\rho}{v}\theta^3$  e,  $v$  é a velocidade instântanea do projétil em cada ponto. Segundo Whiteside, Newton daqui poderia seguir diretamente para a dedução correta da expressão propriamente ajustada na razão entre resistência e gravidade, partindo da relação geométrica  $\frac{1}{2} \frac{Cf-CF}{FG}$  encontrada na primeira edição.<sup>18</sup>

<sup>17</sup>Cf. Whiteside, 1981, pp.391-414.

<sup>18</sup>A relação, por Whiteside aqui retomada, foi ajustada para a proporção correta, dada a relação de Galileu

Seja o incremento da base  $BD = o$ , a expansão em série infinita convergente do aumento da ordenada  $DG = e_{a+o} = e + Qo + Ro^2 + So^3 + \dots$  (onde  $Q \equiv Q_a = \frac{de}{da}$ ,  $R \equiv R_a = \frac{1}{2} \frac{d^2e}{da^2} = \frac{1}{2} \frac{dQ}{da}$  e  $S \equiv S_a = \frac{1}{6} \frac{d^3e}{da^3} = \frac{1}{3} \frac{dR}{da}$ ),  $CF = o\sqrt{1+Q^2}$  e  $FG = Ro^2 + So^3 + \dots$ . Enquanto,  $Bd = -p$  e  $dg = e_{a-p} = e - Qp + Rp^2 - Sp^3 - \dots$ . Consequentemente, tem-se

$$Ct = R_{a-p}p^2 + S_{a-p}p^3 + \dots = (R - 3Sp + \dots)p^2 + (S - \dots)p^3 = Rp^2 - 2Sp^3 \dots$$

Ao equacionar os desvios  $FG$  e  $Ct$ , obtêm-se

$$p^2 = o^2 + 3\frac{S}{R}o^3 \dots$$

ou

$$p = o + \frac{3}{2}\frac{S}{R}o^2 \dots$$

Então,  $\frac{1}{2} \frac{Cf-CF}{FG} = \frac{1}{2}(p-o) \frac{\sqrt{1+Q^2}}{Ro^2+\dots}$  vem a ser  $\frac{3}{4} \frac{S\sqrt{1+Q^2}}{R^2}$  diretamente. Para Whiteside, Newton não poderia ter visto esse caminho relativamente simples de remodelagem do argumento de sua primeira edição. A não ser, depois dele ter desenvolvido a remodelagem mais radical de seu argumento original, nos últimos esforços de manter tal argumento.<sup>19</sup> Se Newton não tivesse errado ao desconsiderar o fator  $\frac{1}{2}$  na diferença dos arcos  $gC - CG$ , ele teria chegado ao correto resultado a partir da relação  $\frac{[gC-CG+2FH]=Cf-CF}{[2]FG}$ . Nesse passo Newton não precisaria suscitar que  $FG = fg$ , pois, chegaria a  $\frac{3}{2} \frac{S\sqrt{1+Q^2}}{2R^2}$ .<sup>20</sup>

Em Lagrange,<sup>21</sup> Whiteside<sup>22</sup> se inspirou para apresentar de maneira sumária os cálculos do matemático francês. Consideremos a Figura 1, o móvel  $C$  desloca-se pela tangente sob a ação da resistência do meio  $\rho$  num pequeno e evanescente tempo  $\theta$ . Por todo esse tempo, o corpo também é submetido a tração da gravidade  $g$  que o puxa constantemente para baixo. Sabemos que os incrementos da base  $OB = x$  e da ordenada  $BC = y$  são respectivamente  $o(=BD)$  e  $p$ . Sejam  $\dot{x} = \frac{o}{\theta}$  e  $\dot{y} = \frac{p}{\theta}$  (onde  $\frac{\dot{y}}{\dot{x}} = \frac{dy}{dx} = Q$ ). Temos que derivando  $\dot{y} - Q\dot{x} = 0$  obtém-se  $\ddot{y} - Q\ddot{x} - \dot{Q}\dot{x} = 0$ . Portanto, a velocidade instantânea ( $v$ ) em  $C$  é  $\sqrt{\dot{x}^2 + \dot{y}^2} = \dot{x}\sqrt{1+Q^2}$  e, as equações de Euler do movimento para esse caso são  $\ddot{x} = -\frac{\rho}{\sqrt{1+Q^2}} = -\frac{\rho\dot{x}}{v}$  e  $\ddot{y} = -\frac{\rho Q}{\sqrt{1+Q^2}} - g = Q\ddot{x} - g$ . Então, tem-se  $\ddot{y} - Q\ddot{x} = \dot{Q}\dot{x} = -g$  e, derivando esse último chega-se a  $\dot{\ddot{y}} - Q\dot{\ddot{x}} = \dot{Q}\dot{\ddot{x}} = -\frac{g\dot{x}}{v}$  ou  $\frac{g\rho}{v}$ . Finalizando, de  $o = \dot{x}\theta + \frac{1}{2}\ddot{x}\theta^2 + \frac{1}{6}\ddot{\ddot{x}}\theta^3 + \dots$  por inversão tem-se  $\theta = \frac{\sqrt{1+Q^2}}{v}o + \frac{1}{2}\frac{\rho(1+Q^2)}{v^3}o^2 \dots$ . E, de maneira similar,  $p = \dot{y}\theta + \frac{1}{2}\ddot{y}\theta^2 + \frac{1}{6}\ddot{\ddot{y}}\theta^3 \dots$ . Assim, temos para a queda galileana  $FG$

$$FG = -(p - Qo) = \frac{1}{2}g\theta^2 - \frac{1}{6}\frac{g\rho}{v}\theta^3 + o\theta^4$$

da queda de uma tangente, a falta do número dois no denominador, para Whiteside, foi notada por Newton em seus últimos esforços em salvar o argumento matemático da primeira edição. (Cf. Whiteside, 1981, pp.332-3, nota 68)

<sup>19</sup>Cf. Whiteside, 1981, p.415.

<sup>20</sup>Cf. Whiteside, 1981, pp.419-20.

<sup>21</sup>Cf. Lagrange, 1813, pp.360-76.

<sup>22</sup>Cf. Whiteside, 1981, pp.374-5.

Dados os termos precedentes é manifesto que  $fg = \frac{1}{2}g(-\theta)^2 - \frac{1}{6}\frac{g\rho}{v}(-\theta)^3 + 0(\theta^4)$  desde que os arcos  $Cg$  e  $CG$  sejam supostamente percorridos em tempos iguais. Então, as pequenas linhas  $fg$  e  $FG$  diferirão por um termo de terceira ordem ( $= \frac{1}{3}\frac{g\rho}{v}\theta^3$ ). Logo, Newton teria negligenciado a diferença supondo  $fg = FG$ .

## Referências

- BERNOULLI, J. (1714a). Extrait d'une lettre de m. bernoulli [...] touchant la maniere de trouver les forces centrales dans des milieux resistans en raison composées de leurs densités e des puissances quelconques des vitesses du mobile. Paris, pp. 47–54.
- BERNOULLI, N. (1714b). Addition de m. (nicolas) bernoulli, neveu de l'acteur de ce memoire-cy. Paris, pp. 54–56.
- ERLICHSON, H. (1994). Resisted inverse-square centripetal force motion along newton's great 'look-alike', the equiangular spiral. *Centaurus* 37(4), 279–303.
- LAGRANGE, J. L. Théorie des fonctions analytiques. Paris: Gauthier-Villars, 1867–1892, 1813, (14). p. 360–76.
- NEWTON, I. (1687). *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*. Londres: S.Pepys, Reg.Soc. Praeses. The Project Gutenberg EBook Of *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Principia: Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*. São Paulo: Editora da Univesidade de São Paulo (Edusp). Tradução Ricci, Trieste et al da edição inglesa de Motte, Andrew de 1729 acrescida pelas notas de Cajori, Florian em 1934.
- PANZA, M. (1988, 8-12 Setembro). Eliminare il tempo: Newton, lagrange e il problema inverso del moto resistente. In M. Galuzzi (Ed.), *Giornate di storia della matematica*, Cetraro, Itália, pp. 437–87. Commenda di Rende (Consenza). Actes du colloque de Cetraro.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Newton et les origines de l'analyse: 1664-1666*. Paris: Albert Blanchard.
- STEWART, J. (1745). *Sir Isaac Newton's Two Treatises of the Quadrature of Curves an Analysis by Equations of an infinite Number of Terms, explained*. London: James Bettenham.
- WHITESIDE, D. T. (1981). *The Mathematical Papers of Isaac Newton, Volume VIII*. New York: Cambridge University Press.



# A Política do Invisível

**Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes\***

\* Doutorando do PPGLM/  
UFRJ.

## Resumo

No capítulo XVIII do *Príncipe*, Maquiavel julga que o governante deve se utilizar da aparência para manipular os meios, pois estes serão suficientes para que a maioria o apoie em seus fins. Se relacionarmos tal prática à narrativa do anel de Gyges contada por Gláucon no Livro II da *República* de Platão (359b-360b), poderemos entender a capacidade de ficar invisível de Gyges como um meio legítimo para se chegar ao poder. Gyges, dessa forma, ao ser visto pela ótica maquiaveliana, representaria o uso de sua política real empregada ao extremo, onde todos os meios são válidos quando o fim desejado consiste na conquista e na manutenção do Estado. Nosso trabalho se propõe com isso a analisar na narrativa de Gyges tal relação meios e fins dada por Maquiavel.

**Palavras-Chave:** Filosofia Política; Maquiavel; Platão; Desafio de Gláucon; Gyges (Giges).

O Livro II da *República* de Platão se inicia com um desafio de Gláucon para Sócrates onde este deve provar que o homem justo é de toda maneira melhor do que o injusto. Para isso pedirá que Sócrates defenda a justiça por si mesma e censure a injustiça. O discurso de Gláucon pode ser dividido em três partes sendo a primeira dedicada a origem e a natureza da justiça; a segunda irá indicar a justiça como algo necessário, mas não como um bem; e a terceira ele irá tentar provar que a vida do injusto é melhor do que a do justo. Antes de iniciar sua exposição, ele irá classificar o bem [ ἀγαθόν ] em três tipos diferentes<sup>1</sup>:

<sup>1</sup> PLATÃO. *República*, 357b4-d2. Utilizamos aqui a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira *A República* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001). Tomaremos esta tradução como base para nosso trabalho, indicando outras traduções, inclusive nossas, quando for o caso. Demais referências à 'República' serão abreviadas por *Rep.* indicando-se em seguida a numeração. Para o original grego, utilizaremos o texto estabelecido por S. R. Slings, *Platonis Rempublicam* (Oxford: Oxford University

- (i) O primeiro tipo de bem é aquele que desejamos não por suas consequências [ ἀποβαίνοντων ], mas por o estimarmos por si mesmo [ αὐτὸ αὐτοῦ ἕνεκα ], como o que é agradável [ τὸ χαίρειν ] e os prazeres inofensivos [ αἱ ἡδοναὶ ὅσαι ἀβλαβεῖς ], dos quais nada resulta depois no tempo senão o agrado de os possuímos [ μηδὲν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον χρόνον διὰ ταύτας γίννεται ἄλλο ἢ χαίρειν ἔχοντα].
- (ii) O segundo tipo de bem é aquele que gostamos por ser agradável em si mesmo e pelas suas consequências, como a sensatez, a visão e a saúde [ ὃ αὐτό τε αὐτοῦ χάριν ἀγαπῶμεν καὶ τῶν ἀπ’ αὐτοῦ γιγνομένων, οἷον αὖ τὸ φρονεῖν καὶ τὸ ὄραν καὶ τὸ ὑγιαίνειν].
- (iii) O terceiro tipo de bem é do tipo penoso, mas útil, e não aceitaríamos a sua posse por amor a ele, mas sim devido às recompensas e a outras consequências que dele derivam [ γὰρ ἐπίπονα φαίμεν ἄν, ὠφελεῖν δὲ ἡμῶς, καὶ αὐτὰ μὲν ἐαυτῶν ἕνεκα οὐκ ἂν δεξαίμεθα ἔχει τῶν δὲ μισθῶν τε χάριν καὶ τῶν ἄλλων ὅσα γίννεται ἀπ’ αὐτῶν ]. Como exemplos deste, temos a ginástica, o tratamento de doenças, a prática médica e outras maneiras de se obter dinheiro.

Sócrates irá colocar a justiça no segundo tipo de bem, enquanto Gláucon vai dizer que, de acordo com o parecer da maioria [δοκεῖ τοῖς πολλοῖς], não é esse o tipo no qual a justiça se encaixa, mas que pertence à espécie penosa [ τοῦ ἐπιπόνου εἶδους ], a que se pratica por causa das recompensas, da reputação e das aparências, mas que por si mesma se deve evitar, como sendo dificultosa.

Feitos estes esclarecimentos, iremos, pois dar prosseguimento ao trabalho a partir do segundo argumento de Gláucon<sup>2</sup>, onde ele irá enfatizar o dito dos *polloi* através da narrativa do anel de Gyges. Este, utilizando-se da capacidade [δύναμις] do anel de torná-lo invisível, matou o soberano da Lídia e assumiu o poder. A invisibilidade, nesse caso, pode ser associada à ação do governante que utiliza o que for necessário tanto para conquistar o governo como para mantê-lo, pois os homens não podem ver senão a aparência do governante, sendo sua essência invisível à maioria. Gyges, dessa forma, ao ser visto pela ótica maquiaveliana, representaria a política real empregada ao extremo, onde todos os meios são válidos quando o fim desejado consiste na conquista e na manutenção do Estado. Nosso trabalho se propõe com isso a analisar na narrativa de Gyges tal relação meios e fins dada por Maquiavel dentro do campo da filosofia política.

---

Press, 2003).

<sup>2</sup> *Rep.*, 359b6-360d7.

## I

Maquiavel ao escrever o *Príncipe* toma uma nova posição com relação maneira de se lidar com o poder e o governo do Estado. Não está preocupado em como deveria agir um governante em sua forma ideal, mas considera “mais convincente ir direto à verdade efetiva da coisa [*verità effettuale della cosa*] do que à imaginação dessa [*immaginazione di epsa*]”<sup>3</sup>. Portanto, irá se abster de qualquer tipo de formação de governo, de qual o tipo de governante se deve ter ou como moralmente este deve ser, mas irá se prender apenas em como deve agir um governante em determinadas situações para que assim conquiste e/ou mantenha o poder político. Por isso, no capítulo XVIII do *Príncipe*, Maquiavel irá instruir os príncipes daquilo que eles precisam para obter tais propósitos. Segundo ele, há dois gêneros de combate: as leis, próprias dos homens; e a força, própria dos animais. No caso animal, Maquiavel se utilizará de duas metáforas para expor seu pensamento: o leão para representar a força plena e a raposa para representar a astúcia. Nem sempre é possível agir somente de uma só forma, sendo necessário à natureza de um príncipe saber usar de ambas, mas realça que os príncipes que souberam agir com astúcia, sem cumprir com a palavra dada se destacaram sobre os príncipes que mantiveram a integridade e não souberam agir com astúcia (*Pr.*, p. 177).

No entanto, um príncipe deve saber mascarar esta natureza, simulando ter as melhores qualidades, mas disposto a mudar suas ações de acordo com os “ventos da fortuna” (*Pr.*, p. 181). A fortuna é uma força importante dentro do pensamento de Maquiavel, que pode capciosamente mudar o destino dos homens. Por isso, um príncipe novo, recentemente instalado no poder, deve muitas vezes saber agir contra a palavra dada de acordo com a necessidade que se apresenta no tempo (*Pr.*, p. 181). Isso não representa um problema para o governo, pois, segundo diz:

Os homens, em geral, julgam mais com os olhos do que com as mãos, mais pelas aparências, porque se veem todos e se conhecem poucos; todos veem aquilo que tu pareces ser; poucos conhecem aquilo que tu és; e aqueles poucos não se atrevem a opor-se à opinião da maioria que tem o poder do Estado para os defender; e nas ações de todos os homens, sobretudo na dos príncipes, quando não há juiz para reclamar, se olha para os fins.<sup>4</sup>

Maquiavel supõe que o verdadeiro governante deve saber como se utilizar da aparência para manipular os meios, pois esta será suficiente para que a maioria o apoie em seus fins. Se ligarmos isso ao discurso de Gláucon, veremos que a narrativa sobre Gyges aparece neste como um dito da maioria<sup>5</sup>. Ou seja, conta-se

<sup>3</sup> MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. [Edição Bilingue]. Tradução de José Antônio Martins. São Paulo: Hedra, 2010, p. 159. Demais citações ao *Príncipe* serão abreviadas por *Pr.* indicando-se em seguida a página.

<sup>4</sup> *Pr.*, p. 181. As modificações na tradução são nossas.

<sup>5</sup> Cf. *Rep.*, 358a; *δοκεῖ τοῖς πολλοῖς* .

sobre um tal de Gyges que era pastor da Lídia e veio a se tornar governante através de um ato criminoso, depondo assim o soberano e tomando para si o poder. Para isso ele se utilizou de um artefato mágico, um anel que tinha a *dýnamis* de tornar o seu possuidor visível ou invisível a sua própria vontade. Muitos podem se perguntar se há algum tipo de comparação a ser feita aqui, já que Gyges se utiliza de um anel mágico que não existe no mundo real, enquanto Maquiavel está a falar sobre a política real. Mas pensamos que essa é a pergunta errada a se fazer, pois o correto seria nos perguntarmos o que Gláucon quer dizer ao introduzir a invisibilidade de Gyges em seu argumento sobre a defesa da injustiça? Que tipo de governo estaria ele estabelecendo com essa analogia? Se assim fizermos, poderemos entender a relação que aqui estamos fazendo.

O que se conta de Gyges vem reforçar a impossibilidade de se ser punido se for concedido ao homem uma capacidade ímpar para cometer injustiça. Gláucon está, dessa forma, argumentando sobre a natureza humana que, segundo ele, age em busca da própria satisfação. O que Gyges quer primeiramente é se tornar governante e para isso deverá agir ocultamente para atingir seu escuso objetivo. E, por isso, o anel é o símbolo da *dýnamis* necessária para acabar com a *adynamía* que impede o homem de agir conforme seu desejo. Aquele que pretende agir na mais completa injustiça deve fazer como os artífices qualificados [δευνοὶδεμιουργοί] sabendo exatamente o que pode e o que não pode fazer com a sua arte (*Rep.*, 360e-361a). O bom artífice é aquele que tem pleno domínio sobre a sua arte e produz com acuidade a sua utilidade, pois sabe lidar com a sua *dýnamis*, não tentando em momento algum ultrapassar o limite que lhe foi dado pelo saber que adquiriu. Será essa regra, que permite aos *deinoi demiourgoi* agirem no limite da sua *dýnamis*, a mesma que o injusto irá se basear para determinar o que é possível a ele fazer e o que deve saber se quiser ser completamente injusto [τελέως ἀδίκω], sendo que isto consiste em: (Cf. *Rep.*, 361a2-5)

- (1) ter seus atos injustos ocultos [λανθανέτω]; e
- (2) parecer justo sem o ser [δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα].

Essas são capacidades necessárias para se ser completamente injusto, que nada mais são do que uma única *dýnamis*, sendo esta a mesma do anel de Gyges. Dessa forma, o anel simboliza tais capacidades necessárias que permitem àquele que assim agir não seja punido por seus atos injustos. Mas tais capacidades são conseguidas por um conhecimento, um saber que permita ao injusto produzir essa *dýnamis*, e para que esta seja produzida o injusto deve desenvolver as seguintes habilidades: (*Rep.*, 361b2-4)

- (1) persuasão [πείθειν] para reparar algum erro; e
- (2) violência [βιάζω] caso alguma de suas injustiças seja denunciada.

A regra básica para se atingir o poder seria, no dizer de Gláucon, saber agir pela aparência de justiça e com isso conquistar a confiança de todos aqueles que só conseguem ver pela aparência. Da mesma forma, Maquiavel defende que um hábil

príncipe se quiser conquistar um Estado não deve necessariamente ter as melhores qualidades, pois isso poderia atrapalhá-lo, já que o mais importante é *parecer* ter todas as consideradas boas qualidades. A aparência de justiça é aquela que melhor seduz a maioria das pessoas, pois constrói a imagem idônea do governante. E, assim, continua Maquiavel seu raciocínio:

Faça tudo, portanto, um príncipe para vencer e conservar o Estado: os meios serão sempre julgados honrosos e por todos louvados, porque o vulgo [a maioria] se deixa levar por aquilo que parece e pelo resultado das coisas; e no mundo não há senão o vulgo, e os poucos não têm lugar quando a *maioria* tem onde se apoiar.<sup>6</sup>

Segundo Maquiavel, poucos são aqueles que conseguem perceber além da aparência, pois a maioria só percebe aquilo que parece, sem que este parecer tenha qualquer relação com o ser. Daí a destreza do príncipe de utilizar-se da aparência para obter resultados que não serão nunca contestados pelos poucos, já que estes não poderão ir de encontro à maioria que se apoia na força do príncipe. Nisto consiste a *virtù* do príncipe, que nada mais é do que a sua habilidade para se utilizar da *ocasião* dada pela *fortuna* para realizar o *fim* pretendido tendo como *meio* a *necessidade* do povo que nele se apoia. Não ser odiado pela maioria é uma das principais mensagens deixadas por Maquiavel, pois o povo tem importância capital nas atitudes do governante, já que é pela observação da vontade da maioria que o governante constrói seu poder e o mantém, sendo desta forma o povo *meio essencial* do príncipe para alcançar o *fim máximo* que é a conservação do Estado. Saber lidar com a maioria e manipulá-la pelo uso da aparência é importante para que se tenha um bom governo. Utilizando-se de tais artifícios, o governante é capaz de legitimar seu poder, através de novas leis e um novo governo, conforme diz no capítulo XXVI:

E nenhuma coisa dá tanta honra a um homem novo que chega ao poder do que as novas leis e as novas ordens criadas por ele: estas coisas, quando são bem fundadas e há nelas grandeza, tornam-no reverenciado e admirado (*Pr.*, p. 257).

Se retornarmos agora à argumentação de Gláucon, poderemos ver que na primeira parte de seu discurso ele demonstra como a justiça surge através de um contrato [*συνθήσθαι*] entre a maioria das pessoas com o intuito de se evitar que elas cometam e sofram injustiça (*Rep.*, 358e2-359b5). No entanto, aquele que for capaz de fazer injustiças, e que seja um *verdadeiro homem* [*ὡς ἀληθῶς ἄνδρα*] (*Rep.*, 359b3), não aceitaria o contrato de não cometer nem sofrer injustiças; pois seria

<sup>6</sup> *Pr.*, p. 181-3. A modificação na tradução de ‘muitos’ para ‘maioria’, assim como a devida concordância verbal, é nossa com o intuito de manter a coerência com a palavra ‘maioria’ utilizada em nosso texto. O que pretendemos com isso é evitar a má interpretação que pode acarretar do uso de palavras diferentes querendo dizer a mesma coisa, i. e. as pessoas em geral.

loucura. Esse caminho só será possível para aquele que de alguma forma consiga se assenhorear do governo e usar o contrato a seu favor. Maquiavel avisa que o príncipe que melhor souber usar da raposa se sairá melhor nos contratos, podendo se valer da inobservância dos demais para legitimar seu poder (*Pr.*, p. 179). Será esse caminho que Gláucon irá expor através do exemplo de Gyges, pois este representa um governante novo que assume o poder através do ardil e consegue a todos enganar pela sua capacidade de se tornar invisível, faz como um verdadeiro homem agiria se os mesmos fatos fossem apresentados no real. Por isso, Gyges pode agir como o príncipe descrito por Maquiavel<sup>7</sup> por estar acima das leis e da justiça estabelecida pelo contrato e, assim, olhar apenas para os fins sem se preocupar com os meios.

No Livro I da República, Trasímaco diz que aqueles que governam de verdade [ὡς ἀληθῶς ἄρχουσιν] (*Rep.*, 343b) os Estados sabem como tirar proveito próprio deste governo, direcionando ao máximo sua *dýnamis* para conseguir o maior número de bens possível com o intuito de atingir o máximo de felicidade e satisfação. Tal governo

trata-se da tirania, que arrebatou os bens alheios as ocultas e pela violência, quer sejam sagradas ou profanas, particulares ou públicos, e isso não aos poucos, mas de uma só vez. Se alguém cometer qualquer destas partes da injustiça não estando oculto, é castigado e recebe as maiores injúrias. [...] Mas se este, além de se apropriar dos bens dos cidadãos, faz deles escravos e os torna seus servos, em vez destes epítetos injuriosos, é qualificado de feliz e bem-aventurado, não só pelos seus concidadãos, mas por todos os demais que souberem que ele cometeu essa injustiça completa. É que aqueles que criticam a injustiça não a criticam por recearem praticá-la, mas por temerem sofrê-la.<sup>8</sup>

A *virtù* maquiaveliana nada tem a ver com uma virtude moral, mas trata-se de uma capacidade política, que atribui ao governante toda a lógica do poder para que se possa conquistar e manter o Estado. Em Gláucon e em Trasímaco tal tipo de governante recebe o epíteto de tirano, enquanto no *Príncipe* de Maquiavel não há distinção entre os governantes, pois o universo das ações políticas é o mesmo, não cabendo a eles nenhuma classificação ética ou moral, mas julgar se o governante sabe ou não sabe cuidar bem dos assuntos do Estado, fazendo o que for necessário para conservá-lo.

## II

A maneira como Maquiavel constrói a sua filosofia política é totalmente avessa aos critérios morais tão duramente discutidos pelos demais pensadores anteriores a ele. Como nos diz Bobbio, o núcleo do pensamento maquiaveliano

<sup>7</sup> Cf. *Pr.*, p. 181.

<sup>8</sup> *Rep.*, 344a-c. As mudanças na tradução são nossas.

não é tanto o reconhecimento da distinção entre o ato bom em si e o ato bom por outra razão, mas a distinção entre moral e política baseada nessa distinção, o que quer dizer que a esfera da política é a das ações instrumentais que, enquanto tais, devem ser julgadas não por elas mesmas, mas segundo sua maior ou menor aptidão para servir ao fim que se quer alcançar. (BOBBIO, 2005, p. 36-7)

O fato do desafio de Gláucon estar centrado no elogio que Sócrates deve fazer da justiça como sendo boa por si mesma não o coloca dentro do mesmo tipo de pensamento que Maquiavel. No entanto, se focarmos somente na figura de Gyges apresentada em sua narrativa, julgando suas ações dentro do campo da política somente, poderemos enxergar nele o mesmo tipo de príncipe maquiaveliano que age com a meta de conseguir *as coisas grandes do Estado*. Seu ato em busca do poder soberano, uma vez tendo sucesso, não pode ser colocado entre as pequenas ações, que são levadas a julgamento comum, mas pertence a uma esfera superior, que não pode ser julgada pela moralidade comum. Alguns podem arguir que Gyges tenta aparentar ser justo com o fim de ser completamente injusto. Nós diríamos que ele assim se faz aparentar, mas suas ações não têm como fim a ética do injusto, mas sim o poder do Estado, podendo com isso fazer uso da justiça ou da injustiça conforme lhe convier o momento. Lembremos que o próprio Trasímaco tentou persuadir Sócrates de que a injustiça deveria ser tomada como uma *areté* (*Rep.*, 348e; 349a). Isto faz do momento da discussão em Gláucon ainda incerto quanto à definição da justiça como uma *areté* em si mesma e da injustiça como uma *kakía* em si mesma. Nada impede que, na passagem em questão, tomemos seus valores como instrumentais e dependentes de como lidamos com cada uma delas.

O que Gyges faz é tomar a injustiça como um bem instrumental para atingir o seu *fim político* de alcançar o poder do Estado. Já a justiça é o que faz valer o contrato entre os homens através das leis, legitimando, assim, o seu novo governo. Em vista disso, Gyges deve se utilizar da aparência de justiça para manipular a maioria, empregando-se, para isso, de meios escusos e invisíveis aos demais. A finalidade de Gyges, portanto, nas suas ações não é de forma alguma moral, mas, antes de tudo, política.

## Referências

BOBBIO, N. *O Final da Longa Estrada. Considerações sobre a moral e as virtudes*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. [Edição Bilingue]. Tradução de José Antônio Martins. São Paulo: Hedra, 2010.

PEREIRA, M. H. R. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

SLINGS, S. R. *Platonis Rempublicam, recognovit brevique adnotatione critica instruxit*: S. R. Slings. Oxford: Oxford University Press, 2003.





# Tumultos, liberdade e democracia: entre o elogio e o horror. Uma leitura lefortiana dos *Discorsi*

Martha Gabrielly Coletto Costa\*

\* Mestranda da Universidade de São Paulo

## Resumo

Este trabalho se põe a tarefa de analisar, a partir da interpretação de Claude Lefort, a singularidade e os desdobramentos das reflexões de Maquiavel sobre a liberdade, pensada então a partir de um novo fundamento: a *divisão social*, expressa nos tumultos e na assimetria dos humores. No interior do quadro fornecido pelos *Discorsi*, visa-se expor os movimentos argumentativos que descortinam a relação entre liberdade, potência, conflitos e desejos, no interior da experiência histórica e política da República romana. Inscrita num processo de socialização, que não se encerra nos limites do tempo e dos significados estritos, busca-se compreender de que modo a obra de Maquiavel se desdobra, fornecendo bases fundamentais para uma relaboração da concepção de democracia, tal como empreendida por Claude Lefort no século XX.

**Palavras-chave:** liberdade, divisão social, conflito, democracia, poder.

O legado do pensamento político de Maquiavel encerra tamanha fecundidade que sua obra continua aberta ao trabalho que se estende no tempo e se faz no diálogo com a história e com os intérpretes que a retomam sem esgotá-la. Autor cujo pensamento é tecido pela operação de rupturas que se dão sob as aparências de continuidade, Maquiavel é responsável, dentre outros feitos, por inserir a reflexão política na ordem da contingência e da história. Tarefa que, não custa lembrar, marca sua distância com as elaborações clássicas que se exerciam em referência a uma ordem ideal e reguladora ou faziam recurso a uma dicotomia entre estado natural e político. Eis o primeiro deslocamento substancial: a reflexão política de Maquiavel se desenrola *no interior* da cidade, no movimento de unificação e divisão que a constitui e na contingência de sua experiência, em suma, numa

sociedade *histórica*. É a partir desse interior opaco e desprovido dos marcos de certeza ou de modelos ideais, que Maquiavel constrói as bases de uma teoria capaz de dar conta de um mundo político tão somente mundano.

Os primeiros capítulos do Livro I dos *Discorsi*, embora não resumam a totalidade e a riqueza da obra maquiaveliana, fornecem elementos suficientes que, a um só tempo, derrubam grande parte do edifício político clássico e nos põem em contato com uma concepção política subversiva, capaz de desenvolver uma sensibilidade e uma percepção renovadas acerca dos fenômenos políticos. Rompendo com o imaginário social da época e com as noções mais intuitivas que o constituíam, tal como a valorização da paz e da concórdia e do bom legislador, Maquiavel rompe com uma visão de mundo naturalizada, que tende a imobilizar a história e desprovê-la de seu caráter criativo e indeterminado, a petrificar a imagem de uma boa sociedade, harmônica e conciliada consigo mesma, e a extirpar da vida social aquilo que é signo da sua força e da sua liberdade: o conflito.

O lugar que o conflito ocupa no interior da reflexão de Maquiavel nos *Discorsi* é a grande marca da ruptura que o pensador florentino opera com relação à tradição do pensamento político. Ao redefinir o estatuto do conflito, ou dos *tumultos*, para empregar a imagem por ele utilizada, Maquiavel muda radicalmente a origem da boa ordenação de uma cidade, não mais dependente da figura extraordinária do legislador/fundador, mas enraizada na efervescência dos conflitos sociais. Nas palavras do autor:

Embora Roma não tivesse um Licurgo que no princípio a ordenasse de tal modo que lhe permitisse viver livre por longo tempo, foram tantos os acontecimentos que nela surgiram, devido à **desunião** que havia entre a plebe e o senado, que aquilo que não fora feito por um ordenador foi feito pelo acaso. (MAQUIAVEL, 2007a, p. 18, grifo nosso).

Todavia, esse *acaso* não é uma mera figura da contingência. Ele tem nome e sujeitos em luta, ou seja, trata-se dos tumultos entre a plebe e o Senado. A essa desconstrução segue a tese central e revolucionária de Maquiavel, que identifica os tumultos com a liberdade de Roma:

Direi que quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a **causa primeira da liberdade** de Roma e considerar mais as assuadas e a grita que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam; e não consideram [as opiniões comuns] que em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles. (MAQUIAVEL, 2007a, p. 22, grifos nossos).

A obra maquiaveliana, enquanto obra de pensamento, extrapola as determinações do seu tempo e, como tentaremos mostrar, constitui-se enquanto um arcabouço

teórico fértil para um interlocutor que, mediante as exigências que brotam da experiência do seu tempo, tem o desafio análogo de alertar para o caráter histórico, aberto e indeterminado da experiência política, mostrando que o conflito e a luta pela criação contínua de direitos é o que define o movimento da aventura democrática.

Na cena francesa do século XX, Claude Lefort buscou resgatar a dimensão *política* da experiência, mostrar a irredutibilidade da divisão social, restituir a historicidade das relações políticas, e sustentar a tese segundo a qual a dominação e o caráter assimétrico das relações sociais são insuperáveis, sem que isso atente contra a liberdade e a democracia. Em larga medida, essas coordenadas fundamentais de seu pensamento foram gestadas na meditação duradoura que Lefort dedicou à Maquiavel, cuja obra lhe serviu de referência, dentre outras coisas, para o delineamento de sua concepção sobre a democracia.

Um primeiro aspecto fundamental que vincula Lefort à Maquiavel é a centralidade que a reflexão sobre a **história** ocupa em seus pensamentos. O caráter histórico que Lefort reconhece nos *Discorsi* deriva, principalmente, da maneira como Maquiavel, nos primeiros capítulos dessa obra, desconstrói a percepção da origem da boa legislação. Operando uma ruptura interna no discurso tradicional, Maquiavel parte da oposição entre Esparta e Roma, para mostrar que o sucesso da legislação romana não é devido à figura rara e extraordinária do legislador. Roma não dependeu de um homem só, não teve esse começo feliz, não recebeu de uma vez por todas suas leis de um único legislador, mas soube agir de modo que suas leis e ordenações se fizessem no tempo pelo conjunto de cidadãos, o que lhe rendeu um futuro duradouro de glória. É desfeita, assim, a ideia de uma hierarquia e de uma exterioridade que marcariam a ordenação política: a lei não vem do alto, nem de fora, mas são os homens em conflito, no interior da cidade, que forjam a sua própria organização. Diz Lefort:

Maquiavel não deixa pensar que a primeira ordenação seja a correta, uma vez que ele faz da *ordine* romana o produto de uma história; ele não deixa pensar que a lei impõe essa boa ordenação pela intervenção soberana de um sábio, dado que ele a enraíza no conflito social; e sugere que o elogio da *unione* conduz ao desconhecimento da divisão de classes, e que ao querer mascará-la, destrói-se a liberdade. (LEFORT, 1972, p. 475).

Roma é, deste modo, a república modelar para Maquiavel, não porque seja ideal ou absolutamente perfeita, mas porque soube acolher a contingência e a imperfeição, porque se erigiu ao longo da história como potência, sabendo lidar, na época de sua maior glória, com os conflitos entre o Senado e a plebe - causa primeira da sua liberdade. Muito mais que um mero arranjo institucional, é esta maneira de pensar a política, de organizar o espaço social e de se abrir à história, - traços que só uma República pode reunir e pôr em marcha -, que Maquiavel busca na história romana. E é justamente esse significado do qual Lefort lança mão para en-

frentar, no seu tempo, a concepção histórica dominante que, à sua revelia, engendra uma nova figura da mistificação: trata-se da concepção marxista da história.

*Grosso modo*, o curso da história, segundo Marx, é determinado pelo desenvolvimento das forças produtivas, das quais decorrem relações de produção determinadas; nessa ótica, a história seria uma sucessão de formas sociais necessárias e, nela, o que determina a produção do *real* é o conjunto de relações empíricas constatáveis, a luta de classes que se dá na ordem dos fatos, centrada nas relações materiais de produção (MARX; ENGELS, 2007b e 2010).

Lefort recusa essa visão da história não porque ela faça da luta de classes o seu motor, mas, sobretudo, porque nela há a indicação de uma classe portadora da criatividade histórica, de uma classe que, alçada à condição universal graças à revolução, seria responsável pela abolição das formas de dominação humana, realizando a velha esperança da boa sociedade, conciliada consigo mesma, onde as relações assimétricas de poder caem por terra e, com elas, a ideia e os efeitos do conflito. Todavia, para quem tem diante dos olhos a experiência soviética e a nova cisão na esfera burocrática que se forma entre dirigentes e executores, a aceitação dessa tese torna-se problemática. A ficção alimentada pela sociedade comunista – e isso Lefort não pode de modo algum aceitar – pretende dar uma *solução* ao problema da divisão social, sem perceber que, ao fazê-lo, essa sociedade reproduz a dissimulação que pretendia contestar.

Quando Lefort diz que uma sociedade democrática, opondo-se a uma sociedade totalitária, é singularmente histórica, quer designar com isso uma sociedade aberta, na qual o *acontecimento* não é visto como um desvio, na qual o *novo* não representa uma ameaça a ser conjurada. Trata-se de uma sociedade que não obedece a nenhuma teleologia ou *dever ser*, definindo-se, ao contrário, pela indeterminação que a perpassa por inteiro. Mas, sobretudo, uma sociedade histórica é aquela capaz de acolher o conflito e fazer dele o núcleo do seu movimento e das suas transformações, é aquela que se submete a uma interrogação infinita dos fundamentos do Poder, da Lei e do Saber, enfim, uma sociedade que se desenrola na história sem perseguir o fim das suas divisões.

É possível sustentar que tal formulação encontra suas raízes nos estudos que Lefort dedicou a Maquiavel. Sua noção de história se constrói na leitura de uma leitura singular, ou seja, a partir do modo como Maquiavel lê a história romana. Vejamos como o pensador francês, no comentário dedicado aos *Discorsi*, elabora a diferença entre Esparta e Roma, extraindo indiretamente dessa comparação uma concepção modelar da história:

Em Esparta, o agenciamento das relações sociais tem por finalidade subtrair a sociedade das perturbações que os acontecimentos introduzem; Esparta pretende conjurar os riscos da história e sua história efetiva se ordena, sem que o saiba, até sua ruína, em razão de sua recusa da história. Em Roma, o acolhimento ao conflito, a dissimetria reconhecida das classes tem por finali-

dade abrir a sociedade ao mundo de fora e permitir, pela exploração dos acidentes, sua expansão; a diferenciação do espaço político convoca e governa a mudança; Roma assume os riscos da história e sua história efetiva permanece em acordo com o princípio da gênese do Estado. (LEFORT, 1972, p. 486-487).

Outro aspecto a ser ressaltado, decorrente dessa noção de história, diz respeito ao estatuto da **divisão social**. Partir do reconhecimento de que numa sociedade histórica os conflitos não chegam a um termo e o que o jogo político marcha, sem finalidade, a uma reposição contínua das suas forças, implica a ideia de que a divisão é constitutiva da sociedade. Trata-se de um processo de unificação fundado na divisão, ou, para usar os termos de Maquiavel, na divisão dos humores entre os Grandes e o povo, processo que está na raiz de toda sociedade, como nos revela o pensador florentino. Ou seja, não existe espaço político que não seja formado a partir dessa divisão. Por sua vez, Lefort se apropria dessa ideia e faz da divisão o próprio *ser do social*, ou seja, aquilo que o constitui fundamentalmente e que não pode ser suprimido.

O princípio da divisão social é decisivo para o pensamento lefortiano, na medida em que ele está na base de duas direções políticas problemáticas: por um lado, é a marca do procedimento totalitário (LEFORT, 1979a), por outro, é o que move o trabalho da *ideologia*. A ação da ideologia “mantém a ilusão de uma essência da sociedade, conjura a dupla ameaça que pesa sobre a ordem estabelecida pelo fato de estar dividida e pelo fato de ser histórica e impõe-se como discurso racional em si, fechado, mascarando as condições de seu próprio engendramento com a pretensão de ‘revelar o da realidade social empírica.’” (LEFORT, 1979b, p. 304). A ideologia, nesse sentido, mais do que um *reflexo* das condições materiais e empíricas de existência, mais do que a imposição de um conjunto de ideias e valores da classe dominante, é uma produção do imaginário social que busca, aprisionando o movimento da história, ocultar e anular as mais diversas expressões da divisão no seio da sociedade.

O modo de conceber o **poder** e deslindar sua natureza revela mais uma importante contribuição maquiaveliana. Nos *Discorsi*, o reconhecimento da divisão dos humores, por um lado, e, de outro, a escolha do governo misto como aquele mais adequado a expressar, de ângulos diferentes, as divisões na cidade, tinham por objetivo não apenas a vigilância e limitação mútuas. Não era a ideia de um equilíbrio dos poderes que, nesse momento, estava em operação. O efeito pretendido com esse arranjo era outro: fazer com que os atores sociais atuassem na coisa pública à *distância do poder*, de modo que não houvesse a primazia dos interesses particulares e das facções, e que as leis resultassem em benefício do bem-comum. Os tribunos da plebe, na república romana, mostravam como essa instituição tinha a finalidade de gerar um espaço público onde se colocava um obstáculo à insolência dos Grandes (sob a forma de um escoadouro institucional do ódio de classe) e, principalmente, impedir que o poder fosse apropriado. Basta lembrar que Maquia-

vel vê nessa instituição, através dos seus mecanismos de acusação pública, uma maneira de evitar a ascensão das facções e o atentado contra o estado por vias extraordinárias. Em suma, ao ressaltar o papel dessa instituição, Maquiavel procura impedir a apropriação e o preenchimento do poder.

Lefort remaneja, de modo singular, essa ideia no quadro da democracia. Estando o poder à distância dos grupos, ele se constitui de maneira transcendente à sociedade, sendo responsável por sua *mise en forme*: o poder político nasce da divisão social originária e fica à distância dela para agenciar seus conflitos. O fundamental a assinalar é que o lugar do poder se torna um *lugar vazio*, inapropriável, submetido a mudanças periódicas. Na democracia – e este é um dos seus traços revolucionários –, o poder sofre o processo de *desincorporação*, posto que seu fundamento não se encontra mais depositado na pessoa do príncipe (ao mesmo tempo, humana e divina), como ocorria na monarquia sob o Antigo Regime:

Vazio inocupável – de tal maneira que nenhum indivíduo, nenhum grupo poderá lhe ser consubstancial –, o lugar do poder mostra-se infigurável. São visíveis unicamente os mecanismos de seu exercício, ou então os homens, simples mortais, que detêm a autoridade política. Seria um equívoco julgar que o poder está doravante alojado *dentro* da sociedade porquanto emana do sufrágio popular; continua sendo a instância em virtude da qual a sociedade é apreendida em sua unidade, referindo-se a si mesma no espaço e no tempo. (LEFORT, 1991, p. 32).

Todas essas idéias que apontamos – **história, divisão social e poder** – operam em constelação e nos encaminham para uma das contribuições mais fundamentais do pensamento lefortiano no século XX, a saber, a articulação entre *democracia e direitos do homem*.

Semelhante a Tocqueville, Lefort refere-se à democracia como uma *marcha revolucionária* de longa data, indefinida e sempre em obra, que se desenrola num teatro de episódios violentos, onde cada força quer destruir os efeitos da outra. Para Lefort, essa marcha se dá num palco onde são travadas lutas pela criação de direitos, a partir da resistência que determinados setores da sociedade impõem aos “Grandes”. A dinâmica da democracia não é, assim, obra da burguesia, como acreditavam os marxistas. As inúmeras lutas históricas em torno do sufrágio universal, do direito de greve, de associação, da presunção da inocência, do direito à educação deixam claro que a democracia é um processo que se institui por “vias selvagens”, através de reivindicações “indomesticáveis”.

No artigo intitulado *Direitos do homem e política*, Lefort se põe a difícil tarefa de confrontar as teses de Marx em *A questão judaica*, de modo que a noção de direitos do homem seja desvinculada da ideia burguesa de indivíduo e mostre-se constitutiva do espaço social democrático. Nesse sentido, Lefort terá de se opor a Marx e à tradição marxista, que viam no direito dos homens uma “fraseologia liberal”, destinada a “acobertar um sistema de dominação” (LEFORT, 1979b, p. 39).

O pensador francês observa que a crítica marxista aos direitos do homem está embasada num pensamento que apreende a decomposição da sociedade numa soma atomizada de indivíduos, enxergando o processo da sociedade burguesa como uma sociedade fincada no egoísmo. Essa crítica, mostra Lefort, desenvolve-se nos marcos de uma teoria social que não leva em consideração a dimensão do poder, da lei e do saber. É porque Marx não realizou uma reflexão sobre o *político*, que se tornou incapaz de apreender a ideia dos direitos do homem numa chave política, deixando de atentar para a sua dimensão simbólica, e, ao mesmo tempo, para a sua relação de exterioridade face ao poder. Em outras palavras: que os direitos do homem se mostrem como uma questão *exterior* ao poder, impessoal, ou melhor, desincorporada da pessoa do governante, é uma mutação histórica sem precedentes que passou despercebida pelo crítico maior da ideologia. Essa mutação significa precisamente que os direitos são compreendidos à distância do poder personificado por um homem, por um grupo ou mesmo pelo *povo*.

Este fenômeno essencial que marca a exterioridade dos direitos do homem com relação ao poder só é compreendido à luz da desincorporação do poder e do direito. Historicamente, essa relação torna-se inteligível no interior da revolução política moderna através do desaparecimento do corpo do rei, “no qual se encarnava a comunidade e se mediatizava a justiça; e, simultaneamente, um fenômeno de desincorporação da sociedade, cuja identidade, apesar de já figurada na nação, não se separava da pessoa do monarca”. (LEFORT, 1979b, p. 53).

O que está em jogo como resultado dessa concepção é um desintrincamento fundamental entre Poder, Lei e Saber. Tal efeito significa que, estando o poder vazio e não concentrado na figura de ninguém, os fundamentos da lei e do saber não se apresentam como definitivos, como sustentáculos de um *status quo* que deve ser conservado em prol da organicidade social, ou de um contrato fundado sob as ideias de segurança e ordem; ao contrário, tais fundamentos estão destinados a um *dever* incessante de suas formas, e é nesse sentido que Lefort refere-se à democracia como aquela forma social que faz a experiência constante da interrogação de seus fundamentos. A democracia, graças às lutas pelos direitos, é uma contestação interminável da ordem estabelecida, pois nenhuma ordem, escondendo-se sob a capa da legitimidade ou da lei, pode negar a sua inserção na ordem do tempo e dos conflitos<sup>1</sup>.

Por fim, cumpre salientar um último ponto: a posição do **povo** no jogo político, seu papel e esperanças. Em Maquiavel, a cidade se mostra constituída pela divisão inextirpável que opõe dois desejos diferentes: o desejo dos Grandes de comandar e oprimir, e o desejo do povo de não ser comandado e oprimido. O ensinamento de Maquiavel, com relação à história da república romana e de suas ordenações,

---

<sup>1</sup> Argumenta o pensador francês: “Ele [o direito] é sempre mais questionável à medida que vontades coletivas ou, se se prefere, que agentes sociais portadores de novas reivindicações mobilizam uma força em oposição à que tende a conter os efeitos dos direitos reconhecidos. Ora, ali onde o direito está em questão, a sociedade, entenda-se a ordem estabelecida, está em questão”. “Direitos do homem e política”. In: LEFORT, C. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983, p. 55.

torna manifesto que os conflitos são insuperáveis e não atingem um termo: eles se desenrolam, sem finalidade determinada, imprimindo movimento à história.

Mas esse movimento tem suas conquistas. O desejo de não-opressão gera frutos, converte-se em direitos. Para que Roma atingisse seus objetivos de crescimento e expansão, a nobreza romana, em muitos episódios, teve que conceder direitos ao povo, empregá-lo na defesa da cidade e, com isso, alargar o acesso e a participação popular na coisa pública. No entanto, por não possuir objeto e ser pura negatividade, o desejo do povo não pode se realizar no sentido forte do termo, de modo que a relação de assimetria com os Grandes não seja superada. O povo não se torna livre, se entendemos por liberdade a ausência de toda dominação. A maneira como Lefort lê essa implicação é contundente:

Para nós, leitores, que conhecemos a extraordinária empreitada que, sob o nome de comunismo, teve por finalidade a plena emancipação do povo, a lição de Maquiavel foi plenamente confirmada pela História. Da destruição de uma classe dominante surgiu não uma sociedade homogênea, mas sim uma nova figura da divisão social. (LEFORT, 1999, p. 172)

Nessa leitura encontram-se, talvez, as raízes do aspecto trágico do pensamento lefortiano. Para este herdeiro e interlocutor crítico do marxismo, não está inscrita na história a possibilidade de um fim dos conflitos, da dominação, das desigualdades constitutivas do espaço social. Ao querer fazê-lo, incorre-se em modos de dissimulação do social que podem conduzir a efeitos nefastos. O sentido da história e da efetivação da liberdade não se acha depositado sobre a responsabilidade exclusiva de um Povo-Uno, mas decorre das discórdias internas, dos tumultos, das resistências que brotam no interior da sociedade civil. A história é, de fato, a história da luta de classes – mas uma luta infinita e insolúvel, que se expressa na criação contínua de direitos, por aqueles que opõem resistência aos Grandes. Tal é a tragicidade com a qual nos deparamos, em último caso: a democracia é pensada e vivida como indeterminação, como o contrário da boa sociedade, fundada na paz e na concórdia, na ausência do conflito. A democracia não é a *república sereníssima* – imagem muito semelhante contra a qual Maquiavel lutava em seu tempo.

## Referências

LEFORT, C. *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Paris: Gallimard, 1979a.

\_\_\_\_\_. *As formas da história: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979b.

\_\_\_\_\_. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_. *Le travail de l'oeuvre: Machiavel*. 1. ed. Paris: Éditions Gallimard, 1972.



\_\_\_\_\_. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

\_\_\_\_\_. *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845- 1846)*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2007b.

\_\_\_\_\_. *Manifesto comunista*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.



# A relação entre educação e cidadania na filosofia de Condorcet

Patrícia Carvalho Reis\*

\* Doutoranda em filosofia política na UFMG,

## Resumo

Em 1791, Condorcet, considerado o último dos iluministas, publica no jornal “Biblioteca do homem público” memórias sobre a instrução pública. Essas memórias foram apresentadas, consecutivamente, sendo que a primeira memória trata da natureza e da finalidade da instrução pública. A segunda aborda a educação das crianças. A terceira trata a educação dos adultos. A quarta examina a questão da instrução profissional. E, por fim, a quinta memória trata da instrução científica. Essas memórias, por sua vez, serviram de base para o projeto de decreto proposto por Condorcet no ano seguinte à Assembleia Nacional. Assim, em 1792, Condorcet, ocupando o cargo de deputado do Departamento de Paris, apresenta o denominado Relatório e Projeto de decreto sobre a organização geral da instrução pública.

**Palavras-chave:** educação, cidadania, Constituição, direitos e participação popular.

O propósito dessa comunicação é analisar o pensamento de Condorcet no que concerne à educação dos indivíduos na formação de cidadãos. Sendo assim, tentarei demonstrar como a educação é importante para que os cidadãos atuem de forma ativa nos assuntos públicos, seja usufruindo os seus direitos, seja elaborando a Constituição do seu país. Diante de tal meta, utilizarei essas memórias para tratar desse assunto. Antes de abordarmos essa questão é importante ressaltarmos o que Condorcet entende por educação pública. Para esclarecer esse conceito, o autor francês faz uma diferenciação entre os termos “educação” e “instrução”. O primeiro termo, “educação”, é mais abrangente que a instrução, pois compreende as opiniões políticas, morais e religiosas dos indivíduos. Essas opiniões não devem ser dadas pelo poder público. Elas devem ser dadas pela família.

Nesse caso, cada indivíduo receberá uma educação, ela não será universal e, por isso, cabe a cada um decidir em seguir ou não as opiniões que lhes foram apresentadas no ambiente familiar. Por sua vez, o termo “instrução” ou “educação pública”, consiste nos ensinamentos dados pelo Estado, que, por sua vez, devem ser neutros em relação a assuntos políticos, morais e religiosos. Não cabe ao Estado, por interferência das escolas, defender uma religião, um partido político ou uma posição moral, isso consiste em uma escolha pessoal (CONDORCET, 2008, 47). Outro ponto que merece ser destacado refere-se ao fato de Condorcet defender que a instrução pública é um dever da sociedade para com os cidadãos. Assim, cabe ao poder público fornecer gratuitamente instrução aos indivíduos (CONDORCET, 2008, 17). Ressaltamos ainda que o iluminista francês defende que as mulheres também devem receber a instrução pública, a instrução não é um privilégio que os homens têm, é um dever do Estado oferecer instrução de modo gratuito para homens e mulheres (CONDORCET, 2008, 57).

Na segunda memória, Condorcet diz que o início da instrução deve ser dedicado ao estudo elementar de algumas disciplinas como Matemática, História Natural, Física, com destaque para as partes dessas ciências que podem ser úteis para a vida comum. Também seria ensinado aos alunos noções de Gramática, Metafísica, os princípios elementares da Lógica, História, Geografia. Além dessas disciplinas, os alunos teriam contato com princípios das ciências políticas, em que seriam desenvolvidos os princípios da constituição nacional e as principais disposições das leis segundo as quais o país é governado (CONDORCET, 2008, 99). Ademais, os alunos aprenderiam na escola noções de Aritmética política, disciplina ligada às ciências dos cálculos (CONDORCET, 2008, 115).

Em relação ao aprendizado das leis, o autor diz que os indivíduos devem ser suficientemente instruídos para exercerem por si mesmos aqueles direitos que são garantidos por lei. Desse modo, os indivíduos não devem se submeter cegamente à razão do outro para usufruir os seus direitos. Para que isso ocorra, por sua vez, as pessoas devem saber quais são seus direitos (CONDORCET, 2008, 18). Percebemos, assim, a importância, para Condorcet, do aprendizado das leis e da Constituição na instrução pública. Aliás, como alguém pode usufruir de um direito que nem imagina existir? De que adianta termos leis avançadas, se as pessoas que deveriam utilizar dessas leis não sabem de sua existência? Mais importante do que a existência de textos legais que garantam direitos é a presença de cidadãos que saibam reivindicar esses direitos. Ademais, esses mesmos cidadãos devem participar da feitura de leis, pois se são esses indivíduos que vão ser submetidos aos textos legais, cabe também a eles participar do processo de feitura dos mesmos. Assim, não é pertinente que somente uma comissão de especialistas em leis seja responsável em elaborar a Constituição e outras leis.

É interessante ressaltar que Condorcet não defende que os cidadãos tenham um conhecimento elevado sobre as leis. Isso é tarefa dos juristas, mas os primeiros devem ter um conhecimento necessário para que eles possam usufruir os

seus direitos (CONDORCET, 2008, 18). Assim, por exemplo, os cidadãos não podem ser dependentes de um estudioso em leis para saber sobre a organização política do seu país, sobre o funcionamento das eleições, sobre direitos e garantias fundamentais. A partir do momento em que os cidadãos têm conhecimentos suficientes à respeito dos seus direitos, a relação desses cidadãos com os juristas não será de sujeição, os conhecimentos de uma pessoa mais esclarecida em assuntos jurídicos somente irá ajudar esses cidadãos, e não sujeitá-los.

Condorcet afirma ainda que a educação dos cidadãos está diretamente relacionada com a existência de boas leis, de uma sábia administração e de uma constituição verdadeiramente livre (CONDORCET, 2008, 21). Ora, em um país em que a educação não é valorizada, como os indivíduos vão participar dos assuntos públicos, verificar se os governantes estão realizando as suas obrigações, lutar por seus direitos? Sem essa atuação ativa dos cidadãos é difícil termos um governo democrático. Isso não surge do acaso e seria arriscado delegarmos aos nossos representantes a tarefa de cuidar dos assuntos públicos. Ademais, Condorcet nos lembra de que há pessoas que temem aumentar o número de homens esclarecidos (CONDORCET, 2008, 21). Como diz o iluminista, há pessoas receosas com a transmissão do conhecimento, isso não lhes seria favorável, esses indivíduos se esforçam para que os esclarecimentos sejam restritos, eles defendem que as pessoas sejam iguais na sua ignorância e aquele que consegue avançar nos seus conhecimentos representa uma ameaça.

Condorcet nos diz também que nem tudo aquilo que aprendemos é útil, o importante do aprendizado é aquilo que se retém dele e, sobretudo, o que se consegue tornar seu, quer pela reflexão, quer pelo hábito (CONDORCET, 2008, 34). Assim, não adianta sabermos de nossos direitos, se não temos condições de refletir sobre os mesmos, de questioná-los, de saber o motivo pelos quais eles foram criados e as transformações pelas quais eles passaram. Condorcet repudia um aprendizado passivo em que os indivíduos recebem as informações, mas não podem questioná-las, refletir sobre elas. Em decorrência desse seu pensamento, Condorcet defende que o ensino da Constituição na instrução pública seja feito de modo reflexivo. O autor francês rejeita considerar a Constituição como um texto sagrado, como uma doutrina que segue os princípios de uma razão universal. Assim, a Constituição não deve ser adorada, não devemos ter um entusiasmo cego em relação ao texto constitucional, pois se a entendemos desse modo, estamos seguindo uma religião política. Nas palavras de Condorcet: “o fim da instrução não é fazer que os homens admirem uma legislação pronta, mas torná-los capazes de avaliá-la e corrigi-la” (CONDORCET, 2008, 53).

Ademais, Condorcet defende que a instrução comum oferecida pelo Estado deva oferecer conhecimentos suficientes para que os indivíduos possam exercer funções públicas (CONDORCET, 2008, 36). Assim, tanto o indivíduo que irá votar em representantes como aquele que se candidatará a um cargo público devem ter aprendido noções de justiça, processo eleitoral, ética, organização do Estado, dentre outros assuntos, na escola. Esses últimos indivíduos devem saber qual o papel

eles desempenharão caso sejam eleitos. Da mesma forma, os eleitores devem saber qual a função esses últimos vão desempenhar, como o seu voto é contado para eleger um candidato além de outras questões. Como diz o autor francês: “Uma constituição verdadeiramente livre, pela qual todas as classes da sociedade gozam dos mesmos direitos, não pode subsistir se a ignorância de uma parte dos cidadãos não lhes permite conhecer sua natureza e seus limites, obriga-os a se pronunciar sobre o que não conhecem, a escolher o que não podem julgar” (CONDORCET, 2008, 39).

Essa questão apontada por Condorcet nos faz refletir sobre a falta de conhecimento da nossa sociedade atual em relação a assuntos de fundamental importância para o Estado, como, por exemplo, o papel dos nossos representantes e regras de procedimentos eleitorais. Por sua vez, esse desconhecimento dos assuntos relacionados à esfera pública de um país não é característica de uma parcela de indivíduos que não teve acesso à educação nas escolas. Muitas pessoas com diploma superior desconhecem esses temas. Esse desconhecimento das pessoas em relação a assuntos de tal relevância tem um efeito prejudicial para a democracia uma vez que os indivíduos cumprem suas funções sem consciência da importância e das consequências dos seus atos. Verificamos, assim, os sentimentos de apatia e indiferença em relação a questões ligadas à atuação pública dos indivíduos.

Diante dessas considerações, observamos como a educação tem um papel de fundamental importância para a política. Nessas memórias, Condorcet demonstra que uma sábia instrução pública fornece aos indivíduos condições de reivindicar seus direitos. Em consequência disso, essas pessoas se transformam em sujeitos participantes da vida política de um país. A educação é que nos dará condições de avaliarmos se nossos representantes estão representando os anseios da população ou lutando por seus interesses pessoais. Assim, a instrução pública é de grande importância na formação de cidadãos, desprezá-la e tratá-la como algo banal é favorecer aqueles que pensam a política como mais um meio de alcançar os seus interesses pessoais.

## Referência

CONDORCET. 2008. *Cinco memórias sobre a instrução pública*. São Paulo: Editora Unesp.

# Considerações sobre o método científico em Thomas Hobbes e a arte retórica

Patricia Nakayama\*

\* (Doutoranda USP)  
[patricianakayama@usp.br](mailto:patricianakayama@usp.br)

## Resumo

Apresentaremos uma reflexão acerca de um método capaz de tornar o discurso científico fiável em Thomas Hobbes, um método que conta com a definição de *entimema* de Aristóteles. Para demonstrar esta hipótese, tomaremos dois diálogos: *Behemoth* e o *Physical Dialogue of the Nature of the Air*. Nestes, Hobbes ressalta o modo pelo qual ocorrem as dissensões sociais, cujo cerne reside no uso da arte retórica. Em *Behemoth* Hobbes analisa o fenômeno da sedição e em *Physical Dialogue* o filósofo analisa a descrição e a disseminação dos experimentos científicos desenvolvidos pela *Royal Society* que igualmente conduzem à sedição política. Em outras palavras, trata-se de uma análise crítica do discurso científico do período. Em ambos os diálogos, Hobbes demonstra como estes relatos são tendenciosos por não possuírem axiomas definidos, proporcionando o espaço necessário para a manipulação da linguagem em favor de quem o pronuncia.

**Palavras-chave:** Hobbes – retórica – método hobbesiano – *Behemoth* – ciência – Boyle.

Este estudo pretende discutir o método hobbesiano e a presença do silogismo retórico aristotélico em sua definição. Para ilustrar nosso trajeto, iniciaremos a análise com o diálogo *Behemoth* lançando luzes sobre as causas da sedição e a importância da arte pela qual operam os sediciosos. Logo em seguida passaremos ao *Dialogus Physicus de natura aeris*, texto no qual Hobbes discute a importância do método científico. Nos dois diálogos, Hobbes nos mostra como as querelas são frutos de divergências em torno de definições sobre os termos que alimentam os debates, abrindo espaço para a manipulação da linguagem em favor de quem a pronuncia.

Em *Teeteto* há um ponto do diálogo que nós, pretensos filósofos, devemos atentar. Trata-se da seguinte advertência de Sócrates a Teeteto: “*A partir deste discurso e não de outro; assentemos rapidamente as bases do nosso acordo*” (Platão, 1997, *Teeteto*, 170a)

Tomemos o acordo, a concordância, em grego *ten homologían*. *Homologar* significa equiparar, colocar em relação de igualdade duas coisas. Platão introduz esta noção que portamos até nossos dias, da necessidade de se estabelecer previamente as definições para o diálogo filosófico, sem o qual o debate tornar-se-ia estéril. Estabelecer definições é estabelecer uma relação de igualdade entre dois, entre os que dialogam. Hobbes nos mostra justamente como os conflitos sociais, tanto a guerra civil quanto as divergências acerca do vazio, emergem desta discordância discursiva originária, qual seja, a não concordância acerca dos vários termos que definem o poder.

Hobbes coloca-se como Platão, ou seja, sai de cena para que seus personagens falem. Em *Behemoth*, seu diálogo sobre a guerra civil inglesa, dois personagens discutem a questão dos conflitos, e um dos pontos centrais do diálogo é a própria sedição, tal como ocorreu na Inglaterra de seu tempo. A sedição é atribuída em grande parte aos clérigos. Ao falar de como os papas pretenderam se tornar imperadores, reivindicando serem os vigários de Cristo, Hobbes acentua o excitar do temor do povo através de seus sermões e de como enchiam seus corações de uma esperança futura:

*“A. Reivindicava o direito de ser o vigário de Cristo; e o que Cristo podia dar, seu vigário poderia dar; e já sabeis que Cristo era o Rei do mundo inteiro.*

*B. Sim, como Deus. E desse modo dispõe de todos os reinos do mundo que, não obstante, procedem do consentimento do povo, por medo ou esperança.”* (Hobbes, 2001, p.44)

Hobbes observa que os reinos procedem do consentimento do povo por medo ou esperança e que a manipulação dessas paixões em favor das facções sediciosas levou a Inglaterra do XVII à guerra civil. Ao constatar que a esperança (e) ou o medo teriam este caráter primordial constituído pelos sermões, de afeto fundante dos pactos entre os homens<sup>1</sup>, Hobbes escreveu, em seu livro sobre os cidadãos, que o pacto fora fundado porque, aquele que abrir mão de sua liberdade natural e obedecer ao soberano terá em contrapartida se livrado da morte violenta e o melhor, a esperança de gozar uma vida de confortos proporcionada pela sua própria indústria.

Através da arte retórica, o discurso é visto por Hobbes ora como veneno no caso em que resulta em sedição e ora como remédio, cuja prescrição foi concluída em seu *Leviathan*. A laicização do discurso político e o controle do discurso dos

<sup>1</sup> A tradutora de *Behemoth* observa a mesma informação e afirma que “a demonstração de que os homens pactuam para formar os Estados por medo ou esperança se encontra em *Human nature*, XIX,1, *Do cidadão*, II, V, 1 e no *Leviatã*, XIII”. (Hobbes, 2001, p. 44)



clérigos pelo soberano constituem o fármaco discursivo como remédio e são precauções hobbesianas para que se evitar a guerra civil.

*“A impudência é quase tudo nas assembléias democráticas, é a deusa da retórica, e com ela se faz convincente. Pois que homem comum não concluirá, de tão audaciosa afirmação, a grande probabilidade da coisa afirmada?” (Idem, Ibidem, p.111)*

Hobbes observa também a importância dos fidalgos nas sedições, sem os quais provavelmente esta não ganharia força. A retórica é a deusa que abre as portas para o impudico. Os fidalgos enamoram-se da democracia, dado seu trabalho no Parlamento e seus discursos, *“continuamente exaltando a liberdade e invencendo a tirania, assim levando o povo a inferir por si mesmo que tal tirania era o atual governo do Estado.”* (Idem, Ibidem, p. 56). Nenhuma república, para Hobbes, seria salva da sedição, todas sucumbiriam uma hora ou outra enquanto existirem estados da cristandade.

*“B. Se isso for verdade, é impossível que qualquer república do mundo, seja ela uma monarquia, aristocracia ou democracia perdure sem mudança ou sedição tendente à mudança, quer de governo, quer de governantes.*

*A. É verdade, nem mesmo as maiores repúblicas do mundo puderam escapar à sedição por muito tempo.”* (Idem, Ibidem, p. 114)

Hobbes estuda as causas da sedição. Para além de seus atores, se clérigos ou fidalgos, Hobbes aponta o que há em comum dentre eles: a fala sediciosa. Se um dos grandes componentes da sedição é o discurso eloquente, nada mais sensato do que se analisar como se constroem estas falas sediciosas. Os significados das palavras podem ser utilizados conforme as paixões dos sedutores sediciosos. Hobbes nos mostra que os nomes obedecem menos às suas definições e mais às paixões de quem os profere, gerando opiniões.

*“Isso porque os homens, ao atribuírem nomes, usualmente não significam apenas as coisas em si mesmas, mas também suas próprias afeições, tal como o amor, o ódio, a ira e ainda outras mais.”* (Hobbes, Do Cidadão, 1998, II, VII, 2, p.120)

Na fala sediciosa a oligarquia é o nome dado à aristocracia pelos descontentes com quem exerce o poder ou com a forma de governo (Idem, Ibidem, II, VII, 2, p.120) e por este motivo não se trata de uma forma diferente de governo mas antes de uma opinião divergente com relação ao poder. A tirania é o nome dado à monarquia pelos descontentes com ela (Idem, Ibidem, II, VII, 3, p.121).

Em *Behemoth* Hobbes elenca sete causas para as sedições, mas todas elas dizem respeito a este manejo da linguagem. Os sedutores, como os chamou Hobbes, eram de várias espécies: presbiterianos, ministros de Cristo, as várias facções religiosas (Quacres, Adamitas, Anabatistas, etc), os fidalgos, os rumores de prosperidade dos países baixos após a revolta contra seu monarca, os aproveitadores da ralé e finalmente o povo em geral, que era ignorante de seus deveres e, por isso, facilmente seduzida. (Hobbes, *Behemoth*, 2001, p. 33-34)

Toda república, segundo Hobbes, que estivesse sob a cristandade fatalmente sofreria de sedição. Para este mal, Hobbes apresenta alguns remédios e todos eles tratam as principais causas da sedição. Assim como as principais causas estão ligadas ao discurso, o remédio a ser adotado para se evitar a doença do corpo político e para que não culmine na morte, com a guerra civil, é que o monarca proteja seu corpo político de sedutores sediciosos.

Para o caso específico da sedição provocada pelos religiosos, Hobbes considerava que quem deveria determinar os significados das passagens da bíblia, que eram utilizados como argumentos sediciosos junto ao povo contra o Rei, é o soberano. O soberano é quem deve estabelecer o sentido das escrituras.

*“É uma vez que a maior parte dos homens verte as Escrituras para o seu próprio sentido, em vez de seguir o verdadeiro sentido delas, a única maneira de conhecer com certeza tudo o que Deus nos ordena ou proíbe é mediante sentença daquele ou daqueles constituídos pelo rei para determinar o sentido das Escrituras, informando-nos do caso particular de consciência em questão.”* (Hobbes, 2001, p. 91)

No capítulo XXX do *Leviatã*, Hobbes nos mostra os deveres de quem ocupar o cargo de soberano representante e, a certa altura, lembra ao ocupante da cadeira que o espírito da gente vulgar é como papel limpo a ser impresso<sup>2</sup>. A autoridade pública deveria, por este motivo, inscrever nele o que desejar, a menos que os cidadãos estivessem marcados por uma dependência em relação a poderosos ou desvairados com as opiniões dos doutores (Hobbes, 1997, II, XXX, p. 242), como era o contexto da guerra civil. O soberano deve, portanto, inscrever, antes de tudo, para evitar a sedição, não apenas pelo dever, mas, sobretudo pela segurança e benefício do povo. Descendo a pormenores desta pedagogia, deve-se ensinar ao povo que nunca se apaixone por nenhuma forma de governo observada nas nações vizinhas. Evitar a sedição a partir da educação do povo é dever do soberano, pois o povo não pode ignorar os fundamentos e razões daqueles direitos essenciais<sup>3</sup>, porque os homens são

<sup>2</sup> Hobbes parece inspirar-se por Platão nesta passagem. Em Platão, a bestialidade habitualmente atribuída à multidão não é por natureza, possui, portanto, um caráter mutável. Sócrates nos lembra “*não acuses em demasia a multidão*” (Platão, 1927, VI, 499e). O pensador sugere que, ao invés de provocar o vulgo, deveriam aconselhar demonstrando-lhe quem são os filósofos, sua natureza e sua profissão, porque a boa cidade é aquela na qual a unidade do poder se dá pelo filósofo, ou seja, onde existe a coincidência da política e da filosofia, como um verdadeiro uno.

<sup>3</sup> Os direitos essenciais do povo são os mesmos direitos essenciais de soberania, descritos no capítulo XVIII do *Leviatã*.

facilmente levados por sedição. Atentemos para esta educação. Educar é *ex ducere*, um conduzir a partir de, neste caso, uma condução de paixões tendo como fim a manutenção da paz. O soberano deve mover o povo em direção à paz, como um grande retor, pois se retirada a concórdia do povo, a cidade dissolver-se-á.

*“Pois os objetivos das leis (que são apenas regras autorizadas) não é coibir o povo de todas as ações voluntárias, mas sim dirigi-lo e mantê-lo num movimento tal que não se fira com seus próprios desejos impetuosos, com sua precipitação, ou indiscrição, do mesmo modo que as sebes não são colocadas para deter os viajantes, mas sim para conservá-los no caminho.” (Hobbes, 1997, p.258)*

Ocupemo-nos agora de pensar um discurso que em geral se interpreta como aliado de retórica, o discurso sobre a filosofia natural ou o discurso científico de Hobbes.

Em seu *Dialogus physicus de natura aeris*<sup>4</sup>, Hobbes elabora a crítica à produção do conhecimento sobre a física e isso incluiu uma atenção especial ao discurso pelo qual este conhecimento adquire materialidade. O cerne da crítica de Hobbes se dirigia ao fato de não se elucidar a natureza do ar como fundamento do experimento. Sua crítica era, antes de tudo, uma crítica com consequências políticas. Este diálogo de inspiração socrática retrata a controvérsia de Hobbes com Boyle, em especial sobre o experimento da bomba de ar. Não adentraremos a querela, mas mencionaremos que o ponto de discordância era acerca do vazio que ficava dentro da bomba, após o acionamento do experimento. Havia uma discussão acalorada, pois a questão era mesmo ontológica: era ou não era ar? Ou ainda, o que é o ar? Hobbes advertiu que, se fosse ar, o discurso sobre o experimento tomaria um rumo totalmente diverso caso se partisse do princípio que não havia ar e sim vácuo. Esta foi uma das mais afamadas controvérsias da história da ciência do século XVII europeu, conhecida como a controvérsia entre plenistas e vacuístas. Boyle, o pai do experimento, não era nem partidário do vácuo (daí o termo *vacuísta*) nem partidário da existência de ar na bomba (daí o termo *plenista*) e esse foi o seu problema. Tamanha indefinição permitia interpretações das mais diversas sobre o mesmo fenômeno. Boyle se esforçou para criar um discurso filosófico natural no qual tal questão fosse inadmissível, pois a bomba de ar não poderia decidir se o vácuo metafísico existia ou não. (Shapin, 1985, p. 46). Além disso, Boyle esforçou-se para provar que sua máquina poderia ser manejada de tal modo que, de tão evidente os resultados obtidos com a bomba de ar, pudesse proceder sem a existência de um discurso. Pretendeu assim edificar seus *factos* (“matters of facts”) auto-evidentes. Essa postura de Boyle foi o alvo da crítica de Hobbes, que se recusava a simplesmente aceitar um novo discurso “não metafísico” (Idem, p. 49), sendo que este continha muitos elementos metafísicos, a começar pela não problematização de algo incorpóreo como o vácuo.

<sup>4</sup> Este diálogo é uma resposta ao *New Experiments Physico-mechanical* (1660) de Boyle (Shapin, 1985, p. 345). Há uma única tradução do latim para o inglês deste diálogo de Hobbes. A primeira publicação em latim data de agosto de 1661 e há algumas diferenças na edição de 1668, também em latim. Nossa fonte de citação é a tradução inglesa desta última edição, feita em 1985.

Detalhemos esse discurso “não metafísico” sobre os *atos* de Boyle. Para a produção desse discurso, havia uma parafernália social envolvida. Como os experimentos de Boyle aconteciam dentro de sociedades fechadas com a presença de apenas cinco filósofos, logo a evidência não era tão evidente assim. Além deste detalhe na construção do discurso científico, havia outros que eram tão comprometedores quanto este. Dado o elevado custo de transporte e da própria reprodução da bomba de ar, a comunidade científica chegava ao conhecimento do experimento por textos descritivos. Os textos eram as fontes visuais do experimento, que careciam ainda de ilustrações da bomba de ar. Boyle, diante destas exigências, debruçou-se sobre a tarefa de edificar regras para a tecnologia literária do programa experimental, compondo seus “*Experimentals Essays*”. O que nos interessa neste texto é a justificação de sua própria prosa científica, densamente ornada e notadamente prolixa. Além disso, havia um excesso de sentenças apositivas uma sobre as outras, que Boyle assim dispôs com o propósito de “transportar os detalhes circunstanciais e para dar a impressão de verossimilhança.” (Idem, p. 63)

Hobbes dirigiu sua crítica a este discurso pretensamente filosófico acerca da natureza do ar e, sobretudo, à incorporação social destes experimentos. Hobbes notou que todos os experimentos partem de suposições teóricas e por este motivo, tanto no princípio quanto no experimento, aquelas suposições poderiam ser modificadas. Boyle e seus quatro colegas de Gresham argumentavam que nenhuma filosofia da natureza poderia fundamentar-se solidamente sem experimentos. Como eram frágeis as suposições teóricas das quais partiam, em especial sobre o que era o ar<sup>5</sup> e se havia ou não ar na bomba, abria-se um campo frutífero para dissensões, que rapidamente tornavam-se dissensões políticas. Hobbes era contrário ao vacuismo porque o vácuo metafísico abria espaço para a especulação religiosa e assim favorecia a manipulação acerca das coisas invisíveis, a matéria prima dos facciosos na guerra civil inglesa, pois o vácuo era entendido como um lugar totalmente desprovido de matéria. Hobbes então entrou para a história da filosofia da ciência como um plenista<sup>6</sup>. Boyle acabou tornando-se partidário do vacuismo não por testemunho, mas pelo fato de rejeitar a comprovada existência de ar na bomba. A réplica de Boyle a Hobbes fundamentava-se simplesmente no fato de que ele não havia testemunhado nenhum experimento.

Hobbes não presenciava os experimentos, como expõe em seu diálogo, porque eram reuniões privadas, em que havia um mestre que autorizava quem iria testemunhar a máquina em funcionamento (Hobbes, *Dialogus*, 1988, 240-241, p. 350). Como Hobbes era um crítico do status filosófico dos experimentos, foi ex-

---

<sup>5</sup> No diálogo de Hobbes há a problematização acerca do ar, sua natureza e suas propriedades, em especial a elasticidade e o princípio de restituição. Há também a menção crítica de Hobbes à definição dada por Descartes (Ver *Dialogus*, página 357 à página 360). Hobbes fez, nestas passagens, o que faltou a Boyle, uma fundamentação conceitual do que poderia ser o ar para a partir daí experimentar.

<sup>6</sup> Na verdade Hobbes, assim como Boyle, não era nem plenista nem vacuista, ou seja, não acreditava que na máquina não houvesse vácuo, mas antes que não existiam argumentos suficientes que comprovassem a não existência de matéria na bomba de ar. (Shapin, 1985, p. 91)

cluído deste círculo<sup>7</sup>. Suas razões aqui nos interessam, pois Hobbes edificou uma tecnologia literária mais eficaz que Boyle. Hobbes assim, em seu diálogo, fundamentaria os experimentos e asseguraria a dissensão, sobretudo política.

Nas reuniões de demonstrações experimentais, segundo o personagem de Hobbes, nada mais havia que a produção de histórias naturais<sup>8</sup> e não filosofia. Tratava-se de história natural porque ali gerava-se uma sucessão narrativa de fatos sem o estabelecimento das **prováveis causas**, pois experimentos eram produzidos e suas causas oralmente explicadas. (Idem, *Ibidem*, 241-242, p. 351)

A partir desta crítica podemos compreender o que tornaria o conhecimento confiável para Hobbes, ou seja, a produção do conhecimento em Hobbes deveria satisfazer certas regras para alcançar o patamar de filosofia natural. O conhecimento filosófico para Hobbes é o conhecimento que tem como fim a apreensão das causas dos efeitos aparentes pelo raciocínio verdadeiro. Este raciocínio verdadeiro apoiava-se nas regras de seu método e, deste modo, a confiabilidade de um discurso acerca do experimento não poderia restringir-se a mera ilustração verossímil do conhecimento ali produzido. O que nos interessa aqui é compreender como a arte retórica, em especial a ideia de *invenção*, fundamentou a definição de método em Hobbes e o que é mais surpreendente, como esta assegura a produção do conhecimento. Não se trata de alijar a retórica, como entendeu Skinner<sup>9</sup>, mas de aplicá-la, de modo filosófico.

No *De Corpore* Hobbes descreve o método pelo qual o homem produz o conhecimento a partir de um verdadeiro raciocínio, o *método da invenção*, “e então exhibe sua relação com o método pelo qual nós demonstramos aos outros”. (Shapin, 1985, p. 145). Shapin, um historiador da ciência, interpretou a invenção de Hobbes como uma descoberta científica, o que não contradiz a noção de *inventio* da retórica. Mas é notável que Hobbes tenha erigido um método baseado na arte retórica através do qual o discurso científico deveria construir-se para se tornar fiável.

*“And seeing teaching is nothing but leading the mind of him we teach, to the knowledge of our inventions, in that track by which we attained the same with our own mind; therefore, the same method that served for our inventions, will serve also for demonstration to others... The whole method, therefore, of demonstration, is synthetical, consisting of that order of speech which begins from*

<sup>7</sup> Segundo Shapin, Hobbes não integrava a *Royal Society*, local onde os experimentos ocorriam, por causa de seus inimigos Boyle e Wallis, baseado na pesquisa de Aubrey. Shapin ainda critica Skinner que considerou os posicionamentos de Hobbes e da *Society* como iguais na discussão científica, e que Hobbes não integrava as reuniões simplesmente porque “*não queria encorajar um clube enfadonho*”. (Shapin, 1985, p. 131)

<sup>8</sup> O registro do conhecimento dos fatos para Hobbes chama-se história.

<sup>9</sup> Hobbes geralmente é interpretado como um autor que iniciou-se no humanismo e, após o contato com a geometria euclidiana, passou a rechaçar o emprego das artes retóricas. Após este período (delimitado, sobretudo, por duas obras, o *De Cive* e o *Elementos da Lei*), Hobbes teria retomado o humanismo e empregado as artes outrora tão criticadas. Dentre os interpretes Skinner é o mais representativo desta tese. Segundo Skinner “*não seria exagero dizer que um de seus principais objetivos, nesses dois livros [De Cive e Elementos da Lei], é questionar e derrubar os esteios centrais da Ars rhetorica*” (Skinner, 1999, p. 346).

*primary or most universal propositions, which are manifest of themselves, and proceeds by a perpetual composition of propositions into syllogisms, till at last the learner understand the truth of the conclusion sought after*<sup>10</sup>(Hobbes, DCo, 1966, I, 6, 12, p.80-81)

O método da invenção, ou como Hobbes nos apresenta em inglês “*method from principles found out*” (Hobbes, DCo, 1966, I, 6, 6, p. 70) ou em latim “*Methodus a principiis inventis*” (Hobbes, DCo, 1999, 1966, I, 6, 6, p. 62) é o método pelo qual “*tending to science simply, what is*” (Hobbes, DCo, 1966, I, 6, 6, p. 70). O método da invenção, ou o método dos princípios descobertos, de Hobbes nos conduz ao διότι, ao fato, ao que simplesmente é. A demonstração que eliminaria a dissensão política e filosófica em torno da bomba de ar é o descrito pelo método da invenção, ou seja, o mesmo método que serviu para encontrar o que se pesquisava servirá igualmente para a demonstração. Não por acaso é o método pelo qual Hobbes erigiu toda sua filosofia<sup>11</sup>. Ela é sintética, consiste em partir de proposições universais, evidentes por si só, da qual se deduzem silogismos, até que se esclareça o entendimento. Este método de Hobbes está presente na *Retórica* de Aristóteles, chama-se *entimema*, ou silogismo retórico:

*“Demonstrar que algo é de uma determinada maneira por meio de casos similares era allí uma indução, e em nosso caso, exemplo. Deduzir algo diferente (ετερρόν) e novo a partir de algumas premissas dadas, as que se dão sempre ou na maioria dos casos, ali se chamava silogismo (συλλογισμός) e, em nosso caso, entimema.”* (Aristóteles, 2004, 1356b, p. 16)<sup>12</sup>

O método da invenção de Hobbes deita suas raízes no *entimema* de Aristóteles. A experiência só teria validade se demonstrada a partir de “*proposições mais universais*” (Hobbes, Idem, Ibidem), como recomenda Aristóteles em sua *Retórica*, proposições que se “*dão na maioria dos casos*” (Aristóteles, Idem, Ibidem).

<sup>10</sup> “E ver que o ensino nada mais é que conduzir a mente daquele que ensinamos ao conhecimento de nossas invenções, naquele mesmo caminho pelo qual nós o alcançamos com nossa própria mente; conseqüentemente, o mesmo método que serviu para nossas invenções, servirá igualmente para a sua demonstração... O método inteiro, portanto, a demonstração, é sintético, consistindo nessa ordem de discurso que começa nas proposições primárias ou mais universais, que são manifestações delas mesmas e procedem por uma composição perpétua de proposições em silogismos, até ao fim em que o aprendiz compreendeu a verdade da conclusão procurada.” (Nossa tradução)

<sup>11</sup> Hobbes teria apreendido somente três partes da retórica em seu método segundo Reik. As demais, “memória” e a “pronúncia” não seriam importantes porque são irrelevantes na oratória escrita e eram pouco utilizadas no currículo renascentista. *Elocutio* e *dispositio* estavam sob a *elocution*. (Reik, 1977, p. 44) Tanto Reik quanto Skinner baseiam suas análises nos currículos renascentistas. Porém, no *Leviathan* e em outras obras, Hobbes ressalta a importância da memória, tanto para designar apetites e aversões como necessária à arte da política, na figura dos conselheiros. A pronúncia é ressaltada como um dos principais recursos sediciosos descritos em *Behemoth*. O método de Hobbes guarda as cinco partes da retórica.

<sup>12</sup> “*“Demonstrar que algo es de una determinada manera por médio de casos similares era allí inducción, y en nuestro caso, ejemplo; deducir algo diferente y nuevo a partir de unas premisas dadas, las que se dan siempre o en la mayoría de los casos, allí se llamaba razonamiento y, en nuestro caso, entimema.”* (Aristóteles, 2004, 1356b, p. 16)

Atentemos ao fato de que as proposições para Hobbes em seu método não são as universais e imutáveis, mas as **mais universais**. Somente o silogismo retórico possibilita o uso de premissa que se dão na maioria dos casos. Esta é a condição necessária para se transmitir o **novo**, as descobertas científicas proporcionadas a partir de experimentos pelo seu tempo. O método para Hobbes necessariamente deve satisfazer a esta exigência, qual seja, testar hipóteses verificáveis e não verdades universais, para o qual o silogismo retórico parece perfeito. A demonstração pode ocorrer por *exemplos* ou por *entimemas*.

A crítica de Hobbes então não se dirigia ao experimento em si, mas ao discurso do qual se erigia dele e no qual a comunidade científica baseava-se, encarando-a como verdade universal. Hobbes, a partir desse episódio, passou a ser visto por seus contemporâneos como anti-experimentalista, mas gostaríamos de lembrar que não era bem esse o caso. Em seu diálogo fica claro que Hobbes era contra o status filosófico dos experimentos simplesmente porque suas descrições, fontes visuais do experimento, não obedeciam a regras metodológicas que poderiam lhe conferir certezas, como na filosofia. Eram histórias. Hobbes não era contra o experimento, mas não acreditava que a experiência pudesse ser fundamento do conhecimento. Era esta a premissa do grupo de Boyle. Hobbes, por sua vez, acreditava exatamente no contrário, que a evidência empírica servia para ilustrar o método, o que acontece na maioria das vezes, nada mais. O movimento do sangue em nosso corpo foi o exemplo mais interessante observado por Hobbes. O movimento do corpo humano, como em Aristóteles, ocorre por uma pressão externa que aciona um desejo, que move vários órgãos até finalmente chegar ao coração. Daí que em Aristóteles somos arrebatados pela paixão. As paixões em Aristóteles são caracterizadas como aquilo que nos homens modificam seus juízos. Besnier, em seu estudo sobre as paixões em Aristóteles, aponta que em Aristóteles a relação entre paixão e ser (como uma paixão aciona certas disposições no ser), encontra sua contrapartida na física, entre potência e ato. (Besnier, 2008, p. 40-41). Isto podemos também observar em Hobbes. Não podemos afirmar qual relação deu origem à outra, porém são análogas e esta analogia é possível porque há uma idéia comum que as sustenta. O sangue, por ser bombeado pelo coração, obedece às paixões que o mobiliza. Deste modo, Hobbes, em seu diálogo, demonstra que Harvey tinha razão ao afirmar que o sangue se move dentro de nós, embora não possamos vê-lo movendo-se. E isso demonstraria a superioridade do método sobre a evidência empírica, mas sem negá-la.

*"A: From the same cause they could have doubted whether their own blood moved; for no one feels the motion of their blood unless it pours forth.*

*B: Indeed, everyone doubted it before Harvey. Now, however, the same people both confess that Harvey's opinion is true / and they are also beginning to accept yours beliefs about the motion by which vision is produced. For in our Society there are few who feel otherwise."*<sup>13</sup> (Hobbes, *Dialogus*, 1985, 239-240, p. 350)

13 "A: Pela mesma causa poderiam ter duvidado se seu próprio sangue se moveu, pois ninguém sente o movimento de seu sangue a menos que verta. B: Certamente, todos duvidaram disso antes de Harvey. Agora, entretanto, as mesmas pessoas confessam que a opinião de Harvey é verdadeira / e igualmente estão começando a aceitar sua crença sobre o movimento pelo qual a visão é produzida. Pois em nossa Sociedade são poucos que sentem de outra maneira." (Nossa tradução)

Segundo a interpretação de Hobbes, Harvey explicava o movimento a partir da teoria e o comprovava com a experiência. Suas premissas eram observadas pela maioria “*pois em nossa Sociedade são poucos que sentem de outra maneira*” (Hobbes, *Dialogus*, 1985, 239-240, p. 350) e foram elas que levaram ao conhecimento confiável.

Concluindo, Hobbes explicita, nos dois diálogos, que a causa das dissensões políticas é o desacordo entre as premissas da qual partem. No caso de *Behemoth*, não há uma clareza com relação ao uso abusivo das definições dos regimes no discurso dos descontentes. No *Dialogus physicus de natura aeris* Hobbes aponta a necessidade de se partir de premissas dadas (não necessariamente verdadeiras, para que sejam passíveis de experimentação), ou seja, o *ten homologian* de Platão, sem o qual o diálogo filosófico deixa de ser filosófico e passa a ser um mero contar de histórias. A esterilidade dos diálogos na contemporaneidade em muito reside neste problema. O *ten homologian* é imprescindível não somente para a fala, mas, sobretudo, para a escuta. Escutamos aquilo que compreendemos, e sem este acordo inicial, nada pode nascer. A arte da parteira, a maiêutica, carece deste pressuposto, de dois que um dia, entraram em acordo em comunhão de ideias, para o nascimento de um terceiro.

## Referências

ARISTÓTELES *Art rhétorique et art poétique*, trad de Voilquin e Capelle. Paris: Librairie Garnier Frères. Ed bilíngue.1944.

\_\_\_\_\_ *Retórica*, Trad. César I. Rodriguez Mondino. Buenos Aires: Gradifco, 2004.

HOBBS, Thomas *Behemoth ou o longo parlamento*. Trad. Eunice Ostrensky. Rev. Téc. Renato Janine Ribeiro. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

\_\_\_\_\_ *Do Cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes. 1998. 2ª edição.

\_\_\_\_\_ *Éléments de la loi naturelle et politique*. Trad. Dominique Weber. Col. Classiques de la philosophie. Paris: Librairie Gênéreale Française. 2003.

\_\_\_\_\_ *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Trad. João Paulo Monteiro. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

\_\_\_\_\_ *De Corpore Elementorum Philosophiae Sectio Prima*. Ed. Crit. Por Karl Schuhmann. Paris: J. Vrin, 1999.

\_\_\_\_\_ *De Corpore* in English Works of Thomas Hobbes, Vol. I. London: W. Molesworth ed., 1839-1845 (reimpressão 1966).

\_\_\_\_\_ *De Corpore* in Opera philosophica omnia Thomas Hobbes, Vol. I. Bristol : Thoemmes, 1999.

\_\_\_\_\_ *Dialogus Physicus de natura aeris*. Translation by Simon Schaffer in SHAPIN, Steven & SCHAFFER, Simon *Leviathan and the air-pump – Hobbes, Boyle and the experimental life*. United Kingdom: Princeton University Press: 1985.



PLATÃO, Teeteto, Crátilo, trad. De Carlos Alberto Nunes, Belém: EDUFPA, 2001. 3ª edição revisada.

\_\_\_\_\_ Tutte Le opere – Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone, Fedone, Cratilo, Teeteto, Sofista. A cura di Enrico V. Maltese. Trad. Gino Giardini. Vol. 5, Bilingüe, Itália, Milano: Grandi tascabili economici, Newton, 1997.

RIBEIRO, Renato Janine O letrado e o guerreiro: ou dois ensaios sobre o âmago terrível da linguagem, in *Revista Scripta*, Revista do Programa de Pós-graduação em Letras e do CES-PUC. Belo Horizonte, v. 5, n. 10, p307-320, 1º sem. de 2002.

SHAPIN, Steven & SCHAFFER, Simon *Leviathan and the air-pump – Hobbes, Boyle and the experimental life*. United Kingdom: Princeton University Press: 1985.

SKINNER, Quentin *Razão e retórica na filosofia de Thomas Hobbes*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU), 1999 – (UNESP/Cambridge).



# “GT – Filosofia, História e Sociologia da Ciência e da Tecnologia”

## Mersenne e sua agenda científica

**Paulo Tadeu da Silva\***

\* Doutor, Universidade Federal do ABC.

### Resumo

O propósito deste texto consiste em apresentar e discutir alguns aspectos centrais da obra científica de Marin Mersenne, tendo em vista o desenvolvimento de um programa de investigação ao qual ele se dedicou durante boa parte de sua vida. A primeira elaboração da sua agenda científica está presente no *Tratado da harmonia universal*, publicado em 1627. De fato, esse livro inaugura um projeto de investigação científica cujos desdobramentos estão presentes em textos posteriores, a saber: *Os Prelúdios da harmonia universal* (1634), *As Questões harmônicas* (1634), *Harmonia universal* (1636/7) e, finalmente, *A Óptica e a catóptrica* (1651). Em todos esses textos encontramos diversas relações entre a música e outras ciências, como, por exemplo, a aritmética, a geometria, a óptica, a moral, a medicina, a física, a astronomia e as mecânicas.

**Palavras-chave:** ciência moderna, filosofia moderna, mecânicas, acústica.

No artigo “Quelques aspects d’une revolution scientifique”, Robert Lenoble, um dos maiores estudiosos da obra de Mersenne, qualifica este último como um dos agentes mais ativos e um dos espíritos mais representativos do pensamento moderno (cf. LENOBLE, 1948, p. 53). Lenoble enfatiza a importância de Mersenne para a física, a matemática e a engenharia, lembrando suas contribuições para a acústica, a defesa de que não é possível desenvolver a física sem o auxílio da matemática e algumas de suas antecipações técnicas, como o desenvolvimento do primeiro projeto coerente de um submarino (cf. LENOBLE, 1948, p. 53). Evidentemente não se trata de retornar aqui à relevância de Marin Mersenne para o desenvolvimento da ciência moderna e de sua contribuição para o fortalecimento do modelo mecanicista. Entretanto, caberia perguntar em que sen-

tido sua importância vai além do papel de interlocutor incansável da comunidade científica e filosófica do período e de promotor do intercâmbio científico. Tomando como parâmetro, por exemplo, as obras de Descartes e Galileu, dois ícones da filosofia natural do século XVII, certamente não poderíamos comparar seus trabalhos com aqueles desenvolvidos por Mersenne. Contudo, parece-me possível reconhecer no último o desenvolvimento de um programa de investigação claramente voltado para a articulação entre a música, a física, a matemática e as mecânicas.

Tal programa de investigação tem início em 1627, com a publicação do *Tratado da harmonia universal*, sob o pseudônimo de François de Sermes. O livro inaugura um projeto cujos desdobramentos podem ser detectados em obras posteriores, particularmente *Os Prelúdios da harmonia universal* e *As questões harmônicas*, ambas de 1634, e o tratado *Harmonia Universal*, publicado em dois volumes, o primeiro no final de 1636 e o segundo no início de 1637. Além desses textos, é importante ainda fazer referência à *Óptica e a catóptrica*, editada por Gilles Personne de Roberval, e publicada em 1651, três anos após a morte de Mersenne, uma vez que no sumário dos dezesseis livros do *Tratado da harmonia universal* encontramos a indicação de que o terceiro livro será dedicado, entre outras coisas, a tudo aquilo que diz respeito à óptica, à catóptrica e à dióptrica<sup>1</sup>. É ainda por meio desse sumário que podemos perceber que o projeto iniciado em 1627 será desenvolvido em obras posteriores. A correspondência entre os assuntos abordados no mesmo e aqueles presentes principalmente nas obras de 1636/7 e 1651 é flagrante e, decididamente, não deixa qualquer dúvida quanto ao plano de investigação do autor. Isso, entretanto, não é tudo. É precisamente no primeiro livro da obra de 1627 que encontramos um dos aspectos que caracteriza a obra científica de Mersenne, bem como a tríplice qualificação que lhe confere Lenoble.

Trata-se da metáfora apresentada no décimo primeiro teorema do primeiro livro do *Tratado da harmonia universal*, na qual Mersenne afirma que as ciências emprestam algo umas das outras, assim como as partes do universo se ajudam conforme a necessidade (cf. MERSENNE, 2003 [1627], p. 74). Esse intercâmbio está presente tanto na obra de 1627, bem como em todas aquelas publicadas posteriormente. Nelas encontramos diversas relações entre a música e as outras ciências, dentre as quais vale ressaltar aquelas existentes entre a música, a física, a matemática e as mecânicas. Se, por um lado, a articulação e a interdependência entre essas ciências apresentam-se como marcas características dos textos publicados entre

---

<sup>1</sup> Quanto ao texto publicado em 1651 cabem algumas considerações. De acordo com Hilarion de La Coste, antes de sua morte Mersenne confere a Roberval a tarefa de fazer imprimir seus tratados sobre a óptica e a catóptrica, inserindo-os após os livros de óptica de Jean-François Nicéron (cf. LENOBLE, 1957, p. 235). Em seu artigo “Roberval ‘editeur’ de Mersenne et du P. Nicéron”, Lenoble sustenta que o texto então publicado não corresponde exatamente aos manuscritos deixados por Mersenne e por seu ex-aluno, Nicéron, morto em 22 de setembro de 1646. De acordo com Lenoble, o trabalho de edição de Roberval consistiu, na verdade, na ampliação e melhoramento dos escritos de Mersenne e Nicéron. A partir da análise do estilo presente em algumas passagens do texto, Lenoble demonstra que as mesmas não teriam sido escritas por Mersenne, cujo estilo distancia-se bastante da clareza tão própria de Roberval e, por outro lado, contém raciocínios geométricos que ultrapassam aquilo que o jovem Nicéron poderia ter produzido. Não obstante, lembra Lenoble, isso não pode ser tomado como uma traição de Roberval, pois certamente Mersenne aprovaria os acréscimos feitos por seu editor. De fato, é por meio da intervenção de Roberval que os dois textos ganham maior qualidade.

1627 e 1637, por outro, ela também depõe em favor da caracterização de Mersenne como físico, matemático e engenheiro. Tomemos alguns bons exemplos disso.

Na exposição de sua teoria sobre a natureza do som, exposta no primeiro livro da *Harmonia universal*, encontramos uma abordagem física do som. A teoria da vibração das cordas, presente do terceiro livro da mesma obra, contém por sua vez uma abordagem físico-matemática das cordas vibrantes intimamente relacionada com elementos provenientes das mecânicas. Finalmente, os livros sobre os instrumentos musicais, também presentes na obra de 1637, pressupõe uma série de conhecimentos concernentes à física e às mecânicas.

Ainda com respeito à relação entre a música, a física e as mecânicas, encontramos na obra de 1627 algumas declarações que antecipam aquilo que será posteriormente desenvolvido. No segundo teorema do primeiro livro, ao sustentar que a música que irá tratar é subalterna à aritmética, à geometria e à física, Mersenne diz, com relação a esta última, o seguinte:

Eu acrescento apenas *que ela [a física] considera a natureza dos corpos, e suas propriedades*, por que a construção de instrumentos de Música pertence ao Músico, o qual deve conhecer a madeira e as outras matérias que servem para fazer os instrumentos de Música, tais como as peles, os intestinos e os metais com os quais se faz os órgãos, os alaúdes, as violas, as cítaras, as harpas, as flautas, os trompetes, os oboés, e os outros instrumentos, se ele quiser ser um Músico perfeito, de outro modo ele não terá o prazer nem a honra que pode receber desse conhecimento, e será privado da grande utilidade que ele poderia lhe emprestar. (MERSENNE, 2003 [1627], p. 42)

Mais adiante, já no segundo livro do *Tratado*, encontramos dois pronunciamentos igualmente significativos. O primeiro comparece no terceiro teorema daquele livro e o segundo no décimo primeiro teorema.

Eu deixo várias outras coisas que se poderia aqui relacionar com as máquinas hidráulicas, que produzem concertos muito agradáveis com a água misturada com os sons, pois tratarei disso no livro da Música Instrumental. (MERSENNE, 2003 [1627], p. 324)

Eu gostaria de explicar amplamente essas razões, para que os Músicos entendam a Isorropica, e as forças moventes, que podem servir-lhes para fazer máquinas que produzirão a Música que se queira sem que as toquemos, e para que eles encontrem os sons dos quais é preciso servir-se para fazer vibrar a terra, os Planetas, as Estrelas, ou os outros corpos do universo. (MERSENNE, 2003 [1627], p. 377)

A ênfase presente em tais passagens com respeito à relação entre a música e o funcionamento das máquinas simples, objeto específico das mecânicas, certamente não deve ser tomada como algo acidental e sem maiores consequências. De fato, ela aponta justamente para uma característica que será central no desenvolvimento da acústica de Mersenne, em especial naquilo que diz respeito à teoria da vibração das cordas e à construção dos instrumentos musicais. Quanto à relação entre música e física, como foi indicado anteriormente, ela será fundamental para o desenvolvimento da teoria sobre a natureza do som. Mas não apenas aí, pois,

como atesta a passagem do segundo teorema do primeiro livro, a física tem importância vital também para a construção dos instrumentos. É por meio daquilo que tais ciências emprestam à música que Mersenne pretende levar a última ao mesmo nível de desenvolvimento de outras ciências, o que nos faz lembrar o diagnóstico apresentado pelo autor no prefácio ao leitor, que antecede o sumário dos dezesseis livros da música. É nesse momento que ele expressa sua insatisfação ao notar que a ciência da música permaneceu imperfeita até aquele momento e, diferentemente de outras, encontra-se abandonada.

De acordo com Cláudio Buccolini, editor e revisor do texto publicado pela editora Fayard, Mersenne renunciou ao projeto inicial presente no *Tratado*. As questões de natureza filosófica e metafísica não comparecem no texto de 1636/7. Contudo, ainda que Buccolini esteja correto quanto a essa ausência, parece-me que não podemos deixar de reconhecer que o plano geral de investigação está claramente presente tanto no texto de 1636/7, quanto em seu último trabalho, publicado postumamente, em 1651. Contudo, é evidente que nem tudo aquilo que foi desenvolvido nessas obras estava inteiramente claro para Mersenne em 1627. É importante notar também que seu vínculo com o modelo mecanicista, nesse momento, é confuso e oscilante. Entretanto, parece-me que tal modelo (ainda que em um estágio germinal) já se faz presente na obra de 1627, o que talvez nos obrigue a reavaliar a afirmação de Lenoble, segundo a qual o ano de 1634 deve ser tomado como um divisor de águas no pensamento de Mersenne, pois é nesse momento que ele abraça o modelo mecanicista (cf. LENOBLE, 1943). Com isso quero dizer que o modelo mecanicista, ao menos em Mersenne, está associado não somente à possibilidade de tratar os fenômenos naturais sob uma perspectiva físico-matemática, reduzindo a natureza a dois componentes fundamentais (extensão e movimento), mas também à possibilidade de entender e explicar tais fenômenos pela analogia com o funcionamento das máquinas simples.

Tais observações estão apoiadas justamente no papel que as mecânicas desempenham na ciência musical proposta por Mersenne em 1627. De fato, é pela utilização de elementos concernentes às mecânicas que podemos compreender: (1) a possibilidade de tratamento mecânico dos sons e daquilo que os produz; (2) a inserção do tratado de mecânica, escrito por Roberval, ao final do terceiro livro da *Harmonia universal*<sup>2</sup> e (3) o significado e a importância das definições, axiomas e proposições da mecânica de Roberval para a teoria da vibração das cordas.

Tendo em vista os objetivos da presente exposição e, além disso, a advertência que Mersenne apresenta no índice do primeiro livro do *Tratado da harmonia universal*, a saber, que por meio dele (ou seja, do índice) o leitor terá uma ideia geral de tudo que será tratado e, assim, poderá escolher os assuntos que mais lhe

<sup>2</sup> Embora o tratado de mecânica seja de autoria de Roberval, tal inserção está relacionada com a obra de 1627, pois é nesta última, mais precisamente no décimo teorema do segundo livro, que o autor diz que determinadas dificuldades relacionadas com a Estática dependem do Tratado das Mecânicas, que será apresentado no quarto livro. Todavia, o texto de 1627 não contém tal livro. Embora Mersenne apresente o sumário dos dezesseis livros que deveriam compor o *Tratado da harmonia universal*, a obra contém apenas dois livros. Além disso, não há na obra de 1634 a inserção desse tratado, mas a tradução para a língua francesa das *Mecânicas*, de Galileu Galilei. Assim, é possível afirmar que os textos de Galileu e Roberval tomam o lugar do tratado anunciado em 1627.

agradam, discuto a seguir alguns aspectos diretamente relacionados com o intercâmbio entre a música e as mecânicas.

Um dos primeiros aspectos que merece atenção diz respeito à segunda parte do primeiro teorema do livro I, na qual Mersenne sustenta que a música é uma ciência, uma vez que está fundamentada em seus próprios princípios e possui demonstrações verdadeiras (cf. MERSENNE, 2003 [1627], p. 39). Esses princípios são brevemente apresentados pelo autor. Em linhas gerais, Mersenne define dez conceitos fundamentais dessa ciência: grave e agudo, som agudo, tensão e relaxamento, intervalo, consonância, dissonância, uníssono, eco, corpo ressonante e linha harmônica (cf. MERSENNE, 2003 [1627], p. 39). Dentre tais conceitos, é preciso chamar atenção para os quatro primeiros, não só porque estão diretamente relacionados, mas principalmente porque é a partir deles que podemos compreender a relação entre a música e as mecânicas. Os dois primeiros princípios estabelecem a diferença entre os sons (isto é, entre o grave e o agudo), mostrando que o som agudo se dá pela tensão e o grave pelo relaxamento. Além disso, o relaxamento é definido como o movimento do som agudo para o grave e, a tensão, o movimento do som grave para o agudo. O quarto princípio nomeia a diferença entre os dois tipos de som: o intervalo.

Ora, é com base nesses princípios que Mersenne apresenta uma das principais leis de sua acústica: “Há a mesma razão do som ao som que há do movimento do ar ao movimento do ar, por consequência há a mesma razão do som ao som que há da corda à corda considerada em seu comprimento [...]” (MERSENNE, 2003 [1627], p. 40). A relação aqui apresentada será retomada em dois momentos da *Harmonia universal*, contudo, sob uma formulação mais simples e elegante. Na sexta proposição do primeiro livro da *Harmonia universal*, encontramos o primeiro desses momentos: “Os sons têm a mesma razão entre si que os movimentos do ar pelos quais eles são produzidos” (MERSENNE, 1975 [1636/7], p. 11). O segundo deles comparece na primeira proposição do terceiro livro: “A razão do número de vibrações de todos os tipos de cordas é inversa ao seu comprimento” (MERSENNE, 1975 [1636/7], p. 157)<sup>3</sup>.

Como vimos, Mersenne confere à música o estatuto de ciência uma vez que ela possui princípios e demonstrações verdadeiras. Essa caracterização da música está, por sua vez, relacionada com as virtudes intelectuais aristotélicas, às quais o Mínimo refere-se no terceiro teorema do primeiro livro. Dentre as cinco virtudes presentes em Aristóteles, de acordo com a interpretação de Mersenne, duas delas estão diretamente relacionadas com a caracterização aqui discutida: o uso de princípios e a ciência. A primeira delas é compreendida como o conhecimento dos termos que são conhecidos apenas pela luz natural. A segunda, diz ele: “[...] retira seu conhecimento das causas próximas e imediatas quando ela é perfeita, ou de

<sup>3</sup> Como justifico em outro lugar, optei por traduzir o termo *retours* por *vibrações* uma vez que a ideia em jogo é justamente essa, ou seja, Mersenne está levando em conta o movimento de ida e volta de uma corda quando a mesma é movida (cf. SILVA, 2007, p. 89).

qualquer outro meio que se lhe relaciona necessariamente, quando ela é imperfeita [...]” (MERSENNE, 2003 [1627], p. 45). Ora, os conceitos definidos por Mersenne estão diretamente relacionados com o uso de princípios. Contudo, e o conhecimento das causas próximas e imediatas? Segundo o comentário que segue à indicação das cinco virtudes intelectuais, para Mersenne não há dúvida de que a música deve ser tomada como uma ciência no sentido em que se entende esta última. Na música, as causas são retiradas da matemática, da física e das mecânicas. Tomando estas últimas como exemplo, podemos notar que a lei sobre a relação entre o som e o movimento de uma corda, enunciada em 1627 e, posteriormente, em 1636, possui uma clara relação com os efeitos que os pesos, as potências ou as forças têm sobre uma corda, o que será investigado no âmbito das mecânicas. Desse modo, não será mera coincidência lembrar aqui a passagem na qual o autor afirma que as ciências emprestam algo umas das outras. Nesse caso, a música empresta das mecânicas os elementos que lhe permitem explicar o movimento realizado por uma corda quando submetida a um determinado peso, potência ou força. Como Mersenne afirma no quinto teorema do primeiro livro, as mecânicas “fornecem as cordas e os instrumentos ao Músico; mas nós veremos mais amplamente e mais claramente na continuidade do discurso, quanto essas artes e ciências são necessárias à perfeição da Música.” (MERSENNE, 2003 [1627], p. 51-2).

O nono e décimo teoremas do segundo livro são justamente dedicados às relações entre a geometria, as mecânicas e a música. O nono teorema discute a relação entre a primeira e a terceira ciências, o décimo faz a aproximação entre as mecânicas e a música. Tomemos, por ora, o décimo teorema, cujo enunciado é o seguinte:

Há a mesma razão da diferença dos sons para a diferença das cordas consideradas em seu comprimento, que há da diferença dos pesos para a diferença de seu distanciamento em relação ao centro da balança, ou da alavanca, que os gregos denominam Hipomóclio; por consequência os sons podem ser comparados aos pesos, à Estática, à Isorropica, e às forças moventes. (MERSENNE, 2003 [1627], p. 368)

Evidentemente o enunciado do teorema indica a simetria de relações em duas situações aparentemente distintas, uma vez que se considera, no primeiro caso, a relação entre som e tamanho de uma corda e, no segundo, a relação entre peso e distanciamento do centro de uma balança. Tal simetria gerará frutos de grande importância em 1636, quando, na décima quarta proposição do terceiro livro da *Harmonia universal*, Mersenne estabelece que: “Podemos saber o comprimento das cordas, e a diferença de seus sons, pela diferença dos pesos suspensos às ditas cordas, e a diferença dos pesos que estão suspensos às cordas, pela diferença dos sons, e pelo comprimento das cordas” (MERSENNE, 1975 [1636], p. 184). O alcance de tais resultados, por outro lado, está em franca consonância com a aproximação que Mersenne estabelece entre a música e as mecânicas. De fato, essa aproximação pode ser notada tanto na obra de 1627 quanto naquela publica-



da em 1636. No primeiro caso, ela se faz notar no décimo teorema do segundo livro do *Tratado da harmonia universal*. No segundo, é exatamente essa aproximação que justifica a inclusão do tratado de mecânica de Roberval ao final do terceiro livro da *Harmonia universal*.

Ainda que no *Tratado da harmonia universal* Mersenne não alcance os resultados obtidos em 1636, é certo que nessa obra ele já antecipa a relação entre cordas de diferentes comprimentos não somente com os sons resultantes, mas com o movimento que elas produzem (cf. MERSENNE, 2003 [1627], p. 370). Mais do que isso, é certo que o décimo teorema do segundo livro tem como uma de seus focos centrais a analogia entre situações mecânicas e relações acústicas, o que demonstra mais uma vez a preocupação de Mersenne em estabelecer o intercâmbio entre essas duas ciências. Tal característica é consistente com a natureza do texto e seu lugar no programa de investigação que afirmo ter início em 1627. Talvez esse caráter preliminar e analógico do *Tratado* permita compreender, afinal de contas, por que Mersenne afirma no último parágrafo do décimo teorema do segundo livro o seguinte:

Ora, ainda que não encontremos ponto de equilíbrio entre os sons, ou as cordas, segundo os diversos pesos que são fixados às cordas, todavia, se nós tensionamos duas cordas iguais em todos os aspectos sobre dois cavaletes, e que uma seja puxada por um peso de quatro libras sobre o lado oblíquo de um triângulo, tal qual é ABC, e que a outra seja puxada perpendicularmente por um peso de duas libras, essas duas cordas produzirão o Unísono que nós podemos chamar de o *Equilíbrio dos Sons*; pois se seus sons pudessem ser pesados, eles estariam em equilíbrio, o que se pode confirmar pelo igual peso das cordas que produzem o Unísono. (MERSENNE, 2003 [1627], p. 372-3)

Ora, ao afirmar que o unísono pode ser denominado de o *equilíbrio dos sons*, Mersenne leva em conta algumas demonstrações presentes na primeira parte do décimo teorema do segundo livro, a qual é inteiramente dedicada ao estabelecimento da simetria em situações presentes na Estática e na Acústica. No primeiro caso, tomando uma balança hipotética, ele demonstra que a relação entre as distâncias dos braços ao centro e dos pesos a eles associados segue sempre uma lei geral que permite dar conta de seu estado de equilíbrio. Tomando a balança AC (figura 1), com centro em B, Mersenne mostra que os pesos associados às extremidades A e C seguem sempre a razão inversa das distâncias. Assim, se a distância AB é o dobro da distância CB, o peso associado ao ponto C deve ser o dobro daquele fixado em A. Se passamos da Estática para a Acústica, encontramos algo análogo, pois, como lembra Mersenne, considerando cordas de mesma espessura e matéria, as quais estão na razão de 2 para 1, é preciso que seus pesos obedeçam essa mesma relação a fim de que o som produzido por ela esteja em equilíbrio, isto é, em unísono. Nesse caso, à corda mais longa deveremos aplicar o dobro do peso associado àquela mais curta. Evidentemente nos dois casos considerados, a simetria

está diretamente associada às razões que caracterizam as relações entre distância e peso, no caso das balanças, e comprimento e peso, no caso das cordas vibrantes.

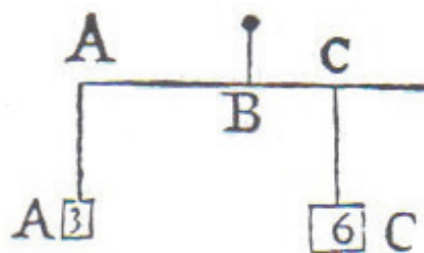


Figura 1

Acredito que os aspectos sumariamente discutidos indicam que o texto de 1627 inaugura um programa de investigação no qual a música e as mecânicas mantêm um vínculo fundamental. Tal programa constitui, com efeito, um dos assuntos centrais da agenda científica de Mersenne. Conforme apontado anteriormente, a relação entre a música e as mecânicas será importantíssima não apenas para o desenvolvimento da teoria da vibração das cordas, mas igualmente para a explicação do funcionamento e da construção dos instrumentos musicais, o que só encontraremos no texto de 1636/7. Entendidos como máquinas<sup>4</sup>, parece que não haveria outra forma de explicar seu funcionamento senão pelo apelo àquela parte do conhecimento científico diretamente preocupado com o funcionamento das máquinas simples. Tal como qualquer outra estrutura mecânica (tal como a balança e a alavanca, por exemplo), os instrumentos musicais também obedecem às mesmas regras gerais naquilo que diz respeito às relações entre forças, pesos e efeitos resultantes.

## Referências

- HUMBERT, P. (1948). Mersenne et les astronomes de son temps. *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, v. 2, n. 1, p. 29-32.
- LENOBLE, R. (1948). Quelques aspects d'une révolution scientifique. *Revue d'histoire des sciences et leurs applications*, v. 2, n. 1, p. 53-79.
- LENOBLE, R. (1957). Roberval "éditeur" de Mersenne et du P. Nicéron. *Revue d'histoire des sciences et leurs applications*, v. 10, n. 3, p. 235-254.
- MERSENNE, M. (2003 [1627]). *Traité de l'harmonie universelle*. Paris: Fayard.
- MERSENNE, M. (1975 [1636/7]). *Harmonie universelle*. Paris: CNRS.
- LENOBLE, R. (1943). *Mersenne ou la naissance du mécanisme*. Paris: J. Vrin.
- SILVA, P. T. da. (2007). A harmonia mecanicista de Mersenne. *Discurso*, n. 37, p. 75-101.

<sup>4</sup> Nesse contexto há dois aspectos aos quais é preciso chamar a atenção, tendo em vista a concepção dos instrumentos musicais como máquinas, bem como a íntima relação entre a música e as mecânicas. O primeiro deles diz respeito à carta que antecede o primeiro livro dos instrumentos da *Harmonia Universal*, endereçada a Henry de Refuge (a quem, segundo Humbert, Mersenne dedica a obra), na qual encontramos uma clara referência sobre a relação aqui indicada. O segundo aspecto diz respeito à carta enviada a Pascal, que precede o sexto livro dos instrumentos, na qual Mersenne caracteriza o órgão como "uma das mais admiráveis máquinas pneumáticas já inventadas".

# A Teoria da Substância em Descartes à Luz do Argumento da Distinção Real

Pedro F. Pricladnitzky\*

\* Doutorando, UFRGS.

## Resumo

O objetivo do texto é problematizar a teoria da substância de Descartes a partir de uma divergência interpretativa acerca do argumento encontrado na *Sexta Meditação* para demonstrar que a mente (ou alma)<sup>1</sup> e o corpo são substâncias diferentes, dois tipos distintos de substância. Tomamos como fio condutor da discussão as reconstruções desse argumento empreendidas por Margaret Wilson e Marleen Rozemond. Nessas reconstruções, são mobilizados diferentes conceitos de substância e ambas possuem consequências problemáticas para certos princípios da ontologia cartesiana.

**Palavras-chave:** Substância; Descartes; Distinção Real; Dualismo; Metafísica.

A noção de substância é fundamental no sistema cartesiano. Substâncias são os constituintes mais básicos da realidade. Em uma metáfora apresentada no prefácio da tradução francesa dos *Princípios*, Descartes descreve a hierarquia entre os diversos âmbitos do conhecimento humano: “Assim toda a filosofia é como uma árvore. As raízes são a metafísica, o tronco a física, e os galhos que emergem do tronco são todas as outras ciências...”<sup>2</sup> Todas as ciências naturais supõem, como princípio, a física e a física se fundamenta a partir da metafísica, na

<sup>1</sup> Descartes toma os dois termos como sinônimos. Cf. AT VII, 14; AT IX, 10; CP, 88. As referências às obras de Descartes serão feitas segundo a edição de Charles Adam e Paul Tannery (Vrin-CNRS, 11 vol. 1974); designada pela sigla (AT), seguida do volume em algarismos romanos e das páginas em algarismos arábicos. O texto que foi citado, quando presente na edição brasileira das obras de Descartes foi o da seguinte edição: *Descartes*, Coleção Pensadores; edição 1973; tradução J. Guinsbourg e B. Prado Jr. Ela será designada ao lado da referência à edição crítica da seguinte maneira: (CP) seguida pelo número da página em algarismos arábicos. As traduções de passagens que não constam nessa edição são de minha responsabilidade.

<sup>2</sup> AT IX-B, 14.

medida em que toda lei acerca do mundo natural não pode ser estabelecida sem princípios metafísicos.<sup>3</sup> No cerne da metafísica cartesiana, por sua vez, se encontra a noção de substância.

Agora, se encontrarmos dois ou mais conceitos de substância que não são complementares, sendo verdadeiramente divergentes, e, ainda assim, corroborados pelo texto de Descartes, todo o sistema é posto em questão. Uma teoria da substância inconsistente comprometeria toda teoria que a partir dela for desenvolvida. Qual é, portanto, o conceito cartesiano de substância? Temos elementos para chegar a uma definição precisa de tal conceito? Ou temos razões para assumirmos que a teoria da substância de Descartes pode ser inconsistente?

Seria o argumento da distinção real um bom contexto para analisarmos a noção de substância? Parece natural que em um argumento cujo objetivo é demonstrar que mente e corpo são substâncias realmente distintas encontremos algum elemento que forneça, ou, ao menos, indique a natureza da substância para Descartes. O argumento para o dualismo<sup>4</sup> tem a função de estabelecer que pensamento e extensão são noções de caráter especial.<sup>5</sup> Elas são noções primitivas sobre as quais todas as nossas outras cognições ou concepções são formadas. Nesse sentido, elas precisam ser claramente entendidas para que tudo aquilo que delas for derivado possa ser compreendido pelo conceito de ‘pensamento’, ‘extensão’ ou pela eventual relação entre as duas noções. É esperado, então, que nas obras onde Descartes propõe um novo modelo de ciência, que tem por base o seu dualismo, seja realizada e demonstrada a distinção entre as substâncias que isso seja feito com a precisão necessária para sustentar uma ciência sólida. Tal precisão, por conseguinte, demanda uma concepção clara do conceito de substância.

O argumento para a distinção real permeia a obra de Descartes. Em diferentes obras, com diferentes contextos argumentativos, encontramos diversas versões do argumento. Ele está presente, por exemplo, nas *Meditações* e nas *Objecções e Respostas*, nos *Princípios de Filosofia*, no *Discurso do Método*. Nas *Meditações*, ele aparece pela primeira vez no resumo da obra. Ali, Descartes afirma que a distinção real só pode ser demonstrada na *Sexta* e não *Segunda Meditação*, pois os elementos necessários para a prova só estão disponíveis na *Sexta*.<sup>6</sup> Essa primeira aparição é supostamente um resumo da prova que será realizada posteriormente, todavia, ela parece fazer um movimento argumentativo diferente. Na *Sexta Meditação*, encontramos uma versão do argumento no parágrafo 17.<sup>7</sup> Essa é a passagem mais extensa e possui a maior riqueza de elementos. Nas *Objecções e Respostas*, a prova é retomada em uma diferente versão no apêndice ao conjunto das *Segundas Objecções e Respostas*. Tal apêndice apresenta as principais teses desenvolvidas ao

<sup>3</sup> Gueroult, M. *Descartes Selon L'Ordre des Raisons*. p. 12-4.

<sup>4</sup> Expressão que, na literatura secundária, designa a cisão na realidade, que teria sido proposta por Descartes, em um domínio imaterial e um domínio material.

<sup>5</sup> AT VIII-B, 23. Cf. Correspondência entre Descartes e Elizabeth.

<sup>6</sup> AT IX, 10.

<sup>7</sup> AT VII, 78; CP, 142.

longo das *Meditações*,<sup>8</sup> que seguem a via analítica de demonstração, através da via sintética. Além disso, as discussões, principalmente com Caterus e Arnauld embora não tragam outra versão do argumento, tematizam em detalhe alguns pontos importantes. No *Discurso do Método*, mais especificamente no início da *Quarta Parte*,<sup>9</sup> Descartes estabelece a distinção real imediatamente após a demonstração da verdade da proposição ‘eu penso, logo existo’ e do estabelecimento da natureza do sujeito como pensante. É peculiar que a versão do *Discurso* realiza justamente o que Descartes havia afirmado não ser possível no resumo das *Meditações*, a saber, a passagem da consideração da natureza da coisa pensante sem envolver necessariamente a extensão para a conclusão da distinção real da mente e do corpo.<sup>10</sup> Nos *Princípios*,<sup>11</sup> ao explicar a natureza de uma distinção real e diferença dela perante aos demais tipos de distinção, Descartes disponibiliza como exemplo a distinção entre mente e corpo. Nessa exemplificação, também é apresentada uma versão do argumento da distinção real entre as duas substâncias. Contudo, a passagem que se sobressai como clássica, no que diz respeito à estrutura argumentativa que expõe o pensamento cartesiano é o texto da *Sexta Meditação*:<sup>12</sup>

**(a)**<sup>13</sup> E, primeiramente, porque sei que todas as coisas que concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como as concebo, **(b)** basta que possa conceber clara e distintamente uma coisa sem uma outra para estar certo de que uma é distinta ou diferente da outra, já que podem ser postas separadamente, ao menos pela onipotência de Deus; e não importa por que potência se faça essa separação, para que seja obrigado a julgá-las diferentes. **(c)** E, portanto, pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa, concludo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. **(d)** E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, **(e)** todavia, já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, **(f)** é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele.<sup>14</sup>

<sup>8</sup> AT IX, 121-3.

<sup>9</sup> AT VI, 32-3; CP, 54-5.

<sup>10</sup> Essas diferenças nas instâncias do argumento certamente põem em questão sua unidade. Ainda que o esclarecimento dessa questão seja um ponto importante na identificação da noção de substância envolvida, a análise pormenorizada fica reservada para outro momento da pesquisa.

<sup>11</sup> AT VIII-A, 29.

<sup>12</sup> Um breve levantamento da bibliografia a respeito da distinção real em Descartes aponta para tal conclusão. É praticamente impossível citar todas as referências disponíveis. Ao longo de texto serão identificadas as que foram utilizadas para sua realização.

<sup>13</sup> Dada a extensão da passagem, sugiro que tomemos as letras como subdivisões. Por brevidade, me referirei a elas, para não ter a necessidade de citar ou parafrasear toda a passagem ao comentar o argumento.

<sup>14</sup> AT VII, 78; CP, 142.

O que está sendo demonstrado nessa passagem? Para responder essa questão é necessário, primeiro lugar, contextualizá-la. Desde o início da *Sexta Meditação* Descartes se foca na questão da existência das coisas materiais. Começa pela análise da possibilidade, passando pela probabilidade de sua existência, e toma como objetivo central a demonstração de sua existência efetiva. O parágrafo 17 está inserido nesse percurso que culminará no parágrafo 20. A passagem acima citada, por sua vez, opera como um elemento, um passo necessário, para demonstração da existência dos corpos. A sua função específica é de afastar a hipótese de que o princípio ativo da consciência da passividade sensível seja imanente, ainda que de forma inconsciente ao sujeito pensante.<sup>15</sup> Na passagem acima, temos em (c) a afirmação de que a essência da substância pensante consiste apenas em pensar. Para Descartes pensar implica ter consciência de alguma coisa.<sup>16</sup> Assim, se existisse uma faculdade no sujeito que lhe fosse oculta e ela gerasse um ato no sujeito ele estaria, na medida em que é pensante, consciente desse ato. Logo, o homem não possuiria uma faculdade oculta. É coerente à sua função, portanto, que a passagem priorize considerações acerca da natureza da mente e que em sua conclusão seja afirmada explicitamente, não a duplicidade da distinção, mas o destacamento da alma como vemos em (f).

Sabemos, então, que a passagem tem o objetivo de mostrar que o sujeito é uma coisa ou substância cuja essência ou natureza consiste apenas em pensar. E se ela conclui que o sujeito é uma substância, temos elementos para identificá-lo como substância. O que, por sua vez, implica que saibamos reconhecer o que é uma substância. Todavia, a passagem (c) a que estamos nos referindo é a única que explicitamente menciona o termo em questão, e ela ocorre já na atribuição de substância à coisa pensante. Estaria ela utilizando uma noção anteriormente discutida nas *Meditações*? O termo substância é empregado poucas vezes nas *Meditações*.<sup>17</sup> 'Substância' é pela primeira vez mencionada no resumo, na passagem que já comentamos, onde se encontra uma pequena explanação do argumento da *Sexta Meditação*. Após, aparece na *Terceira Meditação* na discussão acerca dos graus de realidade das ideias, onde é sustentada a tese de que a ideia de substância possui um maior grau de perfeição em relação às ideias das outras coisas;<sup>18</sup> e, um pouco depois dessa, é afirmado que a ideia ou concepção de substância é uma das poucas coisas que obtemos com clareza e distinção da análise das coisas materiais. Ora,<sup>19</sup> de que maneira temos uma concepção clara e distinta da substância se ela não foi minuciosamente discutida até essa afirmação nas *Meditações*?

<sup>15</sup> Landim, R. *Idealismo ou Realismo na Filosofia Primeira de Descartes*. p. 153.

<sup>16</sup> AT VII, 160; CP, 179.

<sup>17</sup> Cf. Secada, J. *The Doctrine of Substance*. p. 67. In: Gaukroger, S. *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*.

<sup>18</sup> AT VII, 40; CP, 111.

<sup>19</sup> AT VII, 43; CP, 114.

O artigo de E. M. Curley<sup>20</sup> a respeito da estrutura argumentativa das *Meditações* parece trazer luz para essa dificuldade. Como aponta Curley, as *Meditações* foram escritas através da via analítica e, ainda que essa noção seja controversa e se tenha importantes dificuldades na compreensão de ‘análise’ em Descartes, podemos dizer que nas *Meditações* se introduz termos centrais de maneira informal. Ao invés de termos uma definição precisa das noções centrais e construção das noções menos gerais por combinação, encontramos, geralmente, a apresentação da instância do conceito em questão. Descartes, por vezes, parte da utilização de um termo na linguagem ordinária e através da reflexão gerada pelo processo meditativo pretende obter um conceito filosoficamente robusto e pronto para ser utilizado na demonstração de uma ciência. Não é, portanto, da natureza do texto que estamos investigando oferecer definições claras e precisas. Devemos obter tais concepções através do processo de reflexão e depuração dos conceitos, e esse seria um processo meditativo. Se Descartes, na *Sexta Meditação*, afirma que temos uma concepção da coisa pensante como uma substância cuja essência consiste apenas em pensar é porque considera já ser capaz de ter alcançado essa noção ao longo das outras meditações.

Voltemos, com isso, para a passagem da *Sexta Meditação*. Devemos procurar indícios que autorizariam Descartes a fazer a afirmação em (c) o que, consequentemente, envolve a noção de substância. Em (a), Descartes lança mão da regra geral da verdade, isto é, que toda concepção clara e distinta é verdadeira. Tal regra foi apresentada como guia na obtenção de um conhecimento sólido que escapa à dúvida na *Terceira* e estabelecido como critério para verdade na *Quarta Meditação*. Contudo, a formulação da *Sexta Meditação* é diferente da encontrada nas passagens que procuram estabelecer a regra. Na *Terceira* e *Quarta Meditação* temos as seguintes afirmações respectivamente: “E, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras”;<sup>21</sup> e “toda percepção clara e distinta é sem dúvida algo de real e positivo”.<sup>22</sup> A afirmação encontrada no argumento para a distinção real não sustenta que toda concepção clara e distinta é verdadeira e sim que pode ser produzida por Deus tal qual é concebida.<sup>23</sup>

Dada essa diferença de formulação, o que justifica a afirmação que (a) constitui a utilização da regra geral da verdade? Na *Sexta Meditação* já estamos de posse do conhecimento que Deus existe, é onipotente, veraz e criador de todas as coisas. Sabemos também que toda percepção clara e distinta é verdadeira, pelo resultado da reflexão feita na *Quarta Meditação*. Assim, se Deus é onipotente e essas ideias

<sup>20</sup> Curley, E. *Analysis in the Meditations: The Quest for Clear and Distinct Ideas*. p. 156-9. In: Rorty, A. *Essays on Descartes' Meditations*.

<sup>21</sup> AT VII, 35; CP, 107-8.

<sup>22</sup> AT VII, 49; CP, 130.

<sup>23</sup> Antes ela parece ser uma retomada do que é expresso na abertura da *Sexta Meditação*: “Pois não há dúvida de que Deus tem o poder de produzir todas as coisas que sou capaz de conceber com distinção; e nunca julguei que lhe fosse impossível fazer algo, a não ser quando encontrasse contradição em poder concebê-la”. AT VII, 71; CP, 137.

são verdadeiras, então está no alcance de Deus fazer com que as concepções claras e distintas que entretemos no pensamento tenham uma contrapartida que as correspondam fora do pensamento. Nesse caso, a afirmação encontrada na *Sexta Meditação*, passagem (a), é uma versão da regra geral salientando o aspecto produtivo da onipotência de Deus. Em (b) encontramos o critério para a identificação da distinção ou diferença entre duas coisas. Ter uma concepção clara e distinta de uma coisa que é independente, isto é, não envolve ou supõe a concepção clara e distinta de outra coisa, é suficiente, segundo Descartes, para que estabeleçamos que essas duas coisas que estão em consideração sejam distintas ou diferentes. E elas podem ser consideradas como distintas, pois podem ser separadas. Com isso, sabemos que conceber clara e distintamente como algo independente está, de alguma maneira, vinculado a sua separabilidade em relação a outras coisas e que, além disso, estas são características suficientes para determinar esse algo como distinto ou diferente de outro algo. Essa passagem informa, portanto, que ser concebido como independente e ser concebido como separável são características aplicáveis à noção de substância, na medida em que assumimos que o objetivo do argumento é mostrar que o que está sendo distinguido são substâncias.

A passagem (c) consiste na apresentação de uma concepção clara e distinta do pensamento como substância. Retoma o que havia estabelecido na *Segunda Meditação*, a saber, a prova da existência do sujeito pensante e que, ao menos, o pensamento é uma propriedade que certamente lhe pertence, pois não pode ser recusado a não ser que a certeza da prova também seja recusada. Contudo, a passagem (c) vai além; ela conclui que apenas o pensamento constitui a substância pensante, ou seja, que a substância imaterial é constituída apenas do pensar. Essa afirmação mais forte é necessária para a formação de uma concepção clara e distinta da mente como substância que não envolva o corpo e, nesse sentido, torna-se necessária para a demonstração da distinção real. Todavia, o que autoriza Descartes a fazer a passagem de 'outras propriedades não pertencem necessariamente ao sujeito pensante', na *Segunda Meditação*, para 'a coisa pensante não tem outras propriedades além do pensamento', na *Sexta Meditação*?<sup>24</sup>

Após a caracterização da substância pensante, Descartes antecipa uma possível objeção. Também, na *Sexta Meditação*, após a distinção real, Descartes afirma que a natureza do homem consiste na união substancial entre alma e corpo. Nesse caso, a seguinte objeção poderia ser levantada: se há uma união entre a alma e o corpo e tal união expressa a natureza do homem, em que sentido se compreender a distinção. Ou, inversamente, se há uma distinção real entre a alma e o corpo, em que sentido se pode assumir que existe uma união entre eles. Embora não haja uma resposta na passagem (d) para esses questionamentos, temos uma indicação

<sup>24</sup> Essa é uma dificuldade de interpretação do argumento que se coloca desde os primeiros leitores das *Meditações*. Arnauld a apresenta no seu conjunto de objeções. E não é claro que a resposta de Descartes seja capaz de solucionar a dificuldade. Contemporaneamente, inúmeros comentários problematizam esse ponto. Ele aparece, inclusive, nos comentários de Wilson e Rozemond, como veremos na sequência do texto.



explícita que Descartes estava ciente de que afirmar que há uma união poderia confundir a demonstração da distinção. Para Descartes, a união não é um empecilho para a distinção, pois o que ele pretende provar na distinção não parece ser que pensamento e extensão sejam substância separadas, antes que elas sejam separáveis. A distinção real implica, nessa interpretação, que as substâncias possam existir separadamente. Além disso, podemos ainda apresentar uma interpretação em que a distinção real é condição da união entre a alma e o corpo.<sup>25</sup>

Nas passagens (e) e (f) temos o momento final do argumento. Em (e) se aplica o critério apresentado em (b) sobre as concepções claras e distintas da mente como independente do corpo e a concepção clara e distinta do corpo como independente da mente. Em (f) temos a conclusão do argumento; a aplicação da regra geral da verdade sobre aquilo que é estabelecido em (e). A partir de uma independência de concepção pode ser extraída uma independência ontológica, esse é o ponto central do argumento. O que Descartes pretende deixar claro com a reformulação da regra geral em (a), portanto, é que podemos passar do âmbito das concepções para o âmbito ontológico, sem medo de incorrer em equívoco, ao menos no caso da mente e do corpo. Ao salientar o aspecto produtivo da onipotência divina, nos deparamos com o fato de que aquilo que é concebido clara e distintamente de forma independente pode existir separadamente.

Feita essa primeira abordagem, passo agora à análise das interpretações de Margaret Wilson e Marleen Rozemond com o objetivo de encontrar uma definição precisa de substância.

Margaret Wilson<sup>26</sup> tanto em seu livro sobre Descartes como em um artigo sobre a *Sexta Meditação* apresenta o que ela denominou como argumento epistemológico para a distinção entre mente e corpo. O argumento pode ser estruturado da seguinte forma:

1. Se A pode existir sem B, e vice versa, então A é realmente distinto de B, e B de A;
2. Tudo que eu concebo clara e distintamente como possível pode ser produzido por Deus;
3. Se eu concebo clara e distintamente a possibilidade de A existir sem B, e B sem A, então Deus pode fazer com que A e B existam separados;
4. Se Deus pode fazer com que A e B existam separados, então A e B podem existir separadamente e por (1) são distintos;
5. Eu concebo clara e distintamente a possibilidade de A e B existirem separadamente, se: existem atributos  $\varphi$  e  $\psi$ , tais que eu concebo clara e distintamente que  $\varphi$  pertence à natureza de A, e  $\psi$  pertence à natureza de B (e que  $\varphi \neq \psi$ ), e eu clara e distintamente concebo que algo pode ser uma coisa completa se possui  $\varphi$  mesmo que não possua  $\psi$  (ou possua  $\psi$  e não possua  $\varphi$ );

<sup>25</sup> Cf. Os artigos de Ethel Rocha sobre o argumento da *Sexta Meditação: Dualismo, Substância e Atributo Essencial no Sistema Cartesiano e Observações sobre a Sexta Meditação*.

<sup>26</sup> Cf. *Descartes*. p. 162-75; e *The Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness*. p. 84-93. In: Wilson, M. *Ideas and Mechanism*.

6. Onde A sou eu e B é o corpo, pensamento e extensão satisfazem as condições para  $\varphi$  e  $\psi$  respectivamente;
7. Logo, eu sou realmente distinto do corpo e posso existir sem ele.

Os passos 1-4 são bem próximos do texto da *Sexta Meditação*, ainda que não sejam apresentados na mesma ordem. A primeira premissa apresenta um critério para o reconhecimento da distinção entre duas coisas. A possibilidade da existência separada recíproca é suficiente para que estabeleçamos tais coisas como distintas. Essa é uma reformulação da passagem que representamos pela letra (b) na abordagem inicial do argumento. A segunda premissa, por sua vez, é a regra geral da verdade tal como foi apresentada na *Sexta Meditação*. A terceira e a quarta premissa demonstram a aplicação do princípio de que tudo que concebemos clara e distintamente pode ser feito por Deus tal como eu concebo, a passagem (a), para obter, através de um duplo *modus ponens*, a conclusão da distinção real.

A quinta premissa se revela como a mais complexa na reconstrução feita por Wilson. Isso por duas razões: (1) ela é responsável por apresentar aquilo que garantirá a aplicação do princípio expresso na terceira e quarta premissa, trata-se da demonstração do antecedente do passo 3; (2) ela introduz elementos que não estão presentes, ao menos não explicitamente, no texto da *Sexta Meditação*. Parece já estar presente na passagem (b) que uma independência de concepção seja necessária para mostrar que duas coisas são distintas. Se tivermos uma concepção clara e distinta que supõe ou envolve a concepção de outra coisa qualquer, não poderíamos afirmar que essa primeira coisa é distinta da segunda. Antes deveríamos dizer que ela depende dessa segunda de alguma maneira. Agora, que essa concepção precise ser de uma coisa completa não parece estar presente no texto da *Sexta Meditação*. De fato, Wilson retira esse requisito das discussões de Descartes com Caterus e Arnauld que estão presentes no conjunto das *Primeiras e Quartas Objeções e Respostas*.

Caterus, nas *Primeiras Objeções*, apresenta uma dificuldade em aceitar a passagem que Descartes teria feito de que pelo fato de A e B serem concebidos clara e distintamente de forma independente para a afirmação de que A e B podem existir separadamente. O ponto de Caterus, ao retomar uma distinção proposta por Duns Scotus, é que conceber duas coisas como podendo ser separadas não implica na atribuição de uma distinção real entre elas. Caterus exemplifica que concebemos a misericórdia e justiça divina independentemente, mas disso não se segue que elas possam existir separadamente. Ambas existem em Deus. Com isso, Descartes não poderia passar, sem mais, da concepção separada para a possibilidade de uma existência separada. Em resposta, Descartes afirma que a distinção empregada por Caterus em seu exemplo não é a mesma que ele utiliza no argumento da distinção real entre mente e corpo. A distinção que ocorre entre a misericórdia e a justiça divina, afirma Descartes, é uma distinção modal. Tal distinção ocorre apenas entre seres incompletos que dependem de outro ser para existir. Mediante uma abs-

tração, somos capazes de conceber apenas a propriedade que nos interessa, mas, afirma Descartes, tal operação jamais é capaz de produzir uma concepção clara e distinta de uma coisa como completa, isto é, algo que não depende de outras coisas para existir. A concepção relevante para a distinção real entre mente e corpo é uma distinção em que tanto o corpo como a mente são concebidos clara e distintamente como coisas completas. E tais concepções são independentes entre si, isto é, concebemos a natureza de uma enquanto negamos a natureza da outra.

A passagem (b), entretanto, que apresenta o critério para a identificação da distinção entre duas coisas afirma que basta que eu conceba uma coisa sem outra para que já possa considerá-las como distintas. Todavia, como vimos na objeção de Caterus, os requisitos para a distinção real exigem a concepção de uma coisa como completa para evitar que possamos atribuir a distinção real entre, por exemplo, a substância e seus modos o que iria contra a ontologia cartesiana. Nesse sentido, Wilson considerou necessária a construção da premissa cinco de uma forma que incluísse o requisito suscitado pela discussão com Caterus. Resta verificar se a inclusão desse requisito está presente, ainda que implicitamente na *Sexta Meditação*, ou não.

Como obtemos a concepção de uma coisa completa? Nas *Quarta Objeções*, Arnauld toma as observações feitas por Descartes acerca da necessidade de uma concepção completa como a necessidade de uma concepção exaustiva daquilo que é concebido. Só poderíamos, afirma Arnauld, ter uma concepção completa de algo se conhecêssemos todas as suas propriedades. O homem é finito e, portanto, limitado. Dessa forma, não podemos garantir que conhecemos todas as propriedades uma coisa, pois para isso é preciso não só conhecer todas as suas propriedades, mas ter o conhecimento de que elas são todas as suas propriedades. Isso, por sua vez, envolve a negação ou exclusão de toda e qualquer propriedade que não pertença à concepção em questão, o que parece impossível a um entendimento finito. Arnauld, com isso, não percebe como Descartes pode chegar à conclusão que deseja. Na resposta, Descartes afirma que a utilização da expressão ‘conhecimento completo’ na discussão com Caterus não significava um conhecimento exaustivo. Antes, o conhecimento requerido é aquele que é suficiente para reconhecer uma coisa como completa, sem que para isso seja preciso obter um conhecimento completo da coisa. No caso da distinção real entre alma e corpo, basta que consigamos negar da alma as propriedades que se atribui ao corpo, e negar do corpo as propriedades que se atribui à alma, sem que isso, por sua vez, comprometa uma concepção clara e distinta da alma e do corpo que as habilite a existirem separadamente.

No caso da mente, temos a indicação de Descartes<sup>27</sup>, que sua concepção clara e distinta é formada na *Segunda Meditação*. Lá, como já mencionamos, o que é afirmado é que o sujeito pensante possui necessariamente o pensamento como propriedade enquanto é capaz de duvidar da existência dos corpos e, consequentemente, que possua propriedades corporais. O ponto central de Arnauld parece

---

<sup>27</sup> AT IX,10; CP, 87.

ser que das informações que Descartes tem disponível é perfeitamente possível que outro atributo, além do pensamento, pertença à essência do sujeito pensante. O único modo de eliminar essa possibilidade é estabelecer um conhecimento completo da coisa pensante. O ponto de Descartes, em contrapartida, é que se eu posso estabelecer que o pensamento é suficiente para podermos afirmar que ele pode existir sem depender de alguma outra coisa, ele, por isso, sabe que nenhum outro atributo é necessário. Sustentar que pensamento e extensão formam concepções de uma coisa inteira e completa, já é, para Descartes, recusar a possibilidade de haver outra propriedade que seja necessária para produzir tal concepção. O ponto que permanece obscuro é saber se é possível ter uma concepção suficientemente completa que não seja exaustivamente completa.

De qualquer forma, de acordo com a interpretação de Wilson, ter uma concepção clara e distinta de coisa A como uma coisa completa que não depende de outra coisa B para existir e, nesse sentido, pode ser separada de B é suficiente para reconhecer A como uma substância. Assim, podemos dizer que ser substância, nessa interpretação, é ser uma coisa completa, onde completo se refere a ser independente e separável.

Em seu livro *Descartes's Dualism*, Rozemond apresenta uma interpretação do argumento da distinção real que pode ser estruturada da seguinte forma:

1. Eu posso duvidar que eu sou extenso, mas não posso duvidar (isto é, estou certo) que eu penso;
2. Para qualquer propriedade (intrínseca)  $\varphi$  e  $\psi$  se é possível duvidar que algo é  $\psi$  enquanto não duvidamos (estamos certos) que este algo é  $\varphi$ , então  $\varphi$  não é um modo de  $\psi$ ;
3. Pensamento não é um modo da extensão (1,2);
4. Extensão é o atributo principal do corpo, isto é, da substância corpórea;
5. Se pensamento não é um modo da extensão, então é um atributo principal distinto da extensão;
6. Pensamento é um atributo principal distinto da extensão (3,5);
7. Toda substância tem apenas um atributo principal;
8. A substância que é sujeito dos meus pensamentos (da minha mente) não é extensa (4,6,7)
9. Minha mente é uma substância diferente do corpo (4,8 e lei de Leibniz);
10. Se 'A' e 'B' são substâncias diferentes, eles são realmente distintos;
11. Minha mente é realmente distinta do corpo (9,10).

A versão de Rozemond não é tão próxima ao texto da *Sexta Meditação* e introduz alguns elementos externos para realizar a demonstração de que a alma e o corpo são realmente distintos. Ela parte da caracterização da mente como uma coisa pensante que não supõe nenhuma propriedade extensa, (passos 1, 2 e 3). Essas considerações são necessária para obtermos a conclusão de que a mente é uma

substância pensante, passagem (c) do texto de Descartes, e, segundo Rozemond, são obtidas na *Segunda Meditação*. Em (4), encontramos o resultado da reflexão iniciada com o exemplo do pedaço de cera juntamente com os resultados da *Quinta* e o começo da *Sexta Meditação*. Rozemond apresenta a extensão como essência do corpo e a concepção de uma substância material de forma não problemática. Em (5) temos o resultado da discussão acerca da natureza da propriedade ‘pensamento’. Se não é modo da extensão é modo de uma propriedade inextensa ou é um atributo principal. (6) Expressa o resultado de um *modus ponens* entre (3) e (5), extraíndo a conclusão de que o pensamento é um atributo principal. Em (7) temos a introdução da tese de que uma substância possui um único atributo que a define. (8) Se a extensão é um atributo principal da substância material, então pensamento é diferente da extensão. E, como uma substância possui um único atributo principal, portanto, a substância pensante não é extensa. (9) Para algo ser idêntico a alguma outra coisa, ele precisa ter as mesmas propriedades. Ora, pensamento e extensão não têm as mesmas propriedades. Logo, pensamento e extensão são diferentes ou distintos. (10) Apresenta um critério para o reconhecimento de uma distinção real. E, na conclusão (11), temos o resultado de um *modus ponens* entre (9) e (10).

Essa versão supõe a noção de substância, ao invés de apresentá-la.<sup>28</sup> Rozemond acredita que se aplicarmos as definições dos conceitos ontológicos fundamentais tal como são expostos nos *Princípios* se obtém uma leitura mais precisa do argumento de Descartes.<sup>29</sup> Isso fica claro pela utilização de conceitos como ‘modo’ e ‘atributo principal’ na reconstrução acima. Qual é, então, a noção de substância que é suposta?

Nos *Princípios*,<sup>30</sup> Descartes define substância como uma coisa que existe de tal forma que não precisa de mais nada para existir. A existência da substância é por si e toda outra propriedade existe através da substância e na substância.<sup>31</sup> Somente Deus, afirma Descartes, satisfaz irrestritamente tais condições. Pensamento e extensão são considerados substâncias, pois são as únicas coisas criadas que dependem unicamente de Deus para existir. Atributo principal é a propriedade que constitui a natureza da substância.<sup>32</sup> Todas as outras propriedades da substância o supõe. Elas são manifestações ou modos de ser desse atributo. Nesse sentido, o atributo principal determina quais propriedades pertencem à natureza da substância. Assim apresentado, poderíamos dizer que afirmação (c), da *Sexta Meditação*, ainda que não se refira explicitamente, sugere a noção de um atributo principal. Dizer que a mente é uma substância que consiste apenas em pensar pode ser interpretado como uma maneira de dizer que o pensamento é o atributo principal da substância pensante. Todavia, isso não parece ser suficiente para excluir

<sup>28</sup> Rozemond, M. *Descartes's Dualism*. p. 3.

<sup>29</sup> Fica a questão se essa é uma maneira apropriada de interpretar as *Meditações* que foram escritas segundo a via analítica de demonstração.

<sup>30</sup> AT VIII-B, 24-5.

<sup>31</sup> AT VII, 161.

<sup>32</sup> AT VIII-A, 25.

a possibilidade da mente possuir uma propriedade material. Para isso, segundo Rozemond, devemos introduzir a tese do atributo único. Também nos *Princípios*<sup>33</sup> e nos *Comentários a um Certo Programa*,<sup>34</sup> Descartes afirma que uma substância possui um único atributo. Assim, ao mostrar que a mente possui o pensamento como atributo principal, dado que esse é o único atributo, poderia se concluir que a mente não possui propriedades corpóreas. A dificuldade é que a melhor justificação, ao menos aparentemente, apresentada por Descartes para a premissa do atributo único é que uma substância com mais de propriedade principal é contraditória; sem, no entanto, explicar a razão dessa contradição. A cláusula do único atributo principal embora seja fundamental, na reconstrução de Rozemond, para o argumento da distinção real tampouco é explicitada no texto da *Sexta Meditação*.

Temos, assim, de um lado uma interpretação na qual substância é uma coisa suficientemente completa que pode existir separadamente; e, de outro, uma interpretação onde substância é uma coisa que existe por si, e é constituída por um único atributo principal o que exclui que ela tenha qualquer propriedade que dele seja diferente. No primeiro caso, podemos afirmar que o ser humano é substância. Descartes reconhece a união entre mente e corpo como uma noção primitiva e à ela se refere como união substancial. Na interpretação de Wilson, o homem poderia ser considerado como um composto de mente e corpo e, na medida em que é composto de duas coisas completas, pode existir como uma coisa suficientemente completa e ser separável das demais. Como nessa interpretação não é necessário que uma substância possua um único atributo principal, poderíamos considerar que o homem seria uma substância sem um atributo peculiar, mas teria dois atributos distintos. A distinção real, dessa forma, implica na separabilidade das substâncias, mas não exclui a possibilidade de que essas substâncias formem uma terceira. Descartes, nesse sentido, não seria propriamente defensor de um dualismo e sim de uma espécie de trialismo de substâncias. O problema dessa interpretação é que ela não parece possuir indícios textuais suficientes para atribuí-la a Descartes.<sup>35</sup>

Na interpretação de Rozemond, entretanto, essa possibilidade está descartada. A tese do único atributo não permite uma terceira substância formada pela mente e o corpo. Em contrapartida, ela parece enfraquecer ou, ao menos, torna problemática a união entre as substâncias. Em que sentido se pode entender uma união entre duas coisas que se excluem? Na medida em que se excluem, parece ser mais razoável afirmar que são coisas separadas e não apenas separáveis. O homem parece se tornar um composto de elementos que não se comunicam. A interação entre o que é extenso e não pensante e o que é pensante e não extenso, necessária para que o homem tenha sensações e imaginação, parece ter um elemento de inteligibilidade intransponível. Tal posição é aceitável no sistema cartesiano?<sup>36</sup>

<sup>33</sup> *Idem*.

<sup>34</sup> AT VIII-B, 343-9.

<sup>35</sup> Existem, todavia, intérpretes que defendem tal posição. Cf. Cottingham, J. *Cartesian Trialism*.

<sup>36</sup> Ethel Rocha em seu artigo *Dualismo, Substância e Atributo Essencial no Sistema Cartesiano* pretende mostrar que o dualismo tomado como uma exclusão mútua é necessária para distinção real das substâncias e que isso não apenas afeta como é condição da união entre alma e corpo.

A divergência de concepções está posta. Em uma o homem pode ser uma substância, em outra não pode. A afirmação de que o homem é uma substância não parece possuir correspondência suficiente no texto de Descartes. De outro lado, o homem não pode ser uma substância. Todavia, nesse caso, a união e interação da mente e do corpo parecem ser incompreensíveis. A proposta que se coloca para tentar resolver essa dificuldade é, portanto, investigar a possibilidade de estabelecer uma concepção consistente da noção de substância em Descartes que permita uma compreensão adequada tanto da distinção real quanto da união substancial. Ainda que o argumento da distinção real seja fundamental para apontar a dificuldade da compreensão do conceito de substância em Descartes, parece ser necessário investigar a noção de substância como um elemento chave de todo o sistema. Para tanto é preciso analisar as passagens relevantes das *Meditações*, *Objeções e Respostas*, *Princípios* e alguns outros textos de Descartes.

## Referências

### OBRAS DE DESCARTES:

DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. J. Vrin, 1964-74.

\_\_\_\_\_. *Obras de Descartes*. Abril, 1973.

### LITERATURA SECUNDÁRIA:

COTTINGHAM, J. *Cartesian Trialism*. *Mind*, Vol. 94, n. 374 p. 218-30, 1985.

CURLEY, E. M. *Analysis in the Meditations: The Quest for Clear and Distinct Ideas*. In: Rorty, A. *Essays on Descartes' Meditations*. University of California Press. p. 153-76. 1986.

GUEROULT, M. *Descartes Selon L'Ordre des Raisons*. Vol.2. Aubier 1968.

LANDIM FILHO, R. F. *Idealismo ou Realismo na Filosofia Primeira de Descartes*. *Analytica*, Vol. 2, n. 2. p. 129-59. 1997.

ROCHA, E. M. *Observações Sobre a Sexta Meditação*. *Cadernos de Historia da Filosofia da Ciencia*, Campinas, Serie 3, v. 16, n. 1, p. 127-144, 2006.

\_\_\_\_\_. *Dualismo, Substância e Atributo Principal*. *Analytica*, Vol. 10, n. 2, p. 89-105. 2006.

ROZEMOND, M. *Descartes's Dualism*. Harvard University Press, 1998.

SECADA, J. *The Doctrine of Substance*. In: Gaukroger, S. *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*. Blackwell Publishing. p. 67-85. 2006.

WILSON, M. *Descartes*. Routledge, 1978. \_\_\_\_\_. *The Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness*. In: Wilson, M. *Ideas and Mechanism*. Princeton University Press. p. 84-93. 1999.





# Rousseau e os gregos

**Pedro Paulo Corôa\***

\* Doutor, UFPA

### Resumo

O objetivo da nossa comunicação é fazer uma síntese de nossa pesquisa sobre a influência que teria sofrido Rousseau, em *Do contrato social*, advinda dos grandes filósofos e moralistas gregos. A ideia é retomar a questão posta por Robert Derathé, em *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, livro em que o especialista se propõe investigar a obra mais conhecida do filósofo a partir das influências que este teria sofrido. O que nos motivou a tratar do assunto é o fato de Derathé ignorar sumariamente o papel exercido pelos gregos na construção do pensamento político de Rousseau. Esse tratamento marginal não resolve a questão de quem teria exercido uma influência decisiva no ideário que organiza uma obra tão decisiva como *Do contrato social* e, principalmente, não nos revela nada da autêntica personalidade intelectual de Rousseau.

**Palavras-chave:** filosofia grega; ciência política; filosofia.

A imagem intelectual de Rousseau, como sabemos, ficou definitivamente estabelecida a partir do *Discurso sobre as ciências e as artes*. Se essa imagem, que tomaremos aqui como fundamentalmente crítica em relação à ciência, do ponto de vista da recepção histórica da obra de Rousseau, é correta ou não, é inegável que o zelo do filósofo em, sub-repticiamente, colocar a ciência como polo negativo no que respeita a atração do interesse do homem, é algo constante e invariável no conjunto de seus escritos – sem distinção do gênero literário utilizado como meio de expressão. É esse fato, que poderíamos chamar de doutrinal nas obras de Rousseau, que nos faz ler com certa estranheza o projeto, formulado por Robert Derathé, de fazer uma recensão dos autores ditos modernos – de uma forma ou de outra, marcados justamente pelo espírito positivo que separa a ciência

da filosofia –, como fontes de ordenação das ideias políticas, morais e jurídicas expostas em *Do contrato social*.

Gostaríamos de mostrar, ou indicar, até mesmo com o auxílio de referências, a um só tempo, contemporâneas e contrárias a Rousseau, o quanto o espírito de sua obra é, na verdade, de tal forma intempestivo que extraí toda sua força de um vetor oposto ao das determinações históricas que lhe são mais próximas, notadamente, as da *science politique de son temps*. Podemos, por exemplo, usar como referência inicial para isso a própria *Carta pastoral*, escrita pelo arcebispo de Paris em 1762, excomungando Rousseau em razão da doutrina exposta tanto em *Do contrato social* quanto no *Emílio*. Por meio dela percebemos que não são seus contemporâneos – alguns mais, outros menos próximos – que, mesmo os adversários mais incisivos de Rousseau, reconhecem como fontes de influências dessas obras. Essa influência é imputada, por Christophe de Beaumont, à filosofia pagã, cujo espírito, como ele diz, teria sido obscurecido ao se deixar perder “na vaidade do raciocínio” (ROUSSEAU, 2005, p. 226) – o que, aliás, torna o pensamento indiferente a registros meramente históricos, sejam eles modernos ou antigos. Não por acaso, as Repúblicas que servem de modelo a Rousseau em sua concepção de Estado, de educação e até para sua ideia de religião civil, nas palavras de Beaumont, são “essa Esparta, essa Atenas, essa Roma de que exalta, tantas vezes e com tanta segurança, as leis, os costumes e os heróis” (ROUSSEAU, 2005, p. 227).

A carta pastoral de Beaumont, só para jogar um pouco com o viés histórico seguido por Derathé em sua abordagem, é um importante – e, diríamos nós, incontestável – documento a nos servir de base refutatória à linha interpretativa imposta pelo autor de *Rousseau e a ciência política de seu tempo* – por mais bem intencionado que seja o especialista. Afinal, nem a ciência nem o “seu tempo” têm um peso afirmativo, nas considerações feitas por Rousseau no *Contrato social*. Aliás, é contra a ciência e contra seu tempo que o filósofo escreve, desde o *Primeiro discurso*. Embora isso não signifique que as determinações temporais e o estado da ciência lhes sejam indiferentes, o caráter de indeterminação, quanto ao lugar e a época, que atribui à Vontade (dita geral), ao Soberano, ao Legislador, etc., são todos traços da ilimitada universalidade que tem de poder orientar – e, no caso de Rousseau, orienta – todo grande moralista.

Fora isso, o elogio a Licurgo, em diversas passagens em que Rousseau tenta melhor nos esclarecer sobre o sentido dos termos “Lei” e “Legislador”, além de nos dizer de onde vem que a Vontade Geral não pode errar, nos revelam, no próprio texto, sua fonte modelar. O Capítulo III, do Livro Segundo do *Contrato*, é a confirmação dessa perspectiva, afinal, como o entende Rousseau, o grande legislador grego teria alcançado a ideia de sublimidade e unidade do Estado ao concebê-lo em total acordo com “o verdadeiro enunciado da vontade geral”, enunciado esse em que se abstrai, devido às suas limitações, não só o caráter particular do indivíduo, mas de tudo o que há de particular e histórico nas sociedades. Para Rousseau, a única história que interessa – como a única vontade – é a história universal; a única unidade social que conta é aquela que reúne, em todo e qualquer tempo, a Humanidade.

\*\*\*\*\*

Como que situados entre Derathé e Beaumont, sentimos a necessidade de decidir sobre o “real” lugar ocupado pela filosofia de Rousseau no contexto do pensamento moderno e a nos perguntar se as motivações históricas (mais à feição de Derathé) condicionam ou são condicionadas por uma perspectiva lógico-racional, que, como nos sugere a compreensão de Beaumont, não só alarga nossa percepção de sua doutrina como a integra, organicamente, à tradição clássica que o renascimento, marco inicial de uma nova mentalidade intelectual, quis manter à distância, ao desencadear o processo de “modernização” do pensamento. Modernização que, como sabemos, haverá de acentuar a tal ponto a função intelectual da ciência em nossa formação, que Rousseau será levado a escrever, em seu “contradiscurso” à ciência, o seguinte: “Temos físicos, geômetras, químicos, astrônomos, etc.; não temos mais cidadãos...” (ROUSSEAU, 1978, p. 349), justamente o que mais interessa no texto do *Contrato social*.

A nossa preocupação, ao levantar essas questões, vem do fato de Derathé ocupar um importante lugar como mediador e uma espécie de formador de opinião, no que respeita à interpretação do *Contrato social*. O fio condutor de sua volumosa obra, e que, supostamente, nela aparece como uma novidade, é tomar Rousseau como “discípulo”, considerando, como dizem Boris Mirkine-Guetzévitch e Marcel Prélot em prefácio ao livro de Derathé, que “se não tem [Rousseau] de modo algum experiência de um homem de Estado, ele tem as leituras de um homem de estudos” (DERATHÉ, 2009, p. 15). A questão, diríamos nós, é saber, de quais mestres Rousseau pode ser chamado discípulo, e que obras ele não apenas estudou, mas tomou como guia na concepção do *Contrato social*?

Alicerçado no modo como propõe a delimitação de sua pesquisa sobre o que chama de “antecedentes históricos do ‘Contrato social’”, Derathé, que exige de si mesmo uma leitura de Rousseau em que o filósofo deve caber na imagem do pensador “moderno”, decide-se por uma radical atitude de abstração, restringindo os elos teóricos relativos a *Do contrato social* à figuras como Grotius, Pufendorf, Burlamaque, Althusius, Hobbes, Locke, etc. Segundo Derathé, essa lista, a que podem ainda ser acrescentados outros nomes, nos revela os principais juristas e filósofos da política lidos por Rousseau e utilizados na preparação de suas *Instituições políticas*.

Apesar das inúmeras referências feitas por Rousseau, em *Do contrato social*, aos gregos, Derathé, relativamente a eles, se limita a fazer uma breve justificativa da exclusão dos mesmos de sua pesquisa acerca dos “mestres” de Rousseau, completando-a com uma nota, também curta, acerca de uma obra que aborda a influência que teria sofrido de Platão.

Escreve Derathé:

os limites de nosso tema nos forçavam a restringir nossas pesquisas aos pensadores do século XVII e àqueles que, no século seguinte, foram seus êmulos ou seus discípulos, vinculando-se à história do direito natural. Não se encon-

trará, portanto, neste trabalho, um estudo completo das fontes do pensamento político de Rousseau, já que precisaríamos deixar de lado a influência, contudo decisiva, de Platão e a influência, não menos importante de Montesquieu (DERATHÉ, 2009, p. 56)

Ora, ao que nos parece, Derathé, como faria qualquer pesquisador empírico da memória da literatura lida por Rousseau, deixou de lado os que mais interessam ao genebrino (Platão e Montesquieu), e com a justificativa mais pobre que um adepto da investigação “especializada” poderia – coerentemente, aliás – adotar: a “limitação”, o recorte, que sua mentalidade empírico-historicista lhe cobra e com a qual ele pretende espremer, em seu ralo, um pensamento inesgotável. Derathé, com sua coleta de opiniões modernas sobre a política e a jurisprudência anteriores a Rousseau, parece só ver no filósofo o cientista social, apesar de tudo o que o autor do *Discurso sobre as ciências e as artes* nos diz sobre o estreitamento inevitável do espírito ao se seguir o caminho acanhado da investigação científica. Tão preocupado em contar as ocorrências, nos capítulos de *Do contrato social*, dos nomes de Grotius, Pufendorf, Hobbes, e outros, Derathé manteve fora de sua estatística de pesquisador os que representam a verdadeira alma filosófica desse mordaz crítico da ciência moderna e do movimento iluminista. Mas, afinal, como entender um filósofo em um ambiente mental em que, sinceramente, ele só poderia ser reconhecido, ainda que inconscientemente, como um *meteco*? Derathé, a nosso ver, ao escrever essa obra, amontoou enorme material, fazendo uso mínimo de inteligência filosófica.

Em *Rousseau juge de Jean-Jacques*, texto em que, obviamente, o autor fala de si mesmo, nosso filósofo apõe uma epígrafe que sintetiza nossa compreensão acerca da compreensão estabelecida, e, por isso, tornada tradicional, quando se trata de *O contrato social*. Diz a epígrafe, extraída de uma obra de Ovídio sugestivamente intitulada *Tristes: “Barbarus hic ego sum, quia non intelligor illis”*<sup>1</sup> (ROUSSEAU, 1967, 378). A escolha da epígrafe nos revela, diretamente, como o próprio Rousseau avalia a recepção de sua obra por seus contemporâneos, que sempre o trataram como um “pensador” paradoxal e filósofo “irracionalista”. E isso, exatamente, por se recusar a homologar a ciência e a reflexão política de seu tempo. Certamente, a epígrafe não passa de uma ironia de Rousseau, pois o filósofo – que ele, efetivamente, é – sempre falou uma linguagem que soava estranha àqueles que, se filósofos também fossem, deveriam compreender claramente. Rousseau como que se sente diante de “ilustrados” que invertem o sentido de esclarecimento, de filósofos para os quais a filosofia tornou-se estrangeira – bárbara. Rousseau, que muitos tratam como um homem de manias, talvez se sentisse deslocado, ou melhor, “alienado”, em uma sociedade de alienistas das letras. Isso pode, pelo menos, explicar sua recusa em ser reconhecido, à sua época, no epíteto “filósofo”. Preferia ser chamado *citoyen*. Para Rousseau essa palavra nunca teve o sentido de uma categoria científica. Ela é um termo essencialmente moral. No cidadão não se identifica um caso

<sup>1</sup> “Bárbaro aqui eu sou, porque não sou compreendido por essa gente”.

de um conceito abstrato, afinal o cidadão é o próprio agente universal, enquanto universal, e, por isso, inacessível à mentalidade do cientista social.

Como os grandes pensadores reconhecem, desde Platão pelo menos, não é como teórico da ciência ou até tomando o espaço intelectual do cientista que o filósofo pode forjar sua identidade própria. O filósofo, já para os antigos, se confunde com a ideia de Estado ou de Cidade, como diz Rousseau. Afinal, ambos, o filósofo e a Polis são “uma pessoa moral”, na qual o genebrino vê como necessária “uma força universal e compulsiva para mover e dispor cada parte da maneira mais conveniente a todos” (ROUSSEAU, 1978, p. 48). E, em uma época em que ser filósofo é meramente acompanhar o desenvolvimento da ciência, falar a linguagem do moralista parece incoerente e inútil. Por isso, para alguns, como Derathé, valorizar a obra de Rousseau parece exigir a busca de suas raízes na ciência de seu tempo. Mas o moralista, novamente, não é cientista. E o cientista não é filósofo. Por isso, em muitos casos, um não entende o outro.

Quando o sonho dos *philosophes* iluministas passa a ser transformar – positivamente – o mundo, ancorados na *philosophia naturalis* de sua época, Rousseau prefere dizer: “... gozei cem vezes mais de minhas quimeras do que eles de suas realidades” (ROUSSEAU, 2005, p. 28).

Poderíamos, enfim, perguntar: como, no mais alto grau, ser filósofo, sem ser, como Rousseau e Platão, um *citoyen* – um *polités*, como diziam os gregos? Ou, ser filósofo e não ser republicano, quer dizer, moralista no sentido pleno e próprio do termo: um pensador “público”, ou pensador da *res publica*. Se a filosofia – como, aliás, ninguém duvida, ainda que com desgosto para alguns –, enquanto exercício sistemático do pensamento, inicia com as preocupações de Sócrates e Platão, então, são congênitos, o filósofo e o cidadão, o pensador universal e o agente público.

Talvez, se tivesse prestado mais atenção em Rousseau que em seus “mestres” juristas e cientistas sociais, Derathé não fizesse do *citoyen de Genève* um *étranger* em sua pátria espiritual, a filosofia. Não teria confundido, nas leituras de Rousseau, o que verdadeiramente ele considerava útil e o que ele, simplesmente, desde o *Discurso sobre as ciências e as artes*, sempre combatia – quanto mais conhecia.

## Referências

DARATHÉ, R. (2009). *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo, Barcarola; Discurso Editorial.

ROUSSEAU, J.-J. (2005). *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade.

\_\_\_\_\_. (1978). *O contrato social; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo, Abril Cultural.

\_\_\_\_\_. (1967). *Oeuvres complètes, I*. Paris, Aux Éditions Du Seuil.



# Duas antropologias luxuosas no século XVIII

Rafael de Araújo e Viana Leite\*

\* Mestrando, UFPR.

## Resumo

Analisaremos alguns textos de Voltaire e Rousseau que tratam de suas respectivas concepções sobre o homem, tomando como fio condutor o tema do luxo e sua relação com a cultura. Ao que parece, nossos dois autores possuem vários pontos em comum sobre o assunto, no entanto, o sinal valorativo do luxo uma vez imerso *démarche politique* é oposto.

**Palavras-chave:** Rousseau, Voltaire, Luxo, Costumes, Sociedade.

Como aponta Henri Gouhier (GOUHIER, 1983, 56) em relação aos dois autores aqui analisados, a saber, Voltaire e Rousseau, qualquer tentativa de uma investigação comparativa deve pressupor que irá adentrar certa atmosfera filosófica em que se podem perceber antropologias distintas em cena. Tentaremos explicitar como nossos autores abordam o estatuto antropológico dos homens tomando como fio condutor o tema do luxo. Voltaire, por exemplo, assinala que o luxo é socialmente indispensável para o desenvolvimento da cultura, ao menos em sua manifestação pelas artes; podemos dizer que sobre esse ponto Rousseau concordaria com ele, suas avaliações sobre a genealogia do luxo são semelhantes, no entanto, o sinal valorativo das consequências da relação tripartite – luxo/artes/costumes – é diferente. A crer em Voltaire, o luxo é o pai benfazejo das artes e da cultura, uma tendência arraigada em todos nós que se mostra como “*um pendor invencível para o bem-estar*”. (VOLTAIRE, 2001, 78), tendência muito adequada a “*todo homem honesto*”. (VOLTAIRE, 1909a, verso 12, 133).

Voltaire se vale de pelo menos três definições de luxo em seus textos. Vejamos o ponto. Temos uma definição *rigorista*, a saber, tudo aquilo que não é vitalmente

necessário para a sobrevivência de uma pessoa; ele se vale desta definição quando quer atacar os detratores do luxo, principalmente usando da ironia, por exemplo, quando troça no *Dicionário Filosófico*, aludindo àquele que primeiro resolveu cortar suas franjas com tesouras ou vestir uma camisa.<sup>1</sup> Nosso autor, de posse da definição *rigorista* detecta nesses artigos - quando de sua primeira aparição - características luxuosas porque ultrapassavam o necessário para a subsistência do homem; contudo, o conceito de necessidade (um dos termos que perfazem a definição de luxo) é problemático: a ideia de necessidade é relativa e ligada a um recorte histórico específico, em outras palavras, o que é considerado luxo varia de tempos em tempos. A camisa já foi, de fato, artigo luxuoso. O conceito de necessidade, além disso, também pode variar de classe para classe. O que é considerado indispensável para um empresário pode não passar de esbanjamento fútil para o homem do campo. A percepção de algo como necessário, portanto, é sedimentada com o tempo de convívio - e deste modo - Voltaire acaba tendo que gravitar para uma definição tanto mais nebulosa: o luxo seria tudo ao mesmo tempo em que não seria nada.<sup>2</sup> Pode-se perceber um uso mais moderado do conceito que é escamoteado nas obras apologéticas. O luxo é caracterizado como aquilo que é excessivo, ora, para Voltaire todo excesso é pernicioso. Temos uma definição subjetiva e garantida pela sobriedade de cada um baseado no consenso geral. Um camponês arando sua terra com meias de seda branca e pó de arroz no rosto - podemos dizer - estaria, sim, incorrendo em luxo num sentido negativo,<sup>3</sup> contudo, as meias e o pó de arroz por si só não são excessivos.

Para evidenciarmos a relação entre o luxo e as artes vamos acompanhar a perspectiva voltairiana em relação ao homem natural, mas, o que seria o *homem natural*? É uma descrição que pretende analisar o ser humano numa circunstância específica, num estado em que 1 - não haja acesso a artifícios criados para nossa comodidade e/ou 2- sem qualquer interferência das leis positivas e a sociedade civil. Por essa estratégia veremos o que a cultura deve ao luxo. No verbete *Homem*, do *Dicionário Filosófico*, Voltaire faz questão de se colocar contra Rousseau, chegando a citar uma passagem do segundo *Discurso sobre a desigualdade* para refutá-la

<sup>1</sup> VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*. 1764. On-line. “Em um país onde todos andavam descalços, o luxo pode ser imputado ao primeiro que fez para si um par de sapatos? Não seria antes um homem de muito senso e muita indústria? Não acontece o mesmo com aquele que primeiro teve uma camisa? Aquele que primeiro a fez branca e passou a ferro, acredito que seja um gênio pleno de recursos e capaz de governar um Estado.” Mais à frente, na *section II*, Voltaire escreve: “Quando a tesoura foi inventada, certamente nada da mais remota antiguidade, o que não deve ter sido dito contra os primeiros que cortaram as unhas e tiraram as franjas que lhes caíam sobre o nariz? Foram tratados sem dúvida como pequeno-burgueses e pródigos (...) deve ter sido pior quando foram inventadas as camisas e chinelos.” Todas as citações feitas do texto original, neste texto, foram traduzidas por mim.

<sup>2</sup> VOLTAIRE. *Observations sur MM. Jean Lass, Melon et Dutot sur le Commerce, le Luxe, les monnaies, et les Impôts*. 1738. Online. “O que, de fato, é o luxo? É uma palavra sem ideia precisa, um pouco como quando nós falamos do clima do oriente e do ocidente: não há, com efeito, nem oriente nem ocidente; não existe um ponto em que a Terra se levanta e se deita; ou, caso se queira, cada ponto é ao mesmo tempo oriente e ocidente. Dá-se o mesmo com o luxo: ou ele não está em lugar nenhum ou está em todos os lugares.”

<sup>3</sup> VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*. Verbetes *luxe*. *Section II*. 1764.



obstinadamente. A premissa de Voltaire em relação ao homem natural é distinta: o homem seria um ser gregário. Parece mesmo que a natureza nos teria dado como instinto essa inclinação social. Para Voltaire, é inconcebível imaginar o homem à parte de uma sociedade qualquer que seja ela.<sup>4</sup> E qual seria o estatuto antropológico desse ser gregário? Qual seu estado material? Seguindo o método empírico herdado de Locke e Newton, nosso autor toma como base de sua investigação a experiência. Usando somente dados empíricos não poderíamos dizer que o homem nasça inclinado para o mal ou que inicie a sua vida marcado pelo pecado original como supõe a antropologia negativa católica. O que podemos dizer, guiados pela razão, despidos da superstição e fanatismo é que todos os homens – de fora, exceções – apresentam algumas características em comum: instinto de autoconservação, o amor-próprio; a razão, a piedade, o orgulho e algumas outras paixões. Temos, portanto, as ferramentas necessárias, ofertadas pela natureza, para formarmos sociedade e nos desenvolvermos.<sup>5</sup> Vejamos em qual estado material se encontram esses homens naturais e qual o papel das paixões. Voltaire não economiza nas cores fortes ao pintar o homem natural em contraposição ao civilizado; nem mesmo Adão, figura emblemática da *Bíblia* é poupado.<sup>6</sup> A tese é a de que os homens ainda sem acesso ao luxo passavam uma vida de miséria e atribulações, à mercê da natureza, sofriam na mesma medida em que o homem civilizado goza dos prazeres sensíveis:

*Que seria do homem no estado que se denomina natureza pura? Um animal muito abaixo dos primeiros iroqueses que foram encontrados no norte da América. (...) visto que estes sabiam acender o fogo e confeccionar flechas. Foram necessários séculos para se chegar a essas duas artes (VOLTAIRE, 2008, 315).*

Em acordo com a citação acima, podemos perceber três coisas importantes: 1 - Voltaire está tomando o luxo num sentido *rigorista*, visto que o homem natural – sem luxo – não possui nada que não seja absolutamente necessário para sua subsistência; 2 – consequência da primeira afirmação: se a capacidade de manutenção do fogo e a produção de flechas dizem respeito às nossas comodidades porque aumentam nossa eficiência em relação à caça e preparação dos alimentos, podemos chamá-los ‘luxo’; mais do que isso, 3 – no limite, o luxo e as artes, neste caso, são a mesma coisa.

---

<sup>4</sup> Voltaire escreve no **Dicionário Filosófico** (2008) Trad. Ciro Mioranza e Antonio Geraldo da Silva. Ed. Escala. SP. Verbete *Homem*: “*Todos os homens que foram descobertos nos países mais incultos e mais assustadores vivem em sociedade como os castores, as formigas, as abelhas, e várias outras espécies de animais.*” p. 311.

<sup>5</sup> VOLTAIRE. **Tratado de Metafísica**. Trad. Antonio de Pádua Danesi. Martins Fontes. SP. 2001: “*O homem não é como os outros animais, que só têm o instinto do amor-próprio e do acasalamento; não somente ele tem esse amor-próprio necessário para a sua conservação como também, para a sua espécie, uma benevolência natural que não se observa nos animais.*” p 77.

<sup>6</sup> VOLTAIRE. **Le Mondain**. 1909a. Versos 44/55 : “*Mon cher Adam, mon gourmand, mon bon père/ Que faisais-tu dans les jardins d’Éden ?/Travaillais-tu pour ce sot genre humain?/ Caressais-tu madame Ève, ma mère?/Avouez-moi que vous aviez tous deux/ Les ongles longs, un peu noirs et crasseux,/La chevelure un peu mal ordonnée,/ Le teint bruni, la peau bise et tannée./ Sans propreté l’amour le plus heureux/ N’est plus amour, c’est un besoin honteux.*” p. 135.

No poema *Défense du Mondain*, de 1737, nosso autor defende o luxo como sendo a fonte que alarga as fronteiras das artes, permitindo seu desenvolvimento.<sup>7</sup> De acordo com outro poema apologético, *Le Mondain*, de 1736, a linha de argumentação é a mesma: a abundância seria a mãe das artes.<sup>8</sup> Isso quer dizer que é num contexto de facilidade material que as artes e a cultura podem se desenvolver. Homens preocupados em conseguir alimentos no verão, famintos no inverno e tendo que se defender de feras têm pouco tempo para exercitar sua inventividade artística de cunho não prático. O homem natural, sem luxo, é um animal rústico e pouco propício à felicidade.<sup>9</sup> A busca por melhorias materiais tais como vestimentas, aquedutos, casas seguras, noutras palavras, o desejo por luxo nos impele para as artes. Essa tendência ao luxo e comodidades seria natural aos homens. Pode-se razoavelmente perguntar pela causa disso, ou seja, o que explicaria essa tendência natural para o luxo? Voltaire não deixa o leitor sem resposta, as paixões nos levariam para o luxo.

Contra os que detectam nas paixões um desenvolvimento histórico, seja pela interferência da sociedade – como quer Rousseau – ou mesmo uma punição por desobediência a Deus, como algumas seitas religiosas acreditavam, Voltaire defende que o orgulho, a avareza e a inveja, por exemplo, são naturais e exercem papel fundamental no advento e desenvolvimento da sociedade, além de gerarem o luxo e cultura/artes. Vejamos como isso se dá. A avareza ou o desejo por bem-estar pessoal acaba maximizando os cuidados para com todas as técnicas que lhe auxiliem e isso promove as artes, “*essa intensa vontade de adquirir os bens da terra acrescentava todos os dias novos progressos a todas as artes.*” (VOLTAIRE, 2001, 79) A inveja, por sua vez, acaba consolidando a cultura pela imitação daquilo que deu certo e causou inveja. Ela pode ser rotulada como uma das fontes do luxo e mesmo das artes. A inveja, enfim, desperta os homens da preguiça e – quando limitada pela lei – pode render vantagens para a sociedade; segundo Voltaire, a inveja dos primeiros homens,

*Paixão muito natural (...) despertou-os da preguiça e aguçou o gênio de quem quer que visse o seu vizinho poderoso e feliz. Assim, pouco a pouco as paixões reuniram os homens e tiraram do seio da terra todas as artes e todos os prazeres. (Idem).*

O luxo favorece as artes assim como os espíritos inventivos e as descobertas científicas. O homem, de suscetível que era ao seu meio ambiente, passa a reger o

<sup>7</sup> *Idem. Défense du Mondain.* 1909b: ‘*Mais, le ministre, utile avec éclat, / Sut par le luxe enrichir notre État. / De tous nos arts il agrandit la source.*’ Versos 105, 106 e 107.

<sup>8</sup> *Idem. Le Mondain.* 1909a: ‘*De voir ici l’abondance à la ronde, / Mère des arts et des heureux travaux.*’ Versos 14 e 15.

<sup>9</sup> VOLTAIRE. **Dicionário Filosófico**, verbete *Homem*, 2008: “(...) abandonado à natureza pura teria como linguagem apenas alguns sons articulados (...) não teria tampouco conhecimento de Deus e da alma, bem como da matemática; suas ideias estariam reduzidas ao cuidado de alimentar-se. A espécie dos castores seria preferível.” p. 316.

mundo inteiro, estudando-o cuidadosamente para melhor utilizá-lo em sua busca por aquilo que gere bem-estar. A busca por prazer, portanto, é um dos motores do progresso, das descobertas científicas e fonte das belas artes. Voltaire, contudo, pode ser criticado. Isso porque a questão da desigualdade social não entra em sua conta como um problema.<sup>10</sup> A relação entre as pessoas se construiria de tal forma que não haveria muito pra se fazer a esse respeito.<sup>11</sup> Levado por sua argumentação, o leitor quase não enxerga problemas em relação à difusão de luxo, mas, pode-se questionar: o que todo esse luxo significa em termos morais? Eis o principal ponto de separação entre Rousseau e Voltaire.

Rousseau vai à contramão argumentativa em relação aos apologistas do luxo e às mudanças econômico-políticas de seu tempo. Em certos momentos pode até mesmo parecer retrógrado dado seu conservadorismo. Ele é contra a moral do interesse, contra a expansão do comércio e das artes não necessárias, além de ser decididamente contra a desigualdade pautada pelo dinheiro: “*o mal pior já está feito quando se tem pobres para defender e ricos para serem contidos.*” (ROUSSEAU, 2006, 103). Não poderia deixar de ser assim pra quem tem ojeriza para com a grande circulação pecuniária: “*Pode-se dizer que um governo chegou ao seu último grau de corrupção quando não tem outro nervo senão o dinheiro.*” (*Idem*, p. 112). Por que tanta contundência nessa recusa? Pois o acúmulo de riquezas promove a desigualdade e corrupção dos costumes: os dois piores cânceres políticos. Aos poloneses, Jean-Jacques alerta: “*procure em todo país, em todo governo e por toda a terra. Você não encontrará um grande mal em moral e política em que o dinheiro não esteja imiscuído.*” (ROUSSEAU, 1964, 1006). Temos que cuidar para não fazer caricaturas de Rousseau. A igualdade que Jean-Jacques defende com tanto fervor não é uma planificação forçada dos homens em que todos seriam obrigados a ter o mesmo percentual de riqueza e poder. A ideia, diferentemente, é não permitir que uns sejam subjugados pelos outros.<sup>12</sup>

Rousseau aborda o luxo como um moralista, dá ênfase nas implicações sociais negativas do luxo; se Voltaire fala em nome do empregador que oferece empregos, gera riqueza e promove a abundância, Rousseau fala pelo empregado numa situação vulnerável e por isso explorado que nunca gozará daquilo que suas mãos produzem, aquele que está no ponto cego da abundância. Nossos dois autores parecem concordar quanto à genealogia do luxo. O luxo promoveria as ciências e as

<sup>10</sup> *Idem*. Verbete *Igualdade*: “É impossível, neste mundo infeliz, que os homens que vivem em sociedade não sejam divididos em duas classes, uma de opressores, outra de oprimidos; essas duas classes se subdividem em mil outras e essas mil apresentam ainda características diferentes”. p. 334. Ora, isso é tudo o que Rousseau não aceita.

<sup>11</sup> *Idem*. “Todo homem nasce com forte inclinação para a dominação, a riqueza e os prazeres e com uma acentuada queda para a preguiça (...) podem ver muito bem que com essas disposições é tão impossível que os homens sejam iguais como é impossível que dois pregadores ou dois professores de teologia não tenham ciúmes um do outro.”

<sup>12</sup> Lemos no **Contrato social** (1964) sobre esse ponto: “Quanto à potência, que ela esteja longe de toda violência e se exerça sempre em virtude do cargo e das leis, e quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja tão opulento a ponto de poder comprar o outro, e que nenhum homem seja tão pobre que se veja constrangido a colocar-se à venda.” *Livre II, chap. XI, p. 391/392.*

artes, os três têm a mesma origem e propiciaram o advento da sociedade como nós a conhecemos;<sup>13</sup> em outra passagem, Rousseau defende o mesmo ponto que Voltaire: “A vaidade e a ociosidade, que engendram nossas ciências, também engendraram o luxo. O gosto do luxo sempre acompanha o das letras e este frequentemente àquele.” (Idem). Rousseau, assim como Voltaire, parte da definição rigorista de luxo, no entanto, sua posição é radical e contrária a de Voltaire. Como ele diz sobre o luxo: “Meu sentimento é o de que absolutamente não se precisa dele. Tudo é fonte do mal quando se ultrapassa a necessidade física.” (ROUSSEAU, 1964, 95). Rousseau também percebe a relatividade do conceito de necessidade e a variação daquilo que pode ser entendido como luxo.<sup>14</sup> Para Rousseau, no entanto, o luxo não é uma tendência natural, representa a decadência dos costumes e é marca da desigualdade (que não seria incontornável como quer Voltaire). O orgulho, a vaidade e a inveja não são tampouco naturais; estão, isso sim, ligados à socialização.<sup>15</sup>

A igualdade – na letra de Rousseau – é fator indispensável para a manutenção da virtude e do corpo político e ele não abre mão dela. Se o luxo do rico pode garantir o pão do pobre, como defende Voltaire, o genebrino questiona essa posição dizendo que sem o luxo-exclusividade não haveria o contraposto pobre-miserável. A preocupação de Rousseau é clara: “que será da virtude quando for preciso enriquecer-se a qualquer preço que seja?” (ROUSSEAU, 1964, 32). Ao analisar as implicações sociais do luxo ele encara a questão da perspectiva de um moralista. Contra todos os pontos positivos que Voltaire tão cuidadosamente elenca, o genebrino afirma como moralista:

*Sei, previamente, (...) com que serei atacado: luzes, conhecimento, leis, moral, razão, decoro, consideração, doçura, polidez, educação, etc. A tudo isso responderei com duas outras palavras que soam ainda mais fortes ao meu ouvido: Virtude! Verdade! (ROUSSEAU, 1964, 33).*

O *homem natural* de Rousseau, apesar das diferenças metodológicas, em muito se assemelha ao de Voltaire. O genebrino se distancia, dentre outras coisas, por ser mais radical e, por exemplo, despir o homem natural mesmo de sua sociabilidade. Muito interessante o fato de nossos autores em várias passagens pintarem a mesma cena, entretanto, dela extraem diferentes conclusões. Tudo se passa como se eles se posicionassem diante de uma mesma janela, só que admiram a paisagem que ali se oferece em momentos diferentes. Rousseau parece retratar os mais belos

<sup>13</sup> ROUSSEAU, J.J. *Resposta ao rei da Polônia, Duque da Lorena*, in: **Discurso sobre as ciências e as artes**. 1973: “(...) nasceram juntos e quase um não anda sem o outro. Eis como apresentaria essa genealogia. A primeira fonte de mal é a desigualdade: da desigualdade saíram as riquezas (...) das riquezas nasceram o luxo e a ociosidade; do luxo nasceram as belas-artes e da ociosidade, as ciências.” p. 394.

<sup>14</sup> Idem. OC, 1964, **Fragments Politiques, Du Bonheur Public** : “Nossas necessidades são de duas espécies, as necessidades físicas ligadas à nossa conservação, e aquelas que dizem respeito às comodidades (...) estas se transformam em verdadeiras necessidades quando um longo uso nos faz contrair o hábito de usufruí-las e nossa constituição (...) se molda a esses hábitos.” p. 514.

<sup>15</sup> Rousseau descreve o nascimento hipotético das paixões no **Discurso sobre a desigualdade** (1964), *Segunda Parte*.

movimentos da aurora e Voltaire, por seu turno, como que acompanha a madrugada em seu momento mais sombrio. No poema *Le Mondain*, Voltaire fala de Adão e Eva no estado de natureza usando toda a acidez de sua ironia:

*Cansados de sua bela aventura,/Sob um carvalho eles jantam galantemente/  
Água, milho e bolotas;/ Terminado o jantar, eles dormem sobre o chão duro:/ Eis,  
meu senhor, o estado de natureza puro. (VOLTAIRE, 1909a, versos 56/59, 136).*

Rousseau parece olhar pela mesma janela, mas sob o brilho da manhã:

*Vejo-o saciando-se ao pé de um carvalho, resfriando-se no primeiro riacho, en-  
contrando seu leito sob a mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim,  
satisfaz a todas as suas necessidades. (ROUSSEAU, 1964, 135).*

O temperamento do homem natural – para Rousseau - é robusto, pouco refinado, chegando a ser bruto, mas, diferentemente de Voltaire o genebrino não pensa que essa situação seja tão ruim, pois ao homem natural se faltam todas as comodidades, em contrapartida ele é subjugado por poucas necessidades. Sua situação não é desesperadora porque ele não é vulnerável fisicamente como o homem amolecido pelo luxo que frequenta os salões parisienses - muitas vezes - acompanhado de sua artrite, úlcera e varíola: males que a sociedade trouxe por causa de uma dieta e conduta irregulares. Se o homem natural não está numa situação tão favorável materialmente falando, pelo menos tem uma compleição adequada às dificuldades que encontra. É senhor de si porque é independente e só precisa dele mesmo; além disso, não fere ou engana seu semelhante por lucro. Depois de comer suas bolotas de carvalho “fica em paz com toda a natureza e é amigo de todos os seus semelhantes”. (ROUSSEAU, 1964, 203). O homem moderno tem muitas facilidades, contudo, acaba criando para si males de difícil resolução. Alimentos rebuscados, licores fortes, tudo isso enfraquece o homem moderno e não prejudicava o homem natural.<sup>16</sup> Os dois autores concordam sobre a condição material do homem no estado de natureza, porém, discordam quanto às consequências disso. Escreve Voltaire no auge do crepúsculo:

*Meu caro Adão, meu comilão, meu bom pai,/ Que você fazia no Jardim do Éden?/  
Trabalhava em prol deste desprezível gênero humano?/ Acariciava Eva, minha  
mãe?/ Confesse que tinham os dois/ As unhas longas, negras de tão encardi-  
das,/ A cabeleira desgrenhada, sem apetrechos de ouro,/ a pele bronzeada e  
dura mais parecida com couro (VOLTAIRE, 1909a,versos 44/53).*

<sup>16</sup> ROUSSEAU, J.J. **Discurso sobre desigualdade entre os homens**, 1973: “Quando se pensa na constituição dos selvagens, pelo menos aqueles que não estragamos com nossos licores fortes, quando se sabe que eles não conhecem outras doenças senão as feridas e a velhice, fica-se bastante inclinado a crer que com facilidade se faria a história das doenças humanas seguindo a das sociedades civis.” p. 247.

Rousseau concorda com a descrição;<sup>17</sup> no entanto, o genebrino não se enche de desprezo ao falar desse tipo hipotético de vida, a paisagem banhada pela aurora é diferente:

*Não se configura, portanto, em grande infelicidade a esses primeiros homens, nem, sobretudo, um tão grande obstáculo à sua conservação, a nudez, a ausência de moradia, e a privação de todas essas inutilidades, que nós acreditamos serem tão necessárias.* (ROUSSEAU, 1964, 139/40).

De posse da definição *rigorista* de luxo, Rousseau mostra como - *stritosensu* - ele engendra fraquezas que são tomadas por progresso. Criamos comodidades de muitas espécies e na mesma medida nos enfraquecemos. Respondendo a Voltaire, o genebrino continua: ‘(...) o primeiro a se cobrir com vestes e um alojamento, ofereceu para si coisas pouco necessárias, pois tinha passado desde então sem elas (...)’ (ROUSSEAU, 1964, p. 140). A pergunta que se levanta é: viver uma vida de simplicidade, contudo, entre iguais; sem grandes riquezas, é verdade, mas também sem muitas necessidades seria melhor do que viver numa cidade pomposa em que os habitantes se submetem a condições deploráveis? Sua resposta não surpreende: “em todo lugar em que o povo ama seu país, respeita as leis e vive com simplicidade, falta pouca coisa a fazer para torná-lo feliz (...)” (ROUSSEAU, 2006, 108. Sublinhado por mim).

Rousseau não desejou o fim do luxo e um retorno ao estado natural. Até porque isso não seria ao menos possível. Uma vez que o luxo se torna a ferramenta que maximiza a força do amor-próprio, tão intensificado no homem moderno, a única coisa a se fazer é desacelerar o processo de corrupção:

*Seria conhecer bem mal os homens crer que, depois de se deixarem seduzir uma primeira vez pelo luxo, consigam a ele renunciar; ele renunciariam cem vezes ao necessário e prefeririam morrer de fome a morrer de vergonha”.* (ROUSSEAU, 2006, 125).

Se posicionando como moralista diagnosticador Rousseau reconhece nas comodidades advindas do luxo não o fruto da fortaleza humana, sinal positivo de progresso - como pretende Voltaire - mas um sintoma da corrupção dos homens civilizados e de sua escravidão. Quanto mais a sociedade progrediu, segundo a perspectiva rousseauniana, mais paixões emergiram e foram se fortificando, nesse quadro mais necessidades se formam: eis o grande perigo político-social do luxo, pois nessa circunstância o homem civilizado se encontra aprisionado.<sup>18</sup> Com tanta

<sup>17</sup> ROUSSEAU, J.J. OC. 1964 “(...) nesse estado primitivo, não tendo nem casas, nem cabanas, nem propriedades de qualquer espécie, cada um se abrigava em qualquer lugar e, frequentemente por uma noite.” p. 147.

<sup>18</sup> ROUSSEAU, J.J. OC. 1964: “(...) de livre e independente que o homem antes era, passou a se sujeitar a uma multidão de novas necessidades, por assim dizer, a toda a natureza, e sobretudo a seus semelhantes dos quais se torna escravo em certo sentido (...) o ardor de elevar sua fortuna relativa, menos por uma verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros, inspira em todos os homens uma nefasta inclinação a se prejudicarem mutuamente, uma inveja secreta tanto mais perigosa quanto, para dar seu golpe com maior eficácia, ela toma frequentemente a máscara da bondade (...)” p. 175.

pompa e polidez os homens luxuosos e de posse das belas artes não fizeram mais do que esconder seu verdadeiro 'eu'. Um simulacro se apresenta diante dos nossos olhos. Não devemos, diz Rousseau, considerar tão negativamente a hipótese especulativa de o homem natural levar uma vida mais parecida com a das feras. Seria melhor se parecer como uma besta que desconhece o vício do que com um anjo mau que se disfarça sob o manto da delicadeza cortesã: “*Que se avalie pois com menos orgulho de que lado está a verdadeira miséria.*” (ROUSSEAU, 1964, 152). Somente assim podemos ter noção de nossa situação efetiva.

## Referências

- GOUHIER, H. *Rousseau et Voltaire, portraits dans deux miroirs*. (1983). Paris: VRIN.
- MORIZE, A. *L'Apologie du Luxe au XVIII siècle. Étude critique sur Le Mondain et ses sources*. (1909). Paris: H. Didier, Libraire-éditeur.
- ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. Editor. (1973). São Paulo: Victor Civita.
- \_\_\_\_\_. *Verbetes Economia (Moral e Direito)*. In: *Verbetes Políticos da Enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Souza. (2006). São Paulo: Discurso Editorial.
- \_\_\_\_\_. *Ouvres Complètes*. (1964). Tomo III. Paris: Gallimard.
- VOLTAIRE. *Contos e Novelas*. (2005). Trad. Mario Quintana. São Paulo: Globo.
- \_\_\_\_\_. *Dictionnaire Philosophique*. (1764). On-line. Acessível pelo site [WWW.voltaire-integral.com](http://WWW.voltaire-integral.com). Último acesso realizado em 08/03/2011.
- \_\_\_\_\_. *Le Mondain*, In: *L'Apologie du Luxe au XVIII siècle. Étude critique sur Le Mondain et ses sources*. (1909a). Paris: H. Didier, Libraire-éditeur.
- \_\_\_\_\_. *Défense du mondain ou l'apologie du luxe*, In: *L'Apologie du Luxe au XVIII siècle. Étude critique sur Le Mondain et ses sources*. (1909b). Paris: H. Didier, Libraire-éditeur.
- \_\_\_\_\_. *Tratado de Metafísica*. (2001). Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. *Observations sur MM. Jean Lass, Melon et Dutot sur le Commerce, le Luxe, les Mondains, et les Impôts*. (1738). On-line. Acessível pelo site. [www.voltaire-integral.com](http://www.voltaire-integral.com). Último acesso realizado em 08/03/2011.





# Algumas premissas sobre a natureza dos corpos

Ravena Olinda Teixeira\*

\* Mestranda – UFC.

## Resumo

O presente trabalho tem por objetivo analisar a relevância do corpo apresentada por Benedictus de Spinoza na *Ética*. Para tanto analisaremos a definição de corpo que o mesmo nos traz em sua obra. É na segunda parte desta obra que Spinoza nos apresenta o corpo como um modo que exprime de maneira definida e determinada a essência da substância enquanto considerada como coisa extensa, em seguida afirma que todos os corpos estão em movimento e repouso e que são estas proporções de movimento e repouso que dão aos corpos, mais simples, sua singularidade. Esses corpos, considerados mais simples, compõem outros corpos e conseqüentemente compõem um indivíduo. Portanto, analisaremos na proposição XVIII da *Ética*, as definições de corpos simples e de corpos compostos, ou seja, de indivíduo.

**Palavras-chave:** Movimento. Repouso. Relação. Corpo. Spinoza.

## Introdução

**E**m princípio, torna-se necessário três pontos de esclarecimento: o título do presente trabalho, algumas premissas sobre a natureza dos corpos, aparece ao fim do escólio da proposição XVIII da segunda parte; o presente texto não tem a pretensão de tratar das questões relacionadas ao, existente ou não, paralelismo psicofísico; e o presente texto faz parte de um projeto maior, mais amplo e mais detalhado que tem por objetivo analisar o corpo e a duração. Porém, iremos restringi-lo, devido a ocasião, apenas às premissas que estão na pequena física de Spinoza, na segunda parte da *Ética*, especificamente na proposição XIII.

Nosso trabalho se inicia na segunda parte da *Ética*, mas é preciso que o leitor tenha, ao menos de maneira genérica, conhecimento da primeira parte, pois a segunda parte deriva e está contida na primeira da mesma forma que os modos derivam e estão contidos em Deus.

Para Gilles Deleuze (2009), Spinoza é o filósofo do corpo. Todavia ainda que não seja possível discordar completamente desta afirmação, algo nos parece estranho, pois encontramos em vários trechos da *Ética* certa recusa do autor em tratar de maneira mais específica deste tema. Conforme lemos: “Se minha intenção fosse a de tratar expressamente do corpo, eu deveria ter explicado e demonstrado isso mais longamente. Mas já disse que é outra a minha intenção, e só me detive nessas questões porque delas posso deduzir facilmente o que decidi demonstrar.” (EIIP13L7S). Em todo caso, como bem sabemos, a filosofia ocidental é marcada por um enorme desconforto em relação ao corpo, dos gregos aos medievais e até mesmo para Descartes, o corpo quase sempre representou um obstáculo para o verdadeiro conhecimento.

Em Spinoza, o corpo já não recebe mais o papel de vilão no cenário epistêmico. Porém, isso não é o suficiente para sustentar que o mesmo tenha revolucionado a história filosófica do corpo. Afirmar seguramente que Spinoza é “o filósofo do corpo” tem implicações bem controversas. Deleuze (*Ibid*) assevera de tal forma devido a fortes passagens da *Ética*, que raramente senão jamais encontradas em outras obras, entre os séculos clássicos e os séculos sombrios, poucos ousaram se questionar, tal como fez Spinoza, sobre: “O que pode um corpo?” (EIIP2S). E, além disso, a resposta dada seria quase sempre negativa, conduzindo o discurso filosófico a uma rejeição e resignação de tudo aquilo que tivesse carne, ossos, matéria e desejos, pois o corpo somente induz o homem ao erro, o condena e o aprisiona na ignorância. Todos os males que afligem os homens se encontram nela.

Spinoza é certamente um dos filósofos que mais fala do corpo, aliás, corpo é a terceira palavra mais utilizada na *Ética*, são registradas (582) ocorrências. O que primeiro podemos nos perguntar é: o que levou Spinoza a escrever sobre o corpo e formular uma metafísica física e uma filosofia do corpo? No século XVII a filosofia é fortemente influenciada pela mecânica, pelo determinismo físico, isso torna-se claro ao analisarmos com detalhe a proposição XIII da segunda parte da *Ética*. Nesta proposição a primeira coisa que nos chama atenção é que a segunda parte tem por objetivo analisar, definir e demonstrar a natureza e a origem da mente. É uma parte dedicada ao estudo da mente, todavia é a partir dela que estudaremos o corpo e, curiosamente, Spinoza a inicia com a definição de corpo e não oferece nenhuma definição para o termo mente.

Inicialmente o corpo, pelo prefácio, é uma das coisas que pode nos conduzir “como que pela mão” ao conhecimento da mente humana e à beatitude suprema da mente. Por esta afirmação, Spinoza, instrumentaliza o corpo, tal como nos ensinou outros tantos filósofos da tradição ocidental, para através dele potencializar a mente.

É ainda na primeira parte da *Ética* que Spinoza define o corpo como: “Por corpo compreendo toda quantidade que tenha comprimento, largura e profundidade, e que seja delimitada por alguma figura definida, nada poderia ser mais absurdo do que dizer isso a respeito de Deus.” (EIP15S). Ao longo da proposição XIII Spinoza nos propõe duas formas de entender os corpos, a saber, ele os divide em corpos simples e corpos composto.

## I - Corpos simples e compostos

Examinando de uma maneira mais detalhada essa XVIII proposição com seus lemas, axiomas, escólios, definições, corolários e demonstrações, é que podemos analisar a natureza dos corpos. Inicialmente, observamos que a décima terceira proposição deixa claro que a mente humana é constituída de uma ideia e que tem por único objeto o corpo. No corolário o autor afirma que o homem consiste de uma mente e de um corpo e que o corpo humano existe tal como o sentimos. O escólio se direciona as questões da união do corpo e da mente e indica que para compreender esta união é necessário analisar a natureza do corpo. Essa é, na segunda parte da *Ética*, a segunda vez que encontramos indícios de que o corpo deva ser instrumentalizado.

Quando afirma: “Com efeito, tudo o que mostramos até agora é absolutamente geral e se aplica tanto aos homens quanto aos outros indivíduos, os quais, ainda que em graus variados, são, entretanto, todos animados.” (EIIIP13S). O filósofo distribui alma/mente à todos os indivíduos e nos traz a ideia de mente “em graus variados”. Deleuze (*Ibid*) afirma em um de seus cursos que para Spinoza todo corpo tem uma mente. Porém, com atenção percebemos que Spinoza se refere a “todos os indivíduos” e não todos os corpos, visto que o mesmo autor não considera indivíduo e corpo a mesma coisa.

Logo, apenas os corpos composto têm mente, os corpos simples são desconstituídos de mente ou se a tem, certamente são graus mínimos, pois a complexidade da mente é resultado direto da complexidade do corpo. E, segundo alguns comentaristas, os corpos simples podem ser considerados sem matéria. É exatamente na próxima afirmação, ainda no mesmo escólio, em que Spinoza estabelece uma teoria de superioridade de uma mente em relação às demais, com efeito, uma mente é superior às outras à medida que seu objeto é superior. Nesse sentido, torna-se claro porque devemos conhecer a natureza do seu objeto, visto que a natureza e a origem da mente não é outra coisa senão o corpo.

Em sua análise física e mecânica do corpo, temos no Axioma 1: “Todos os corpos estão ou em movimento ou em repouso.” (EIIIP13Ax1). No axioma seguinte nos escreve que todo corpo se move; a velocidade varia; e que é pelo movimento e repouso, pela velocidade e lentidão, que eles se diferenciam e não pela substância. Na definição, lemos que os corpos compostos são os indivíduos, esses já não se distinguem pelo movimento e repouso, pela velocidade ou pela lentidão, mas pela união dos corpos que os compõem.

Quando Deleuze (*Ibid*, 47) responde sobre o que é o corpo em um de seus cursos sobre Spinoza ele afirma “[...] não há um só corpo que não seja ele mesmo muitos.” Desse modo, segundo Deleuze, o corpo pode ser analisado por diversas lentes e por elas ele pode ser percebido de três maneiras: 1) como um modo infinito, neste aspecto todo corpo tem algum elemento em comum entre si, pois todos herdam algo da essência da substância; 2) como partícula da extensão; 3) e também como singular, isto é, como relação. Enquanto modo imediato infinito é o próprio atributo extensão e enquanto mediato infinito é o corpo simples. Em resumo (RIZK, 2006, 104): “Os corpos simples são produzidos pelo modo infinito imediato, quer dizer, pela relação de movimento e de repouso que resulta da natureza absoluta da extensão.”

Quando Spinoza escreve: “Até agora, entretanto, concebemos um indivíduo que se compõem tão-somente de corpos que se distinguem entre si apenas pelo movimento e repouso, pela velocidade e pela lentidão, isto é, que se compõem de corpos mais simples.” (EIIP13L7S). Percebemos que todo indivíduo é composto de corpos, mas os corpos simples não são indivíduos.

É justamente a relação que permite ao corpo uma condição de indivíduo e faz com que meu corpo ou que o corpo da cadeira em que estou sentada agora seja um indivíduo e outro corpo mais simples não seja. Essa passagem do corpo ao indivíduo se explica quando, apesar de ininterruptas afecções, o corpo consegue através de seu esforço essencial continuar mantendo sua relação própria, entre os corpos que o compõem, de movimento e repouso. Portanto, o que faz com que um corpo seja um indivíduo é se ele for composto de outros corpos, e se tiver uma relação própria que o diferencie dos demais. Enquanto os corpos mais simples (não indivíduos) são aqueles que somente se distinguem pelo movimento e repouso.

O corpo humano, por exemplo, é um conjunto de relações determinadas, ele é o resultado de suas afecções entre os corpos que o compõem e aqueles corpos externos que o afecionam. Segundo Ericka Itokazu (2008), o corpo humano é um corpo composto de outros indivíduos compostos em um complexo de relações internas e externas com outros corpos complexos. Com efeito, a singularidade de um corpo é sua relação com os demais corpos.

Logo, a individualidade de um corpo define-se quando certa relação composta de movimentos e de repouso se mantém através de todas as mudanças que afetam as partes desse corpo, mesmo que alguns dos corpos que compõem este indivíduo dele se separem, e ao mesmo tempo, outros tantos da mesma natureza tomem o lugar dos primeiros, o indivíduo conservará sua natureza. Com efeito, (BALIBAR, 2009, 16) “Na filosofia de Spinoza, a individualidade não é só uma idéia central, ela é a forma mesma da existência atual. No sentido forte do termo (associado com a necessidade) só os indivíduos existem realmente.”

Desse modo, um ser finito é composto por inúmeros outros seres finitos e participa, de alguma forma, do infinito. Essa teoria se explica através da imanência,

pois segundo Itokazu “[...] a imanência garante a continuidade dos desdobramentos da substância única nos seus modos finitos.” (*Ibid*, p. 37). E é esse ponto de equilíbrio entre finito e infinito, próprio da filosofia spinozista, que possibilita uma nova teoria das relações, uma perspectiva inovadora de corpo.

### Conclusão

A proposição XIII encerra uma parte da *Ética* II. A partir dela, o conceito de corpo, recebe duas perspectivas: ele pode ser percebido singularmente, como um corpo com matéria, portanto, finito, divisível, mensurável, imperfeito; e pode ser percebido enquanto corpos simples, ou seja, em seu gênero, partícula da Extensão, infinito, indivisível e eterno. (E1P15).

Do ponto de vista epistêmico, ao longo da *Ética*, Spinoza coloca o corpo como condição de possibilidade de todo e qualquer conhecimento, tanto o conhecimento inadequado quanto o conhecimento adequado. Ele não só é reconhecido como instrumento necessário para o conhecimento como também devido à imanência é considerado tão divino quanto a mente.

Todavia, Spinoza, o filósofo do corpo, afirma, por diversas vezes que não pretende escrever sobre o corpo, que esse não era seu objetivo, conforme lemos no fim do escólio: “Não posso, entretanto, explicar isso aqui, nem tal explicação é necessária para o que quero demonstrar” (EIIP13S). A questão que permanece é sobre quais os limites de Spinoza, porque apesar de falar do corpo o autor insiste em reforçar que não pretende tratar deste tema? O que será que Spinoza teria a dizer além do que já havia escrito? E apesar disso parece preferir que tais premissas continuem veladas? O que o impede de escrever sobre o corpo?

Nesse trabalho concluímos que ao contrário dos inimigos filosóficos do corpo Spinoza escreve na contra mão, para ele, o homem não deve rejeitar seu corpo, mas redirecioná-lo, usá-lo da maneira mais adequada, porque embora ele não queira excluir o corpo, esse é um mero objeto da mente e deve ser analisado apenas por ser instrumento dela. Entretanto, vale ressaltar que não há corpo sem mente e nem mente sem corpo.

Talvez Spinoza tenha evitado discorrer de maneira mais detalhada sobre o corpo para não cair em um materialismo ou mecanicismo exagerado, ou simplesmente pelos limites de seu tempo, pois sua filosofia aparece quando ainda se ensinava a existência de três tipos diferentes de Física: a sublunar, a lunar e a supra-lunar. Sua tese era uma aberração, aos ouvidos dos teólogos, uma heresia absurda.

### Referências

- BALIBAR, E. (1996). *Individualité et transindividualité chez Spinoza*. In: *Architectures de la raison*. Fontenay-aux-Roses: ENS Editions
- CHAUÍ, M. (1999). *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. São Paulo: Brasiliense.

- \_\_\_\_\_. (2005) *Espinosa: Uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras.
- DELBOS, V. (1987). *Le Spinozisme*. Paris: J. Vrin.
- DELEUZE, G. (1968) *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Cursos de Gilles Deleuze sobre Spinoza. Vincennes, 1978-1981*. Fortaleza: EdUECE.
- ITOKAZU, E. (2008). *Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa*. São Paulo: USP/ FFLCH.
- LEVY, L. (1998). *O Autômato Espiritual: a subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*. Porto Alegre: L&PM.
- RIZK, H. (2006). *Compreender Spinoza*. Petrópolis. RJ: Vozes.
- SANTOS, P (2009). *Corpo: um modo de ser divino: uma introdução metafísica de Espinosa*. São Paulo: Annablume.
- SPINOZA, B. (2007). *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica.

# Apercepção e Continuidade: O Problema Leibniziano da Consciência

**Renata Ramos da Silva\***

\* Doutoranda em Filosofia  
pelo PPGF/UFRJ.

## Resumo

O conceito de apercepção reflete o traço fundamental da teoria leibniziana da percepção, que desassocia o ato de perceber da consciência. Entretanto, a série de percepções das mônadas é, segundo o filósofo, regida pelo princípio do contínuo, o que gera uma dificuldade quando se tenta entender a apercepção como uma percepção de segunda ordem e descontínua em relação às percepções. Sendo assim, importa compreender o lugar da apercepção no fluxo contínuo de percepções, isto é, determinar se ela envolve ou não uma descontinuidade. Posto isto, buscaremos mostrar que a melhor interpretação para o conceito leibniziano de apercepção é aquela segundo a qual a consciência é fruto do aumento no grau de distinção das percepções de primeira ordem, sendo desnecessário o recurso a percepções de segunda ordem.

**Palavras-chave:** Leibniz; Apercepção; Consciência; Distinção; Percepção.

A teoria da percepção leibniziana tem como traço essencial a cisão entre o ato de perceber e o estado de consciência. A consciência não é considerada uma característica intrínseca da percepção e, com isto temos que, para Leibniz, enquanto a percepção é a atividade fundamental das mônadas, a consciência se dá de maneira muito mais restrita.

Tal restrição se faz ver, em primeiro lugar, na classificação das mônadas promovida pelo filósofo. Haveria três tipos de mônadas: as puras enteléquias, as almas e os Espíritos. Porém, as sensações, por serem entendidas como percepções distintas, envolveriam um estado de consciência, e somente são atribuídas às almas e aos Espíritos. Dessa forma, enquanto a percepção é relativa aos três tipos de mônadas, a consciência é limitada às almas e aos Espíritos.

Além da restrição quanto à espécie de mônada, Leibniz também limita a consciência quanto à sua frequência numa mesma mônada. Ele entende que ela não ocorre a todo o momento (na mesma mônada); antes, a mônada se dá conta apenas duma parte de suas percepções.

Destarte, para Leibniz, apesar de não nos *apercebermos* de todas as impressões sensíveis, é necessário que estejamos sempre *percebendo*.

Sendo assim, a percepção está sempre presente em todas as mônadas, ao passo que a apercepção ocorre somente em algumas mônadas e em determinados momentos. Deste quadro segue a questão de como compreender o evento da consciência face ao princípio do contínuo, o que configura o problema leibniziano da consciência.

O princípio do contínuo reza que na natureza não há “saltos”, o que significa, em primeiro lugar, que toda mudança decorre dos estados passados e, em segundo lugar, que esta se estabelece por um processo gradual, por “pequenos” acréscimos. Em outros termos, uma série é contínua se satisfaz o requisito da densidade, isto é, se, para duas etapas quaisquer, há sempre uma etapa intermediária, de maneira que a passagem dum estado a outro é preenchida por infinitos estados intermediários<sup>1</sup>. Assim, o princípio do contínuo aplicado à teoria da consciência demanda que qualquer mudança dum estado não consciente para um consciente se dê de forma que haja uma infinidade de estágios intermediários.

Em uma palavra, as percepções insensíveis são de uso tão vasto na pneumática quanto os corpúsculos insensíveis o são na física, sendo igualmente irracional rejeitar uns e outros, sob pretexto de que estão fora do alcance dos nossos sentidos. Nada se faz de repente, e uma das minhas grandes máximas, e das mais comprovadas, é que *a natureza nunca faz saltos*: o que eu denominei *Lei da Continuidade* [...] O uso dessa lei é muito considerável na física: ela significa que se passa sempre do pequeno ao grande, e vice-versa, através do médio, tanto nos graus quanto nas partes, e que jamais um movimento nasce imediatamente do repouso nem se reduz, a não ser por um movimento menor [...] *Tudo isso mostra mais uma vez que as percepções grandes e notáveis provêm por graus daquelas que são excessivamente insignificantes para serem notadas.*<sup>2</sup>

Contudo, apesar da afirmação de que os estágios intermediários são sempre ocupados por certos estados perceptivos, nada implica, pelo menos em princípio, que estes estágios intermediários sejam conscientes, e que, em consequência, a consciência seja um fenômeno gradual. Antes, a ideia de estágios intermediários envolve apenas o princípio do contínuo, que não permite a existência de saltos, de forma que se poderia afirmar que a consciência é um acontecimento do tipo “tudo ou nada”, e que, embora houvesse estágios intermediários entre um estado não consciente e um estado consciente, este último surgiria por conta de outros

<sup>1</sup> Cf. CROCKETT, 1999; LEVEY, 1999.

<sup>2</sup> NE, Prefácio, p. 14. (Grifo nosso)



fatores. Dessa forma, seria possível concluir que a consciência ocorreria, em certa medida, independentemente de tais estágios intermediários.

Entretanto, a aceitação da consciência como um acontecimento do tipo “tudo ou nada” gera uma contradição dentro da teoria leibniziana: a consciência assim entendida não cumpriria o requisito da densidade exigido pelo princípio do contínuo. Dados dois estados perceptivos quaisquer, sendo um consciente e outro não, não haveria nenhum estágio intermediário entre eles, o que romperia o requisito da densidade e, portanto, geraria uma descontinuidade.

O cerne do problema leibniziano da consciência é, portanto, a questão da continuidade. Sendo assim, importa compreender o lugar da apercepção no fluxo contínuo de percepções, isto é, determinar se ela envolve ou não uma descontinuidade.

Larry Jorgensen, autor que formula explicitamente o problema da consciência, em seu artigo *The Principle of Continuity and Leibniz's Theory of Consciousness*, defende que há três maneiras de compreender a apercepção e, portanto, de explicar a consciência.

Em primeiro lugar, pode-se conceber a apercepção como idêntica às percepções distintas, de forma que a consciência estaria presente em maior ou menor grau em todas as percepções de todas as substâncias. Tal interpretação é referida com a expressão *consciousness all the way down*, e de acordo com ela o contínuo estaria salvaguardado, já que todos os estados intermediários seriam estados conscientes<sup>3</sup>.

Uma segunda solução seria considerar a apercepção como uma percepção de segunda ordem, que, quando presente, acarretaria um estado de consciência. Esta solução está baseada na tese do *higher-order thought* (ou HOT), isto é, de que a consciência é um evento ocasionado pela presença dum pensamento superior, de segunda ordem<sup>4</sup>.

A terceira solução consiste em tomar a apercepção como sinônima da consciência e como uma consequência do grau de distinção envolvido em determinadas percepções. Essa interpretação é chamada de *first-order theory*. De acordo com ela, a consciência é entendida como sendo relativa a graus, o que permite a manutenção do princípio do contínuo, já que se admitem estágios intermediários na passagem dum estado não consciente para um consciente<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Jorgensen atribui essa posição a Montgomery Furth, presente em seu artigo *Monadology*, referido na bibliografia. De fato, algumas passagens do artigo de Furth dão margem a essa interpretação, como, por exemplo: “[...] *any other monad which is conscious of the entirety of its universe to a uniform degree, whatever that degree may be, will lack a ‘point of view’ on its universe in the sense of ‘point of view’ that we tried to understand by considering phenomenal perspective. It will not to be it as if it had, or was observing from, any location; it will be ‘everywhere’ just as God is, only dimmer.*” (FURTH, Montgomery, 1994, p. 17-18); e “*In the light of the foregoing, it seems that the numerical diversity of harmonious monads can reside only in differences in the clearness or degrees of consciousness with which they experience various portions of their universe(s); if Leibniz’s talk of ‘perspective’ comes to anything, it must come to this. It follows that in describing an individual monad, it is necessary to specify not merely what it perceives [...] but in addition the intensity or clarity with which it perceives each part of it.*” (Ibid., p. 19).

<sup>4</sup> Cf. GENNARO, 1999; SIMMONS, 2001.

<sup>5</sup> Cf. JORGENSEN, 2009.

Neste trabalho, buscaremos mostrar que a melhor interpretação para o conceito leibniziano de apercepção é tomar a consciência como fruto do aumento no grau de distinção das percepções de primeira ordem, sendo desnecessário o recurso a percepções de segunda ordem<sup>6</sup>.

Dentre as soluções referidas, a primeira, todavia, deve ser imediatamente descartada, uma vez que há passagens suficientemente claras nas quais Leibniz rejeita a possibilidade de a consciência ter tamanha abrangência. Cito duas, a título de exemplificação:

*Ainsi il est bon de faire distinction entre la perception qui est l'état intérieur de la Monade représentant les choses externes; et l'Apperception, qui est la conscience ou la connaissance reflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les Âmes, **ni toujours** à la même Âme.*<sup>7</sup>

Não estamos nunca sem percepções, mas é necessário que estejamos muitas vezes sem apercepções. Isso ocorre quando não existem percepções distintas.<sup>8</sup>

Restam, pois, duas possibilidades: ou a apercepção é uma percepção de segunda ordem, ou ela deve ser compreendida a partir da distinção das percepções, como o fazem os defensores da teoria de primeira ordem. Restringiremos, portanto, nossa análise a estas apenas.

A interpretação do conceito leibniziano de apercepção como uma percepção de segunda ordem, chamada teoria do *higher-order thought* (HOT), defende que a consciência é um estado mental fruto da presença não de uma percepção de primeira ordem, que, no caso da sensibilidade, apenas representa algo externo, mas de uma outra percepção que é dirigida a essa percepção de primeira ordem. Deste modo, esta teoria é construída sobre dois pilares: primeiro, sobre a ideia de um tipo de percepção distinto da mera representação; e, em segundo lugar, sobre a tese de que essa percepção acarreta a consciência daquela primeira, isto é, da sensação.

Alison Simmons, comentadora que defende a tese do HOT, afirma que a consciência, para Leibniz, é fruto de uma percepção de percepções. Isto significa, de acordo com a autora, que o estado consciente é decorrente de uma percepção de segunda ordem, o que implicaria um ato reflexivo acerca duma percepção de primeira ordem. Nas palavras da autora:

*Consciousness, on Leibniz's view, requires two perceptual acts: a first-order perception of x and a second-order reflective perception of the original perception of x. Consciousness, in other words, amounts to some sort of perception of perceptions.*<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Contudo, não pretendemos com isso dar conta de toda a filosofia leibniziana da consciência, nem tampouco de sua filosofia da percepção. Antes, nossa meta restringe-se a elucidar o conceito de apercepção e sua relação com o princípio do contínuo a partir da solução do problema da consciência.

<sup>7</sup> PNG, p. 35-37. Grifo nosso.

<sup>8</sup> NE, II, 19, p. 114.

<sup>9</sup> SIMMONS, 2001, p. 53. Grifo nosso.

Desta teoria, entretanto, decorrem algumas dificuldades. Primeiramente, não é claro o próprio sentido da noção de percepções de segunda ordem, e, devido à falta de clareza quanto a este ponto, podemos questionar igualmente a relação entre apercepção e consciência advogada pelos defensores de tal tese<sup>10</sup>. Outra dificuldade é que esta interpretação supõe certo afastamento entre as noções de consciência e distinção, as quais, na verdade, parecem estar implicadas uma na outra para Leibniz<sup>11</sup>.

Todavia, o principal problema que os defensores da teoria de segunda ordem enfrentam é o de compatibilizar com a série contínua de percepções a tese de que a consciência é um tipo de percepção que se dá fora dessa própria série. De acordo com semelhante interpretação teríamos, em geral, percepções contínuas, porém, em certos momentos, determinados pensamentos, isto é, percepções que refletem a consciência acerca daquelas primeiras percepções, simplesmente surgiriam, sendo isto suficiente para explicar o acontecimento dum estado de consciência. Disso decorre que a passagem dum estado não consciente para um consciente não se dá por graus, mas é, por assim dizer, instantânea. Sendo assim, entre um estado não consciente e outro consciente não haveria nenhum estado intermediário, uma vez que não pode haver nenhuma percepção intermediária entre as de primeira e as de segunda ordem. Ora, como referimos, a existência de estágios intermediários, garantidores duma mudança gradual, constitui para Leibniz a própria ideia de contínuo, expressa pelo requisito da densidade. Assim, por afirmar a existência de duas séries de percepções distintas, a teoria de segunda ordem rompe com o requisito da densidade, que é essencial para a noção de continuidade.

Numa tentativa de resolver esse dilema, Simmons, defensora da teoria de segunda ordem, sugere uma leitura especial do princípio do contínuo, que é nomeada de *Grounding Thesis*. A ideia da autora é a de que o princípio do contínuo não seria rompido por uma mudança descontínua contanto que esta seja funda-

<sup>10</sup> A primeira questão que se impõe é acerca do próprio significado, para Leibniz, de uma percepção de tipo especial, isto é, de segunda ordem. Antes de tudo, deve ser dito que essa classificação foi cunhada pelos comentaristas defensores da HOT, e que o próprio filósofo não parece conceber séries distintas de percepções. Porém, admitamos a existência, ainda que implícita, de tal distinção no pensamento leibniziano. Segundo a formulação de Gennaro e de Simmons, a apercepção nada mais seria do que uma percepção, isto é, uma representação, ainda que do sujeito que percebe algo externo. Dito assim, contudo, não parece haver nada na natureza deste tipo de percepção que a torne diferente das demais, ainda que o conteúdo expreso seja distinto. Com isto, conclui-se que a apercepção seria apenas um nome diferente para um tipo de representação, tal como quando dizemos “percepção sensível” para nos referirmos às impressões de origem material. Deste modo, a ideia de uma percepção de segunda ordem parece desprovida de um sentido preciso, isto é, de um sentido que a torne especial. Deve, portanto, ser entendida como uma representação semelhante às demais percepções.

<sup>11</sup> De acordo com os defensores de tal tese, a consciência seria um estado causado pela presença de uma percepção de segunda ordem, e, dessa forma, não teria nenhuma relação com qualquer característica das percepções de primeira ordem, isto é, um estado consciente ocorreria independentemente de essas percepções serem distintas ou não. Poder-se-ia, contudo, objetar que tais características afetam ou acarretam de algum modo a consciência: por exemplo, atraindo as percepções de segunda ordem. Deste modo ficaria estabelecido, um vínculo entre distinção, apercepção e consciência. Ainda assim, porém, a crítica se manteria, uma vez que o conceito de distinção não estaria diretamente envolvido no de consciência, mas seria somente um elemento indireto para o surgimento de um estado consciente.

da numa mudança contínua. Assim, a consciência é explicada pela presença duma percepção de segunda ordem, cuja aparição é fundada no aumento contínuo de distinção das percepções de primeira ordem.

*[...] The point of the principle of continuity is not that all change is continuous, but that all change is grounded in or occurs through some continuous change. Thus, the discontinuous change from unconscious to conscious perception is grounded in a continuous change in some other feature of perception, here described as their size.<sup>12</sup>*

Assim, o surgimento de uma percepção de segunda ordem dependeria de um processo, isto é, seria gradual e mediada pelo aumento de distinção das percepções de primeira ordem. Porém, a tomada de consciência, em si mesma, ocorreria, por assim dizer, instantaneamente, bastando, para tanto, a presença daquela percepção.

Contudo, subscrevemos a crítica de Jorgensen (2009, p. 237) à interpretação de Simmons, que aponta para a dificuldade que esta tem de fornecer uma explicação satisfatória à ideia de fundamento (*ground*)<sup>13</sup>, para o rompimento com a ideia de causalidade presente no pensamento de Leibniz<sup>14</sup>, bem como para o decorrente comprometimento da crítica do filósofo à teoria do movimento de Descartes<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> SIMMONS, 2001, p. 45. Grifo nosso.

<sup>13</sup> Uma tentativa de explicação é fornecida pela própria Simmons: a noção de fundamento envolveria a noção de atração. Uma percepção de primeira ordem atrairia uma de segunda, isto é, a passagem de um estado não consciente para um consciente se daria em virtude da atração que as percepções ordinárias exerceriam nas superiores. Tal atração seria devida ao grau de distinção da percepção de primeira ordem, o que condiz, ou melhor, exprimiria a essência da tese leibniziana de que a consciência se manifesta por graus de distinção. Destarte, uma percepção qualquer, na medida em que se destaca das demais, atrairia uma percepção de segunda ordem, que a tornaria consciente. Ou seja, “[...] *at a certain point perceptions are distinct enough that they attract a second-order perception and thereby become conscious perceptions.*” (SIMMONS, 2001, p. 57). Deste modo, de acordo com Simmons, as percepções de primeira ordem seriam mais ou menos distintas, a ponto de, num determinado momento, isto é, quando atingem certo patamar de distinção, atraírem as percepções de segunda ordem, ocasionando o estado de consciência. Todavia, a dificuldade de tal solução encontra-se, a nosso ver, no fato de a autora introduzir a noção de atração a fim de explicar como se pode dizer que uma percepção de segunda ordem é fundada numa de primeira, sem, contudo, apresentar nenhum ganho explicativo.

<sup>14</sup> A ideia de atração, defendida por Simmons para explicar a relação de fundamento entre percepções de primeira e de segunda ordem, parece ser contrária a uma ideia mais geral de causalidade, baseada no princípio do contínuo. De acordo com aquela interpretação, as percepções ínfimas são inconscientes e, na medida em que se tornam distintas, atraem outras de segunda ordem. Com isto, haveria um ponto determinado no grau de distinção que as tornaria atraentes, de modo que qualquer pequena diferença ainda não seria suficiente para causar tamanho efeito. Ora, poderíamos então compreender que, segundo a autora, com o aumento paulatino de distinção, haveria uma causa atual, que, contudo, não geraria o seu efeito, mesmo havendo uma pequena diferença para que se pudesse alcançar o nível necessário de atratividade. Partindo da ideia que toda causa determinada possui um efeito determinado, o aumento de distinção é considerado a causa da atração das percepções de segunda ordem. Contudo, o efeito dessa causa apenas surge quando se atinge o grau suficiente para tanto. Ou seja, o aumento gradual de distinção não teria nenhum efeito enquanto não fosse atingindo um determinado nível, necessário para a atração, mesmo havendo uma pequena diferença para que este seja alcançado. Deste modo, estar-se-ia introduzindo aqui uma descontinuidade entre a causa, a distinção das percepções de primeira ordem, e o efeito, a atração de uma percepção de segunda ordem, o que era justamente aquilo que a ideia de atratividade teria visado suprimir. Cf. JORGENSEN, 2009, p. 238.

<sup>15</sup> A outra crítica que Jorgensen formula à concepção de Simmons se baseia na discussão de Leibniz com os cartesianos a respeito do movimento. De acordo com o autor, admitindo a possibilidade de tais des-

Por último, a *Grounding Thesis* (GT) não cumpre o seu objetivo de conciliar as percepções de segunda ordem com o contínuo, uma vez que, ainda assim, rompe com o requisito da densidade e, portanto, com o próprio princípio do contínuo. Como vimos, a ideia de continuidade envolve a noção de que os elementos das séries distintas tenham a mesma fronteira, de modo a possibilitar a existência de elementos intermediários. Contudo, a GT nega isso, ao defender uma suposta continuidade entre séries distintas, entre as quais não há nenhum grau ou estágio intermediário. Destarte, tal tese não resolve o problema de explicar como seria possível a Leibniz afirmar, ao mesmo tempo, que a consciência é fruto de uma percepção de segunda ordem e que isto não é suficiente para anular o princípio do contínuo. Dessa forma, a teoria de segunda ordem ficaria comprometida, uma vez que não se conseguiria compatibilizar as suas teses a respeito da consciência com o princípio do contínuo.

Passamos, com isto, à análise da teoria de primeira ordem. Esta defende que as percepções de primeira ordem são suficientes para explicar a consciência, sendo o grau de distinção da percepção a característica determinante para que se possa afirmar a existência dum estado consciente. De acordo com esta teoria, a consciência tem relação direta com o grau de distinção das percepções ordinárias envolvidas, de modo que, um estado consciente surgiria em graus, de acordo com o aumento ou redução da distinção. Jorgensen, defensor desta teoria, é claro quanto a isto:

*[...] a third alternative interpretation is that the lower-order perceptions themselves account for consciousness. Considerations of continuity have led us to consider whether Leibniz had (or could have had) a first-order theory of consciousness. On such a view, consciousness would **come in degrees** and would reduce to some degree of **perceptual distinctness**. This fits very nicely with Leibniz's claim that "noticeable perceptions arise by degrees from ones which are too minute to be noticed," allowing for continuity between conscious and unconscious mental states.<sup>16</sup>*

---

continuidades, Leibniz teria que admitir também que um movimento numa determinada direção pode surgir instantaneamente, a despeito do aumento progressivo de velocidade na direção contrária, sendo suficiente que surja fundado (*grounded*) nesse processo contínuo. Ou seja, em razão da continuidade do aumento de velocidade, poder-se-ia afirmar a continuidade de uma mudança brusca de direção, já que esta estaria fundada naquela. Ao contrário, para Leibniz, toda mudança deve ser contínua de maneira que, por exemplo, uma bola acelerada em linha reta numa direção (direita) não pode abruptamente correr na direção contrária (esquerda); antes, deve haver uma aceleração contrária, que inicialmente reduza a sua velocidade para, em seguida, fazê-la mover-se em tal direção (esquerda). Portanto, é incompatível com o pensamento do filósofo alemão afirmar que na situação inicial a bola, mesmo acelerada para a direita, corra para a esquerda de maneira instantânea e que tal mudança seja contínua, com base na ideia de que seria suficiente que tal mudança estivesse fundada no aumento contínuo da velocidade no estágio inicial. Destarte, se for admitido que uma causa possa efetivamente existir sem o seu efeito correspondente, tal como o acréscimo de distinção pode, por uma pequena diferença, não atrair uma percepção de segunda ordem, então a crítica leibniziana à teoria do movimento de Descartes deve ser abandonada, já que qualquer mudança dita súbita pode ser entendida de forma contínua, através da ideia de fundamento (*grounded*). Cf. JORGENSEN, 2009, p. 238.

<sup>16</sup> JORGENSEN, 2009, p. 241. Grifo nosso.

Posto isto, devemos agora analisar como a teoria de primeira ordem responde às demandas do princípio do contínuo. Tal princípio, como vimos, exige que haja estágios intermediários entre dois estados quaisquer, conforme prescreve o requisito da densidade. A teoria do HOT rompia com esse requisito ao negar a existência de elementos mediadores entre um estado não consciente e outro consciente, tomando, assim, a consciência como um acontecimento do tipo “tudo ou nada”. Ao contrário, a teoria de primeira ordem sustenta que a consciência se dá em graus, de acordo com o nível de distinção. Segundo tal interpretação, um estado é dito consciente quando atinge um grau suficiente de distinção de suas percepções. Contudo, para tanto, deve haver sempre pequenas diferenças entre um e outro grau, uma vez que a ideia de graus de distinção, para Leibniz, necessariamente implica tais diferenças. Com isso, a passagem de um estado não consciente a outro, consciente, deve ser intermediada por esses graus estreitamente próximos e minimamente diferentes. Assim, por defender que a consciência depende apenas de uma única série de percepções, isto é, daquelas de primeira ordem, e de seus graus de distinção, a *first-order theory* garante a compatibilidade de sua interpretação com o princípio do contínuo, o que a torna uma leitura mais harmônica da filosofia de Leibniz que a *higher-order theory*.

A mais forte objeção, contudo, que pode ser levantada contra esta solução é: se a consciência está, plenamente, associada a uma gradação, então, deve-se admitir que toda a série de percepções seja consciente; ou seja, não haveria nada que diferencie um estado não consciente doutro consciente, devendo-se, portanto, afirmar que todas as percepções são conscientes em algum grau<sup>17</sup>.

A essa objeção Jorgensen, estudioso com o qual estamos parcialmente<sup>18</sup> de acordo, responde que o princípio do contínuo não é contrário a mudanças de na-

<sup>17</sup> “[...]Leibniz argues, it [a percepção consciente] must arise gradually “by degrees from [perceptions] that are too minute to be noticed” (NE Preface, A/RB 57; see also 2.1.15, A/RB 116 and 2.1.18, A/RB 117). Those unnoticed perceptions are unconscious perceptions. A word of caution is in order here. Leibniz is not arguing that consciousness comes in degrees, that is, that more conscious perceptions come from less conscious ones. If that were the case, then all perceptions would turn out to be conscious to some degree, which is precisely what Leibniz is denying.” (SIMMONS, 2001, p. 45).

<sup>18</sup> A interpretação de Jorgensen tem, portanto, o mérito de responder à objeção de Simmons, isto é, de mostrar que a consciência pode ser explicada pelas percepções de primeira ordem, sem que seja necessário afirmar que toda a série de percepções seja consciente, utilizando, como vimos, exemplos do próprio Leibniz. Todavia, o defensor da posição contrária à da teoria de primeira ordem poderia, ainda, levantar um grave problema decorrente da solução de Jorgensen. O principal ponto dessa solução centra-se, na verdade, na analogia entre o fenômeno da consciência e o movimento e as figuras geométricas. Contudo, esses casos parecem oferecer particularidades distintas, o que não permitiria interpretá-los da mesma maneira. A ideia-base daquele comentador é a de que nesses três casos haveria uma mudança contínua de natureza. A questão é, justamente, que a mudança em jogo nesses casos não parece ser a mesma. De fato, a alteração de um círculo para uma elipse parece ser “menor” do que a alteração entre o repouso e o movimento e a da consciência: a elipse seria um caso especial do gênero das figuras geométricas tal como o círculo, o que os torna elementos muito próximos, isto é, de natureza similar. Já as relações movimento-repouso e inconsciente-consciente parecem envolver uma mudança “maior”. Em outros termos, o efeito, nestes casos, ou seja, o movimento e a consciência, parece ser maior que a causa, o repouso e a inconsciência. Deste modo, não parece ser possível entender da mesma maneira o caso do círculo-elipse e os outros mencionados, nem tampouco defender que há uma diferença de natureza entre repouso e movimento e entre um estado inconsciente e outro consciente e, ao mesmo tempo, afirmar que a passagem de um ao outro se dá continuamente, já que isso implicaria uma contradição lógica (a tese que se tem em vista aqui é uma ideia básica do princípio de causalidade de que o efeito não pode ser maior do que a causa).

tureza, mas apenas prescreve que as transições ocorram conforme o requisito da densidade. Deste modo, não é incompatível com o princípio do contínuo a afirmação da transição de um estado não consciente a outro consciente sem que seja necessário afirmar também que a consciência se faz presente em toda série. Ou seja, a ideia de série e continuidade no pensamento leibniziano não implicaria uma constância quanto aos tipos de seres e eventos existentes. Ao contrário, dada uma série qualquer, ela pode envolver diferentes espécies de elementos, contanto que a passagem de uma a outra espécie seja contínua. Com isto, qualquer transformação de um estado A num estado B, de diferentes tipos, é contínua, se há estados intermediários entre esses. O exemplo, que o autor retira do texto leibniziano, é o da formação de figuras geométricas, a saber, círculo, elipse, parábola e hipérbole, a partir das seções cônicas, isto é, de dois cones dispostos de forma oposta, porém partilhando o mesmo vértice<sup>19</sup>. De forma análoga, ocorreria o mesmo com a consciência: em razão do aumento contínuo de distinção das percepções, chega-se a um ponto em que há uma mudança de estado, isto é, surge um estado consciente, tal como uma elipse surge de um círculo. Deste modo, um estado consciente, apesar de diferente em natureza de um estado não consciente, surgiria continuamente devido aos graus de distinção intermediários<sup>20</sup>.

Esta nossa interpretação é respaldada pela análise empreendida pelo próprio Leibniz acerca das sensações, como no caso da fome:

Filaleto – Entretanto, não haverá igual razão para sustentar que o homem sempre tem fome, se dissermos que ele a tem sem dar-se conta disso?

Teófilo – Existem diferenças de um caso a outro: a fome tem razões particulares que nem sempre existem e subsistem. Todavia, é verdade que, *mesmo quando temos fome, não pensamos nisso a cada momento; quando pensamos nisso, porém, nos damos conta da fome, pois a fome é uma disposição bem notável*; existem sempre irritações no estômago, mas é necessário que se tornem suficientemente fortes para produzir fome.<sup>21</sup>

Dessa forma, para Leibniz, só é possível o surgimento da fome propriamente dita, porque havia antes um estado de semi-fome, isto é, preexistiam pequenas impressões que foram aumentadas em quantidade, ou melhor, em distinção, formando um agregado grande o suficiente para a atenção do sujeito se voltasse a elas, tornando a percepção consciente. É assim como o surgimento da sensação de fome é possível por conta de estados anteriores de semi-fome, a consciência, propriamente dita, é apenas possível porque preexiste algum grau de semi-consci-

<sup>19</sup> Cf. JORGENSEN, 2009, p. 224-225. Referência à análise de Leibniz presente em G, III, p. 51-55.

<sup>20</sup> “The main proposal I wish to make is this: the principle of continuity does not prevent transitions in kind; rather it merely requires that any transitions in kind be continuous transitions. If my understanding of the principle of continuity is correct, then when applied to Leibniz’s theory of consciousness, it entails only that the transition between non-conscious and conscious perceptions be a continuous one. This is precisely what the higher-order interpretation does not hold, and so for that reason we must reject it.” (JORGENSEN, 2009, p. 245)

<sup>21</sup> NE, II, 1, p. 69. Grifo nosso.

ência, que devemos entender como algum grau de distinção. A ideia é que qualquer percepção já é “consciente”, pois, possuindo um grau de distinção, por menor que seja, provoca uma força capaz de “pressionar” a atenção do sujeito; entretanto, por ser fraca, ou simplesmente, não ser forte o suficiente, não consegue propriamente fazer com que aquele volte a sua atenção a ela. Dessa forma, as percepções ínfimas possuiriam certa força, por menor que seja, o que bastaria para concebê-las como “conscientes”, sem que, contudo, seja necessário afirmar que conseguem atrair a atenção e, tornando-se assim efetivamente conscientes.

Além disso, podemos ver esta transição de natureza na analogia, traçada pelo próprio Leibniz, entre uma percepção consciente e o movimento. Como “um movimento não poderia vir naturalmente senão de outro movimento” (M, §23), é necessário compreendermos o repouso como um caso extremo, isto é, o mínimo do movimento<sup>22</sup>. Mesmo estando em “repouso”, um objeto qualquer deve possuir algum semi-movimento, de maneira a permitir o surgimento de um movimento propriamente dito. Assim, também a consciência deve ter o seu estado de “repouso”, ou seja, um estado inconsciente, que nada mais é do que um grau de consciência “próximo a zero”.

Assim, podemos concluir que a teoria de primeira ordem responde à principal objeção levantada contra ela, ou seja, a de se reduzir à tese da *Consciousness all the way down*, através da ideia de transformação da natureza. Nesse sentido, a consciência ou a percepção é entendida como fruto imediato da distinção das percepções, de maneira que ela surge quando o aumento contínuo do grau de distinção é suficiente para tal efeito. Portanto, por salvaguardar tanto o fenômeno da consciência ligado à noção de distinção quanto o princípio do contínuo, a teoria de primeira ordem é a interpretação que melhor retrata o conceito leibniziano de a percepção.

## Referências

BELAVAL, Yvon. (1960) *Leibniz Critique de Descartes*. Paris: Gallimard.

BRANDOM, Robert B. (1981) *Leibniz and Degrees of Perception*. *Journal of the History of Philosophy*, v.19, n. 4. p. 447-479. Disponível em: < [http://muse.jhu.edu/content/z3950/journals/journal\\_of\\_the\\_history\\_of\\_philosophy/v019/19.4brandom.pdf](http://muse.jhu.edu/content/z3950/journals/journal_of_the_history_of_philosophy/v019/19.4brandom.pdf) >. Acesso em: 30 de novembro de 2010.

CROCKETT, Timothy. (1999) *Continuity in Leibniz's Mature Metaphysics*. *Philosophical Studies*, v. 94. p. 119-138. Disponível em: <<http://www.springerlink.com/content/gqm2q4715062487w/fulltext.pdf>>. Acesso em: 24 de junho de 2011.

FURTH, Montgomery. (1994) *Monadology*. In: *G.W. Leibniz: Critical Assessments*, WOOLHOUSE, R.S. (Ed.). London: Routledge. p. 2 – 27.

<sup>22</sup> “Não sei se não será necessária mais convicção para negar que na alma acontece algo de que não nos damos conta; pois aquilo que é notável deve estar composto de partes não notáveis; nada pode nascer de repente, nem o *pensamento* nem o *movimento*.” (NE, II, 1, p.68).



GENNARO, Rocco J.. (1999) Leibniz on Consciousness and Self-consciousness. In: *New Essays on the Rationalists*, GENNARO, Rocco J.; HUENEMANN, Charles (Eds). New York: Oxford University Press. p. 353-371.

JORGENSEN, Larry M.. (2009) *The Principle of Continuity and Leibniz's Theory of Consciousness*. Journal of the History of Philosophy, v. 27, n. 2. p. 223-248. Disponível em: <<http://muse.jhu.edu/journals/hph/summary/v047/47.2.jorgensen.html>>. Acesso em: 28 de outubro de 2010.

KULSTAD, Mark A..(1991) *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*. München: Philosophia.

LEIBNIZ, G. W.. *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. Ed. C. J. Gerhardt. Berlin, 1875-1890. 7 v.

----- (2004) *Discours de Métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*. Édition établie, présentée et annotée par Michel Fichant. Paris: Gallimard.

----- (1990) *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*. Introduction et notes par Jacques Brunschwig. Paris: Garnier-Flammarion.

----- (2001) *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. Présenté par André Robinet. 4<sup>ème</sup> éd. Paris: Presses Universitaires de France.

----- (1994) *Système Nouveau de La Nature et de la Communication des Substances et autres textes (1690-1703)*. Présentation et notes de Christiane Frémont. Paris: Flammarion.

LEVEY, Samuel. (1999) *Matter and Two Concepts of Continuity in Leibniz*. Philosophical Studies, v. 94. p. 81-118. Disponível em: <<http://www.springerlink.com/content/gqm2q4715062487w/fulltext.pdf>>. Acesso em: 24 de junho de 2011.

MCRAE, Robert. (1976) *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought*. Toronto: University of Toronto Press.

----- (1994) The 'Intellectualization of Appearances': Aspects of Leibniz's Theory of Sensation and Thought. In: *G.W. Leibniz: Critical Assessments*, WOOLHOUSE, R.S. (Ed.). London: Routledge. p. 67-86.

SIMMONS, Alison. (2001) *Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness*. The Philosophical Review, v. 110. n. 1. p. 31-75. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2693597>>. Acesso em: 24 de junho de 2011.



# Rousseau e os limites da cidadania

**Renato Moscateli\***

\* A pesquisa de pós-doutorado é financiada por recursos do PNPd Institucional da CAPES.

Pós-Doutorando em Filosofia na UFG.

### Resumo

O objetivo deste trabalho consiste em discutir alguns aspectos do conceito de cidadania contido nas obras de Jean-Jacques Rousseau, especialmente certas limitações propostas pelo filósofo ao exercício desse direito, as quais configuram um tipo de participação política que seria apropriado ao regime descrito no *Contrato Social*.

**Palavras-chave:** Rousseau; cidadania; participação política; soberania; iniciativa legislativa.

Quando Rousseau define os termos chave de seu vocabulário no *Contrato Social*, o nome de cidadão é atribuído aos indivíduos justamente na medida em que eles são membros do soberano, e este nada mais é senão o corpo político quando está em atividade. Dessa maneira, se por um lado o elo entre a categoria de sujeito civil e a ação política no pensamento republicano do filósofo não é difícil de constatar, por outro, certas peculiaridades dessa relação nem sempre são devidamente consideradas. Sem as levarmos em conta, corremos o risco de nutrir um entendimento demasiadamente genérico acerca do cidadão rousseauiano, no sentido de que o genebrino teria pensado a cidadania como uma condição que poderia e deveria ser atribuída da mesma forma a todos os componentes do pacto social, o que tornaria suas propostas muito bem adaptáveis às democracias atuais, cuja tendência vem sendo a de estender os direitos civis à universalidade dos indivíduos que habitam os territórios de seus respectivos Estados nacionais. Entretanto, por mais que essa interpretação pareça sedutora, é preciso reconhecer que as obras de Rousseau levantam problemas interessantes sobre certos limites

da cidadania a serem observados no funcionamento de qualquer corpo político que se pretenda bem ordenado.

Tendo isso em mente, vou me concentrar em uma das limitações da cidadania encontradas nos textos de Rousseau e que está ligada à preocupação quanto ao discernimento dos cidadãos comuns para lidar com os assuntos públicos<sup>1</sup>. Mesmo enfatizando que todas as leis precisariam ser aprovadas pelas assembleias soberanas, e que todos os membros da república deveriam comparecer a elas, Rousseau não parecia disposto a conceder a qualquer cidadão o direito de propor novas leis ou modificações nas antigas. No *Contrato Social*, ele faz somente uma rápida menção a esse problema, dizendo que é preciso diferenciar “o simples direito de votar em todo ato de soberania”, que de modo algum se poderia retirar dos cidadãos, do “direito de opinar, de propor, de dividir, de discutir, o qual o governo sempre tem o cuidado de reservar apenas aos seus membros” (ROUSSEAU, 2003, p. 438-439).<sup>2</sup> O filósofo justifica sua opção por não desenvolver naquele momento uma análise dessa importante matéria argumentando que seria preciso um tratado específico para lidar com ela. Diante disso, o que poderíamos deduzir se nos limitássemos a esse excerto tão conciso? Rousseau estaria propondo um princípio normativo de divisão de tarefas dentro do Estado, de modo que seria adequado e necessário reservar o trabalho de elaboração das leis aos magistrados, restando ao povo em geral unicamente o ato de referendar ou não aquilo que fosse levado à assembleia soberana? Ou o que o autor estaria fazendo nesse ponto é reconhecer um fato da prática política, isto é, o de que os governantes têm por hábito monopolizar a parte criativa do processo legislativo em detrimento da ampla participação popular? A fim de obtermos mais evidências para tentar responder a essas dúvidas, um caminho viável é voltarmos nossa atenção para o que Rousseau escreveu acerca da constituição de Genebra, tanto na dedicatória do *Segundo Discurso* quanto nas *Cartas escritas da montanha*.

---

<sup>1</sup> Outra dessas limitações que resultam das propostas de Rousseau é a que deveria existir entre os sexos no tocante ao exercício da cidadania. Embora o *Contrato Social* não mencione a diferença entre homens e mulheres a esse respeito, nem estabeleça, portanto, qualquer interdição à participação das cidadãs nas assembleias populares ou nas magistraturas governamentais, a leitura de outras obras de Rousseau fornece algumas pistas importantes para complementar seu entendimento acerca da questão. No *Projeto de constituição para a Córsega*, por exemplo, o autor recomenda que sejam estabelecidos diferentes níveis de *status* civil pelos quais os cursos deveriam passar, e a observação dos requisitos necessários para adentrar essas classes deixa claro que apenas os homens poderiam compô-las (ROUSSEAU, 2003, p. 919). As razões disso estão presentes em textos como *A Nova Heloísa* e o *Emílio*, nas quais vemos um contraste bastante forte nas descrições feitas do comportamento das parisienses e das suíças, o que revela o quanto Rousseau considerava pernicioso o convívio público entre homens e mulheres, algo muito comum nos círculos sociais das principais cidades europeias do Antigo Regime, tal como Paris. A fim de evitar os males que, em sua visão, decorriam dessa “mistura leviana e contínua” entre os dois sexos (ROUSSEAU, 1994, 242), Rousseau recomendava o estabelecimento de uma separação mais nítida entre os espaços convenientes aos homens e às mulheres, cabendo a eles ocupar a cena pública onde se tomavam as decisões políticas, e a elas permanecer no espaço doméstico cuidando da família. Certamente, esse tema polêmico merece um tratamento mais aprofundado, o qual deixarei para trabalhos futuros. A título de sugestão, indico algumas referências sobre o assunto: Young (1987), Lange (2002) e Parry (2001).

<sup>2</sup> *Contrato Social*, livro 4, capítulo I.

No primeiro desses textos, Jean-Jacques busca retratar o quadro das instituições políticas do país onde ele diz que gostaria de ter nascido, incluindo aí o funcionamento ideal da atividade legislativa. Depois de declarar que o direito de legislação deveria ser comum a todos os cidadãos, ele passa a detalhá-lo melhor para mostrar como, em sua opinião, teria de ser exercido:

eu desejaria que, para deter os projetos interessados e mal concebidos, e as inovações perigosas (...), cada um não tivesse o poder de propor novas leis a seu bel prazer; que esse direito pertencesse apenas aos magistrados; que eles o usassem com tanta circunspeção e o povo, por sua vez, fosse tão reservado ao dar seu consentimento a essas leis, e que a promulgação só pudesse ser feita com tanta solenidade, que antes de a constituição ser destruída, tivessem o tempo de se convencer de que é sobretudo a grande antiguidade das leis que as torna santas e verdadeiras, que o povo despreze logo aquelas que ele vê mudarem todos os dias e que, acostumando-se a negligenciar os antigos usos sob o pretexto de fazer melhores, introduzam-se frequentemente grandes males para corrigir os menores (ROUSSEAU, 2003, p. 114).<sup>3</sup>

Poucas linhas mais adiante, ele completa sua descrição acrescentando que escolheria para si um país no qual os cidadãos particulares se contentassem em dar sua sanção às leis e só participassem como corpo, e sob a direção de seus chefes, na tomada de decisões sobre as questões públicas mais importantes.

Pois bem, na oitava das *Cartas escritas da montanha*, Rousseau diz que “Nos Estados onde o governo e as leis já estão assentados, deve-se, o quanto se puder, evitar tocar neles, e principalmente nas pequenas repúblicas, nas quais o menor abalo desune tudo. A aversão pelas novidades é, pois, geralmente bem fundada” (ROUSSEAU, 2003, p. 846). Nesse sentido, os cidadãos comuns deveriam confiar na capacidade dos magistrados para discernir, em nome da utilidade pública, se uma mudança nas leis mereceria ser considerada pelo soberano, uma vez que nem sempre as vantagens da inovação compensam os riscos de se alterar aquilo que foi há muito estabelecido. O ato crucial estava na fundamentação do Estado sobre uma boa legislação desde o início, de tal maneira que mais tarde não fosse preciso reformá-la de tempos em tempos. Assim, Rousseau pensava que a constituição de Genebra, além de ser provida de ótimas leis em geral, também merecia elogios por ter estabelecido os conselhos menores como controladores da iniciativa legislativa, dando-lhes o direito negativo de impedir que inovações temerárias viessem a abalar a solidez do edifício jurídico erigido pelo Legislador. Vemos então que Jean-

---

<sup>3</sup> Comparar com o *Contrato Social*, livro 3, capítulo XI: “Por que, então, se confere tanto respeito às leis antigas? É pelo próprio fato de serem antigas. Devemos crer que é justamente a excelência das vontades antigas que pôde conservá-las por tanto tempo. Se o soberano não as tivesse reconhecido como continuamente salutares, ele as teria revogado mil vezes. Eis porque, longe de se enfraquecerem, as leis adquirem sem cessar uma força nova em todo Estado bem constituído. O preconceito da antiguidade as torna cada dia mais veneráveis. Ao passo que, em todos os lugares onde as leis se enfraquecem ao envelhecer, isso prova que não há mais poder legislativo, e que o Estado não mais vive” (ROUSSEAU, 2003, p. 424-425).

-Jacques demonstra uma preocupação notável com a estabilidade do corpo político, em favor da qual ele confia ao governo uma prerrogativa que, em suas palavras, “é uma parte essencial da constituição democrática”, cuja manutenção seria inviável se “o poder legislativo pudesse sempre ser posto em movimento por qualquer um dos que o compõem” (ROUSSEAU, 2003, p. 872).<sup>4</sup> Portanto, em uma sociedade bem ordenada, esse procedimento seria o mais indicado, mas ele não deixa de conter um perigo em si mesmo. Como o filósofo já tinha dito em outro texto, tão logo a corrupção atinge o governo, “as melhores leis tornam-se as mais funestas” (ROUSSEAU, 2003, p. 253),<sup>5</sup> e o exemplo dos abusos cometidos pelos governantes de Genebra eram bastante ilustrativos dessa máxima.

Nesse momento, poderíamos perguntar se, ao defender uma prática que de certo modo deixava o soberano à mercê do governo justamente no tocante ao exercício de sua maior atribuição, Rousseau não estaria contrariando a concepção de soberania expressa no *Contrato Social*. Entre os comentaristas, Charles Edwin Vaughan (1915) e Robert Derathé (1979) concordam que o direito de iniciativa legislativa constitui uma parte necessária da soberania e que colocá-lo nas mãos do governo é, por um lado, dar ao executivo um poder enorme, e, por outro, impor ao soberano uma limitação séria, talvez até mesmo o risco de paralisá-lo em alguns momentos. Assim como Vaughan, Derathé pergunta-se como Rousseau pôde defender algo dessa natureza, e dá a seguinte resposta:

Quando ele fala de legislação, tem os olhos voltados para os legisladores antigos que estabeleceram de uma vez por todas as leis destinadas a servir de constituição para a cidade. Ele não suspeita que os Estados modernos estão submetidos a um ritmo de transformações muito rápidas, e a ideia de que a legislação deve estar em evolução perpétua é-lhe completamente estranha. Ele tem horror por novidades e permanece convencido de que um Estado bem constituído necessita apenas de um pequeno número de leis. Aos seus olhos, o povo deve ser, antes de tudo, o conservador das leis e zelar para que nenhuma delas caia em desuso (DERATHÉ, 1979, p. 297).<sup>6</sup>

<sup>4</sup> *Cartas escritas da montanha*, nona carta.

<sup>5</sup> *Discurso sobre a economia política*.

<sup>6</sup> Ver a *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos*: “a força das leis tem a sua medida; a dos vícios que elas reprimem também tem a sua. É apenas depois de ter comparado essas duas quantidades que se pode assegurar a execução das leis. O conhecimento dessas relações faz a verdadeira ciência do Legislador; pois, se somente se tratasse de publicar éditos sobre éditos, regulamentos sobre regulamentos, para remediar os abusos na medida em que eles nascem, dir-se-ia, sem dúvida, coisas muito belas, mas que, na sua maior parte, permaneceriam sem efeito e serviriam de indicações para o que seria preciso fazer ao invés de para os meios de executá-lo” (ROUSSEAU, 1995, p. 60-61). Comparar com as *Considerações sobre o governo da Polônia*, capítulo VII: “A legislação da Polônia foi feita sucessivamente de peças e de pedaços, como todas as da Europa. Na medida em que se via um abuso, fazia-se uma lei para remediá-lo. Desta lei nasciam outros abusos, que era preciso corrigir ainda. Essa maneira de agir não tem fim e leva ao mais terrível de todos os abusos, que é o de enervar as leis à força de multiplicá-las” (ROUSSEAU, 2003, p. 975); e também com o fragmento intitulado *Das leis*, nº. 7: “Se me perguntassem qual é o povo mais vicioso de todos, eu responderia sem hesitar que é aquele que tem mais leis” (ROUSSEAU, 2003, p. 493).

Ao compararmos os comentários de Vaughan e de Derathé, encontramos uma restrição na cidadania por meio da qual o membro comum da república rousseauniana não teria a função substantiva de elaborar as leis sob as quais vive, uma vez que essa tarefa caberia apenas aos indivíduos mais preparados para desempenhá-la, ou seja, o Legislador no momento da instituição do Estado e os magistrados no restante do tempo. Ora, se essa compreensão das ideias de Rousseau estiver correta, teremos de admitir que sua proposta de liberdade política talvez implique um tipo de cidadania diferente daquele que se esperaria existir em uma sociedade na qual a soberania não apenas pertence ao povo, mas é por ele diretamente exercida, uma constatação que levanta novas questões: quando o povo expressa a vontade geral, poderíamos dizer que ele está, de fato, *criando* suas leis? Há diferença entre ser o *autor* ou o *elaborador* da legislação? Qual é o significado da *deliberação* que os cidadãos têm de desenvolver ao participarem da atividade legislativa?

Para começar a responder essas perguntas, poderíamos partir da afirmação de que uma coisa é ter a capacidade de encontrar a solução para um problema, e outra distinta é ter o discernimento necessário para perceber se uma solução apresentada está ou não correta, se deve ou não ser adotada. Politicamente falando, isso significaria que somente umas poucas pessoas são competentes para formular as leis mais adequadas a um povo em particular, pois essa tarefa exige uma compreensão bastante ampla e aprofundada dos diversos elementos que compõe o contexto no qual esse povo existe. As qualidades excepcionais do Legislador retratado no *Contrato Social* são necessárias para que se descubra a melhor solução possível ao complexo problema de bem ordenar uma sociedade civil incipiente.<sup>7</sup> Nessa fase crucial, os indivíduos persuadidos pelo discurso do Legislador dão livremente seu consentimento a uma legislação cujo conteúdo não foi produzido por eles. Porém, ao fazerem isso, tornam-se tão responsáveis por ela quanto se a tivessem concebido em suas próprias mentes; são seus autores, embora não seus elaboradores.<sup>8</sup>

De acordo com Rousseau, no decorrer da história do Estado, essas leis sob as quais a república foi fundada deveriam ser mantidas com grande zelo. Todavia, sempre é possível que surjam novas situações não previstas pelo Legislador, e com elas a necessidade de modificar as leis ou estabelecer novas. É nesses momentos que os magistrados teriam de exercer com muito cuidado seu controle sobre a iniciativa legislativa, pois a competência deles ao desempenhar essa função seria crucial para que o soberano conseguisse expressar sua vontade apenas acerca daquilo que realmente fosse imprescindível. Então, o que se pediria aos cidadãos comuns é que avaliassem aquilo que fosse submetido ao seu sufrágio usando os critérios

<sup>7</sup> Ver o *Contrato Social*, livro 2, capítulos VI e VII.

<sup>8</sup> No próprio *Contrato Social*, a autoria das leis não é confundida com a sua elaboração. De fato, nele lemos que “o povo submisso às leis deve seu autor” (ROUSSEAU, 2003, p. 380) e que “Toda lei que o povo em pessoa não ratificou é nula” (ROUSSEAU, 2003, p. 430). Ao mencionar o caso dos decênviros de Roma, encarregados de registrar o direito da república por escrito no século V a.C., Rousseau reproduz um discurso bastante esclarecedor: “*Nada do que vos propomos, diziam eles ao povo, pode passar como lei sem o vosso consentimento. Romanos, sede vós mesmos os autores das leis que devem fazer a vossa felicidade*” (ROUSSEAU, 2003, p. 382-383).

disponíveis a qualquer um deles, isto é, o bom senso e o respeito pelo bem público. Ao nos voltarmos para a teoria das formas de governo do *Contrato Social*, podemos presumir que esse processo seria mais bem realizado pelo poder executivo confiado a uma minoria, a aristocracia eletiva, modalidade preferida por Rousseau.

Refletindo sobre esse tema, Daniel E. Cullen chegou à interpretação de que o genebrino não desejava que os cidadãos em geral praticassem a arte política em um sentido substantivo. No Estado concebido por Rousseau, a arte política pertenceria, nas palavras de Cullen, “em primeiro lugar ao Legislador, que estrutura a ordem constitucional e, a seguir, aos magistrados, que governam. A democracia rousseauiana é um governo para o povo, mas não verdadeiramente pelo povo ou do povo.” (CULLEN, 1993, p. 152). Cullen ressalta que Rousseau fala de deliberação no *Contrato Social* como o caminho pelo qual os cidadãos enunciam a vontade geral. Contudo, esse processo deliberativo não consistiria, de fato, em um momento no qual se realizaria uma atividade discursiva em que os indivíduos poderiam expor livremente seus argumentos a fim de debatê-los em busca de um consenso sobre aquilo que seria a solução mais condizente com o bem público. O que Rousseau descreve como deliberação resume-se basicamente ao ato de votar, quando cada cidadão, sem comunicação com os demais, contribui para os sufrágios dando sua opinião pessoal sobre a questão que foi levada diante do soberano, uma prática cujo funcionamento correto exigiria a inexistência de associações parciais capazes de prejudicar a generalidade da vontade popular.<sup>9</sup> Dessa forma, diz Cullen, os princípios rousseauianos “fazem justiça aos direitos legítimos do povo, mas sua prudência circunscreve o exercício deles a partir da crença de que a *volonté* não tutorada não consegue produzir a *généralité*. A vontade e o bem comum devem ser mediados pela educação cívica para que a disposição à generalidade, ou o bem comum em si, informe o ato de desejar” (CULLEN, 1993, p. 151). Em sendo assim, Rousseau estaria propondo um modelo de formação civil no qual o trabalho mais importante é desempenhado fora das assembleias soberanas, ou seja, na educação coletiva dos jovens, nas festas populares, na esfera dos costumes e da opinião pública. Seriam esses elementos, e não a participação direta nas deliberações, que confeririam identidade e unidade ao corpo político, permitindo que os cidadãos compartilhassem um mesmo desejo pelo bem comum que se manifestaria nas votações às quais comparecessem.

A interpretação de Cullen pode ser reforçada pelos argumentos presentes em um artigo de Cláudio Araújo Reis. O autor faz uma diferenciação bastante pertinente a respeito de dois sentidos dados por Rousseau ao conceito de vontade geral:

Rousseau ora apresenta a vontade geral como um padrão que deve orientar as decisões coletivas, ora como sendo, a vontade geral, uma maneira de nos referirmos às decisões coletivas elas mesmas. No primeiro sentido, a vontade geral, como *padrão* ou *regra*, não é outra coisa senão o padrão do bem ou do interesse comum (em outras palavras, “vontade geral”, no sentido de padrão,

<sup>9</sup> Ver o *Contrato Social*, livro 2, capítulo III, e o livro 4, capítulo 2.



é sinônimo de “bem comum” ou “interesse comum”). No segundo sentido, a vontade geral é a *decisão* (ou o conjunto de decisões) tomada pelo soberano e fixada na forma da lei (REIS, 2010, p. 15-16).

Isso quer dizer que quando os cidadãos são chamados a dar seu voto nas assembleias soberanas, eles devem emitir, com seu sufrágio, sua opinião sobre o que é o bem comum, o que, segundo Reis, implica a existência prévia de um padrão sobre esse bem que tem de ser conhecido e consultado para guiar a votação. Portanto, não é a votação em si que cria ou constrói a vontade geral como referência do melhor interesse público, uma vez que ela serviria, fundamentalmente, para “refinar” e tornar mais precisa a percepção dos cidadãos acerca desse interesse coletivo que eles já possuíam. Afinal, diz Reis, “a complexidade da ideia de bem comum, sua relativa indeterminação e o conhecimento sempre incompleto que temos das circunstâncias justificam que um grau de desacordo exista e que, portanto, precisemos de um procedimento confiável para discernir (...) qual posição é a melhor, segundo o padrão independente” (REIS, 2010, p. 30). No processo deliberativo, cada um consulta individualmente sua consciência para chegar a uma interpretação adequada sobre o que é correto para a sociedade, passando longe do tipo de jogo político no qual se busca confrontar razões ou barganhar para acomodar interesses distintos. Também para Reis, a formação do padrão do bem comum está ligada à atuação do Legislador e de instituições como a educação cívica, as festas populares, a censura e a religião civil, cujo papel é inspirar o patriotismo nos cidadãos.<sup>10</sup> É unicamente graças a isso que os indivíduos conseguem expressar a vontade geral com seus sufrágios.

As análises de Cullen e de Reis levam à conclusão de que os sufrágios populares – e a participação civil que eles acarretam – teriam uma relevância menos significativa na teoria rousseauiana do que se costuma acreditar. A atividade do Legislador e de suas instituições seria muito mais constitutiva para a composição do bem comum na república. Isso não significa, obviamente, que as assembleias soberanas sejam supérfluas. Muito pelo contrário, ainda que na maioria das vezes elas não se reúnam com o objetivo de aprovar novas leis, Rousseau insiste em diversas passagens do *Contrato Social* que elas não podem deixar de se realizar, e isso por pelo menos três motivos cruciais. Primeiramente, porque é apenas o consentimento do soberano, seja explícito ou tácito, que torna as leis legítimas e as mantém válidas durante a vida do Estado. Em segundo lugar, a manifestação periódica do soberano possui a função estratégica de colocar freios nas pretensões indevidas dos governantes, lembrando que existe uma autoridade superior à qual eles devem se curvar.<sup>11</sup> Por último, mas não menos importante, Rousseau deseja que as questões públicas sempre tenham uma proeminência na vida dos cidadãos,

<sup>10</sup> Sobre essas instituições, ver especialmente o verbete *Economia política*, a *Carta a D'Alembert sobre os espetáculos*, o livro 4 do *Contrato Social* e as *Considerações sobre o governo da Polônia*.

<sup>11</sup> Ver o *Contrato Social*, livro 3, capítulo XIV.

algo que pode ser estimulado pelo comparecimento frequente às assembleias populares.<sup>12</sup>

Enfim, para sermos coerentes como leitores das obras de Jean-Jacques, precisamos entender os limites postos por ele à cidadania como parte de um quadro maior no qual se pode contemplar uma determinada imagem de sociedade que abrange não apenas um ordenamento jurídico-político, como também ideias acerca da educação, da economia, da moralidade e das relações humanas em geral. Qualquer tentativa de analisá-las em sua riqueza teórica requer olhar com cuidado para os vários elementos desse quadro.

## Referências

- CULLEN, D. E. (1993). *Freedom in Rousseau's political philosophy*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- DERATHÉ, R. (1979). *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- LANGE, L. (ed.) (2002). *Feminist interpretations of Jean-Jacques Rousseau*. Pensilvânia: The Pennsylvania State University Press.
- PARRY, G. (2001). *Emile: Learning to be men, women, and citizens*. In: RILEY, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 247-271.
- REIS, C. A. (2010). Vontade geral e decisão coletiva em Rousseau. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 33, n. 2, p.11-34.
- ROUSSEAU, J.-J. (1994). *Júlia ou A Nova Heloísa*. Trad. Fulvia M. L. Moretto. São Paulo: Hucitec; Campinas: Editora da Unicamp.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard. v. 3.
- \_\_\_\_\_. (1995). *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard. v. 5.
- VAUGHAN, C. E. (1915). *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press. v. 2.
- YOUNG, I. M. (1987). A imparcialidade e o público cívico. In: BENHABIB, S.; CORNELL, D. (Org.). *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos. p. 66-86.

---

<sup>12</sup> Ver o *Contrato Social*, livro 3, capítulo XV.

# John Locke e as questões em torno da linguagem

Ronaldo José Moraca\*

\* Doutorando – UFSCAR

### Resumo

A linguagem foi o tema central terceiro livro do *Ensaio Sobre o Entendimento Humano* de John Locke e podemos afirmar que, de acordo com a perspectiva lockeana, as confusões decorrentes do uso vago e impreciso das palavras tem sido a fonte de confusões conceituais presentes nas discussões filosóficas. Podemos interpretar as menções feitas por Locke acerca da linguagem somente como mais uma preocupação de origem baconiana ou, não se trata somente de dedicar uma especial atenção ao uso dos termos, mas estabelecer uma melhor compreensão do funcionamento da própria linguagem para que possamos lidar com as confusões conceituais por ela geradas? A discussão dessas questões revelará um traço importante presente na filosofia de Locke (e do pensamento filosófico moderno), a saber, a correta compreensão do funcionamento da linguagem como trabalho filosófico.

**Palavras-chave:** John Locke, entendimento, linguagem, uso dos termos.

John Locke, ao escrever sua principal obra filosófica, *Ensaio Acerca do Entendimento Humano* (1690) - a partir deste momento usaremos, para nos referir a esse livro, o termo *Ensaio* -, procurou estabelecer como o entendimento<sup>1</sup> atua, de forma legítima, para adquirir a matéria-prima responsável pelo conhecimento das coisas existentes e, por consequência, delimitar com precisão até onde podemos alcançar um saber seguro sobre as coisas. Pretendemos, neste trabalho, mos-

<sup>1</sup> “Uma vez que é o Entendimento que eleva o homem acima dos outros seres sensíveis, lhe dá as vantagens de que goza e lhe permite o domínio que sobre eles tem – certamente que seu estudo é merecedor de todo interesse e digno de maior aplicação. O entendimento, tal como os olhos, embora nos permita ver e compreender todas as coisas, não se apercebe a si próprio; e é preciso muita arte e esforço para colocá-lo à distância que lhe permite constituir-se um objeto para si mesmo”. (LOCKE, 1959, p. 21).

trar que a tarefa realizada por Locke só poderá ser compreendida se identificarmos claramente, no interior de suas teses, qual é a ação natural que a linguagem desempenha na elaboração do conhecimento.

A linguagem foi o tema central do terceiro livro do *Ensaio*, e podemos afirmar que, de acordo com a perspectiva lockeana, os equívocos decorrentes do uso vago e impreciso das palavras tem sido a fonte de confusões conceituais presentes nas discussões filosóficas. Sendo assim, delineamos na seguinte indagação o problema examinado neste texto: a compreensão da natureza do funcionamento da própria linguagem permitiria lidar com as confusões conceituais por ela geradas? A resposta a essa interrogação encerrará desdobramentos importantes e permitirá uma melhor compreensão da relação entre entendimento e linguagem na concepção lockeana, uma vez que as pesquisas desenvolvidas têm valorizado, sobretudo, as questões relacionadas ao papel desempenhado pelo entendimento.

Locke, no *Ensaio*, em sua primeira menção acerca da Linguagem, explicita a importância de sua investigação, afinal muitas confusões conceituais têm origem na forma como os termos são empregados em nossa fala:

Há tanto tempo que certas formas de falar, vagas e sem sentido, são tidas por mistérios da ciência, e que palavras difíceis e mal-usadas, com pouco ou nenhum significado, são impostas como sendo o conhecimento mais profundo e a mais alta especialização - que não será fácil convencer os que empregam tal linguagem, e quantos se habituaram a ouvi-la, que ela serve de capa à ignorância e é obstáculo ao verdadeiro saber. (LOCKE, 1975, p. 11).

Podemos interpretar a mencionada passagem como mais uma preocupação de origem baconiana, ou seja, a noção de que o homem deve empreender suas forças para que seu entendimento não seja enfeitiçado pelo poder das palavras. No entanto, na nossa perspectiva, explicitaremos que tal referência à linguagem é a chave para a compreensão de um aspecto fundamental da filosofia de Locke, a saber: essas confusões conceituais, que possuem raízes mais profundas do que habitualmente se supõe, não conduzem à necessidade de propor uma teoria da linguagem, mas sim de explicitar o correto uso dos termos.

Segundo Locke, uma atenta análise acerca do funcionamento da linguagem revela que as confusões conceituais possuem raízes mais profundas, situando-se na maneira como os termos gerais são formados e empregados para classificar os objetos existentes. Ciente da dificuldade que a questão expõe, pondera: "*Uma outra coisa que (...) se tem de considerar é como se tornam os termos gerais. Porque, se tudo quanto existe é particular, como se explica que tenhamos termos gerais, e onde encontramos essas naturezas universais que estes termos significam?*" (LOCKE, 1975, p.556).

A resposta a essa questão revela um aspecto da teoria lockeana da abstração e, ao mesmo tempo, expõe o equivoco da interpretação comumente aceita. Seguindo a teoria da abstração, proposta por Locke, os termos se tornam gerais

quando ocorre uma separação entre as ideias e as circunstâncias ou contexto que as geraram, e também de toda outra ideia que dela possa participar e limitá-la. No entanto, ocorre um equívoco quando se passa a acreditar que um termo se torna geral por designar determinada espécie que existe independentemente do próprio processo classificatório, que, por sua vez, depende da linguagem e dos dados fornecidos pela experiência.

Devemos nos atentar para o modo de elaboração da linguagem, bem como da ação classificatória, de acordo com mais o estrito esquema lockeano:

Primeiro, os sentidos deixam entrar as ideias particulares e com elas abastecem um armário ainda vazio; depois a mente<sup>2</sup> gradualmente vai se familiarizando com elas. Alojando-as na memória e dando-lhes nomes; por último, faz sobre elas abstrações e, pouco a pouco, aprende a usar os nomes gerais. Desta maneira o homem se abastece com ideias e as palavras que constituem o material sobre que atua a sua faculdade discursiva. (LOCKE, 1975, p.39).

Portanto, de acordo com a concepção lockeana, incorre em erro todo aquele que pretende conceber a linguagem como forma de nomear gerais que representariam a unificação das características dos objetos fornecidos pela experiência. As palavras tornam-se gerais somente quando vinculadas a ideias gerais que, por sua vez, são obtidas graças ao processo de abstração. Nomes gerais não são sinais de entidades que existem para além da experiência, tampouco designadores de “formas”, “essências” ou da “natureza última de algo”. Sustentamos que a preocupação fundamental de Locke é indicar como a linguagem permite a comunicação das ideias e, por consequência, remete de forma indireta às coisas.

Essa preocupação sublinha novamente um ponto central de nossa investigação, ou seja, a incursão lockeana não se resume em uma espécie de “denúncia” contra as possíveis armadilhas presente no uso desatento dos termos, visando fundamentalmente, isto sim, descrever o modo como ocorre a ação natural da linguagem para se referir às coisas em nosso mundo. Dessa maneira, podemos afirmar que Locke se preocupa com o emprego das palavras como forma de garantir a comunicação cotidiana entre as pessoas e assegurar a vida civil.

Locke justifica sua preocupação em explicar o funcionamento da linguagem da seguinte maneira:

---

<sup>2</sup> A escolha do termo mente justifica-se em virtude do esclarecimento feito por John W. Yolton em relação ao verbete *mente* em seu Dicionário Locke. Yolton explica que: “(...) A mente e o entendimento têm ideias e pensamentos; ambos estão ativos no desempenho de certas operações, embora à mente sejam atribuídas mais funções do que ao entendimento. Por vezes, mas não sempre, o entendimento apresenta-se como uma faculdade mental.” (YOLTON, 1996, p.160). Soma-se a essa explicação outro elemento importante: o *Ensaio* não apresenta nenhuma distinção precisa entre mente e entendimento. Em muitas passagens a mente e o entendimento estão incumbidos de realizar as mesmas funções, como, por exemplo, abstrair e inferir. Dessa forma, nos pareceu correto adotar o termo mente como local em que estão situadas as ideias, responsável por perceber e tomar consciência do conteúdo que nelas habita.

Embora o homem possua uma grande variedade de pensamentos, a tal ponto que os outros e ele próprio podem tirar proveito e prazer, estão, no entanto, todos eles fechados em sua mente, invisíveis, escondidos, não podendo por si só aparecer. Tal como não saberíamos usufruir das vantagens nem das comodidades da sociedade sem a comunicação de pensamentos, da mesma maneira era necessário que o homem inventasse alguns sinais exteriores e sensíveis pelos quais estas ideias invisíveis, que compõem os pensamentos, pudessem ser manifestadas aos outros. [...] Assim, a função das palavras é serem marcas sensíveis das ideias, e as ideias que elas representam constituem a sua significação própria e imediata. (LOCKE, 1959, p. 545).

Sendo as palavras sinais das nossas próprias concepções ou pensamentos, torna-se necessário levantar a seguinte questão: se as palavras estão vinculadas às ideias ou concepções pessoais e delas retiram seu significado, que garantia temos de que duas pessoas serão bem-sucedidas quando procuram se entender sobre o significado de um determinado termo? Locke admite que essa é uma questão que merece uma análise cuidadosa, afinal, “... não existe qualquer ligação natural entre certos sons articulados e certas ideias, mas isso ocorre por uma imposição voluntária, em virtude da qual uma certa palavra foi arbitrariamente constituída como sinal de uma ideia determinada.” (LOCKE, 1975, p.545).

Portanto, como é possível garantir, sem a existência de uma ligação natural, que dois falantes de uma mesma língua concordaram em adotar os mesmos termos para as mesmas ideias que designam um determinado objeto? Mesmo admitindo que a significação é algo contingente, entendemos que Locke procurou, em seu *Ensaio*, estabelecer as condições mínimas para garantir que a função primordial desempenhada pela linguagem alcance os resultados desejáveis, isto é, permita a comunicação e a vida social. A posição assumida por Locke diante dessa questão certamente o expôs a uma série de censuras por filósofos que nela identificam consequências metafísicas e epistemológicas indesejáveis<sup>3</sup>. Porém, entre assumir os riscos das críticas acadêmicas ou oferecer uma explicação sobre o funcionamento da linguagem, Locke decidiu-se pela segunda.

Ao fazer tal escolha, impôs-se a necessidade de, no mínimo, explicitar como ocorre o arranjo entre o objeto da experiência, a ideia resultante do contato com o objeto da experiência e a palavra que se refere à ideia da coisa presente na mente. A esse respeito afirma Locke:

---

<sup>3</sup> A mais contundente e irônica crítica foi feita por John Stuart Mill em *System of Logic* (1844). Segundo Mill, a filosofia deve começar com uma severa análise da linguagem, para que possamos nos precaver dos erros que dela decorrem e entender a importância das proposições. Mill, portanto, assume que o exame da linguagem requer uma dupla tarefa: deslocar os termos de seu uso e, mediante uma rigorosa análise, evitar confusões conceituais. Uma das confusões que uma severa análise da linguagem poderia evitar, e que está, de acordo com Mill, presente na teoria lockeana da linguagem, é a crença segundo a qual toda proposição deveria estar sempre acompanhada de uma ideia que a ela corresponde e a legítima. Acreditamos que Locke não nega a necessidade da ideia, porém isso não implica que todas as vezes que usamos determinados termos ou proposições necessitamos fazer uma referência direta à ideia que esse termo ou proposição remete. Somente quem admite que Locke propôs uma teoria referencial do significado corroboraria tal interpretação de sua filosofia.

[...] as palavras não significam imediatamente nada, senão as ideias existentes na mente de quem as profere. No entanto, ao examiná-las mais de perto, vemos que as que designam ideias simples, modos mistos (sob os quais também abrangem as relações) e substâncias naturais têm algo de peculiar e diferente das outras. Por exemplo: em primeiro lugar, os nomes das ideias simples e das substâncias, com as ideias abstratas que elas significam imediatamente, dão a entender também uma existência real da qual deriva o seu modelo original. [...] Em segundo lugar, os nomes das ideias simples e dos modos significam sempre tanto a essência real como a nominal da sua espécie. Mas os nomes de substâncias naturais raramente significam outra coisa senão as essências nominais. [...] Em terceiro lugar, os nomes das ideias simples não podem ser definidos, mas os das ideias complexas podem sê-lo. (LOCKE, 1975, p. 571).

Locke explica que as palavras estão, primeiramente, relacionadas com as ideias e delas extraem sua significação mais fundamental. Porém, um determinado grupo de ideias possui a particularidade de, secundariamente, vincular-se com as coisas. Justamente devido a essa vinculação é que passamos da mera possibilidade da relação entre objeto, ideia e palavra, para uma bem-sucedida correlação que permite tornar uma palavra, graças à mediação de uma ideia, a marca apropriada para significar um objeto.

Observamos ainda que não deve causar espanto a presença, no trecho citado, do termo essência. Como aludimos anteriormente, esse termo não remete a “entidades” que existem fora do âmbito da experiência. O termo essência possui duas acepções no interior da filosofia lockeana, a saber: “... o próprio ser de qualquer coisa, aquilo por que ela é o que é” (LOCKE, 1975, p.561), ou seja, essencial e real, e também o que possibilita que “... as coisas sejam ordenadas de acordo com nomes no interior de classes ou espécies” (LOCKE, 1975, p.563), apresentando-se como essência nominal.

Cabe indicar aqui que é merecedor de atenção o aspecto “*peculiar e diferente*” que permeia ideias simples, modos mistos e substâncias naturais, e que, de certa forma, cumpre um duplo objetivo: o primeiro, e mais fundamental, de garantir o perfeito ajuste entre objeto, ideia e palavra, para tornar bem-sucedida a comunicação entre os homens; e o segundo, que é o de evitar que falsas concepções acerca da natureza das palavras se propaguem. Argumenta Locke:

Embora as palavras, tal como são usadas pelos homens, não possam significar, de modo próprio e imediato, nada a mais que as ideias que estão na mente daquele que fala, no entanto, os homens, em seus pensamentos, atribuem-lhes uma secreta referência a duas outras coisas. Em primeiro lugar, eles supõem que suas palavras sejam as marcas das ideias também nas mentes de outros homens com quem se comunicam; pois, de outro modo, fariam em vão e não poderiam ser compreendidos. [...] Mas os homens, de modo geral, não se detêm normalmente para examinar se a ideia que têm na mente é a mesma que aquela que está na mente daqueles com quem conversam; pensam que é suficiente empregar a palavra de acordo com o sentido corrente que tem a

língua em que falam, o que acreditam fazer; Em segundo lugar, uma vez que os homens não pensam que falam simplesmente de suas próprias imaginações, mas sim das coisas como realmente são, eles frequentemente supõem, portanto, que suas palavras significam também a realidade das coisas. (LOCKE, 1975, p. 548).

Desta forma, entendemos que Locke estabelece como uma das principais tarefas da filosofia evitar confusões derivadas de falsas concepções sobre o significado das palavras e, por conseguinte, revelar o correto funcionamento da linguagem. Assumimos que tal tarefa seria originariamente filosófica por duas razões. A primeira razão diz respeito aos espaços externos que a linguagem alcança. Como Locke afirma, a linguagem é importante para a comunicação e permite ao homem fazer uso público de sua razão. Dentro dessa perspectiva, a linguagem é central para a realização da esfera política e para o bom andamento da vida social.

A segunda razão vincula-se à própria natureza da linguagem e, de acordo com a nossa perspectiva, é mais propriamente filosófica. Partimos, para tanto, da afirmação do próprio filósofo. Somente seríamos seguramente bem-sucedidos no uso da linguagem se existisse uma ligação natural entre os sons e as ideias, porém, de acordo com Locke, ela não é natural, mas arbitrária, da mesma maneira como ocorre na relação entre as palavras e os objetos. Diante disso, torna-se tarefa da filosofia a denúncia das imprecisões da linguagem e a explicação de seu correto funcionamento. Tal tarefa de explicitar o funcionamento da linguagem não pretende resolver problemas filosóficos, mas sim permitir que tenhamos, o máximo possível, noções precisas para descrever as coisas e progredir em direção ao conhecimento seguro. Uma vez imbuída dessa tarefa, a filosofia acaba por assumir uma feição muito mais prática do que especulativa, algo que, em nossa concepção, estaria mais de acordo com o programa filosófico proposto por Locke.

### Referências

- ALEXANDER, P. *Ideas, Qualities and Corpuscles: Locke and Boyle on the external world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- ALSTON, W. *Filosofia da Linguagem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1972.
- ASHCRAFT, R. *Locke on Language*. *Canadian Journal of Philosophy* 14. 1984, 45-73.
- AYERS, M. *Locke's doctrine of Abstraction: Some Aspects of its Historical and Philosophical Significance*. In: BRANDT, R. (ed.). *John Locke – Symposium Wolfenbüttel 1979*, 5-24.
- LEROV, A. *Locke*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- LOCKE, J. *An Essay concerning Human Understanding*. P. H. Nidditch (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1975.
- MACKIE, J. L. *Problems from Locke*. Oxford: Clarendon, 1976.
- MILL, J. S. *A Systems of Logic - ratiocinative and inductive*. Lightning Source, 2009.
- YOLTON J. *Dicionário Locke*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.



# Locke e a distinção entre qualidades primárias e secundárias

**Silvio Seno Chibeni\***

\* Professor Livre-Docente, Departamento de Filosofia, Universidade Estadual de Campinas.

### Resumo:

Embora a distinção entre qualidades primárias e qualidades secundárias não se deva originalmente a Locke, a maioria dos comentários sobre o assunto remetem a ele, desde sua época até nossos dias. É o caso também do presente trabalho. Nele, argumenta-se que a usual restrição de foco ao famoso e importante capítulo 8 do livro II do *Essay concerning Human Understanding* tende a introduzir uma distorção séria na compreensão da posição do filósofo. É que o objetivo geral do livro, sendo preponderantemente epistemológico, induz a pensar que os argumentos de Locke para a distinção também são de natureza puramente epistemológica, quando, na verdade diversas passagens, tanto do *Essay* como de outras obras, indicam que sua adesão a essa distinção deriva, fundamentalmente, das credenciais científicas daquilo que ele chamou de “hipótese corpuscular”, e que forma o referencial no qual quase toda a filosofia natural da época se configurava. Tal deslocamento do ponto de apoio da distinção, do terreno epistemológico para o científico, permite compreender, entre outras coisas, por que as incisivas – e, em seu contexto, corretas – críticas epistemológicas de Berkeley e Hume foram impotentes para barrar a adesão generalizada dos cientistas naturais à distinção entre os dois tipos de qualidades, até as primeiras décadas do século XX, quando finalmente ela deixou de encontrar apoio nas teorias científicas contemporâneas sobre a natureza dos corpos. É, pois, curioso que haja ainda um número considerável de filósofos que não aparentam preocupação em atualizar a análise do assunto à luz do novo contexto científico. Como consequência, sua discussão muitas vezes deixa de ser filosoficamente produtiva, como exemplarmente o foi naqueles tempos passados, em que os principais protagonistas do debate sabiam bem que ele envolvia uma mistura indissociável de ciência e filosofia.

**Palavras-chaves:** Locke, filosofia natural, qualidades primárias e secundárias, hipótese corpuscular.

## 0.

**E**mbora a distinção entre qualidades primárias e qualidades secundárias não se deva originalmente a Locke, virtualmente todos os comentários sobre o assunto remetem a ele, desde sua época até nossos dias. O exame de alguns desses comentários ilustra bem a tese de que existe progresso na historiografia da filosofia. A compreensão do que Locke disse tem melhorado visivelmente nas últimas décadas.<sup>1</sup> Outra tese que me é cara e que recebe apoio da análise desse assunto é a da interdependência entre a ciência e a filosofia (especialmente, no caso, a epistemologia e a metafísica). Sem que se levem em conta detalhadamente essas relações de dependência mútua, creio ser muito difícil, quando não impossível, compreender bem as contribuições filosóficas de Locke, ou a de seus contemporâneos e interlocutores no campo da filosofia natural.

A longa e perniciosa série de erros e equívocos cometidos na discussão de tópico tão central para a ciência e a filosofia modernas tem sido adequadamente identificada e examinada em trabalhos recentes, tanto na área de *scholarship* sobre Locke, como na da filosofia e história da ciência. Não é meu presente objetivo entrar nos meandros da literatura especializada.<sup>2</sup> Para motivar e contextualizar aquilo que terei a dizer, no entanto, farei referência a alguns dos mais importantes desses erros históricos.

## 1.

A primeira e mais fundamental fonte de problemas de interpretação consiste em perder-se de vista, na análise da posição de Locke, sua perspectiva filosófica básica, que seu contemporâneo e crítico Edward Stillingfleet chamou, apropriadamente, de “via das ideias” (*way of ideas*), ou, na caracterização do próprio Locke, o “método histórico direto” (*historical, plain Method; Essay*, Epístola ao Leitor). Tal perspectiva elege as ideias, no sentido técnico introduzido por Locke, como epistemicamente anteriores a qualquer outra coisa. Dizendo de outro modo, aquilo a que temos acesso cognitivo primitivo, direto e incorrigível são os “materiais” de nosso próprio pensamento. Assim, em particular, o conhecimento dos corpos e suas propriedades é, para Locke, de natureza *inferencial*.<sup>3</sup> Uma leitura correta do capítulo do *Essay* dedicado a examinar a questão da existência dos corpos (IV xi) não deixa dúvida quanto a isso. Para o que nos interessa aqui, devemos, portanto, analisar

<sup>1</sup> Um artigo de Reginald Jackson (1929) parece ter desempenhado papel importante na implantação de uma nova e melhor interpretação da distinção adotada por Locke.

<sup>2</sup> Trabalhos recentes que examinam a distinção lockeana sob um ponto de vista bastante adequado são, por exemplo, Jacovides 2007 e Nolan 2011. Em ambos se encontram numerosas referências adicionais à literatura relevante. Uma discussão mais breve, porém igualmente útil, pode ser encontrada em Jolley 1999, capítulo 4.

<sup>3</sup> Esse ponto havia, é claro, sido defendido originalmente, *mutatis mutandis*, por Descartes, e foi o denominador comum de toda a filosofia moderna, excetuando-se a teoria epistemológica de Thomas Reid. Para uma análise da distinção entre qualidades primárias e secundárias em Locke que leva explicitamente esse ponto em consideração, ver Mackie 1976 e Lowe 1995.

toda e qualquer afirmação que Locke faz sobre as propriedades dos corpos – em particular, a divisão de suas qualidades em “primárias” e “secundárias” – como subsumida a esse mesmo quadro, ou seja, trata-se de *inferências* que fazemos a partir das ideias, com ou sem razões apropriadas. Mais particularmente, creio que as teses de Locke sobre os corpos são por ele propostas a título de *hipóteses*, e efetivamente defendidas por um tipo de raciocínio que hoje poderíamos chamar de *abdução*, ou *inferência da melhor explicação*.<sup>4</sup> Creio, assim, que a perspectiva correta para entender Locke é a de considerá-lo um empirista, no sentido de um proponente da via das ideias, e também um *realista* sobre a existência de corpos e sobre aquilo que nossas melhores teorias científicas afirmam acerca de suas propriedades.<sup>5</sup> Esse realismo seria, portanto, hipotetista-falibilista, ou seja, envolveria, de forma ineliminável, hipóteses, e não aspiraria nunca à condição de conhecimento *certo*. A consideração de *que tipo* de hipótese seria a distinção entre qualidades primárias e secundárias conduz ao meu segundo ponto.

## 2.

Uma segunda classe de problemas na interpretação de Locke radica na suposição de que a distinção traçada por ele no famoso capítulo 8 do livro II do *Essay* (“Some farther Considerations concerning simple *Ideas*”) tem caráter e fundamentos puramente epistemológicos ou metafísicos. Na verdade, diversas passagens, tanto do *Essay* como de outras obras, indicam que sua adesão à distinção deriva das credenciais *científicas* daquilo que ele, seguindo Boyle – a quem se deve o traçado e defesa originais da distinção na forma adotada por Locke – chamou de “hipótese corpuscular” (IV iii 16). Tal hipótese forma o referencial no qual quase toda a filosofia natural da época se configurava, e que permaneceu, em seus contornos gerais, cumprindo essa função até o advento da física contemporânea, no início do século XX. Segundo essa hipótese, a realidade física deve ser entendida como formada por corpúsculos, cuja caracterização metafísica básica é feita em termos de uma lista finita e pequena de “qualidades primárias”: na versão de Locke, solidez, extensão, forma, tamanho, movimento ou repouso, número e, para corpos compostos, arranjo de partes, ou textura (II viii 9 e 10). As demais qualidades, tais como cores, sons, gostos, cheiros, calor e frio, devem ser entendidas como ontologicamente “secundárias”, ou seja, elas derivam das primárias – ou, como Locke prefere dizer, “defluem” (*flow*) delas. Quero enfatizar que embora essa seja uma tese essencialmente metafísica, está firmemente encaixada na filosofia natural moderna, figurando em várias de suas principais teorias, que se propõem, entre outras

<sup>4</sup> Seguindo outros autores (Alexander 1974, 1977; Laudan (1967/1977), creio haver evidências claras para essa interpretação no *Essay* e em outros textos de Locke. Um pequeno, porém muito significativo, manuscrito de Locke intitulado “Method” foi reproduzido e detalhadamente comentado em Farr 1987. O trecho do manuscrito diretamente relevante para a presente discussão é também analisado em Soles 1985. Para uma caracterização das inferências abduativas, especialmente no contexto de sua utilização para a defesa de uma posição realista sobre hipóteses científicas, ver Chibeni 1996 e 1997b.

<sup>5</sup> Para uma defesa geral da compatibilidade entre empirismo e realismo, ver Chibeni 1997a.

coisas, a mostrar *como* as qualidades secundárias dos corpos podem ser explicadas por meio das qualidades primárias de suas partes imperceptíveis. Essas são, aliás, as teorias propostas por aqueles que Locke reverencia como os grandes *Master-builders* da filosofia natural: Huygens, Boyle, Newton – e, poderíamos seguramente acrescentar, Descartes. Ora, é tal inserção científica que diferencia a hipótese corpuscular de uma especulação metafísica qualquer, vulnerável às conhecidas invectivas anti-metafísicas do próprio Locke, de Hume e dos filósofos contemporâneos de linhagem positivista. Embora muita gente ainda não se tenha dado conta disso, é nesses termos que Descartes efetivamente defendeu a sua versão da hipótese (que em seu caso não é propriamente corpuscularista, mas *mecanicista*). E foi nesses termos que Boyle ofereceu para ela a mais abrangente e cientificamente bem informada defesa, num conjunto de obras publicadas no período da colaboração direta com Locke e no qual o *Essay* estava sendo gestado.<sup>6</sup> Parece-me, pois, acertada a proposta de alguns autores que, nas últimas décadas, vêm defendendo que é nesse terreno científico que, não somente para Boyle, mas também para Locke, encontram-se as principais razões para a aceitação da hipótese corpuscular e, conseqüentemente, da distinção entre as duas classes de qualidades dos corpos.<sup>7</sup> Enfatizo, para concluir o presente item, que para que se alcance esse ponto correto de observação é necessário não apenas entender bem a natureza da hipótese e os argumentos oferecidos a seu favor, mas, previamente a isso, reconhecer que Locke *não* foi, ao contrário do que dizia a velha linha de interpretação, um opositor do apelo ao método de hipóteses na ciência e na filosofia.<sup>8</sup>

### 3.

A usual restrição do foco da análise da posição de Locke ao capítulo 8 do livro II do *Essay* pode ainda favorecer outras distorções na compreensão da posição do filósofo, como a de se acreditar que os casos de fenômenos específicos considerados por Locke nos parágrafos 16 a 21 são os únicos argumentos que Locke tinha para defender a distinção. Fosse assim, ele estaria em posição de extrema fragilidade. Dessa aparente fragilidade é que, com sua usual sagacidade, se aproveitaram Berkeley e Hume para lançar suas críticas, cuja poderosa influência perdurou por séculos.<sup>9</sup> Mas, do mesmo modo que no caso das críticas que eles fizeram à posição

<sup>6</sup> Ver, em especial, as obras de Boyle incluídas nas Referências Bibliográficas, no final deste trabalho. Para análises cuidadosas da posição de Boyle, ver, por exemplo, Curley 1972 e Alexander 1974 e 1977.

<sup>7</sup> Defesas persuasivas dessa proposta podem ser encontradas em Alexander 1977 e Mackie 1976. A posição contrária a essa é defendida, entre outros, por E. McCann (1994), a meu ver sem suficiente respaldo nos textos, e com base numa interpretação errada da natureza das explicações científicas, tais quais entendidas por Locke.

<sup>8</sup> Representantes importantes da interpretação tradicional são, por exemplo, R. Yost (1951) e J. Yolton (1970). A nova perspectiva de análise foi, ao que tudo indica, inaugurada por M. Mandelbaum (1974) e, logo em seguida, defendida em um influente artigo de L. Laudan (1967/1977). Consulte-se também, a esse respeito, Chibeni 2005 e 2007.

<sup>9</sup> Berkeley, *Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, §§ 8 et seqs., *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, 1<sup>st</sup> Dialogue. Hume, *A Treatise of Human Nature*. 1.4.4.3 et seqs. Para análises das críticas de Berkeley, ver, por exemplo, Mackie 1976 e Lowe 1995.

de Locke quanto às ideias abstratas, seu fundamento consiste numa apreensão incorreta da verdadeira posição de Locke. Embora parte da culpa caiba ao proverbial descuido de Locke na formulação de algumas de suas teses e argumentos, seus textos não deixam dúvida, para um leitor atento ao contexto geral de sua obra, que os casos considerados no capítulo 8 devem ser entendidos como *aplicações* da distinção, voltadas a um público geral (que era o público pretendido para o *Essay*, como Locke explicitamente indica na Epístola ao Leitor). Tais aplicações cumprem papel importante, e não meramente ilustrativo, na sustentação da distinção, na medida em que ela, sendo uma hipótese, só pode ser defendida se se puder mostrar, no maior número possível de casos, que efetivamente é adequada para a explicação geral dos fenômenos naturais. É o próprio Locke, aliás, que colocou a questão nesses termos, *quando explicitamente quis indicar as razões pelas quais adotou a hipótese*, em IV iii 16: “a hipótese corpuscular é a que se julga ser a que vai mais longe na explicação inteligível das qualidades dos corpos”. Quem é, agora, que faz essa avaliação do poder explicativo da hipótese? Evidentemente, os filósofos naturais da época, com destaque para Boyle, cujos esforços centraram-se justamente nesse ponto, mediante o estudo detalhado de inúmeras aplicações científicas. Os exemplos de Locke visam ao mesmo objetivo, sendo, porém, mais simples, e tirados de situações familiares ao vulgo. Mas eles não servem ao propósito de provar ou sequer introduzir a distinção, seu poder evidencial só aparecendo quando são tomados em conjunto com, e subsidiariamente, às aplicações quantitativas e precisas no âmbito científico.

#### 4.

Berkeley não apenas parece ter se enganado sobre a natureza e a força dos argumentos para a distinção de Boyle-Locke, mas também foi erroneamente levado a crer, por sua problemática leitura do referido capítulo do *Essay*, que a distinção era uma distinção entre qualidades *objetivas* dos corpos e *meras ideias*, ou seja, algo de natureza puramente subjetiva. Foi principalmente a partir desse equívoco<sup>10</sup> que Berkeley repudiou energicamente a distinção, propondo, como uma alternativa evidentemente mais sensata, que *todas* as qualidades – primárias e secundárias – fossem entendidas como meras ideias, visto que, do ponto de vista epistemológico, estão exatamente no mesmo barco (como Hume também notaria), e propondo que a própria postulação de corpos como entes substanciais era “contraditória” (ou, no mínimo, injustificável, epistemologicamente).<sup>11</sup> Essa proposta atendia de forma perfeita ao seu propósito geral de exorcizar o fantasma do ceticismo, visto que excluía de sua visão da realidade qualquer ente ou qualidade sobre cuja existência não possa-

<sup>10</sup> Ainda bastante comum hoje em dia, como se atesta consultando-se, por exemplo, Landesman 2006. Aparentemente, esse problema de interpretação deriva, ao menos parcialmente, da falha em se perceber que a distinção de Boyle e Locke não coincide exatamente com a de Galileo e Descartes. Ver, para esse ponto, McCann 1994.

<sup>11</sup> Para uma análise original da crítica de Berkeley que deriva desse equívoco, ver Jackson 1929. E para uma discussão geral do suposto caráter subjetivo das qualidades secundárias, ver Cummins 1975.

mos estar certos. Essa é uma solução de grande originalidade e que considero plenamente digna de respeito; mas não é, evidentemente, a solução de Locke, nem aquela para qual seus textos abrem caminho, se entendidos adequadamente.

## 5.

Ao manter que Berkeley e Hume erraram de alvo em suas críticas a Locke, não quero, evidentemente, negar que tenham contribuído poderosamente para o enriquecimento do debate sobre a questão mais geral de nosso conhecimento dos corpos; longe disso. Mas não deixa de ser significativo, para meus objetivos gerais neste trabalho, o fato de que suas críticas epistemológicas foram totalmente impotentes para barrar a adesão generalizada dos filósofos naturais à distinção boyleana-lockeana entre os dois tipos de qualidades. E também que a distinção só foi efetivamente abandonada nas primeiras décadas do século XX, quando deixou de figurar nas novas teorias científicas sobre a natureza dos corpos. Para mostrar como, de fato, a distinção não encontra lugar na base metafísica e na estrutura dessas teorias – mais particularmente as teorias enfeixadas sob a denominação genérica de *física quântica* – eu precisaria de outra oportunidade. Concluo observando apenas que é curioso que haja ainda hoje um número considerável de epistemólogos e metafísicos que não aparentam preocupação em atualizar a análise do assunto à luz do novo contexto científico.<sup>12</sup> Como consequência, suas discussões, tanto na história da filosofia, como no exame de problemas filosóficos, frequentemente deixam de ser filosoficamente produtivas, como exemplarmente o foram naqueles tempos passados, em que os principais protagonistas do debate sabiam bem que ele envolvia uma mistura indissociável de ciência e filosofia.

## Referências

ALEXANDER, P. Curley on Locke and Boyle. *The Philosophical Review*, v. 83, n. 2, p. 229-237, 1974.

----. Boyle and Locke on primary and secondary qualities. In: Tipton 1977, p. 62-76.

Berkeley, G. *Philosophical Works* (Michael R. Ayers, ed.). London, Everyman, 1975.

---. *Complete Works*. Edição eletrônica, Série “Past Masters”, Charlottesville, IntelLex Corporation, s.d.

BOYLE, R. *The Sceptical Chemist* (1661); *Experiments and Considerations Touching Colours* (1644); *The Origin of Forms and Qualities* (1666); *Of the Excellency and Grounds of the Corpuscular or Mechanical Philosophy* (1674). In: *The Works of the Honourable Robert Boyle*, in six volumes, London, 1772. Versão eletrônica da Eighteenth Century Collections Online (site restrito a assinantes, acessado em 20/11/2012): <http://find.galegroup.com/ecco/infomark.do?&source=gale&prodId=ECCO&userGroupName=cruesp&tabID=T001&docId>

<sup>12</sup> Mackie (1976), por exemplo, diz que “... a despeito da Teoria Quântica, [a física] ainda reconhece, numa escala pequena, partículas com algo parecido com tais determinações espaço-temporais” (p. 18). Tomada sem as devidas qualificações, essa afirmação genérica resulta ser incorreta.

=CW3314950935&type=multipage&contentSet=ECCOArticles&version=1.0&docLevel=FA SCIMILE .

CHAPPELL, V. (ed.) *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

CHIBENI, S. S. A inferência abdutiva e o realismo científico. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 6, n. 1, p. 45-73, 1996.

----. Realismo científico empirista? *Principia* v. 1, n. 2, p. 255-69, 1997a.

----. *Aspectos da Descrição Física da Realidade*. Coleção CLE, vol. 21. Campinas, Centro de Lógica, Unicamp, 1997b. Versão eletrônica disponível em [www.unicamp.br/~chibeni](http://www.unicamp.br/~chibeni) .

----. Locke on the epistemological status of scientific laws. *Principia*, v. 9, n. 1-2, p. 19-41, 2005.

----. Locke e o materialismo. In: Quartim de Moraes, J. C. K. (org.). *Materialismo e Evolucionismo*. Coleção CLE, v. 47, p. 163-192, 2007.

CUMMINS, R. Two troublesome claims about qualities in Locke's *Essay*. *The Philosophical Review*, v. 84, n. 3, p. 401-418, 1975.

CURLEY, E. M. LOCKE, BOYLE, and the distinction between primary and secondary qualities. *The Philosophical Review*, v. 81, n. 4, p. 438-464, 1972.

FARR, J. The way of hypotheses: Locke on method. *Journal of the History of Ideas*, v. 48, n. 1, p. 51-72, 1987.

HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. D. F. Norton and M. J. Norton (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2000.

JACKSON, R. Locke's distinction between primary and secondary qualities. *Mind*, New series, v. 38, n. 149, p. 56-76, 1929.

JOLLEY, N. *Locke: His Philosophical Thought*. Oxford, Oxford University Press, 1999.

LANDESMAN, C. Ceticismo. Trad. C. C. Bartolotti. São Paulo, Loyola, 2006.

LAUDAN, L. The nature and sources of Locke's view on hypotheses. *Journal of the History of Ideas*, v. 28, p. 211-223, 1967. Reproduzido, com emendas e um *postscript*, em Tipton 1977, p. 149-162.

LOCKE, J. *The Works of John Locke*. Nova edição, corrigida, em 10 volumes. London, Thomas Tegg etc., 1823. Reimpresso na Alemanha pela Scientia Verlag Aalen, 1963.

----. *An Essay concerning Human Understanding*. P. H. Nidditch (ed.) Oxford, Clarendon Press, 1975.

LOWE, E. J. *Locke on Human Understanding*. London: Routledge, 1995.

MANDELBAUM, M. *Philosophy, Science and Sense Perception*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1964.

MCCANN, E. Locke's philosophy of body. In: Chappell 1994, p. 56-88.

MACKIE, J. L. *PROBLEMS FROM LOCKE*. OXFORD, CLARENDON PRESS, 1976.

NOLAN, L. (ed.) *Primary and Secondary Qualities. The Historical and Ongoing Debate*. Oxford, Oxford University Press, 2011.

NEWMAN, L. (ed.) *The Cambridge Companion to Locke's "Essay concerning Human Understanding"*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

SOLES, D. E. Locke's empiricism and the postulation of unobservables. *Journal of the History of Philosophy*, v. 23, p. 339-369, 1985.

TIPTON, I. C. (ed.) *Locke on Human Understanding*. Selected Essays. Oxford, Oxford University Press, 1977.

Yolton, J. W. *John Locke and the Way of Ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1956.

---. *John Locke and the Compass of Human Understanding*. Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

YOST, R. M. Jr. Locke's rejection of hypotheses about sub-microscopic events. *Journal of the History of Ideas*, v. 12, p. 111-130, 1951.



# A relação de Deus com as verdades eternas em René Descartes

**Suellen Caroline Teixeira\***

**Alexandre Guimarães Tadeu de Soares\*\***

\* Mestranda do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. Rua Arduino Grandi 206. Pacaembu – Uberlândia-MG – Brasil. CEP 38401-504. E-mail: suellencaroline1989@yahoo.com.br.

\*\* Docente da Universidade Federal de Uberlândia do Departamento de Filosofia. Bloco 1U. Avenida João Naves de Ávila, nº 2160.

## Resumo

Descartes instituiu uma nova visão para a relação de Deus com as verdades eternas. A busca de Descartes sempre foi pelo conhecimento verdadeiro pautado pela razão, que alavancou sua teoria da criação das verdades eternas chamando a atenção de vários nomes importantes da época, que com suas objeções auxiliaram na concepção da mais grandiosa obra de metafísica de Descartes as *Meditações sobre Filosofia Primeira*, publicada em Paris em 1641. Nesse artigo buscamos analisar a partir das correspondências de Descartes e Pe. Marin Mersenne como se dá a criação das verdades eternas agora separadas de Deus.

**Palavras-chave:** Deus. Verdades eternas. Criação.

## Introdução

Descartes publica em 1641 sua mais majestosa obra de metafísica, as *Meditações Sobre Filosofia Primeira* que despertou interesse de vários filósofos e teólogos importantes, entre eles Mersenne, Hobbes, Arnauld e Gassendi, que trocavam correspondências com Descartes contribuindo conjuntamente na primeira edição das *Meditações* com suas objeções e as respostas dadas por Descartes. Em 1630 Descartes já se correspondia com seu amigo Pe. Marin Mersenne sobre questões metafísicas que posteriormente vieram fazer parte das *Meditações*. Vamos tratar aqui uma dessas questões mais discutidas entre eles que é a relação de Deus com as verdades eternas.

Descartes estudou no colégio jesuíta de La Flèche tradicionalmente escolástico por nove anos onde aprendeu sobre literatura clássica, história, retórica, filosofia e teologia, mas apesar de considerá-lo um dos melhores colégios da Europa criticou seus conteúdos confusos e controversos.

A Escolástica foi um método filosófico e teológico que dominava o ensino nas universidades europeias da Idade Média que predominou do século XI até por volta do séc. XIV e buscava conciliar a fé cristã com o pensamento racional baseando especialmente na filosofia e ciência de Aristóteles. Os escolásticos acreditavam na revelação como ensino direto de Deus que era o maior grau de verdade da razão natural. Tomás de Aquino um dos maiores filósofos da escolástica termina de escrever sua maior obra *Suma Teológica* em 1273.

Os escolásticos acreditavam que as coisas existiam unicamente porque era assim que devia ser, era da natureza delas existirem, para Descartes era um argumento inaceitável o que pode ser percebido claramente em *O Método* e nas *Meditações*, onde ele adota o ceticismo para reconstruir as verdades pautadas na razão. Na Segunda Parte do Método Descartes expõe o papel da dúvida, que é o de duvidar para recusar ou não conceitos que antes ele tratava como certos:

No que tange a todas as opiniões de que até a ocasião me científicara não podia eu fazer coisa melhor do que tentar tirá-las de novo da minha crença para em seguida adotar outras melhores, ou as mesmas, quando estivessem ao nível da razão<sup>1</sup>

Assim como acreditava Aristóteles, os escolásticos defendiam o modelo cósmico geocêntrico, no qual a Terra estaria estática no centro do Universo sendo que os corpos celestes, como a lua e o sol, estariam girando ao seu redor e o espaço seria perfeito. No século XV a tese humanista atribui grande importância à racionalidade humana conferindo mais valor ao homem em defesa do modelo heliocêntrico do cosmo de Copérnico que se opõe fortemente à escolástica, adotando a ideia do sol no centro do universo. Pelo fato dos escolásticos aderirem fortemente às ideias de Aristóteles sem nenhuma crítica, acabou se enfraquecendo e deixando seu lugar para o Renascimento.<sup>2</sup>

O racionalismo de Descartes foi um rompimento do obscurantismo medieval, incluindo o silogismo aristotélico defendido pela escolástica, ele demonstrou que a razão pode chegar ao conhecimento verdadeiro quando orientada por um método seguro, como ele mesmo demonstrou em *O Método* e nas *Meditações*.

No que concerne às verdades eternas a escolástica a tratava como um atributo divino, o qual servia de aparato lógico para decisões de Deus, antecedendo Sua a livre escolha. Descartes rompeu com esse pensamento quando separou as

<sup>1</sup> DESCARTES, O Método, 1983, p.22

<sup>2</sup> DESCARTES Y ESCOLASTICISMO. Disponível em: <<http://html.rincondelvago.com/descartes-y-escolasticismo.html>>. Acesso em: 2 jul. 2012.

verdades eternas de Deus revelando-as como simples criaturas dependentes do criador, e com isso demonstrou a liberdade de Deus, onde nada mais precede Seu supremo desígnio.

Assim sendo, trataremos o tema de forma investigativa para mostrar como Descartes constrói sua teoria da criação das verdades eternas e quais as dificuldades encontradas por seus objetores.

### **Deus e as verdades eternas**

A teoria das verdades eternas foi mais discutida entre Descartes e Mersenne, e está estabelecida nas correspondências de 15 de abril, 6 de maio e 27 de maio de 1630. Essa teoria afirma que as verdades eternas foram criadas por Deus livremente e abarcam “as evidências lógicas, as verdades matemáticas, as leis físicas, as essências das coisas e, outrossim, os valores morais”<sup>3</sup>. A nova visão que distingue Deus das verdades eternas traz muitas dúvidas que foram esclarecidas por Descartes.

Na carta de 27 de maio de 1630 Descartes responde à questão de Mersenne sobre qual gênero causal foram criadas as verdades eternas. No que ele afirma que elas foram criadas assim como qualquer outra coisa:

(...) Deus é tanto autor da essência como da existência das criaturas: ora esta essência não é outra coisa que estas verdades eternas, as quais eu não concebo ao ponto de emanar de Deus, como os raios do sol, mas eu sei que Deus é o autor de todas as coisas, e que estas verdades são qualquer coisa, e por consequência Ele é autor.<sup>4</sup>

Nessa citação percebemos que Descartes classifica as verdades como sendo a essência das criaturas, que foram por sua vez também criadas por Deus. A potência criadora de Deus não se restringe às coisas corpóreas mas também inclui as verdades eternas. Um contraponto a essa ideia de Descartes está na sua própria formação, a concepção escolástica apesar de concordar que Deus é causa eficiente, acredita que Ele é causa somente das coisas sensíveis, e para Descartes Deus é autor de todas as coisas, em seu sentido mais amplo. Na escolástica essas verdades estão em Deus, são parte Dele, em oposição a essa ideia que Descartes diz que as verdades não emanam de Deus como raios de sol, ele acredita na separação das verdades eternas de Deus, mas não na independência delas, como afirma nas respostas às objeções:

(...) não penso, na verdade, que as essências das coisas e essas verdades matemáticas que se podem conhecer sejam independentes de Deus, mas penso todavia que, como Deus assim o quis e dispôs, elas são imutáveis e eternas.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> ALQUIÉ, 1987 apud JESUS,1997

<sup>4</sup> DESCARTES, Carta a Mersenne, 27 de maio de 1630, p.937

<sup>5</sup> DESCARTES, respostas às 5<sup>ª</sup> objeções p.207 ponto 541

Além de criar tudo o que existe Deus é causa de si mesmo, como prova o primeiro axioma das segundas respostas:

Não há coisa existente da qual não se possa perguntar qual a causa pela qual ela existe. Pois isso se pode perguntar até mesmo de Deus: não que tenha necessidade de alguma causa para existir, mas porque a própria imensidade de sua natureza é a causa ou a razão pela qual não precisa de qualquer causa para existir.<sup>6</sup>

Deus é independente e capaz de dar e sustentar a existência de tudo o que existe, pois Ele contém mais realidade atual e formal que qualquer outro, as coisas criadas necessitam de outro que garanta sua existência. Em Descartes o princípio causal tem grande importância na demonstração da origem de Deus, o que ele faz na *Terceira Meditação*, onde mostra que Deus tem origem em si mesmo, Ele é sua própria causa eficiente e total. Descartes já tendo descoberto que existe enquanto coisa pensante procura no fim da *Terceira Meditação* sua origem. Primeiramente, ele supõe sua independência, mas de pronto descarta essa opção, pois se assim fosse seria um ser completo, perfeito, não desejaria, não duvidaria e nada lhe faltaria, seria Ele mesmo Deus, criador e mantenedor de si mesmo, que certamente não lhe teria negado muitos conhecimentos que se percebe desprovido, “Se eu tivesse o poder de me conservar por mim mesmo, teria, com maior razão ainda, o poder de me atribuir todas as perfeições que me faltam (...)”<sup>7</sup>. Descartes percebe que possui em si a ideia de muitas perfeições que lhe faltam e também a ideia de um Deus, “Logo, a noção dessas mesmas perfeições encontra-se também naquele por quem sou conservado”<sup>8</sup>. Em busca dessa causa criadora, Descartes opera com a alternativa de ter sido produzido propriamente por seus pais ou por outras causas quaisquer, menos perfeitas que Deus. Entretanto, isso é também impossível, pois “(...) deve haver na causa ao menos tanto quanto há no efeito”<sup>9</sup>, pelo princípio da causalidade o efeito não pode conter mais realidade que a causa, sendo igual ou em menor quantidade, há mais realidade na substância infinita do que na finita, portanto, somente o mais perfeito pode ser causa eficiente do menos perfeito e não o contrário. Descartes admite essa teoria pressupondo que as causas transmitem propriedades aos efeitos, no intuito de justificar de onde provêm suas características.

Desse modo, há atributos que são iguais na causa e no efeito produzido por ela e por isso em alguns aspectos eles se assemelham. Pela teoria da causalidade prova-se a dependência que as criaturas têm do criador, assim como afirma Cottin-gham no *Dicionário Descartes*:

<sup>6</sup> DESCARTES, segundas respostas I. axioma, p.182

<sup>7</sup> DESCARTES segundas respostas, p.184

<sup>8</sup> DESCARTES, segundas respostas, p.184

<sup>9</sup> DESCARTES, R. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP. Editora da UNICAMP, 2004. III Meditação p.49.

Imaginar um objeto que tivesse alguma propriedade não oriunda da causa total e suprema de seu ser equivaleria à blasfêmia de supô-lo independente de Deus; por outro lado, como Deus é a causa de todas as coisas, se algo possuísse um traço que não viesse de Deus, então esse traço haveria de ter vindo do nada, o que seria absurdo.<sup>10</sup>

Toda essa análise de Descartes se fundamenta no axioma lógico de que “nada vem do nada”, tudo tem uma causa. A “causalidade funciona por um processo de emancipação ou infusão, que parte do mais real para o menos real, do arquétipo supremo para suas cópias de nível inferior”<sup>11</sup>, portanto o que há em nós somente nas ideias tem realidade formal ou eminentemente<sup>12</sup> em Deus, como prova o quinto axioma das segundas respostas: “(...) a realidade objetiva de nossas ideias requer uma causa, em que esta mesma realidade seja contida, não só objetiva, mas também formal, ou eminentemente.”<sup>13</sup>. A realidade objetiva da ideia que temos de Deus não está contida em nós nem formal, nem eminentemente, só pode estar contida em Deus, “Logo, a ideia de Deus, que há em nós, exige Deus como causa (...)”<sup>14</sup>. As coisas partem do soberano criador, que além de ser a causa do vir a ser de todas as criaturas é também a causa de si mesmo, independente e mantenedor de tudo o que existe. Na nota de rodapé das *Segundas Respostas* Descartes expõe:

Se considerarmos que a ideia de Deus, enquanto ideia, é forçosamente inferior àquele de quem ela é cópia, Deus será denominado causa eminente desta ideia. Se considerarmos que não pode haver na realidade objetiva da ideia do perfeito, enquanto ideia do perfeito, nada que seja menos perfeito do que o próprio ser perfeito, Deus pode então ser denominado causa formal de sua ideia.<sup>15</sup>

Assim, toda realidade ou perfeição existente no efeito está formal ou eminentemente na causa, como também podemos conferir na seguinte passagem da *Terceira Meditação* que “estão em Deus formal ou eminentemente todas as coisas que percebo claramente e nas quais sei que existe alguma perfeição”<sup>16</sup>.

Para Descartes a ideia de perfeição presente em sua mente é causada por um Deus perfeito, e essa ideia é como uma marca de Deus em sua criatura. Dessa forma, podemos entender a ideia de Deus, que é inata a todos os seres, é importante que saibamos que existe alguém que nos criou e que mantém nossa existência e o universo, por isso que sem a metafísica é impossível entender a realidade física em

<sup>10</sup> COTTINGHAM, J. *Dicionário Descartes* 1943, p.15.

<sup>11</sup> COTTINGHAM, J. 1943, p.15.

<sup>12</sup> Na terminologia escolástica, que Descartes aqui utiliza, possuir algo “formalmente” significa possuí-lo em sentido literal e estrito, de acordo com sua definição: possuir algo “eminente” é, por outro lado, possuí-lo de forma mais elevada ou excelente, por se estar gozando, nesse caso, de um grau superior de perfeição. (COTTINGHAM, J. 1943, p. 32)

<sup>13</sup> DESCARTES, segundas respostas, p.182

<sup>14</sup> DESCARTES, segundas respostas, p.182

<sup>15</sup> DESCARTES, segundas Respostas, p.24.

<sup>16</sup> DESCARTES 2004, p.93.

que vivemos, a ordem da natureza é condicionada à livre vontade de Deus, como Descartes ilustra ao comparar Deus a um rei que tem mais majestade quando é menos conhecido por seus súditos, conhecem somente o suficiente para não duvidar de sua existência. A vontade de Deus é livre, por isso, Descartes explica que:

(...) podemos assegurar que Deus pode fazer tudo o que nós compreendemos, mas não que ele não possa fazer o que não podemos compreender; pois seria uma temeridade pensar que nossa imaginação tem tanta extensão quanto a sua potência.<sup>17</sup>

Não podemos limitar a potência do criador à potência intelectual e imaginativa da criatura, pois “Deus é uma causa cuja potência supera os limites do intelecto humano”<sup>18</sup> e a necessidade das verdades eternas não excede nosso conhecimento, que não é de se admirar que uma mente finita e limitada como a nossa não compreenda Deus que é infinito e ilimitado, mas pode compreender o criado. Deus criou as leis da natureza para que regulassem e dessem um parâmetro para sua criação e o princípio da não-contradição não nos permite pensar que tais leis possam existir contrariamente, pois a potência divina limitou nossa lógica, mas nada é impossível para Deus que pode tudo.

A dependência da criatura se mantém após a criação, depois de criar, Deus conserva a coisa criada, a partir da teoria da criação continuada a conservação requer a mesma força e ação que a criação, elas só diferem por razão, o mundo é recriado a todo momento, “não é algo maior ou mais difícil criar uma coisa do que conservá-la”<sup>19</sup>.

As verdades eternas são *mentibus nostris ingentae*<sup>20</sup>, imprimidas por Deus em nosso espírito. Elas fazem parte das leis da natureza criadas por Deus e naturalmente mantidas por Ele e é a partir destas verdades que nos é possível conhecer Deus. Este conhecimento natural, intuitivo dos atributos de Deus Descartes esclarece que “Deus que estabelece estas leis na natureza, assim como um rei estabelece leis em seu reino”<sup>21</sup> onde vai do conhecimento da característica imutável de Deus passando por Sua vontade, que é a escolha de criar as verdades eternas e a partir daí demonstra a incompreensibilidade divina. Não compreender Deus não é, como parece ser, algo nocivo à potência da razão humana, pelo contrário, a sustenta. A razão humana é limitada e a potência de Deus ilimitada, caso nosso intelecto pudesse compreender Deus a Sua potência estaria restringida a nossa capacidade racional e assim não haveria onipotência Divina e, portanto, nem Deus. Deus pode tornar possível o contrário e o contraditório, e fazer com que as verdades eternas se modifiquem de modo que axiomas lógicos e matemáticos como que duas retas paralelas se encontrem.

<sup>17</sup> A Mersenne 15 abril 1630, p.934

<sup>18</sup> A Mersenne 6 de maio de 1630, p.936

<sup>19</sup> DESCARTES, segundas respostas IX axioma, p.183

<sup>20</sup> inatas às nossas mentes.

<sup>21</sup> A Mersenne 15 de Abril de 1630 p.933

Enquanto temos acesso aos princípios lógicos e matemáticos fundamentais que estruturam o universo, graças ao que Descartes chama de luz natural, podendo conhecer as verdades eternas, porém não somos capazes de compreender a base de tais princípios que é o criador universal: Deus, que as imprime em nossa mente assim como um rei imprimiria suas leis em seus súditos se pudesse fazê-lo. Como o conteúdo dessas verdades está no nosso intelecto, elas são passíveis de serem por nós compreendidas.

(...) do mesmo modo que nós podemos tocar com as mãos uma montanha, mas não abraçar como nós faríamos com uma árvore, ou qualquer outra coisa que seja, que não exceda a grandeza de nossos braços, (Carta 27 de maio de 1630 p. 938)

Descartes compara Deus com uma montanha, que não podemos abraçá-la como fazemos com uma árvore, pois ela excede o tamanho de nossos braços. A árvore podemos abraçar e por isso compreender, pois conseguimos tocá-la em sua totalidade, mas a montanha não, somos capazes de tocar apenas uma parte dela. É assim também com Deus, conhecemos pouco Dele, não podemos compreender Sua grandiosidade.

Descartes diferencia alguns termos que definem níveis de apreensão de sabedoria o maior dentre eles é a compreensão que é “abraçar pelo pensamento”<sup>22</sup>, quando somos capazes de abranger todas as propriedades de um ente ou de um objeto em sua totalidade; o nível intermediário é o conceber que é ter a ideia de algo pela extrapolação de uma ideia já conhecida, quando o intelecto apreende o indefinido; e por último o entender que é tocar pelo pensamento, conhecendo de algo apenas uma parte, sem abarcá-lo em sua totalidade. É o ato do entendimento que garante à criatura a razão humana.

Se as verdades eternas fizessem parte do intelecto divino como afirmava a escolástica não teria como compreendê-las, pois o intelecto de Deus é infinito e o dos homens é finito, portanto é um intelecto muito mais extenso que o nosso. Assim, as verdades eternas, possíveis de serem compreendidas são distintas, separadas do intelecto divino. Desse modo, Descartes chega a uma resposta ao que a escolástica não conseguiu resolver, que é como chegar a verdades apoiadas na razão sem o apelo a Deus. Somente com a separação de Deus e das verdades eternas que isso é possível. Se Descartes aceitasse, como fizeram os escolásticos a unicidade de Deus e das verdades eternas, elas seriam, de acordo com a natureza do intelecto divino, necessárias, o que poria por terra os argumentos de livre arbítrio divino.

Se tudo o que existe é criação divina então vivemos num mundo totalmente contingente? Descartes surge com uma exceção. Deus permite que exista algo que possui uma natureza eterna, imutável e necessária, que são as verdades eternas,

<sup>22</sup> A Mersenne 27 de maio de 1630 p. 938

que mesmo possuindo essas características são criadas por Deus. Nas *Quartas Respostas* Descartes nos oferece modos de distinguir o criado do incriado, o criado necessita de uma causa eficiente que o produza e o mantenha para que ele possa existir; o incriado é aquele que é sua própria causa e não depende de nenhuma força externa para subsistir. Com isso, chegamos a conclusão que somente Deus é incriado e o que não é Deus é criatura dependente Dele. “Que as verdades matemáticas, as quais vós nomeeis eternas, foram estabelecidas por Deus e Dele dependem inteiramente, tanto quanto todo resto das criaturas”<sup>23</sup>.

Se as verdades eternas fossem independentes de Deus ocupando um patamar de extrema grandeza ao lado Dele (acreditando também na Sua independência) poderíamos afirmar que elas seriam causas de si mesmas, e, portanto poderiam ser causa de outras coisas e assim teriam tanto poder quanto Deus, supondo que o que pode criar algo complexo pode também criar o que é mais simples, a partir do axioma: “O que pode fazer o mais, ou o mais difícil, também pode fazer o menos, ou o mais fácil”<sup>24</sup>. Mas, se caso Deus fosse dependente dessas verdades, ele não seria o Deus que nós acreditamos existir, pois sua potência seria menor que as das verdades eternas que seriam anteriores a Sua decisão, ou seja, determinariam as decisões de Deus e a Sua própria existência. Essa teoria de Descartes contradiz diretamente a doutrina oficial da época estabelecida por São Tomás de Aquino conforme descrito na definição de verdades eternas do dicionário Descartes de Cottingham, na qual Deus não teria poder diante da necessidade de tais verdades, que seriam independentes de Sua vontade. Há uma grande diferença na visão que nós criaturas temos das verdades e a visão de Deus, para nós elas parecem necessárias, pois parece impossível que a raiz quadrada de 36 não seja seis ou que duas retas paralelas se encontrem em algum ponto. Mas quando são percebidas por Deus não podem ser consideradas necessárias. O que nos leva a pensar que estas verdades eternas podem nem ao menos serem “verdadeiras” para Deus, porque Ele quer e conhece uma coisa “por isto mesmo somente esta coisa é verdadeira”<sup>25</sup>, se Deus não existisse essas verdades também não existiriam “a existência de Deus é a primeira e a mais eterna de todas as verdades que podem existir, e a única de onde procedem todas as outras”<sup>26</sup>, “As essências são para o homem verdadeiras e necessárias, embora aos olhos de Deus elas sejam contingentes, porque ele teria sido livre para se revelar de outra maneira às criaturas”<sup>27</sup>, assim a criação das verdades eternas foi uma possibilidade adotada por Deus para nos aproximar do conhecimento de Sua existência, mas poderia ter sido diferente.

<sup>23</sup> Que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et em dependente entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. DESCARTES, René. **Letrres**. Textes choisis par Michel Alexandre. Paris: PUF, p. 933, 1964.

<sup>24</sup> respostas às segundas objeções, p.183.

<sup>25</sup> A Mersenne 6 de maio de 1630 p.936

<sup>26</sup> A Mersenne 6 de maio de 1630 p.936

<sup>27</sup> BOUTROUX, E. *Des Vérités éternelles chez Descartes*. Editora Vrin. 1985, p.112



A necessidade das verdades eternas não influencia em nada as decisões de Deus, pois tudo o que existe, inclusive o verdadeiro e o bom estão submetidos à vontade de Deus. Algo é verdadeiro ou bom porque é estabelecido por Deus e não o contrário, Deus não cria por serem bons ou verdadeiros. Os objetores de Descartes têm dificuldades de aceitar que algo além de Deus possa ser eterno, mas ele explica que as verdades eternas não são independentes dele, são imutáveis e eternas porque Deus quis e assim dispôs. A necessidade das verdades eternas se impõe ao nosso intelecto, de modo que não conseguimos admitir o seu contrário. As verdades eternas não ultrapassam os limites colocados a elas por Deus, não são nada mais do que o que Ele estabeleceu, e não dependem do intelecto humano nem da existência de outras coisas, e sim unicamente de Deus, o soberano legislador.

As decisões tomadas por Deus não são passíveis de qualquer alteração, nem por Ele próprio, não por não ter poder suficiente para isso, mas por simplesmente não querer. Deus cria apenas uma vez, sua criação é tão perfeita e exata que não precisa ser modificada. Seria admitir que Deus é imperfeito se por algum instante tivesse que interferir em sua criação, pois se assim Ele o fizesse é porque não era tão certo quanto planejara anteriormente. Deus é livre para fazer o contrário, mas Descartes defende que Deus possui uma vontade imutável, pois ele jamais decidiria modificar qualquer decisão tomada, assim como um rei faz com as leis que criou e que não servem mais para a sociedade, mas isso não ocorre nas decisões de Deus, que sempre escolhe o melhor e mais correto e por isso não volta atrás em suas deliberações. Se Deus tivesse que modificar de alguma forma alguma decisão tomada anteriormente quer dizer que ele errou, portanto, afirmar isso seria blasfemar o nome de Deus apontando uma imperfeição, uma impotência divina.

As verdades eternas são inatas a nós, seu conteúdo está em nosso pensamento, para compreendê-las basta avaliá-las. Já Deus pode ser conhecido, mas é incompreensível, nosso espírito finito não é capaz de compreender as características divinas, que são tão superiores e delas temos apenas uma vaga noção do que seja. Sabemos que Deus é perfeito, mas não compreendemos a perfeição em sua totalidade, só conseguimos tocar uma parte dela.

Em Deus não há distinção entre Seu poder, Seu intelecto e Sua vontade, querer, conhecer e criar acontecem simultaneamente. Como Deus é causa das essências e das existências, tudo está presente na mente dele. Se não fosse dessa forma, essas verdades seriam independentes e anteriores a Deus. Não há verdade que preceda o conhecimento de Deus.

## Conclusão

Tivemos aqui o trabalho de analisar importantes obras de Descartes para demonstrar como depois de sua detalhada pesquisa se deu a transformação da visão aristotélica da escolástica para a de Descartes. Aqui foi possível vermos como Descartes revela sua teoria da criação das verdades eternas, que além de ser um rompi-

mento com a cultura intelectual da época, surge como um marco para a construção da liberdade divina. Mostramos aqui a radicalidade dos argumentos de Descartes, como de que Deus foi livre para criar o mundo e por isso nenhuma criação é conjunta à Sua essência, nenhuma é necessária, nem mesmo as verdades eternas. Se Ele criou partiu inteiramente da sua vontade, de seu intelecto e da sua potência criadora, que são atributos conjuntos e que não se distinguem em razão e nem em ordem.

A criação das verdades eternas é para Descartes totalmente necessária, que sustenta sua metafísica. Ela serve como base para o conhecimento verdadeiro de Deus e a introdução de Sua liberdade. As verdades eternas são imutáveis porque as deliberações de Deus também não mudam. A doutrina filosófica de Descartes é fundamental para uma pesquisa metafísica. Cumprimos aqui o objetivo de trazer à comunidade filosófica uma análise da teoria da criação das verdades eternas.

### Referências

- CONTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- DESCARTES, René. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas/René Descartes*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. Pref. e notas Gerard Lebrun. Introd. Gilles-Gaston Granger. 3ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Cartas a Mersenne*, 1630.
- \_\_\_\_\_. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: UNICAMP, 2008.
- DESCARTES Y ESCOLASTICISMO. Disponível em: <<http://html.rincondelvago.com/descartes-y-escolasticismo.html>>. Acesso em: 2 jul. 2012.
- ECO, Umberto. *Como se faz uma Tese em Ciências Humanas*. Tradução de Ana Falcão Bastos e Luís Leitão. Lisboa: Editorial Presença, 1980.
- FOLSCHIED, Dominique; WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Metodologia Filosófica*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- GÁLVEZ, José A. *Dicionário Larousse francês-português, português-francês*. São Paulo: Larousse do Brasil, 2005.
- GILSON, Étienne. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982.
- JESUS, Luciano Merques de. *A Questão de Deus na Filosofia de Descartes*. Porto Alegre: EDI-PUCRS, 1997.

# Rousseau e os primeiros românticos

Suzane da Silva Araújo\*

\* Mestranda, UFPA.

## Resumo

Nosso objetivo é investigar as relações, reconhecidas por muitos, entre a matriz do pensamento de Jean-Jacques Rousseau e a orientação filosófica do movimento romântico, imediatamente posterior à *Crítica do Juízo*, de Kant. Pretendemos ensaiar uma reinterpretação das obras de Rousseau, fortemente identificadas como de tendência irracionalista, o que tem marcado profundamente as imagens tanto do filósofo genebrino quanto de alguns dos mais eminentes representantes do primeiro romantismo alemão. Para tanto, nos voltaremos para dois conceitos fundamentais, o de sentimento e o de subjetividade, que melhor expressam a base em que essas obras estão assentadas. Tomaremos como balizador sistemático de nosso estudo a análise kantiana desses dois conceitos, tal como esta é exposta na *Terceira crítica*.

**Palavras-chave:** romantismo; irracionalismo; sentimento; subjetividade.

Nosso texto tem como objetivo expor a problemática que consiste em apontar a “influência” que Rousseau exerce sobre os primeiros românticos, levando em conta a intermediação da filosofia de Kant. Para tanto partimos da análise do chamado “novo registro sistemático de pensamento” que é apresentado à Filosofia pela *Crítica do Juízo*, de Immanuel Kant. Julgamos que é justamente a obra crítica de 1790 que acaba por desencadear uma das principais temáticas ampliadas pelos românticos: a questão da subjetividade. E é a afirmação da mudança de mentalidade do século iluminista para o período romântico que nos permite estabelecer relações entre Rousseau, Kant e o Romantismo Alemão.

Em meio aos numerosos textos que tratam da relação entre Rousseau e o Romantismo, notamos uma espécie de vazio em tais abordagens, haja vista que as

mesmas deixam de lado o teor filosófico desta relação. Aparentemente, as extensas e divergentes abordagens feitas sobre o assunto, seriam apenas uma demonstração tanto da enorme proporção alcançada pelo pensamento do filósofo de Genebra como de um leque igualmente amplo de possibilidades na compreensão do fenômeno filosófico-literário a que chamamos Romantismo. Acontece que o que geralmente se infere dessas possibilidades variadas de leitura e interpretação tem como consequência o reforço de estereótipos, como, por exemplo, a aversão à ideia de ordem, que, como pretendemos mostrar ao propor nossa abordagem, atinge, em cheio, a Rousseau e a corrente de pensamento romântico. Encontramos uma prova disso em um artigo assinado por Anatol Rosenfeld, “Romantismo e Classicismo”, que inicia com a seguinte afirmação:

O Romantismo é, antes de tudo, um movimento de oposição violenta ao Classicismo e à época da Ilustração, ou seja, àquele período do século XVIII que é tido, em geral, como o da preponderância de um forte racionalismo (GUINSBURG, 2005, p. 261).

Gerd Bornheim, ao falar da “Filosofia do Romantismo”, acentua, como característica do mesmo, sua “reação ao século das luzes”, no que os românticos estariam sintonizados com Rousseau, Harmann e Herder. Seguindo um viés comumente utilizado para se interpretar Rousseau e o Romantismo, Bornheim afirma que a reação aos iluministas “manifesta-se fortemente em Rousseau, o grande precursor do Romantismo, em cuja obra o tema da natureza ocupa um lugar central” (GUINSBURG, p. 80).

Embora essa forma de ler Rousseau e os românticos seja, de fato, preponderante, ela não só não é unânime, como, se consultarmos alguns bons comentaristas que se preocupam em discutir as fortes discrepâncias que existem entre, por exemplo, os intérpretes de Rousseau, chamado por Bornheim de precursor do Romantismo, iremos perceber que ela se alimenta de muitos mal-entendidos. Uma análise exemplar desse problema pode ser encontrada na “Introdução” ao livro de Ernst Cassirer, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, escrita por Peter Gay. Este que ao fazer um levantamento da bibliografia sobre Rousseau chega a seguinte conclusão: “Os discípulos de Rousseau contraditaram um ao outro tão vigorosamente quanto seus oponentes o fizeram” (GAY, 1999, p. 9).

A ideia de que há ou pode haver o mesmo mal-entendido em relação ao Romantismo, nos é sugerida pelo artigo de Rubens Rodrigues Torres Filho, que acompanha sua tradução de *Pólen*, do poeta romântico e fichtiano, e que tem o sugestivo título de “Novalis: o Romantismo estudioso”. Trata-se de um texto em que Torres Filho rediscute a imagem mistificada do poeta, em geral descrito como sendo um “... pensador sentimental, fragmentário e etéreo”. Essa descrição é a que “acompanhou fielmente sua triunfal celebridade. Misticismo, ideias vagas e fantásticas (...) prestam-se bem para afastá-lo do reino das ideias claras e distintas e para excluí-lo

da filosofia” (TORRES FILHO, 2001, p. 13). O objetivo de Torres Filho, contrário ao que se expressa nessa descrição, é mostrar que “a filosofia dos românticos faria parte marcante da História da Filosofia ocidental” (TORRES FILHO, p. 12).

Os termos com os quais se costuma traçar o perfil dos românticos, e que, segundo Torres Filho, após a morte de Novalis, seus amigos ajudaram a cultivar, se não todos eles, pelo menos boa parte deles pode ser reconhecida no perfil intelectual de Rousseau. O distanciamento desses dois modos de pensar a influência da ciência na sociedade moderna, um por razões morais, o outro por razões estéticas, é um aspecto importante da crítica, supostamente racionalista, feita a um e a outro. O que se entende, normalmente, é que tanto Rousseau quanto os românticos – e o que nos interessa são os primeiros românticos alemães – pretendem substituir a objetividade do pensamento científico e filosófico por um modo de pensar essencialmente subjetivo, pondo no lugar do rigor lógico do conceito o sentimento. Por isso, são essas as duas noções, subjetividade e sentimento, que nos orientam na abordagem que ora propomos. Eles, sem dúvida, são os termos que mais nos ajudam a entender as características distintivas da obra de Rousseau e do projeto cultural romântico. Porém, como nem sempre são bem definidos, tem um uso, em geral, vago, sendo que a única certeza que extraímos delas é que, em uma época dominada pelos ideais iluministas, têm um sentido negativo e pejorativo. Isso fica claro na oposição que mostramos acima entre Rousseau/Romantismo e ciência/luzes/iluminismo, a ponto de, como diz Guinsburg, inverter “em toda linha esta maneira de ver” o mundo natural e a história apregoados pelo Iluminismo.

Os indícios da necessidade de compreender a importância teórica das noções que nos propomos investigar são, talvez, tão antigos quanto à filosofia. Podemos falar disso nos referindo a dificuldade encontrada por Platão em entender se é ou não possível ensinar a virtude (PLATÃO, *Menão*, 70 a), uma ideia que, por não poder ser resolvida teoricamente, permanece sempre problemática. Um problema que nos parece muito próximo do debate levantado por Rousseau no *Discurso sobre as ciências e as artes*, marcando bem os limites que separam a certeza objetiva da ciência, capaz de ordenar o mundo físico, e a desordem e a injustiça no domínio do mundo moral e político, que, como diz Hobbes, imiscui, ao tentarmos conhecê-lo, o interesse dos homens, pois, como afirma no *Leviatã*, só na chamada história natural o estudo dos fatos “não dependem da vontade do homem” (HOBBS, 1979, p. 51). Hobbes procura nos mostrar que, fora do padrão de pensamento seguido pela ciência, o que nos restaria seria a mera opinião individual, subjetiva, que teríamos a obrigação de superar. O sentimento e mesmo a noção de subjetividade marcada pelo interesse particular da vontade estariam fortemente atrelados a um modo de pensar próprio do indivíduo.

Quando a noção de sentimento é valorizada, ou melhor, levada seriamente em consideração dentro de uma abordagem teórica na modernidade, isso se dá deslocando-o da abrangência da razão. O sentimento moral, tal como o mesmo é entendido por Hutcheson, seguindo uma linha de pensamento que vem de Shaftesbury,

é um exemplo desse tipo de posicionamento teórico frente à ideia de sentimento, inabarcável racionalmente, mas que teve grande influência, principalmente entre os ingleses e as escolas empiristas em geral. Para eles o “sentido moral” do homem é uma fonte especial da consciência moral, espécie de “instinto” que nos impele a fazer o bem, e que, por sua vez, está associado à busca da maior felicidade possível. Embora em Rousseau, por exemplo, encontremos, na letra de seu texto, coisas parecidas com isso, é muito fácil de se descobrir como as questões morais, a que ele também liga a noção de sentimento, marcam, como diz o *Discurso sobre a origem da desigualdade*, uma passagem do homem natural ao homem que ele chama de metafísico ou racional, o que mostra como, para ele, não se trata do mesmo sentimento.

Com Kant, e o modo como ele aborda a noção de sentimento, primeiro no sentido de sentimento moral, e, depois, de sentimento estético, é que nós podemos compreender melhor este conceito, desfazendo as ambiguidades que se costuma ver neles quando relacionados tanto a Rousseau quanto aos românticos, estes últimos já instruídos pela filosofia crítica, graças a Fichte e Schelling. O ponto central aqui é dissociar o sentimento do instinto ou mesmo de qualquer base puramente natural colocada como seu ponto de sustentação. Existem inúmeras passagens em Rousseau que reforçam essa posição em sua obra, embora isso não receba por parte dele um tratamento sistemático. Por isso, Kant, na *Crítica do Juízo*, principalmente, é uma referência importante e guia para uma releitura de Rousseau. Se isso for possível com Rousseau, que inspirou Kant, nossa proposta é de que temos muito mais motivos para esperar o mesmo resultado com o Romantismo, fazendo assim, com ajuda de um pensamento mais estruturado, a ligação entre o filósofo genebrino e o romantismo inteligente de que nos fala Torres Filho.

Outro ponto a que se costuma reduzir o pensamento do romantismo e o de Rousseau, é o subjetivismo, que tão diretamente se costuma opor à perspectiva objetiva. Sobre isso, pode-se mostrar, por exemplo, que a descoberta da subjetividade é o resultado de uma análise criteriosa das nossas condições de conhecimento realizada pelos filósofos modernos, e isso altera muito nossa compreensão dessa noção. A comprovação da importância da noção de subjetividade para o pensamento moderno é a obra de Descartes, marco inaugural da nova concepção de ciência que nos influencia até hoje. Com a explicação da importância dessa noção podemos indicar mais um exemplo da concepção distorcida que atinge diretamente os pensadores que estão aqui em consideração. Pelo menos em parte isso pode ser minimizado se, como o próprio Rousseau ensina, procurarmos aprender com os próprios filósofos e não lê-los a partir do que dizem seus comentadores, por mais bem intencionados que sejam, afinal, como diz a citação do texto de Peter Gay, em muitos momentos não sabemos a diferença entre os adeptos de uma filosofia e os que se opõem a ela, dada a dificuldade que ambos têm em entender os fundamentos de uma obra. E em Rousseau, como, aliás, no primeiro romantismo alemão, a base de tudo, como queremos não só reafirmar, mas, sobretudo, realmente esclarecer, são as noções de sentimento e subjetividade.

Diante da ambiciosa pretensão de unir filósofos tão importantes para a História da filosofia moderna, selecionaremos algumas obras relevantes para o assunto de modo a traçar uma linha que recubra nosso assunto (a subjetividade), a começar por Descartes e terminar com a *Terceira crítica* de Kant, na medida em que a ênfase de suas obras na questão da subjetividade é bem clara e conhecida. No primeiro pela importância que tem na fundamentação da ciência, e o segundo pelo fato do acento ser mantido, no juízo de gosto, na própria subjetividade. Assim, vamos buscar os “instrumentos” teóricos mais explícitos que precisamos, uma vez que estes não são tão evidentes em Rousseau e nos Românticos. Nossa hipótese é que isso servirá de meio facilitador da compreensão das obras desses últimos, uma vez que não se deixam explicar por si sós, devido os mal-entendidos que passaram a servir de filtro interpretativo. A *Crítica do Juízo* de Kant é o lugar onde podemos encontrar uma boa definição para os conceitos afins ao tema: sentimento e subjetividade. O passo seguinte diz respeito à análise das obras de Rousseau em que melhor podemos identificar o uso preciso dessas noções. Essas obras são *Discurso sobre as ciências e as artes* e alguns trechos do *Emílio*. A primeira, por ser a raiz de onde emerge a imagem de um Rousseau contrário à ciência. A segunda como o lugar de exposição da gênese subjetiva das faculdades humanas. O último passo deve se voltar para a análise de fragmentos selecionados, de Novalis e Schlegel, que ressaltam a compreensão das novas bases que Rousseau (cujo objetivo inicial é mostrar a limitação do nosso conhecimento) e Kant (que, com a *Terceira crítica*, eleva a um novo patamar o papel do sentimento) dão ao pensamento filosófico moderno.

### Referências

- BORNHEIM, G. (2005) “Filosofia do Romantismo”. *O romantismo*. São Paulo, Perspectiva.
- GAY, P. (1999) “Introdução”. *A questão Jean Jacques Rousseau*. São Paulo, Editora Unesp.
- HOBBS, T. (1979) “Leviatã”. São Paulo, Abril Cultural.
- PLATÃO (1979) “Menão”. São Paulo, Abril Cultural.
- ROSENFELD, A. (2005) “Romantismo e Classicismo”. *O romantismo*. São Paulo, Perspectiva.
- TORRES FILHO, R.R. (2001) “Novalis: o romantismo estudioso”. *Pólen*. São Paulo, Iluminuras.





# As contribuições de Vico para a filosofia política

Vanilda Honória dos Santos\*

\*Mestre em Filosofia  
Universidade Federal de  
Uberlândia

## Resumo

O trabalho aqui proposto pretende expor algumas considerações sobre as contribuições da filosofia de Giambattista Vico para os estudos políticos e colaborar com o debate contemporâneo sobre a necessária existência do direito natural. A filosofia política no pensamento de Vico será demonstrada a partir do exame de sua obra magna *Scienza nuova* de 1744. A nova ciência de Vico em como objetivo investigar a natureza comum das nações, as origens da vida em sociedade. Explicitar as origens da vida em sociedade implica em demonstrar também o direito natural, que é a investigação dos fundamentos da sociedade e da justiça. O direito natural se origina a partir dos costumes dos povos e não da reflexão racional e abstrata. A nova ciência contribui, significativamente, com o debate sobre a existência do direito natural, ao propor a vinculação entre direito natural e positivo. Este novo método se caracteriza pela relação entre filosofia e filologia, diferindo-se dos parâmetros que norteavam a filosofia moderna, fundados exclusivamente na razão clara e distinta do método matemático.

**Palavras-chave:** Filosofia Política, Giambattista Vico, Nova Ciência, Natureza Comum,

## Mundo das Nações

As considerações que ora me proponho a apresentar tiveram início a partir da pesquisa de mestrado realizada de 2010 a 2012, cujo propósito foi investigar a filosofia política de Giambattista Vico (1668-1744), partindo de sua obra magna, a terceira edição da *Scienza nuova*<sup>1</sup>, publicada após vinte anos de estudo, no ano de sua morte, 1744.

<sup>1</sup> Abreviada por *Sn44* acompanhada do parágrafo.

A nova ciência viconiana investiga a natureza comum das nações, as origens da vida em sociedade, o que implica em demonstrar também o direito natural, entendido como a busca dos fundamentos da sociedade e da justiça (STRAUSS, 2009, 85). Por este intuito a nova ciência é de fato uma importante contribuição para a filosofia política. Entretanto, a posição de Vico se difere da tradição jusnaturalista moderna, uma vez que o método por ele adotado se pauta na relação de cooperação entre filosofia e filologia, reabilitando a história para os estudos políticos.

De acordo com Vico, o direito natural se origina a partir dos costumes dos povos e não da reflexão racional abstrata adotada pelos filósofos modernos, fundamentada exclusivamente na razão clara e distinta do método matemático, deslocando as características de uma natureza humana própria da idade da razão para os primórdios das nações, quando os homens ainda se encontravam em estado ferino e de isolamento, cujas faculdades criativas estavam arraigadas aos sentidos, não sendo ainda capazes de tal abstração. O que de fato ocorrera e que Vico demonstra em sua ciência, é que as condições necessárias à descoberta do direito natural, com base na liberdade e igualdade de todos os homens, foram possíveis após longo período de modificações da mente e da natureza dos homens, que teve como consequência a transformação do meio em que viviam. É importante salientar que tal processo ocorre também no sentido inverso, isto é, na medida em que o meio social é transformado pelo homem, a sua natureza também se modifica.

A realização da pesquisa suscitou algumas considerações que julgo relevantes para os estudos políticos. G. Vico é muitas vezes interpretado como o precursor de teorias específicas, interpretação esta que não encontra suporte neste trabalho, pois compartilho com Humberto Guido a concepção de que Vico é o ancestral das ciências humanas e não o formulador de alguma disciplina específica, e que sua importância está na sua obra e não em formulações posteriores ao seu tempo (GUIDO, 2012, 99-100). Não obstante, é possível, e permito-me aqui ousar, extrair da obra viconiana a análise de temas e problemas bastante atuais, e que levaram séculos para integrar os círculos de debates sobre a realidade social dos povos.

Seguem-se os pontos que quero destacar:

Na *Scienza nuova* Vico considerou os nativos do Novo Mundo como homens que tinham alguma religião, diferindo-se dos relatos dos viajantes e dos teóricos que afirmavam que os mesmos não tinham religião, eram “homens sem Deus”. Esta concepção fundamentou as teorias que destituíram os habitantes do Novo mundo e da África de humanidade, alimentando também as teorias raciais ou racistas. Tal argumento legitimou a ideia de superioridade dos povos europeus em relação aos demais, o que tornou apropriada a sua subjugação, em nome da “civilização”. Entre os métodos utilizados para tal tarefa incluem-se: a catequização, o domínio dos recursos naturais e o direito de utilizar os ditos “seres humanos inferiores” como mão de obra escrava.

Uma das conclusões de Vico evidenciadas na pesquisa foi que os filósofos confundiram o direito natural com a última forma manifestada historicamente, o

direito humano. Eles teriam, portanto, desconsiderado as concretizações do direito na história, explicitadas pelo que Vico denomina direito divino e direito heroico, o que por sua vez, teria ocorrido em detrimento das modificações pelas quais passaram o direito, segundo as transformações na própria natureza humana. Procedendo desse modo as nações que deduziram tal direito abstrato (o direito natural) seriam então as portadoras do que é justo para as demais, considerando que já se encontravam em um estágio de desenvolvimento superior às outras. Essa maneira de conceber o direito ignora as particularidades e os estágios nos quais se encontram as nações, podendo ocasionar a imposição daquela que se intitula altamente civilizada sobre as demais, o que de fato ocorrera, basta verificarmos o processo de colonização, a escravização de seres humanos e a imposição de valores culturais europeus em detrimento das culturas nativas.

Por terem desconsiderado as modificações da natureza humana e as condições da realidade social, que estão diretamente vinculadas, permito-me inferir que, agindo desse modo, os filósofos teriam excluído da esfera do direito, assim como da história, todas as nações que não se enquadravam nos moldes europeus.

O direito natural dos filósofos, que fundamentou a igualdade e liberdade natural entre todos os homens, excluiu do direito os escravos, os negros livres e muitas minorias religiosas, mesmo tendo como argumento a universalidade, segundo o princípio de que o direito natural é peculiar à natureza comum dos homens, independente do tempo e lugar. Natureza comum porque a racionalidade e a sociabilidade estão presentes em todos os homens e os levam a viver em sociedade. Mas excluiu, por não tratarem especificamente de suas situações, de desigualdade e não liberdade, o que perdurou até o século XIX e meados do século XX, e ainda persiste na realidade social, onde o direito se concretiza, às vezes, lentamente. Vale ressaltar que esse processo que manteve povos inteiros à margem da chamada “sociedade desenvolvida”, sem acesso ao direito que se diz válido para todos, só teve um novo desfecho a partir de conflitos e lutas intensas, acompanhados de um processo de tomada de consciência, em que os sujeitos se reconhecem enquanto atores sociais e não mais como seres “humanos inferiores”, sujeitos a dominação. Por exemplo: movimento pelos direitos civis nos EUA, a luta contra o *Apartheid* na África do sul, e no Brasil, o reconhecimento da não existência de uma “democracia racial” e a admissão da existência de um Estado Racista, o que levou a elaboração de políticas públicas de inclusão dos afrodescendentes e indígenas.

Daí a originalidade de Vico, admitir em sua filosofia política todas as nações, uma vez que as mesmas tiveram uma natureza comum. Em sua *Scienza nuova*, ele afirma que em seus princípios todas as nações tiveram religião, realizaram matrimônios e sepultaram seus mortos. Independente do espaço e tempo, todas tiveram em suas origens os mesmos princípios (começos), passando por vários estágios de modificações da natureza humana, até atingir as condições necessárias à elaboração do direito abstrato, tal como foi celebrado pelos filósofos jusnaturalistas modernos.

A análise de Vico a partir das condições históricas concretas e das modificações da natureza humana, estas que fundamentam segundo ele, as concepções de justiça segundo cada época, explicita que nos primórdios das sociedades humanas, os homens não se reconheciam como iguais e livres. A convicção descoberta pela filosofia política é, na verdade, uma experiência da razão, e não uma constatação, um fato histórico. De acordo com Vico, na origem do mundo civil, no período em que os primeiros homens, que ele denomina *bestiones*, só se preocupavam com suas próprias necessidades, imperava a ferinidade, a violência e a desigualdade, o que tornou necessário a educação da mente, dos ânimos e do corpo (*Sn44*, § 520, 524), para dar vazão à reflexão, o que ocorrera devido à racionalidade, inata nos homens. Caso os primeiros homens permanecessem sempre nesse estágio, provavelmente teriam se extinguido (*Sn44*, § 330), e com eles toda a humanidade. Diante desse perigo, foram capazes de elaborar de forma gradual os pilares da filosofia política, amplamente considerados pelos modernos: a liberdade e igualdade entre todos os seres humanos, contemplados na Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), ainda que nem sempre consolidados na prática social.

Outro ponto demasiadamente importante, considerado por Vico, é o fato de que ele admite na história os povos capazes de representar sua história sob a forma de narrativa, indo na contramão da interpretação dos clássicos. Segundo Hegel, a “África ficou fechada para o resto do mundo, [...] voltada para si mesma, a terra-criança que fica além da luz da história autoconsciente, encoberta pelo negro manto da noite” (HEGEL, 2008, 82-83), e por não ter movimentos próprios, não é uma parte histórica do mundo.

No terceiro livro da *Scienza nuova* intitulado *Da descoberta do verdadeiro Homero*, Vico faz uma análise do poeta, na qual problematiza sobre a sua suposta sabedoria oculta, conforme interpretação de autores antigos e os modernos defensores da sabedoria dos antigos. O debate que ocorrera no início da Modernidade denominado *Querela entre antigos e modernos* influenciou Vico, de modo que ele se posicionou sobre os vários pontos dessa discussão: a citada sabedoria, sobre qual teria sido sua pátria, sua idade e sua inatingível faculdade poética (*Sn44*, § 819). Homero era para os defensores da sabedoria dos antigos o padrão a ser seguido, enquanto que para os defensores dos modernos, era o paradigma a ser superado. Não há aqui espaço e tempo suficiente para discorrer sobre todos os pontos por ele tratados, todavia, é de suma importância para a abordagem que aqui proponho apresentar a conclusão de Vico acerca da tradição oral, que transmitiu as poesias homéricas através de gerações. O filósofo conclui que as poesias de Homero, além de serem “dois grandes tesouros do direito natural das gentes”, são também o testemunho dos primeiros povos da Grécia, ou seja, atribuiu-se a Homero a autoria dos poemas, entretanto, tais histórias poéticas teriam sido transmitidas através das gerações pelos poetas *rapsodos*, tornando-se o conhecimento comum das gentes da Grécia antiga, cuja sabedoria era poética.

Mas, por que a questão da oralidade é por mim considerada tão relevante na abordagem do filósofo do século das luzes?

Conforme já citado, a tendência da época era considerar como povos com história e civilizados, apenas aqueles que se enquadravam nos padrões europeus, e não muito distante desse tempo, mas já no século XIX, Hegel, escreveria que povos que ainda não registravam sua história através da escrita não faziam parte da história mundial. Aqui, reporto-me aos povos do Continente Africano, que por terem tido sua história escrita por europeus, sua cultura dilacerada e seus filhos escravizados, permaneceram excluídos por um longo tempo da história mundial, o que se deve ao *lado da história* que prevaleceu nos manuais (a história dos vencedores). Atualmente, a história oral é plenamente reconhecida como uma das fontes para a pesquisa científica, e no tocante à África, é uma das principais fontes de conhecimento sobre a história dos povos. Mesmo que a história contada pelos colonizadores muitas vezes tenha camuflado as verdades sobre esses povos, a oralidade preservou as raízes e sua originalidade.

Um último ponto que gostaria de elencar trata-se da abordagem viconiana sobre a Política Poética, no segundo livro da *Scienza nuova*, cujo título é *Da Sagedoria Poética*. Os conflitos sociais que ocorrem entre os fâmulos e heróis, e em seguida, já nas cidades constituídas, entre nobres e plebeus, são destacados por Vico como motor que possibilitou as transformações no direito e na realidade social. Tais conflitos são interpretados como originários de classes antagônicas, o que teria sido abordado também por Maquiavel. Todavia, sugiro que a partir de uma análise da gênese dos conflitos sociais, o que Vico apresenta na *Scienza nuova*, é possível verificar que as origens podem ser encontradas no conflito de *raças*, e não de *classes*<sup>2</sup>. Isto porque os primeiros conflitos já ocorriam nos primórdios das sociedades, quando ainda não havia divisão de classes sociais, e sim a classificação dos seres humanos segundo seu nascimento, sua origem, outra concepção de *raça*: “[...] um ser gerado com parte da natureza heroica dos nobres e parte da natureza ferina dos plebeus, resultaria em um monstro” (*Sn44*, § 567). É necessário explicitar que o estudo de Vico detém-se sobre os descendentes de Jafé, um dos três filhos de Noé, que se dispersaram após o *Dilúvio Universal* e povoaram toda a terra. Seus descendentes teriam povoado a Europa, enquanto que os descendentes de Sem são os judeus, o povo escolhido, e os de Cam povoaram a África e parte do Oriente Médio (PONS, 2006, 08-09). Essa divisão baseada nas Sagradas Escrituras teria fundamentado a divisão científica dos seres humanos em três raças: branca, amarela e negra, o que ocorrera somente na fase moderna e não nos primórdios investigados pela *scienza nuova*.

---

<sup>2</sup> Em meados do século XIX a luta de raças foi transformada em luta de classes (o discurso revolucionário). Ao se transformar em discurso revolucionário, foi necessário “recodificar não em termos de luta de classes, mas de luta de raças (que ressurge), é a contra-história, no sentido biológico e médico” (Cf. FOUCAULT, 2005, 94). Desse modo, surge o racismo, justificado cientificamente, que visa manter a ordem de opressão de uns sobre outros, a partir da “desqualificação das sub-raças colonizadas” (Cf. FOUCAULT, 2005, 87).

Nas palavras de Vico, os primeiros homens da raça indo-europeia, os jafetistas, chamados por ele de *gigantes* tinham seus mais fortes, que se estabeleceram no alto das montanhas e se recolheram nas grutas com suas mulheres, ali geraram seus filhos de concúbitos certos, criaram a religião de Júpiter e sepultaram seus mortos, garantindo assim o direito à propriedade da terra. Esses gigantes se consideraram superiores aos demais, e se intitularam de origem *nobre*, portanto teriam nascido para governar (*Sn44*, § 530). Enquanto os fracos, que permaneceram na vida errante e ferina, gerando filhos de concúbitos incertos e sem religião, foram considerados inferiores e não humanos, portanto nasceram para obedecer. Desse evento da história humana teria decorrido a legitimação das desigualdades fundadas na ideia de seres humanos de “origem superior” e de “origem inferior”. Todavia, faz-se necessário destacar que essa abordagem fora considerada pelos modernos, mas deslocada do seu contexto original. O discurso da filosofia política até o final da Idade Média pautava-se na legitimação da soberania daqueles de origem nobre presente na história contada pelos romanos. Discurso que Vico assume sobre outra perspectiva, para criticar a soberania e não para defendê-la. O que de fato ocorria era a justificativa do poder dos *nobres*, a soberania, que subjugava os demais, considerados *inferiores* (FOUCAULT, 2005, 85). Nessa perspectiva, Vico destaca-se por situar o conflito de raças, mesmo sem usar o termo, nos primórdios das sociedades europeias, o que seria as bases do racismo, que viria a ser científico.

Diante dessas questões e de outras, que a brevidade deste trabalho não me permite abarcar, é pertinente a consideração de que a cumplicidade das ideias de Vico e os problemas humanos, radicalmente humanos, de ontem e de hoje, é admirável. Portanto, reflito sempre sobre o prisma de que Vico é um pensador de seu tempo e também do nosso tempo, eliminando assim o risco de anacronismos. Dito de outro modo, a visão de Vico sobre as origens da sociedade, embora impregnada dos valores do seu tempo, como de fato deve ser no mundo humano, está muito além daqueles que fundamentaram a supremacia europeia sob os demais povos.

Enfim, Vico trata de questões que são contemporâneas, o que testemunha sua atualidade. Nesta breve exposição procurei elencar os pontos que mais me inquietaram, e trata-se na verdade, de um levantamento de problemáticas que gostaria de tratar no âmbito da filosofia, seja sob a ótica de Vico ou de outro filósofo, moderno ou contemporâneo, que me permita pensar a realidade na qual me insiro.

## Referências

FOUCAULT, M. (2005). *Em defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.

GUIDO, H. (2012). *A Vênus Púdica, a natureza libidinosa: notas para um confronto entre Vico e Lucrécio*. In: Embates da Razão: mito e filosofia na obra de Giambattista Vico. Humberto Guido, José Manuel Sevilla, Sertório de Amorim e Silva Neto (Organizadores). Uberlândia: EDUFU.

HEGEL, W. F. (2008). *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

PONS, A. (2005). *Historie idéal eternelle e historie universelle chez Vico*. Noesis, nº 8, mis em ligne le 30 mars 2006. Consulte le 29 août 2011. Disponível em: [HTTP://noesis.reveus.org/index123.html](http://noesis.reveus.org/index123.html)

STRAUSS, L. (2009). *Direito Natural e História*. Introdução e Tradução de Miguel Morgado. Título original Natural Right and History. Lisboa: Edições 70.

VICO, G. (1992). *Principi di Scienza nuova*. Tradução italiana de Fausto Nicolini. Napoli: Arnoldo Mondadori. Abreviada por *Sn44*.





# De que maneira Kepler não foi um copernicano

**Claudemir Roque Tossato\***

\* Pós-doutor, Unifesp.

## Resumo

Este texto objetiva apresentar dois motivos que não permitem caracterizar Kepler como um copernicano: o primeiro é sobre o conceito de movimento; o segundo, sobre o método. Sobre o conceito de movimento, para Kepler, distintamente de Copérnico, os movimentos planetários não devem seguir o estipulado pelo axioma platônico de movimentos circulares e uniformes. Sobre o método em astronomia, Kepler tem uma concepção distinta da de Copérnico, pois o primeiro privilegia os aspectos físicos para a elaboração das hipóteses astronômicas, algo não visado pelo segundo.

**Palavras-chave:** Kepler. Copérnico. Astronomia. Movimentos celestes. Método.

## Introdução

É muito comum associar o nome de J. Kepler ao de Copérnico. Normalmente, acha-se que, enquanto o segundo foi o astrônomo que admitiu a mobilidade da Terra e colocou-a girando ao redor do Sol, o primeiro desenvolveu essas hipóteses, extraindo dessas as suas três primeiras leis dos movimentos planetários, a lei da forma elíptica das órbitas planetárias, a lei das áreas e a lei harmônica. Isto já indica que Kepler foi um defensor do copernicanismo. De fato, ele o foi. A elaboração das leis é feita admitindo-se as teses heliostáticas copernicanas e, em quase todas as obras de Kepler, há referências de que o copernicanismo é o sistema real do mundo celeste. Contudo, também é possível elaborar a seguinte questão: “em que *sentido* Kepler foi copernicano?” Se se admite essa questão como digna de consideração, então poderá existir um problema a mais, o de que, em algum sentido, Kepler talvez não foi um copernicano em sentido estrito. Ou seja, mesmo

Kepler tendo utilizado as hipóteses copernicanas, isto talvez não seja suficiente para considerá-lo um copernicano estrito senso.

Admitir Kepler como um copernicano não significa que ele não tenha diferenças sensíveis em relação a esse programa de pesquisa. Admitir que um cientista trabalha com um “núcleo duro” de um programa de pesquisa, para utilizar o jargão lakatosiano, não significa que esse cientista concorde com todos os procedimentos adotados pelo programa original e que todos os desenvolvimentos seriam consequências já previstas com a admissão de um tal núcleo duro. Um cientista “continuador” de propostas originais pode tanto utilizar uma parte do programa original como modificar qualquer outra parte – mesmo uma parte importante que esteja no núcleo duro, admitindo mesmo certas partes que seriam incompatíveis com a proposta original.<sup>1</sup> É neste sentido que podemos, penso, caracterizar o copernicanismo kepleriano: Kepler admite as hipóteses centrais de Copérnico, mas tem concepções distintas, principalmente no que concerne aos meios de obtenção do conhecimento astronômico e, também, em relação ao conceito de movimento que prevalece no mundo celeste.

Para a argumentação deste trabalho, podemos agrupar as principais distinções entre Kepler e Copérnico em pelo menos em dois blocos. O primeiro é de cunho epistemológico e, o segundo, metodológico. Acerca do ponto de vista epistemológico, Kepler tem uma concepção de movimento celeste distinta da de Copérnico; em relação ao método, a obtenção das leis de Kepler foi possível justamente pela nova concepção de hipótese que Kepler passa a dotar à astronomia, concepção essa que não aparece em Copérnico e que nem há possibilidades de ser empregada na sua cosmologia.

Tendo em vista essas duas distinções, é intenção deste trabalho mostrar quais são os aspectos que permitem caracterizar Kepler como um astrônomo que tem uma concepção de pesquisa cosmológica-astronômica que difere em partes substanciais da concepção de Copérnico. Em outras palavras, Kepler não aperfeiçoou o copernicanismo original, mas elaborou um tratamento cosmológico-astronômico original.

### **Distinção epistemológica**

O sistema de Copérnico não é o sistema que hoje conhecemos como o sistema solar. Hoje o sistema solar pode ser dito de “heliocêntrico”, enquanto o sistema de Copérnico é “heliostático”. Essa diferença é fundamental. Um sistema heliocêntrico é aquele “relativo a um sistema de coordenadas que tem como origem o centro do

---

<sup>1</sup> Uma outra distinção importante entre Copérnico e Kepler é que este último volta a utilizar o equante ptolomaico como uma hipótese de trabalho, quando da procura da verdadeira forma da órbita do planeta Marte, algo que, dentro do programa copernicano seria inadmissível. Contudo, não trataremos dessa questão neste trabalho.

Sol” (MOURÃO, 1995, p. 375), e um sistema heliostático é uma “teoria dos movimentos planetários baseada na hipótese heliocêntrica” (MOURÃO, 1995, p. 376). O sistema heliocêntrico, em outras palavras, admite o Sol físico como centro de movimentos dos planetas, e Copérnico não admitiu exatamente o centro de movimentos como sendo o Sol físico, mas o centro está, para Copérnico, nas proximidades do Sol físico. Penso que esse foi o principal problema do copernicanismo original; e tal problema ocorreu porque Copérnico não conseguiu se desvincular da crença antiga de que os movimentos do mundo celestes são realmente circulares e uniformes.

Apesar disso, o sistema copernicano original foi uma proposta interessante e permitiu um grande desenvolvimento da cosmologia e da astronomia no século XVII. Muitos foram os seus seguidores; nomes importantes como Galileu, Kepler, Descartes e Newton, entre outros trabalharam com as propostas de Copérnico. Mas o sistema copernicano original ainda estava muito preso a categorias renascentista e mesmo medieval. Suas teses centrais de mobilidade da Terra e de centralidade do Sol foram fundamentais para a nova mentalidade da ciência moderna, mas o tratamento copernicano, mesmo assim, necessitou não somente de um aprofundamento, mas de uma ruptura com padrões adotados há muito tempo pela cosmologia e pela astronomia.

O maior problema é que o copernicanismo original implica a impossibilidade de descrição dos movimentos planetários sem a utilização dos expedientes da astronomia condicionada a uma cinemática celeste, pelo fato de que a aceitação do princípio de circularidade e uniformidade dos movimentos planetários levou Copérnico a retirar o centro do corpo do Sol e posicioná-lo no centro da órbita terrestre.

Em linhas gerais, a crença copernicana de que a órbita de um planeta é circular com movimentos uniformes entre os arcos e tempos percorridos, mediante a colocação do Sol no centro e dos movimentos da Terra, possibilitou duas coisas.

A primeira foi a resolução imediata da segunda desigualdade determinada pelos astrônomos gregos antigos, isto é, os movimentos de retrogradação, apresentados tanto pelos planetas internos quanto pelos externos, não são mais descritos mediante a utilização de epiciclos, deferentes etc., mas se mostram aparentemente retrógrados pela relação entre as distâncias e as velocidades relativas entre a Terra e os outros planetas. Em outras palavras, como a Terra movimenta-se ao redor do Sol, assim como fazem os outros planetas, isso faz que ocorram variações nas velocidades e nas distâncias desses planetas ao redor do centro físico, do Sol, pois cada planeta tem distâncias distintas do centro, implicando velocidades distintas desses planetas; deste modo, ao observar os movimentos dos planetas a partir da Terra, um observador notará que os planetas não fazem um movimento contínuo ao redor do Sol, mas ora se apresentarão movimentando-se para adiante, ora param e, ainda, parecem retroceder. Assim, visto da Terra os planetas mostram movimentos irregulares, acarretando uma retrogradação. Mas, quando a Terra é posta em movimentos, tal como pensou Copérnico, tal retrogradação desaparece e percebe-se que isso é fruto das variações entre as distâncias e as velocidades dos

planetas. O grande triunfo de Copérnico com a resolução da segunda desigualdade foi mostrar que o que vemos no céu são aparências, pois estamos nos movimentando junto com a Terra em seu movimento de translação.

A segunda, e a mais importante para a argumentação deste trabalho, é que o sistema copernicano fica restrito a uma cinemática celeste. O sistema de Copérnico necessita da utilização de artifícios geométricos para a resolução da primeira desigualdade (a não uniformidade entre arcos, isto é, entre as distâncias e os tempos), pois a colocação do Sol no centro do sistema e a admissão do axioma da circularidade e uniformidade – ou seja, a necessidade de elaboração de representações matemáticas que reduzam os movimentos desiguais a movimentos circulares e uniformes ou compostos de circularidade e uniformidade – impossibilitaram que Copérnico descrevesse os movimentos sem a utilização de epiciclos. Desta maneira, o sistema copernicano restringiu-se a uma cinemática celeste no que concerne à determinação dos movimentos planetários. Isto era claro para Copérnico, tanto que ele escreve como terceira exigência no *Commentariolus*, que “Terceira: todos os orbes giram em torno do Sol, como se ele estivesse no meio de todos; portanto, o centro do mundo está perto do Sol” (COPÉRNICO, 1990, p. 104).

Ora, o centro não está no corpo do Sol, mas perto dele, perto o suficiente para ser um ponto matemático para a computação das desigualdades constatadas pelas observações dos movimentos dos planetas.

A diferença epistêmica-metodológica entre a segunda desigualdade dos movimentos, resolvida por Copérnico, e a primeira, não resolvida, é que a segunda é solucionada sem qualquer dificuldade, isto é, a simples admissão de que a Terra se movimenta mostra, como consequência direta de tal admissão, que os movimentos retrógrados são aparentes, como aponta Dijksterhuis (1986) - a resolução da retrogradação é uma simples questão geométrica, que pode ser entendida apenas olhando para as representações dos sistemas ptolomaico e copernicano. Contudo, a determinação das alterações do brilho dos planetas ao longo de seus movimentos pelo zodíaco é mais complexa, não sendo resolvida como consequência do movimento da Terra. É nesse ponto que Copérnico, justamente por não se libertar das amarras do axioma da circularidade e uniformidade, foi obrigado a deslocar o centro de movimentos do Sol físico para o matemático e sacrificar o discurso sobre o realismo dos movimentos. Seu apego ao axioma é expresso com as seguintes palavras.

O Movimento dos corpos celestes é uniforme, perpétuo e circular ou composto de movimentos circulares.

Depois do que foi anteriormente dito, referiremos que o movimento dos corpos celestes é circular. Com efeito, o movimento apropriado de uma esfera é uma rotação num círculo, reproduzindo a sua própria forma no próprio ato como corpo extremamente simples em que não se pode indicar princípio nem fim, nem distinguir-se um do outro, enquanto através dos mesmos move-se sobre si mesma (COPÉRNICO, 1984, I, IV, p. 25).

Portanto, o copernicanismo original implica que as suas descrições celestes estejam condicionadas a um modelo único, o de órbitas circulares e uniformes. Isso restringiu a elaboração de um sistema alternativo, isto é, impossibilitou a obtenção de um sistema com órbitas não circulares.

Kepler admitiu as hipóteses cosmológicas copernicanas, mas não o estatuto de movimento celeste copernicano. Kepler, utilizando os dados observacionais de Brahe e, também, procurando determinar uma explicação dinâmica para os movimentos planetários, possibilita a tentativa de procura de outras formas de movimentos orbitais, conforme aponta Kepler (1937, 1938, 1940) tais como a ovalada e a elíptica, não se restringindo meramente às formas circulares e uniformes. Assim, é com a ruptura com o axioma platônico de movimentos circulares e uniformes que encontramos uma grande distinção entre Copérnico e Kepler.

Não é o caso aqui de reproduzir o processo pelo qual Kepler chega às suas leis – existe uma literatura por demais detalhada sobre esse processo, exposta, por exemplo, por Dreyer (1953), Koyré, (1961) e Stephenson (1987) –, mas pode-se afirmar que as leis de Kepler necessitam de uma concepção de movimentos celestes que rompe com a concepção da tradição antiga-medieval e, como foi dito, com a concepção de Copérnico. O mundo celeste kepleriano não permite o movimento circular e uniforme – e isto porque esse movimento foi testado e não corroborado pelos dados de Brahe; não permite, conseqüentemente, o movimento circular e uniforme como um axioma, mas somente como uma hipótese entre outras. Nesse aspecto, a distinção parece-me radical. A concepção copernicana de movimento celeste é puramente metafísica e a de Kepler aproxima-se mais à empírica, pois Kepler elabora hipóteses que tenham como base as observações celestes e as testa por essas mesmas observações. Se a discussão sobre o realismo na astronomia dos séculos XVI e XVII tiver algum sentido, acredito que Copérnico não foi um realista – poderia ser intencionalmente, mas entre a intenção e a realização, mesmo que errônea, há uma distância muito grande. Kepler, por outro lado, foi um realista, mesmo que isso tenha, pelo menos para o autor deste trabalho, pouca importância. O importante é que a ruptura com o padrão da circularidade e uniformidade permitiu um ganho científico e epistemológico. Científico, porque o apego ao axioma platônico implica um número excessivo de artifícios geométricos para a elaboração de tabelas astronômicas, e, com as leis de Kepler, há um ganho significativo tanto em precisão como em “simplicidade”; epistemológico, porque a desconsideração da circularidade e uniformidade como um axioma permite que o intelecto não fique mais restrito a padrões *a priori*.

### **Distinção metodológica**

A primeira distinção apontada acima só tem sentido porque Kepler também não é um copernicano no que concerne ao método. Temos entre um e outro uma mudança significativa na compreensão sobre o método a ser utilizado na astrono-

mia. A discussão sobre o método astronômico no século XVII traz fundamentalmente a questão do caráter das hipóteses utilizadas por essa ciência. É bem sabido que o astrônomo da época de Copérnico e Kepler estava mais preocupado com a determinação dos aspectos cinemáticos para a obtenção de tabelas dos movimentos dos planetas do que com questões cosmológicas, conforme posto por Westman (1980). As hipóteses astronômicas, de uma maneira geral, eram utilizadas para relacionar certos expedientes matemáticos (como o epiciclo, equante etc.) com a intenção de facilitar o cálculo para a elaboração de tabelas para determinar os posicionamentos dos planetas. Questões acerca dos aspectos físicos pertencentes ao mundo celeste eram deixadas aos cuidados da cosmologia. O cosmólogo era um pensador distante da prática astronômica e discutia apenas as questões metafísicas sobre o céu.

Copérnico alinha-se perfeitamente com essa postura sobre as hipóteses, tanto assim que, após ter apresentados no primeiro livro do *De revolutionibus* as suas novas propostas sobre o movimento da Terra, adere, nos cinco livros restantes de sua obra, à prática astronômica de sua época. Nos restantes cinco livros do *De revolutionibus*, Copérnico recusa o equante ptolomaico – justamente por ferir o axioma da circularidade e uniformidade -, e admite na astronomia o recurso matemático do bi-epiciclo. Isso foi necessário para Copérnico, pois, como ele estava preso ao axioma platônico, uma concepção completamente metafísica, isto o impediu de considerar outras alternativas sobre a natureza dos movimentos celestes, só lhe restando adequar os dados observacionais que dispunha de maneira a satisfazer o axioma da circularidade e uniformidade.

Contudo, como vimos acima, Kepler não se apegou da mesma maneira que Copérnico ao axioma da circularidade e uniformidade e o seu método astronômico não espelha a elaboração de hipóteses para satisfazer tal axioma. Pelo contrário, a própria noção de aplicação das hipóteses muda com Kepler, como é tratada por Tossato & Mariconda (2010). Uma hipótese astronômica não é mais, para Kepler, simplesmente um procedimento de aplicação de artifícios geométricos para “salvar as aparências”, mas é a elaboração de conjecturas sobre a realidade física dos movimentos dos planetas; conjecturas que necessariamente devem ser aceitas apenas se se mostrarem sustentadas pelos dados observacionais astronômicos que, no caso, são os dados de Brahe. Pois, como escreve Kepler:

Portanto, se algum astrônomo diz que o caminho [órbita] da Lua tem uma forma oval, temos uma hipótese astronômica. Mas, por outro lado, quando ele procura construir essa forma através de círculos, ele está se utilizando de hipóteses geométricas (KEPLER *apud* JARDINE, 1979, p. 164-5).

Existem, segundo Kepler, muitos tipos de hipóteses. Existem hipóteses geométricas, destinadas a adequar as observações através de expedientes matemáticos, como o fez Copérnico e a tradição astronômica desde o tempo de Ptolomeu,

e hipóteses astronômicas, de caráter físico, tal como tratou Kepler na astronomia. Uma hipótese astronômica, por exemplo, deve tratar da forma verdadeira da órbita de um planeta. Ela tem caráter físico porque a elipsidade surge pela ação de uma força magnética exercida pelo Sol nos planetas.

### Conclusão

Vimos rapidamente pelo menos duas razões que distinguem os trabalhos keplerianos em astronomia do trabalho sugerido pelas teses copernicanas iniciais. Essas razões não implicam, ao que parece, um desenvolvimento do copernicanismo. A quebra com o axioma da circularidade e uniformidade não é “prevista” pelo copernicanismo original. Não se pode dizer que Kepler aperfeiçoou o copernicanismo, extraindo consequências ou potencialidades deste, pois a concepção de movimento celeste de Copérnico, circular e uniforme, não é compatível com a órbita elíptica kepleriana. Há uma mudança drástica em termos epistemológicos quanto ao estatuto dos movimentos celestes. E, mais especificamente, a concepção de hipótese copernicana é distinta da concepção kepleriana. Copérnico fez – exceto no caso das propostas cosmológicas centrais – hipóteses geométricas para adequar as irregularidades dos movimentos dos planetas, especificamente a dada pela primeira irregularidade ao axioma platônico. Kepler, como foi apontado acima, não só fez hipóteses sobre os aspectos físicos envolvidos nos movimentos dos planetas, mas exigiu uma mudança de significado da palavra “hipótese”. O universo kepleriano, portanto, não pode ser classificado como um aperfeiçoamento das propostas copernicanas. Mais do que isto, o keplerianismo é distinto do copernicanismo em questões centrais. A questão do movimento celeste, que para Kepler é elíptico e não circular e uniforme, tem o mesmo estatuto das hipóteses iniciais de Copérnico de movimentos da Terra e de centralidade do Sol. O caráter das hipóteses traz distinções básicas no uso das metodologias adotadas por cada um desses astrônomos.

### Referências

- COPÉRNICO, N. (1984) *As revoluções dos orbes celestes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- COPÉRNICO, N. (1990). *Commentariolus*: pequeno comentário de Nicolau Copérnico sobre suas próprias hipóteses acerca dos movimentos celestes. São Paulo/Rio de Janeiro: Nova Stella e Coppe-MAST.
- DIJKSTERHUIS, E. J. (1986) *The mechanization of the world pictures*. Princeton: Princeton University Press.
- DREYHER, J. L. E. (1953). *A history of astronomy from Thales to Kepler*. New York: Dover Publication.
- JARDINE, N. (1979) *The forging of modern realism: Clavius and Kepler against the sceptics*. *Studies in History and Philosophy of Science*, Londres, v. 10, n. 2, p. 141-73.

- KEPLER, J. (1937). *Astronomia nova*. Gesammelte Werke, III. Munich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- KEPLER, J. (1938). *Mysterium cosmographicum*. Gesammelte Werke I. Munich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- KEPLER, J. (1940). *Harmonice mundi*. Gesammelte Werke, VI. Munich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- KOYRÉ, A. (1961). *La révolution astronomique*. Paris: Hermann.
- MOURÃO, R. R. F. (1995). *Dicionário enciclopédico de astronomia e astronáutica*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- STEPHENSON, B. (1987). *Kepler's physical astronomy*. New York: Springer Verlag.
- TOSSATO, C. R. & MARICONDA, P. R. (2010). *O método da astronomia segundo Kepler*. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 8, n. 3, Jul-Set. p. 339-66.
- WESTMAN, R. S. (1980). *The astronomer's role in the sixteenth century: a preliminary study*. *History of Science*, Cambridge, v. 18, n. 40, p. 105-47.