

# Filosofia do século XVIII

Coleção XVI Encontro ANPOF

*Organizadores*

---

Marcelo Carvalho  
Antônio Carlos dos Santos  
Jacira de Freitas



ANPOF

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

### **Diretoria 2015-2016**

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

### **Diretoria 2013-2014**

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)

### **Equipe de Produção**

Daniela Gonçalves  
Fernando Lopes de Aquino

### **Diagramação e produção gráfica**

Maria Zélia Firmino de Sá

---

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

F487 Filosofia do século XVIII / Organizadores Marcelo Carvalho, Jacira de Freitas, Antônio Carlos dos Santos. São Paulo : ANPOF, 2015.  
464 p. – (Coleção XVI Encontro ANPOF)

Bibliografia  
ISBN 978-85-88072-35-0

1. Filosofia 2. Filosofia moderna - Século XVIII I. Carvalho, Marcelo II. Freitas, Jacira de III. Santos, Antônio Carlos dos IV. Série

CDD 100

---

## COLEÇÃO ANPOF XVI ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (UNIFESP)

André Medina Carone (UNIFESP)

Antônio Carlos dos Santos (UFS)

Bruno Guimarães (UFOP)

Carlos Eduardo Oliveira (USP)

Carlos Tourinho (UFF)

Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)

Celso Braidá (UFSC)

Christian Hamm (UFSM)

Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)

Cláudia Murta (UFES)

Cláudio R. C. Leivas (UFPel)

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)

Daniel Arruda Nascimento (UFF)

Déborah Danowski (PUC-RJ)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)

Dirk Greimann (UFF)

Edgar Lyra (PUC-RJ)

Emerson Carlos Valcarenghi (UnB)

Enéias Júnior Forlin (UNICAMP)

Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)

Gabriel José Corrêa Mograbi (UFMT)

Gabriele Cornelli (UnB)

Gisele Amaral (UFRN)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Horacio Luján Martínez (PUC-PR)

Jacira de Freitas (UNIFESP)

Jadir Antunes (UNIOESTE)

Jarlee Oliveira Silva Salviano (UFBA)

Jelson Roberto de Oliveira (PUCPR)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

Jonas Gonçalves Coelho (UNESP)

José Benedito de Almeida Junior (UFU)

José Pinheiro Pertille (UFRGS)  
Jovino Pizzi (UFPEL)  
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)  
Leonardo Alves Vieira (UFMG)  
Lucas Angioni (UNICAMP)  
Luís César Guimarães Oliva (USP)  
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)  
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)  
Luiz Rohden (UNISINOS)  
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)  
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)  
Maria Aparecida Montenegro (UFC)  
Maria Constança Peres Pissarra (PUC-SP)  
Maria Cristina Theobaldo (UFMT)  
Marilena Chauí (USP)  
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)  
Milton Meira do Nascimento (USP)  
Osvaldo Pessoa Jr. (USP)  
Paulo Ghiraldelli Jr (UFFRJ)  
Paulo Sérgio de Jesus Costa (UFSM)  
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)  
Ricardo Bins di Napoli (UFSM)  
Ricardo Pereira Tassinari (UNESP)  
Roberto Hofmeister Pich (PUC-RS)  
Sandro Kobol Fornazari (UNIFESP)  
Thadeu Weber (PUCRS)  
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

## **Apresentação da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF**

A publicação dos 24 volumes da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF tem por finalidade oferecer o acesso a parte dos trabalhos apresentados em nosso XVI Encontro Nacional, realizado em Campos do Jordão entre 27 e 31 de outubro de 2014. Historicamente, os encontros da ANPOF costumam reunir parte expressiva da comunidade de pesquisadores em filosofia do país; somente em sua última edição, foi registrada a participação de mais de 2300 pesquisadores, dentre eles cerca de 70% dos docentes credenciados em Programas de Pós-Graduação. Em decorrência deste perfil plural e vigoroso, tem-se possibilitado um acompanhamento contínuo do perfil da pesquisa e da produção em filosofia no Brasil.

As publicações da ANPOF, que tiveram início em 2013, por ocasião do XV Encontro Nacional, garantem o registro de parte dos trabalhos apresentados por meio de conferências e grupos de trabalho, e promovem a ampliação do diálogo entre pesquisadores do país, processo este que tem sido repetidamente apontado como condição ao aprimoramento da produção acadêmica brasileira.

É importante ressaltar que o processo de avaliação das produções publicadas nesses volumes se estruturou em duas etapas. Em primeiro lugar, foi realizada a avaliação dos trabalhos submetidos ao XVI Encontro Nacional da ANPOF, por meio de seu Comitê Científico, composto pelos Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-Graduação filiados, e pela diretoria da ANPOF. Após o término do evento, procedeu-se uma nova chamada de trabalhos, restrita aos pesquisadores que efetivamente se apresentaram no encontro. Nesta etapa, os textos foram avaliados pelo Comitê Científico da Coleção ANPOF XVI Encontro Nacional. Os trabalhos aqui publicados foram aprovados nessas duas etapas. A revisão final dos textos foi de responsabilidade dos autores.

A Coleção se estrutura em volumes temáticos que contaram, em sua organização, com a colaboração dos Coordenadores de GTs que participaram da avaliação dos trabalhos publicados. A organização temática não tinha por objetivo agregar os trabalhos dos diferentes GTs. Esses trabalhos foram mantidos juntos sempre que possível, mas com frequência privilegiou-se evitar a fragmentação das publicações e garantir ao leitor um material com uma unidade mais clara e relevante.

Esse trabalho não teria sido possível sem a contínua e qualificada colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-Graduação em Filosofia, dos Coordenadores de GTs e da equipe de apoio da ANPOF, em particular de Fernando L. de Aquino e de Daniela Gonçalves, a quem reiteramos nosso reconhecimento e agradecimento.

*Diretoria da ANPOF*

### **Títulos da Coleção ANPOF XVI Encontro**

Estética e Arte

Ética e Filosofia Política

Ética e Política Contemporânea

Fenomenologia, Religião e Psicanálise

Filosofia da Ciência e da Natureza

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia do Renascimento e Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia e Ensinar Filosofia

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Grega e Helenística

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Filosofias da Diferença

Hegel

Heidegger

Justiça e Direito

Kant

Marx e Marxismo

Nietzsche

Platão

Pragmatismo, Filosofia Analítica e Filosofia da Mente

Temas de Filosofia

Teoria Crítica

## Apresentação

A presente coletânea reúne textos apresentados durante o XVI Encontro Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, nas sessões dos GTs - Grupos de Trabalho da Anpof dedicados aos autores da Filosofia Moderna, particularmente o período conhecido como Filosofia das Luzes ou Iluminismo. A diversidade de temas e autores assim como das metodologias adotadas nas pesquisas cujos resultados são aqui apresentados decorre da especificidade dos diferentes Grupos de Trabalho aos quais os autores estão vinculados. Tal diversidade, contudo, ao contrário de refletir discussões esparsas ou desconexas, exprime uma preocupação comum: apresentar os problemas filosóficos centrais postos pela modernidade e examinar a reelaboração de noções e conceitos recebidos da tradição.

A delimitação dos temas em função daquele que foi um dos mais fecundos períodos da história do pensamento resulta em múltiplas formas de abordagem, o que não apenas reflete o caráter autônomo das análises dos intérpretes aqui reunidos, mas sobretudo, a fecundidade das teorias e concepções filosóficas daquele período. Nesse sentido, pode-se detectar na obra o recurso à História da Filosofia e à Filosofia da História como um instrumento valioso, por meio do qual é possível garantir a atividade crítico-reflexiva, tão indispensável à compreensão e elucidação dos problemas filosóficos colocados pelas questões do nosso tempo. Se as interpretações aqui propostas estão empenhadas em revelar o sentido histórico-filosófico do pensamento das Luzes, quer pela articulação entre a experiência humana e o contexto cultural, científico e sócio-político, quer pelo papel adquirido pela filosofia na compreensão e organização dos eventos naturais e culturais, isto se dá pela exigência de ultrapassar os limites que impõem a fragmentação e particularização do saber.

Os textos do presente volume podem ser divididos em três grandes grupos. No primeiro, encontram-se textos sobre filósofos representativos da filosofia inglesa, como David Hume, e filósofos do século XVII cujas concepções e teorias são determinantes para os debates filosóficos que serão travados no século seguinte, como aquelas de Berkeley, Hobbes e Pierre Bayle. O segundo concentra-se nas concepções e debates suscitados pelos materialistas franceses e pelo sensualismo de Condillac. O terceiro grupo reúne trabalhos alicerçados em pesquisas sobre a moral e a política, tal como se elaboram no interior do pensamento de Condorcet, Vico e Rousseau, sendo esse o grupo que apresenta o maior número de contribuições. Fortemente ancoradas na tradição iluminista, as análises aqui apresentadas não se restringem necessariamente a um recorte histórico; algumas delas transcendem aquele período e, por vezes, dedicam-se a problematizar a recepção da obra daqueles autores pela filosofia contemporânea.

Um dos fatores essenciais para o êxito acadêmico-intelectual do XVI Encontro da Anpof, do qual resulta a presente publicação, foi o apoio obtido junto às agências brasileiras de fomento à pesquisa científica. Expressamos nosso reconhecimento à Fapesp - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, à Capes - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior e ao CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

Outro fator de convergência para aquele êxito foi a dedicação dos pesquisadores envolvidos. Os organizadores do presente volume agradecem a todos aqueles que o tornaram possível: a cada um dos autores, aos componentes dos GTs, aos demais participantes, alunos e professores, e especialmente, aos componentes dos Grupos de Sustentação dos GTs aqui representados, cuja colaboração foi fundamental para o aprimoramento das discussões e debates no decorrer das sessões dos Grupos de Trabalho, assim como para tornar possível a publicação dos trabalhos aqui apresentados.

Agradecimento especial à equipe de organização da XVI Anpof e ao seu presidente Prof. Dr. Marcelo Carvalho pelo suporte conferido não apenas durante o XVI Encontro da Anpof, como ainda nas etapas subsequentes quando da preparação desta publicação.

*Jacira de Freitas*  
GT Rousseau e o Iluminismo

*Antonio Carlos dos Santos*  
GT Filosofia da História e Modernidade



# Sumário

Primo História e crítica em Pierre Bayle <i>Marcelo de Sant'Anna Alves</i>	12
Robert Filmer, Thomas Hobbes e a polêmica entre a vertente contratual e a patriarcal da fundação da autoridade política <i>Saulo Henrique Souza Silva</i>	25
Frambach Berkeley e o Relativismo <i>Danilo Bantim</i>	37
O Fundacionalismo Moderado de Thomas Reid <i>Vinicius França Freitas</i>	52
A história e o padrão do gosto em David Hume <i>Cainan Freitas de Jesus</i>	66
A justiça no <i>Tratado da Natureza Humana</i> : terá sido Hume um hobbesiano? <i>Julio Andrade Paulo</i>	74
As paixões como fundamento da Economia em Hume <i>Pedro de Souza Rodrigues Neto</i>	92
Das causas que podem levar a crenças ilegítimas na epistemologia de David Hume <i>Rubens Sotero dos Santos</i>	100
Eloquência e instrução moral nos <i>Ensaio</i> s de David Hume <i>Andreh Sabino Ribeiro</i>	108
Hume e as impressões de reflexão primárias <i>Franco Nero Antunes Soares</i>	123
O campo da ação: articulações entre a crença e o gosto na filosofia de David Hume <i>Thiago Wesley da Silva e Silva</i>	131
O papel da razão na ação moral segundo David Hume <i>Ronney César Ferreira Praciano</i>	137

Condorcet, "positivista"? <i>Fabio de Barros Silva</i>	155
Milek Entre a alma e o espírito na obra de Helvétius: da necessidade à contingência <i>Camila Sant'Ana Vieira Ferraz</i>	169
A capacidade de sentir em Condillac: continuidade ou ruptura entre as condições humana e animal? <i>Mariana Moreira da Silva</i>	182
Passividade e atividade na constituição das ideias representativas de objetos no <i>Tratado das Sensações</i> de Condillac <i>Kayk Oliveira Santos</i>	190
A Censura em Rousseau <i>Loyana Christian de Lima Tomaz</i>	200
A proposta pedagógica de Rousseau: tendências entre o <i>Emílio</i> e o <i>Contrato Social</i> <i>Michele Gomes Alves</i>	209
Rousseau: o homem natural e as condições da transição para o estado civil <i>Lili Pontinta Cá</i>	217
Sexo e sociabilidade em Jean-Jacques Rousseau <i>Paulo Ferreira Junior</i>	241
A racionalidade política em Rousseau como recusa da letargia <i>Wilame Gomes de Abreu</i>	252
Da loucura da razão a razão da loucura: Rousseau, o Diógenes do iluminismo <i>Luciano da Silva Façanha</i>	265
Da ordem da natureza ao Evangelho na Profissão de Fé do Vigário Saboiano <i>Gustavo Cunha Bezerra</i>	280
Entre o factual e o ideal: considerações sobre a economia política em Rousseau <i>Luís Fernando Jacques</i>	292
Estudo Ontológico das Ideias de Justiça em Jean-Jacques Rousseau <i>Caius Brandão</i>	308
Justiça e vida futura na obra de J.-J. Rousseau <i>Israel Alexandria Costa</i>	317

O Projeto de Paz Perpétua em questão: Rousseau e Kant <i>Lucas Mello Carvalho Ribeiro</i>	330
Os efeitos da corrupção política na república <i>Vital Francisco C. Alves</i>	347
Corôa Razão e Religião em Rousseau <i>Pedro Paulo da Costa</i>	356
Rousseau e o Materialismo de D'Holbach <i>Fabio Rodrigues de Avila</i>	363
Soberania Popular: a Democracia Digital como Possibilidade de Aplicação da Política Rousseauiana <i>Tiago Porto Pereira</i>	375
Vaughan e Derathé, Leitores de Rousseau <i>Heitor Pagliaro</i>	392
A proposta de uma eterna república natural segundo Giambattista Vico <i>Humberto Aparecido de Oliveira Guido</i>	401
Tempo e redenção <i>Edmilson Menezes</i>	417
Materializar a alma nos séculos XVII e XVIII: a união dos átomos com os espíritos animais <i>Clara Carnicero de Castro</i>	429
Regularidades, leyes de la naturaleza y leyes de la ciencia <i>Nélida Gentile</i> <i>Rodolfo Gaeta</i>	442
Maquiavel e as tradições monárquica e republicana <i>Adelmo José da Silva</i>	452

# História e crítica em Pierre Bayle

**Marcelo De Sant'anna Alves Primo\***

*Universidade Federal de Sergipe*

“Portanto, assim seja o historiador: sem medo, incorruptível, livre, amigo da franqueza e da verdade; como diz o poeta cômico, alguém que chame os figos de figos e a gamela de gamela; alguém que não admita nem omita nada por ódio ou amizade; que a ninguém poupe, nem respeite, nem humilhe; que seja juiz equânime, benevolente com todos a ponto de não dar a um mais do que o devido; estrangeiro nos livros e apátrida, autônomo, sem rei, não se preocupando com o que achará este ou aquele, mas dizendo o que se passou.”

Luciano de Samósata, *Como se deve escrever a história*.

A associação estabelecida por Bayle entre história e crítica mostrará que se o contingente das vozes não é um bom caminho para se constatar o grau de confiabilidade da opinião coletiva, “ela prova pior a verdade das opiniões, seja em relação aos fatos históricos, seja em

---

\* Prof. Dr. em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia, bolsista de pós-doutorado PNPD-CAPES/UFS e professor colaborador na Universidade Federal de Sergipe. Faço aqui a referência quanto às siglas das obras de Pierre Bayle presentes no texto: APD = *Additions aux Pensées Diverses*; CPD = *Continuation des Pensées Diverses*; DHC = *Dictionnaire Historique et Critique*; OD = *Oeuvres Diverses*; PDC = *Projet d'un Dictionnaire Critique*; SCPh = *Supplément du Commentaire Philosophique*.

relação aos dogmas filosóficos.” (OD III[CPD], p. 205)<sup>1</sup> Em outros termos, Bayle afirma que em matéria histórica ou filosófica, o vulgo não é mais do que uma escancarada tomada de partido para o que lhe convém, e o historiador-crítico, por sua vez, deve se valer de um *modus operandi* totalmente inverso, a saber, estabelecendo um postulado racionalista, primando somente pelas causas naturais dos acontecimentos. Se a tarefa de um historiador crítico é erradicar imprecisões involuntárias ou voluntárias em relatos de ordem factual, sua tarefa consiste principalmente em “analisar os procedimentos, denunciar as desordens e deplorar-lhes a existência.” (LABROUSSE, 1996, p. 25) Nesse sentido, no vasto campo das verdades de fato, o caminho seguro será a experiência, pois Bayle afirma que “a ordem quer que nas questões de fato se consulte antes a experiência que um raciocínio especulativo.” (DHC, 1740, IV, p. 115, rem. E)<sup>2</sup>.

Na *Continuation des Pensées diverses*, o filósofo de Carla faz uma reflexão a respeito das matérias históricas: se todos resolvessem entrar em acordo em falar e escrever as mesmas coisas sobre os mesmos fatos, supostamente estes seriam verdadeiros. (OD III[CPD], p. 219a). Mas tal proposição é questionada por Bayle por dois motivos: primeiro, é preciso saber se todos os historiadores que relataram um determinado acontecimento ainda estão vivos, mas, se fosse o caso, o consenso não exclui a dúvida, “porque se pode presumir provavelmente que os autores que se perderam falaram de uma outra maneira do que aquelas nos restam.”<sup>3</sup> (*Id. Ibid.*); a segunda hipótese seria se todos aqueles que relataram um fato viveram muito tempo depois de tê-lo acontecido e se partilhavam da mesma opinião, sem que os últimos se preocupassem em corrigir seus predecessores, tornando-se verdadeiros copistas. Mas também aí “a uniformidade não prova nada, isto é visível, sendo supérfluo alegar razões.”<sup>4</sup> (*Id. Ibid.*)<sup>5</sup>

<sup>1</sup> “[...] elle prouve encore plus mal la verité des opinions, soit par rapport aux faits historiques, soit par rapport aux dogmes philosophiques.”

<sup>2</sup> “En général, l’ordre veut que dans les questions de fait on consulte l’expérience beaucoup plutôt qu’un raisonnement spéculatif.”

<sup>3</sup> “[...]car on peut présumer vraisemblablement que les auteurs que l’on a perdus parloient d’une autre manière que ceux qui nous restent.”

<sup>4</sup> “[...]l’uniformité ne prouve rien, cela est visible, il seroit superflu d’en alleguer des raisons.”

<sup>5</sup> A autoridade popular, em relação às verdades históricas, ainda se torna mais fraca devido à sua imprecisão: “Vós não saberíeis negar-me que um grande número de fábulas sobre a fundação das cidades e dos Estados, sobre as ações e sobre as vitórias dos antigos Reis, etc.,

Bayle diz: “O mesmo homem que vem a apontar a espada para se vingar de um desmentido, conta as circunstâncias de seu duelo com mil dissimulações.”<sup>6</sup> (*Id. Ibid.*, p.401b.) Através dessa metáfora, nas entrelinhas Bayle define qual é o dever do historiador. Este não deve se valer de afetações, opiniões particulares e elementos sobrenaturais no relato e na análise de acontecimentos históricos:

Não se pode negar, em geral, que não seja de seu dever sustentar seus leitores contra a credulidade e de ajudá-los em seu sufrágio, e é, sem dúvida, de um grande proveito ver um Historiador pôr a nota de reprovação sobre uma coisa pouco provável que ele relatou. (*OD III[CPD]*, p. 281a.)<sup>7</sup>

Segundo Labrousse, o filósofo, no tocante à própria história, “está persuadido que nada ensina melhor que a disciplina da crítica” (1996, p. 9).<sup>8</sup> Se a história é tida como “ciência positiva dos fatos” (BOST, 2006, p. 189), a tarefa consiste no discernimento e na triagem

---

não passam entre o povo por verdades certas. Muitos historiadores debitará-nas, alguns as contradisseram e desenganaram muitas pessoas, mas se fossem reunidos todos os habitantes para perguntar a cada um o que pensam, ter-se-ia aí mil vozes do lado da afirmativa contra uma do lado da negativa.”[“Vous ne me sauriez nier qu’un très-grand nombre de fables sur la fondations des villes & des États, sur les actions & sur les victoires des anciens Rois, &c. ne passent parmi le peuple pour des véritez certaines. Plusieurs historiens les ont debitées; quelques-uns les ont contredites, & en ont désabusé beaucoup de personnes: mais si l’on assembloit tous les habitants pour demander à un chacun ce qu’il pense, il y auroit mille voix du côté de l’affirmative, contre une du côté de la négative.”](*Id. Ibid.*, p. 205b.)

<sup>6</sup> “Le même homme qui vient de tirer l’épée pour se venger d’un démenti, raconte les circonstances de son duel avec mille déguisements.”

<sup>7</sup> “On ne peut nier em général qu’il ne soit de son devoir de soutenir ses lecteurs contre la credulité, & de les aider de son suffrage, & c’est sans doute un grand profit que de voir un Historien mettre la note de réprobation sur une chose peu croiable qu’il a rapporté.”

<sup>8</sup> Contudo, discordo quando a comentadora entende que mesmo Bayle consagrando uma parte de sua obra à crítica da historiografia católica – como por exemplo, na *Crítica geral da história do Calvinismo do Padre Maimbourg – 1682* - e nos *PD -1682* – toda a obra do filósofo estaria limitada a uma “polêmica anti-romana”: “Aliás, a história recente, por excelência, serviu de ilustração aos controversistas e Bayle consagrou uma parte considerável de suas investigações a contestar a imagem que a historiografia católica dava das guerras de Religião; de fato, a obra de Bayle em seu todo poderia ser considerada como uma polêmica anti-romana”. (*Ib. Ibid.*, p. 10) Vale lembrar a aparição de seu panfleto incendiário intitulado *l’Avis important aux refugies sur leur prochain retour en France*, datado de 1690, que suscita justamente a ira de Pierre Jurieu, calvinista fervoroso, acusando Bayle de ter traído os protestantes, e fomentando um debate filosófico, moral e teológico, mas também de política internacional. Os textos de Bayle causam polêmica tanto entre católicos como entre protestantes.

entre o que verdadeiramente se passou e o que há de fabuloso em determinadas interpretações, uma vez que é levada em consideração tanto a tendência à mentira por parte de quem relata, como a postura passiva de quem acredita em tais relatos. Se o assunto é a passagem de cometas e seus signos benéficos ou maléficos posteriores, urge a diferenciação entre *relatar* o fato e *interpretá-lo* arbitrariamente, mostrar “a parcialidade tendenciosa que está na origem das piores falsificações” (LABROUSSE, *op. cit.*, p. 35). Um outro aspecto é a presença de um certo cartesianismo na ciência histórica, isto é, somente fatos autênticos são relevantes, exigindo uma interpretação clara e distinta de tais fatos, “isenta de pressupostos religiosos” (DELPLA, 2003, p. 143).

Logo no início dos *Pensées diverses*, Bayle tece duras críticas aos historiadores. Estes - pelo menos em sua maioria - admitindo abertamente que a passagem de um cometa foi um sinal da cólera divina, no máximo manifestam seus próprios juízos acerca de assuntos de cunho unicamente factual, cometendo graves equívocos e comprometendo até mesmo a própria moralidade.<sup>9</sup> Nesse sentido, o pensador de Carla mostra que não é da competência do historiador se valer de confusas reflexões e digressões em seus relatos sobre um acontecimento particular. Nesse sentido, Bayle define a tarefa do historiador: ao invés de contestar precipitadamente a explicação sobrenatural de um prodígio que asseguram ter visto, ele verificará a exatidão de tal relato. Contudo, os erros não se resumem às narrativas de fatos miraculosos os quais devem passar pelo crivo da crítica histórica. Para fazer vir à tona

<sup>9</sup> Bayle se reporta à afetação da parte de alguns oradores na explanação de algum relato, como por exemplo, dos poetas, que em vez de irem à questão de fato, perdem-se em sua eloquência e giros de retórica: “[...] geralmente falando, não é um bom preparativo à profissão de Historiador ter empregado muitos anos em fazer versos e arengas. É contrair hábitos que não convém ao caráter histórico, e que se impede penosamente de envenená-lo com suas influências contagiosas. Mas para espíritos superiores que se tornam mestres a seu respeito, de duas forças e que entendem o regulamento dos limites, nada pode ser mais vantajoso quando eles escrevem uma história, do que serem bem nutridos do suco da poética e da eloquência dos Oradores.” “[...]...généralement parlant ce n'est point un fort bon préparatif à la profession de Historien que d'avoir employé plusieurs années à faire des vers, ou à prononcer des Sermons & des Harangues. C'est contracter des habitudes qui ne conviennent pas au caractère historique, & que l'on empêche malaisément de l'empoisonner de leurs influences contagieuses. Mais pour des esprits supérieurs qui se rendent maîtres de leur sujet, & de leurs forces, & qui entendent le réglement des limites, rien ne peut être plus avantageux quand ils écrivent une histoire, que de s'être bien nourris du suc de la poétique, & de l'éloquence des Orateurs.” (OD III [CPD], p. 191b.) Cf. também a respeito PD, §7.

outras imprecisões mais arraigadas, é mister “‘pesar’ um testemunho, submetê-lo a uma análise crítica meticulosa, antes de recebê-lo.” (LABROUSSE, 1996, p. 16)

Este princípio metódico Bayle aplica diretamente aos historiadores antigos e modernos. Estes admitem abertamente que os cometas foram o prelúdio de diversos reveses mundanos, e que em decorrência disso, sua autoridade se eleva às alturas<sup>10</sup>, resultado direto de interpretações arbitrárias dos acontecimentos históricos. Nesse sentido, uma investigação mais acurada fica em segundo plano uma vez que o historiador se perde quando quer dar voos maiores do que a sua competência permite,

[...] porque eles gostam muito de fazer reflexões e levam algumas vezes tão longe a moralidade, que um Leitor, mal satisfeito em vê-los interromperem o fio da História, dir-lhes-iam de bom grado, se pudessem, *riservate questo per la predica*. [observem isto como um sermão] A vontade de parecerem sábios, inclusive nas coisas que não são de sua alçada, os levam também a fazer, algumas vezes, digressões muito incompreensíveis. (PD, 2007, p. 71; OD III[PD], p. 11b.)<sup>11</sup>

<sup>10</sup> “Dir-me-eis, sem dúvida, que os Historiadores observam positivamente que os Cometas foram os signos ou mesmo as causas das devastações que os seguiram e, por consequência, que sua autoridade vai bem mais longe do que afirmo.” [“Vous me direz sans doute que les historiens remarquent positivement que les comètes ont été les signes, ou même les causes, des ravages que les ont suivies, et par conséquent que leur autorité va bien plus loin que je ne dis.”] (2007, p. 71; OD III[PD], p. 171b.)

<sup>11</sup> “[...] car ils aiment fort à faire des réflexions et ils poussent quelquefois si loin la moralité qu’un lecteur mal satisfait de les voir interrompre le fil de l’histoire leur disait volontiers, s’il les tenait, *riservate per la predica*. L’envie de paraître savant jusque dans les choses qui ne sont pas de leur métier leur fait aussi faire quelquefois des digressions très mal entendues.”] Na continuação da passagem, Bayle dá um exemplo: “Como quando Ammian Marcelin, no episódio de um tremor de terra que ocorrerá no Império de Constantino, nos relata todo seu Aristóteles e seu Anaxágoras; raciocina a perder de vista; cita Poetas e Teólogos, e no episódio de um eclipse do sol ocorrido sob o mesmo Império, se lança completamente nos segredos da Astronomia, dá lições sobre Ptolomeu e se perde inclusive em filosofar sobre a causa dos parélios. Mas não se segue, por isto, que as observações dos historiadores devam autorizar a opinião comum, porque elas não são sobre coisas que sejam da competência do historiador.” [“Comme lorsque Ammian Marcelin, à l’occasion d’un tremblement de terre qui arriva sous l’empire de Constance, nous débite tout son Aristote et tout son Anaxagore, raisonne à perdre de vue, cite des poètes et des théologiens; et, à l’occasion d’une éclipse de soleil arrivée sous le même Constance, se jette à corps perdu dans les secrets de l’astronomie, fait des leçons sur Ptoloméé et s’écarte jusqu’à philosopher sur la cause des parélies. Mais ne s’ensuit pas pour cela que les remarques des historiens doivent autoriser l’opinion commune, parce qu’elles ne sont pas sur des choses qui soient du ressort de l’historien.”] (*Id. Ibid.; Id. Ibid.*)



Não é incumbência do historiador se adentrar em obscuras e complexas reflexões ou emitir opiniões particulares no tocante aos fatos históricos. Não é porque emitiu seu parecer pessoal que servirá de amparo para a opinião comum. Indo para além de sua jurisdição, o historiador trata os acontecimentos da maneira que quiser, e o mais grave, seu relato arbitrário tornando-se o guia da consciência do vulgo.<sup>12</sup> Entretanto, estar informado e informar sobre o contexto de determinado acontecimento é de sua alçada:

[...]um Historiador que relata o terror que um Cometa, um eclipse, uma inundação excitaram em um país devido a terem sido pregados como presságios sinistros, e que não esquece as procissões e as outras cerimônias religiosas que foram ordenadas para desviar esses presságios, não saem de forma alguma da esfera do Historiador, porque são fatos tão curiosos, tão instrutivos como as batalhas, os sítios, os tratados de aliança. (OD III [CPD], p. 282a.)<sup>13</sup>

O filósofo de Carla entende que se fosse o caso de pormenores políticos, aí o historiador desempenharia papel fundamental, uma vez que fosse às fontes mais precisas da veracidade dos fatos.<sup>14</sup> Todavia,

<sup>12</sup> Segundo Bayle, mesmo nos livros dos maiores historiadores sempre será possível detectar erros: “Convir-se-á facilmente que existe uma infinidade de faltas nos livros, se considerarmos que os Escritos dos maiores homens não estão isentos, e que a menor Crítica aí descobre muito.” [On conviendra facilement qu’il y a une infinité de fautes dans les livres, si l’on considère que les Écrits des plus grands hommes n’en sont exemts, & que le moindre Critique y en découvre beaucoup.”] (*Projet et fragments d’un Dictionnaire Critique* – doravante PDC. Genève: Slatkine Prints, 1692[1970], p. 8.)

<sup>13</sup> “[...]un Historien qui raconte le terreur qu’une Comète, qu’une éclipse, qu’une inondation exciterent dans un país, à cause qu’on les prenoit pour des présages sinistres, & qui n’oublie pas les processions, & les autres cérémonies religieuses qui furent ordonnés pour détourner ces présages, ne sort nullement de la sphère d’Historien; car ce sont des faits aussi curieux, aussi instructifs que des batailles, que les sièges, que les traités d’alliance.”

<sup>14</sup> “Se se tratasse de um Conselho de Estado, de uma Negociação de paz, de uma batalha, de um estado de sítio, etc., o testemunho da História poderia ser decisivo, porque pode ocorrer que os Historiadores tenham folheado (n)os Arquivos e (n)as instituições mais secretas e ido buscar nas mais genuínas fontes da verdade dos fatos.” [“S’il s’agissait d’un conseil d’État, d’une négociation de paix, d’une bataille, d’un siège de ville, etc., le témoignage de l’histoire pourrait être décisif, parce que qu’il se peut faire que les historiens aient fouillé dans les archives et dans les instructions les plus secrètes, et puisé dans les pures sources de la vérité des faits.”] (2007, p. 71; OD III [PD], p. 171b.) Contudo, esse “pode ocorrer” mencionado por Bayle põe em xeque a própria honestidade do historiador. É necessária a absoluta transparência em um relato factual: “[...] é preciso que consideremos, que o interesse do

quando se trata de fenômenos naturais ou de investigações acerca de infundadas influências sobrenaturais dos corpos celestes, o historiador no máximo arrisca às cegas suas conjecturas, sendo preciso considerar sua opinião de acordo com seu grau de conhecimento no assunto.<sup>15</sup> Nesse sentido, para Bayle o relato dos historiadores “então se reduz a pouca coisa, visto que, comumente, são muito maus Físicos.” (2007, p. 72; *OD III[PD]*, pp.11b-12a.)<sup>16</sup>

Quanto à associação entre história e crítica<sup>17</sup>, logo nas primeiras páginas de seu *Projeto e fragmentos de um Dicionário Crítico – 1692* - em um primeiro momento, Bayle contenta-se que seu público “queira conhecer exatamente todas as falsidades que correm, e que faça caso dessas descobertas.” (1692[1970], p. 26).<sup>18</sup> Todavia, o pensador de Carla vê que esse tipo de esforço intelectual pode ser entendido por esse mesmo público como algo *démodé* ou erudição pedante, sem um propósito definido. Nesse sentido, sob essa ótica o próprio espírito crítico cai em

---

público deva sobrepor o dos particulares e que um Autor não mereça complacência, quando é bastante injusto para achar melhor que suas faltas permaneçam ocultas, que ver o público desiludido.”[“Enfin il faut que l’on considere que l’intérêt du public doit l’emporter sur celui des particuliers, & qu’un Auteur ne merite de complaisance lorsqu’il est assez injuste pour aimer mieux que ses fautes demeurent cachées, que de voir le public desabusé.”] (*PDC*, p. 23.) Cf. também a respeito *OD II[SPCh]* pp.535-539.

<sup>15</sup> “Mas se tratando da influência dos Astros, e das forças invisíveis da natureza, os Senhores Historiadores não têm mais nenhum caráter que os autorize, e devem ser entendidos somente como um simples particular que arrisca sua conjectura, a qual é preciso considerar segundo o grau de conhecimento que seu Autor adquiriu em Física.”[“Mais s’agissant de l’influence des astres et des ressorts invisibles de la nature, messieurs les historiens n’ont plus aucun caractère autorisant et ne doivent être plus regardés que comme un simple particulier qui hasarde sa conjecture, de laquelle il faut faire cas selon le degré de connaissance que son auteur s’est acquis dans la physique.”] (2007, p. 72; *OD III[PD]*, p. 11b.)

<sup>16</sup> “Or, sur ce pied-là, Monsieur, avouez-moi que le témoignage des historiens se réduit à bien peu de chose, parce que ordinairement ils sont mauvais physiciens.” Ver sobre o mesmo assunto os parágrafos dos *PD*, §94, §§97-98, §213 e §239.

<sup>17</sup> Crítica sob um duplo aspecto: 1) como exame de um princípio ou de um fato, visando a proferir sobre o mesmo um juízo de apreciação, isto é, rejeitando toda e qualquer asserção que não seja antecedida por um questionamento acerca do valor de tal asserção, seja pelo seu conteúdo – crítica interna – seja pela sua origem – crítica externa, sendo a crítica histórica uma de suas aplicações particulares; 2) como uma objeção ou uma desaprovação que visem a um ponto específico ou a uma obra em seu todo, refutando ou condenando uma obra.

<sup>18</sup> “[...] veuille conoître exactement toutes faussetez qui courent, & qu’il fasse cas de ces découvertes.” Mas, segundo Labrousse, “a curiosidade ávida que os livros inspiram em Bayle são acompanhadas de um cuidado minucioso de precisão que, por si só, lhe confere antes um certo estatuto intelectual e o orienta decisivamente para a discriminação crítica.” (1996, I, p. 4)

desuso, uma que não dão a menor importância aos “escritos daqueles que corrigem as falsidades de fato, concernentes ou à História particular dos grandes homens, ou ao nome das cidades, ou a tais outras coisas.”<sup>19</sup>(PDC, 1692[1970], p. 26)<sup>20</sup> Só que esse tipo de investigação está bem nos moldes de sua época, já que “não tinha sido cultivada como ela o é atualmente.” (Id. *Ibid.*)<sup>21</sup> Esse conhecimento específico é caracterizado por 2 duas coisas: 1) a exigência de *precisão* no relato e na correção das falsidades factuais, abundantes em quase todos os tratados de história que se pretendem críticos, pois visa “a melhor estabelecer o tempo o qual certos fatos particulares aconteceram”. (Id. *Ibid.*)<sup>22</sup>; 2) direcionar o espírito crítico para o discernimento dos fatos, passando sob revista a exatidão do que está sendo relatado, procedimento rigoroso e imparcial verdadeiramente científico de “suas reflexões metodológicas e da severidade de suas exigências em matéria de prova” (LABROUSSE, 1996, I, p. 22). Nesse sentido, Bayle opõe mesmo dois modos de se fazer filosofia: o matemático, que se é apoiado nos “teoremas mais abstratos da Álgebra são muito úteis à vida porque eles tornam o espírito do homem mais apropriado a aperfeiçoar certas artes”, em contrapartida “a investigação escrupulosa de todos os fatos históricos é capaz de produzir muitos grandes bens.” (PDC, 1970[1692], p. 28)<sup>23</sup>

Bayle menciona que o que há de mais abstrato e abstruso nos saberes matemáticos supostamente poderia ter a vantagem, em relação à história, de levar o homem ao conhecimento claro e evidente das coisas, não deixando o menor resquício de dúvida. Todavia, tanto a investigação como a crítica histórica poderia suscitar obscuridades e inúmeras contestações. Contudo, o filósofo de Carla inverte o raciocí-

<sup>19</sup> “[...]les Écrits de ceux qui corrigent les faussetez de fait, concernant ou L’Histoire particulière des grands hommes, ou le nom des villes, ou telles autres choses.”

<sup>20</sup> Como por exemplo Diderot, entendendo que o estilo de Bayle no século das Luzes não tem mais serventia, o *Dictionnaire* de Bayle estando nos antípodas dos propósitos da *Encyclopédie*. CF. BIANCHI, L.. “Do Dictionnaire de Bayle à Encyclopédie de Diderot” Trad. de Marcelo de Sant’ Anna Alves Primo. In: *SKEPSIS*. São Paulo: Unifesp, 2009, volume III, nº5.

<sup>21</sup> “[...] n’avoit été cultivée comme elle l’est presentement.” (PDC, p. 26)

<sup>22</sup> “À mieux établir le temps où certains faits particuliers sont arrivez.” Lembrando que, inicialmente, o *DHC* foi somente uma obra que objetivava corrigir os erros do *Grande Dicionário Histórico* de Louis Moréri, mas a obra tomou vastas proporções, sendo reeditada várias vezes, inclusive levando Bayle à fadiga devido a tantas correções de sua obra máxima.

<sup>23</sup> “[...]la recherche scrupuleuse de tous les faits historiques, est capable de produire de très-grands biens.”

nio: uma vez separados tais campos do saber, a história pode obter o mesmo grau de certeza que qualquer saber matemático, ou até mesmo mais do que os próprios axiomas matemáticos:

Dir-se-á que, talvez, que o que parece mais abstrato e mais infrutífero nas Matemáticas leva ao menos esta vantagem, que elas nos conduz a verdades as quais não se saberia duvidar, ao lugar que as discussões históricas e as investigações nos deixam sempre nas trevas e sempre algumas sementes de novas contestações. Mas que há pouca prudência em tocar esta corda! Eu sustento que as verdades históricas podem ser levadas a um grau de certeza mais indubitável, que não é o grau de certeza a que fazem chegar as verdades Geométricas; certamente que considerar-se-á essas duas espécies de verdades segundo o grau de certeza que lhe é próprio. (*Id. Ibid.*, p. 29)<sup>24</sup>

Dessa forma, se a indagação acerca do que seja a história “exige pensar sua identidade no contexto dos outros gêneros de discurso que a cercam” (BRANDÃO, 2009, p.141)<sup>25</sup>, todo saber está no grau de certeza que lhe convém, e a história não foge à regra, uma vez que não é possível forçar a transição de um gênero de coisas a outro, incorrendo em uma *petitio principii*. A *demonstração* histórica consiste em relatar com precisão a falsidade e incerteza de vários fatos, algo que é de muito mais serventia e interesse a um maior número de pessoas

<sup>24</sup> “On me dira, peut-être, que ce qui semble le plus abstract & le plus infructueux dans les Mathematiques aporte au moins cet avantage, qu’il nous conduit à des veritez dont on ne saurait douter, au lieu que les discussions historiques, & les recherches des faits humains nous laissent toûjours dans les tenébres & toûjours quelques semences de nouvelles contestations. Mais qu’il y a peu de prudence à toucher à cette corde! Je soutiens que les veritez historiques peuvent être pousées à un degré de certitude plus indubitable, que ne l’est le degré de certitude à quoy l’on fait parvenu les veritez Geometriques; bien entendu que l’on considera ces sortes de veritez selon le genre de certitude qui leur est propre.”

<sup>25</sup> Nessa linha de raciocínio, surge a distinção entre os fundamentos da poesia e da história, por exemplo: “‘Como se vê, a poesia é, de fato, o pano de fundo contra o qual se define o que deve ser a história, por uma espécie de redução, de delimitação, ou, dito de outro modo, o cânon da poesia é o critério que permite distingui-la da história, uma vez que, pela via negativa, esta não pode obedecer à *doxa* do historiador.’” Cf. BRANDÃO, J.L. “Poesia e história”, in: DE SAMÓSSATA, Luciano. *Como se deve escrever a história*. Trad. de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Tessitura, 2009, p. 187. No mesmo texto, o comentador não nega que a retórica e a poética tenham seu valor na ciência histórica, mas ambas devem “adequar-se aos princípios que a regem e que não são os mesmos que movem oradores e poetas.” *Id. Ibid.*, p. 214.

do que a um pequeno círculo de geômetras. Bayle aponta que passou despercebido a muitos um aspecto inerente à investigação histórica, isto é, que ela pode servir para a reforma dos costumes. (BAYLE, *PDC*, 1970[1692], p. 30) Em termos de moral, é bem mais proveitoso ler uma compilação – ainda que deveras extensa – devidamente crítica de erros históricos bem averiguados, uma vez que seu objetivo é fazer com que o público leitor seja mais prudente no julgamento acerca de determinados assuntos.<sup>26</sup> Logo, “não é nada mais correto corrigir a má inclinação que temos para fazer julgamentos temerários?” (*Id. Ibid.*, p. 31)<sup>27</sup> Para Bayle, se basta à crítica histórica obter a certeza que lhe é cabível, fazendo uma verdadeira clivagem do que é falso e verdadeiro dos grandes tratados históricos, e fazendo com que o público leitor seja mais propriamente crítico, vai ser um trabalho inútil buscar “essas utilidades morais em uma compilação de quintessências de Álgebra.” (*Id. Ibid.*)<sup>28</sup>

<sup>26</sup> “Não é nada aprender a não crer ligeiramente no que imprimem? Não é o nervo da prudência ser difícil a crer?” [“N’est-ce rien que d’apprendre à ne pas croire legerement ce qui imprime? N’est-ce pas le nerf de la prudence que d’être difficile à croire?” (*PDC*, p. 31)

<sup>27</sup> “Or n’est ce rien que de corriger la mauvaïse inclination que nous avons à faire des jugemens teméraires?”

<sup>28</sup> “En vain chercheoit-on ces utilitez morales dans un recueil de quintessences d’Algebre.” Bayle ironiza neste ponto: “*César e Pompeu existiram e não foram modificações da alma dos que escreveram a sua vida*: mas para o que é objeto das Matemáticas, é não somente muito penoso provar que existe fora de nosso espírito, é ainda mais fácil provar que ele só pode ser uma ideia de nossa alma. Com efeito, a existência de um círculo quadrado fora de nós parece quase mais impossível, que a existência fora de nós igualmente do círculo o qual os Geômetras nos dão tantas belas demonstrações; eu quero dizer de um círculo da circunferência do qual se possa tirar ao centro tantas linhas retas, que há pontos na circunferência. Sente-se manifestamente que o centro é somente um ponto, não pode ser o sujeito comum o qual terminam tantas linhas diferentes, que há pontos na circunferência. Em uma palavra, o objeto das Matemáticas sendo pontos absolutamente indivisíveis, linhas sem largura nem profundidade, superfícies sem profundidade, é bastante evidente que não saberia existir fora de nossa imaginação.” [“*Cesar & Pompée ont existé & n’ont pas été une simple modification de l’âme de ceux qui ont écrit leur vie*: mais pour ce qui est de l’objet des Mathematiques, il est non seulement très-mal-aisé de prouver qu’il existe hors de nôtre esprit, il est encore fort aisé de prouver qu’il ne peut être qu’une idée de nôtre âme. En effet l’existence d’un cercle quarré hors de nous ne paroît pareillement du cercle dont les Géometres nous donnent tant de belles demonstrations; je veux dire d’un cercle de la circonference duquel on puisse tirer un autre autant de lignes droites, qu’il y a de points dans la circonference. On sent manifestement que le centre qui n’est qu’un point, ne peut être le sujet commun où se terminent autant de lignes diferentes, qu’il y a de points na circonference. En un mot l’objet des Mathematiques étant des points absolument indivisibles, des lignes sans longueur ni profondeur, des superfícies sans profondeur, il est assez évident qu’il ne sauroit exister hors de notre imagination.”] (*Id. Ibid.*, pp. 31-32., grifos de Bayle.)

Gianluca Mori entende que na análise feita por Bayle das obras seja de seus contemporâneos, seja de autores antigos, o filósofo é fiel a um método de leitura que longe de ser uma abstração, é uma prática incessante de interpretação. (1999, p. 28). Não é nem a ortodoxia tampouco as passagens citadas demasiadamente por outros autores que lhe interessam, mas sua investigação é voltada para as passagens mais polêmicas e suscetíveis de perturbarem os leitores, instigando nos mesmos o espírito crítico. Segundo o comentador italiano, é o critério do anti-conformismo de Bayle que fundamenta o seu método histórico, pois o verdadeiro historiador é aquele que pondo “em segundo lugar os interesses de seu partido pode sempre ser suspeito de má fé; em compensação, só um homem de boa fé ousa relatar os fatos que arriscam ser prejudiciais à sua religião, à sua nação, à sua família.” (*Id.Ibid.*). Um exemplo disso é a crítica de Bayle à Jurieu nas *Additions*, quando o último “vê *com grande escândalo* que lhe provem uma verdade. Ele então não ama a verdade por ela mesma. Ele a odeia quando ela não é conforme a seus preconceitos.” (*OD III[APD]*, p.173*ab*, grifos de Bayle).<sup>29</sup> E, de acordo com o mesmo texto, Bayle dá uma outra definição de seu método de investigação, ou seja, o amortecimento das paixões, pois “buscamos a hora do torpor das paixões; não queremos que se odeie a falsidade por prevenção, mas por um *conhecimento exato*.” (*Id. Ibid.*, p. 178*a*, grifos meus)<sup>30</sup>. Nesse sentido, o historiador é o agente combatente dos preconceitos, e as suas armas são a probidade e a imparcialidade, uma vez que é crítico de métodos equivocados em história. É o que estabelece regras de explicação e investigação apropriadas dos fatos, sempre buscando a objetividade e principalmente recorrendo à *experiência*. O filósofo de Carla entende que é necessário recorrer ao “tribunal da experiência” (*PD*, 2007, p. 115; *OD III[PD]*, p. 27*a*.) para desmistificar determinadas opiniões que se propagaram ao longo dos tempos, passando de gera-

<sup>29</sup> Segundo Jacyntho Lins Brandão “a liberdade, portanto, para o historiador, só tem sentido em função de sua disposição para ser equânime, ou seja, para que ele escreva sem tomar partido, não se deixando mover por amizade nem ódio, favor ou animosidade.” Cf. BRANDÃO, J. L., “Assim não seja o historiador: dois”, *Op. cit.*, p. 266.

<sup>30</sup> “[...]Ce n’est pas notre méthode; nous cherchons l’heure de l’assoupissement des passions, nous ne voulons pas qu’on fasse la fausseté par prevention, mais par une *connaissance exacte*; ni que l’on represente les gens plus criminels qu’ils ne sont. [...] De tels vacarmes font mille fois plus de tort au bon parti que notre méthode Philosophique, qui veut que l’on rende justice à tout le monde sans exception, & que l’on préfere la verité à toutes choses.”

ção a geração, como por exemplo, a clássica associação entre ateísmo e degeneração dos costumes. Assevera que não é possível discutir sobre a autoridade da experiência, mas investigar se a mesma favorece ou desfavorece seus opositores e nisso, em relação aos mesmos, o filósofo é categórico, pois “*pretendo que ela nada faz por vós*” e “*assim que ele põe seus adversários fora dos eixos, e é o que se chama abatê-los até sobre seu próprio estrume.*” (2007, p. 48; *OD III[PD]*, p.4ab., itálicos de Bayle. )<sup>31</sup> Dessa forma, se história e crítica operam juntas com o escopo de minar pela raiz a suposta legitimidade de lugares-comuns outrora intocáveis, Bayle aprofunda mais a sua reflexão mostrando o papel fundamental da experiência. Se esta agora é o critério de verdade – ou, ao menos, mais próximo da verdade - acerca de quaisquer acontecimentos, uma vez que urge a necessidade de investigar os próprios eventos históricos, os espaços para opiniões baseadas sobre a maioria dos sufrágios tendem a estreitarem-se. Quando o filósofo francês define por qual via seguirá e apoiar-se-á a sua argumentação, mostra que relatos fantasiosos e repletos de preconceitos e irreflexão ficam diante de seus próprios limites uma vez postos à prova pela concretude dos fatos. O que foi omitido ou aumentado pelos porta-vozes da tradição não passará incólume sob a pena de Bayle, pois a validade das opiniões vai ser submetida minuciosamente à experiência.

## BIBLIOGRAFIA

BAYLE, Pierre. *Œuvres diverses*. La Haye: Compagnie des Librairies, 1737, 4 tomes [Paris: Hachette BnF, 2012.]

\_\_\_\_\_. *Continuation des pensées diverses, écrites a un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la Comète qui parut au mois de Décembre de 1680 ou Réponse a plusieurs difficultez que Monsieur \*\*\* a proposées à l'Auteur*. Amsterdam: Herman Uytwerf, tome II, s.d.p. (versão fac-símile)

\_\_\_\_\_. *Dictionnaire Historique et critique*. Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht, 1740, 5<sup>ème</sup> Edition, 4 vols. In-folio. [Edição fac-símile.]

<sup>31</sup> “*Hé bien, leur dit cet auteur, tenons-nous-y, ne disputons plus sur l'autorité de l'expérience; voyons seulement si elle fait pour vous ou contre vous, je pretends qu'elle ne fait point pour vous. C'est ainsi qu'il met ses adversaires hors des gronds, et c'est ce qu'on appelle battre les gens jusque sur leur propre fumier.*”

BAYLE, Pierre. *Pensées diverses sur la comète*. Paris: Librairie E. Droz, 1939, 2 vol.

\_\_\_\_\_. *Pensées diverses sur la comète*. Paris: Flammarion, 2007.

\_\_\_\_\_. *Projet d'un Dictionnaire Historique et Critique*. Genève: Slaktine, 1970[1692].

BIANCHI, L. "Do Dictionnaire de Bayle à Encyclopédie de Diderot" Trad. de Marcelo de Sant'Anna Alves Primo. In: *SKEPSIS*. São Paulo: Unifesp, 2009, volume III, nº5.

BOST, Hubert. *Pierre Bayle*. Paris: Fayard, 2006.

DELPLA, Isabelle, ROBERT, Philippe de. *La raison corrosive: études sur la pensée critique de Pierre Bayle*. Paris: Honoré Champion, 2003.

DE SAMÓATA, Luciano. *Como se deve escrever a história*. Trad. de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Tessitura, 2009.

LABROUSSE, Elisabeth. *Pierre Bayle: hétérodoxie et rigorisme*. Paris: Albin Michel, 1996.

MORI, Gianluca. *Bayle philosophe*. Paris: Honoré Champion: 1999.



# Robert Filmer, Thomas Hobbes e a polêmica entre a vertente contratual e a patriarcal da fundação da autoridade política\*

**Saulo Henrique Souza Silva**

*Universidade Federal de Sergipe*

A origem contratual dos governos, o direito natural alicerçados sobre princípios individualistas e a teoria da resistência aos governos foram analisados e combatidos por Robert Filmer (1588-1653) no texto intitulado: *Observations concerning the originall of government, upon Mr Hobs Leviathan, Mr Milton against Salmasius, H.Grotius De jure belli ac pacis*, publicado em 1652. Nessa obra composta por três opúsculos, suas ideias são efetivamente delineadas de modo direto e refletem os principais acontecimentos ocorridos na Inglaterra da década de 40 do século XVII. A saber, a deposição do rei, a instauração do governo republicano, a execução de Charles I e, evidentemente, a vitória dos defensores das ideias sediciosas e republicanas que vinham ganhando grande audiência no decorrer do início daquele século.

Dessa forma, Filmer escolheu três autores bastante exemplares e donos de grande influência no início da segunda metade daquele século, a saber, Hobbes, Milton e Grócio. É importante notar que para cada um desses autores Filmer tem uma forma bastante peculiar de recepcionar e criticar suas obras. Por exemplo, Thomas Hobbes é visto com tamanha admiração que sua tese sobre o pacto social acaba por

---

\* Este texto é uma versão modificada do texto apresentado durante o XVI Encontro Nacional da ANPOF, no Grupo de Trabalho “Filosofia da História e Modernidade”.

provocar uma grande decepção. Afinal, por que Hobbes abandonou a tese patriarcalista pela saída contratualista? Já a intenção de rebater a enorme influência de Milton com o advento da república foi uma escolha estratégica porque Filmer compreendia que o autor de *The tenure of kings and magistrate* não era apenas o porta-voz do novo governo, mas também o defensor mais competente e ardoroso do regicídio. Por sua vez, voltar a Grotius demonstrava a necessidade de rediscutir alguns temas que inicialmente haviam sido propostos pelos teólogos e filósofos católicos acerca da relação entre o direito natural, o direito civil, o direito dos povos e o fundamento da propriedade. Assim, podemos observar que as *Observations concerning the originall of government* reforçam o tradicional estilo escriturário pelo qual Filmer escreveu a maior parte de seus tratados políticos. Ou seja, seguem o toma da polêmica, da tentativa de refutação avassaladora das estruturas que sustentam o pensamento do autor em questão, resolvendo as contradições apontadas com a defesa do sistema monárquico absoluto, respaldado pela origem patriarcal. Por essa razão, as *Observations* consistem em uma verdadeira trilogia onde Filmer retoma a crítica sobre os pontos-chaves pelos quais os autores de seu século têm granjeado tantos seguidores, a saber, o contrato social, a propriedade como um direito natural e a legitimidade da deposição dos monarcas. Sobre isso, concordamos com a hipótese de Gordon Schochet segundo a qual o filmerismo se impõe como uma resposta ao populismo desses autores, na verdade uma espécie de correção (1975, pp. 1-17). Se não fosse assim, e dessa forma complementamos a hipótese de Schochet, suas obras não teriam causado tanto burburinho no início dos anos 80 do século XVII, quando seus tratados foram repetidamente publicados e seu nome, de um ilustre camponês desconhecido, passou a frequentar a roda dos mais brilhantes advogados da nova revolução que estava em curso.

No entanto, como parte de um projeto maior que visa estabelecer a recepção filmeriana de Hobbes, Milton e Grócio, neste momento daremos atenção à sua crítica à filosofia hobbessiana. Crítica essa que podemos resumir pelo seguinte asserção: *regnum patrimoniale* contra *regnum institutum*; o melhor, a naturalidade do governo patriarcal contra o convencionalismo contraditório do Sr. Hobbes. Para adentrarmos na discussão proposta pela pena de Filmer, dividimos esta inves-

tigação em dois momentos, inicialmente concertar-nos-emos nos principais aspectos da crítica filmeriana a Hobbes (I). Em seguida, daremos ênfase a uma perspectiva de leitura do pensamento político hobbesiano impulsionada pela crítica patriarcalista levada a cabo por Filmer (II).

## I

O opúsculo sobre Thomas Hobbes (1588-1679) que abre as *Observations concerning the originall of government* é por essência enigmático. Afinal, Filmer deixa claro que concorda completamente com os fundamentos absolutistas da soberania política estabelecidos no *Leviatã* (1651), mas discorda veemente da maneira como Hobbes alicerça a origem dessa mesma autoridade. Seguindo essa orientação, Filmer contrapõe o *regnum institutivum* (reino por instituição) ao *regnum patrimoniale* (reino patriarcal); ambos presentes nas teses de Hobbes. Filmer concentra sua argumentação na contradição entre as concessões patriarcalista feitas por Hobbes e sua concepção de direito natural e estado de guerra de todos contra todos, tanto no *De cive* (1642) quanto no *Leviatã* (1651). Além disso, dois outros momentos do ataque filmeriano são importantes, a saber, a impossibilidade da realidade do contrato social estabelecido por Hobbes e a possibilidade, ainda que pequena, da resistência civil desenvolvida no *Leviatã*.

No prefácio de suas *Observações* contra Hobbes<sup>1</sup>, Filmer chama a atenção do leitor para a incoerência entre a doutrina hobbesiana do *jus naturae* que estabelece a condição de perfeita igualdade entre os homens e a existência da constante guerra de “todos contra todos” nesse mesmo estado natural com aquela concepção de reino patriarcal, a qual o próprio Hobbes havia admitido ser anterior ao próprio contrato social que institui o Estado. Dessa forma, segundo Filmer,

---

<sup>1</sup> A tradução das *Observations on Mr. Hobbes' Leviatã: or his artificial man a commonwealth* encontra-se anexada na tese de doutorado defendida pelo autor deste texto e intitulada: *Robert Filmer e a emergência da filosofia liberal* (UFBA, 2014). Além da tradução, o leitor poderá acompanhar o aprofundamento de algumas questões ou o esclarecimento de outras em notas de rodapé que foram adicionadas ao longo da tradução.

Eu concordo com ele sobre os direitos do exercício do governo, mas não posso concordar com seu meio de adquiri-los. Pode parecer estranho que eu deva elogiar sua construção e, todavia, depreciar sua fundação, mas é assim. Seu *jus naturae* [direito da natureza] e seu *regnum institutum* [reino por instituição] não me convenceram, eles parecem repletos de contradições e impossibilidades (FILMER, 2004, p. 185) <sup>2</sup>.

De certa forma, o objetivo de Filmer seria “salvar” o sistema hobbesiano, mantendo os fundamentos da soberania, porém alicerçando essa mesma soberania somente na interpretação patriarcalista que tem em Adão o protótipo da humanidade e a fonte da origem monárquica da autoridade política. Filmer alega que a força do argumento patriarcal fora levando em conta pelo próprio Hobbes ao defender no *Leviatã* que “o ‘pai existindo antes da instituição de uma república’ era originalmente um ‘soberano absoluto’ ‘com poder de vida e morte’, e que ‘uma grande família, conforme os direitos de soberania, é uma pequena monarquia’” (FILMER, 2004, p. 185).

A partir do momento que Hobbes instituiu a origem da autoridade dos pais antes do contrato social seria, defende Filmer, um trabalho inútil tentar conciliar esses dois direitos em sua teoria porque a tese do contrato social entre aqueles indivíduos no estado de natureza não admitia a existência de outras autoridades constituídas anteriormente. Na visão do autor do *Patriarcha*, essa contradição não se verifica apenas em relação às passagens admitidas pelo próprio Hobbes, mas também contradiz a história bíblica a qual estabeleceria o domínio natural de Adão e a sujeição da mulher e da descendência de ambos ao poder patriarcal do primeiro homem. Dessa forma, segundo Filmer,

<sup>2</sup> Yves Charles Zarka, ao investigar a relação entre Hobbes e Filmer em *Hobbes et la pensée politique moderne* (1991), chama a atenção para o fato das convergências entre os dois contemporâneos. Segundo o comentador francês, deixando de lado a justificativa patriarcalista ou contratualista, Filmer e Hobbes concordariam sobre os elementos constitutivos da soberania. Segundo Zarka, “as convergências de Filmer e Hobbes sobre a soberania são numerosas. Para nossos dois pensadores, a teoria política não tem por função escutar a arte de governar, as *arcana imperii*, mas de definir o conteúdo dos direitos da soberania e, correlativamente, estender à obediência dos súditos” (2001, p. 255). De fato, o grande problema de Filmer com Hobbes não se encontra na construção, mas na fundação; por esse motivo, a estratégia de Filmer é ir de encontro a dois princípios de fundação presentes nas obras de Hobbes: o *regnum patrimoniale* e o *regnum institutum*.

Se Deus criou apenas o homem e de uma parte dele fez a mulher e se pela geração deles dois como parte deles toda a humanidade se propagou; se Deus também deu para Adão não apenas o domínio sobre a mulher e as crianças que derivarão deles, mas também sobre a terra inteira para dominá-la e da mesma forma sobre todas as criaturas. Então enquanto Adão viveu nenhum homem deveria alegar ou gozar alguma coisa que não fosse por doação, designação ou permissão dele. Eu me pergunto como o direito de natureza pode ser imaginado pelo Sr. Hobbes, o qual, ele diz, é a liberdade que “cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria vida”; “uma condição de guerra de todos contra todos”; “um direito de cada homem a todas as coisas, até mesmo aos corpos dos outros”, sobretudo porque ele mesmo afirma “que originariamente o pai de todo homem era também o senhor supremo, com poder sobre ele de vida e de morte” (*Ibidem*, p. 187)<sup>3</sup>.

Por conseguinte, se for admitido que as crianças já nascem em famílias, o estado de guerra natural, evidentemente, não pode ser compreendido como abarcando a todos os homens, mas apenas aos pais de família que exercem autoridade sobre suas casas<sup>4</sup>. E, dessa forma,

<sup>3</sup> Dessa argumentação derivam os principais aspectos do ataque de Filmer contra Hobbes, ou seja, a incongruência entre a história sagrada, o estado de natureza e o direito natural, a paternidade existente antes do contrato e os próprios termos do pacto social. Ora Filmer evidencia a contradição entre o estado de natureza estabelecido por Hobbes e a história da criação a qual pressupõe um começo social para a humanidade fundamentado na família de Adão, bem como uma contradição interna porque Hobbes estabelece o direito de paternidade ainda no estado de natureza instaurando a existência de duas espécies de soberania, a paternal e aquela futura por convenção. Dessa forma, ou se admite a contradição ou é necessário rever a típica interpretação do pensamento político de Hobbes como a de um ferrenho individualista, teórico do estado de natureza como um contínuo estado de guerra, porque nesse estado havia a existência de diversas famílias. No estado de natureza hobbesiano quem estava em guerra não eram os indivíduos isolados, mas as famílias, de modo que “[...] a unidade social elementar para Hobbes não era o indivíduo, mas a família” (SCHOCHET, 1975, p. 240). Por conseguinte, se houvesse alguma espécie de contrato para o início das sociedades políticas não pode ser dito que ele foi celebrado pelos indivíduos, mas pelos chefes das famílias e a guerra existente era apenas exterior ao reino doméstico, completamente social e hierarquicamente estabelecido.

<sup>4</sup> Como Shochet tem argumentado, o problema que Filmer instaura na filosofia política hobbesiana reside precisamente na existência dessas duas espécies de soberania, a paternal e aquela por convenção. Segundo o comentador, “a antiga é dita ter sido o verdadeiro começo histórico da sociedade reconhecido por Hobbes. Enquanto que o último é suposto representar a base lógica” (1975, p. 234). O que Filmer faz é confrontar essas duas orientações para, ao mostrar sua contradição, instaura a derrocada do sistema político levado a cabo por Hobbes.

a doutrina hobbesiana da guerra generalizada estaria comprometida. Pois, Segundo Filmer, “eu não posso entender como esse ‘direito de natureza’ pôde ser concebido sem imaginar uma companhia de homens na qual todos foram criados ao mesmo tempo em um primeiro instante e sem nenhuma dependência de um para o outro, ou ‘como cogumelos [*fungorum more*], repentinamente alcançassem plena maturidade, sem qualquer espécie de obrigação entre si” (FILMER, 2004, p. 187). Por isso, na continuidade de sua argumentação, Filmer elenca uma passagem esclarecedora do primeiro capítulo do *De cive* por meio da qual Hobbes advoga expressamente que os filhos não podem ser compreendidos como parte do estado de natureza. Nas palavras de Filmer,

a respeito desta condição horrenda de mera natureza, quando Hobbes estava incumbido dela, seu refúgio foi responder “que nenhum filho pode ser entendido estar no estado de natureza” — tudo isso soa como uma negação de seu próprio princípio. Pois se os homens não nascem livres, não é possível alegar isso em outro momento e lhes atribuir e provar um direito da natureza para a liberdade, se não em seus nascimentos (*Ibidem*, p. 188).

Filmer alega que mesmo se supuséssemos como verdade que os homens originalmente vivessem sem um poder comum capaz de mantê-los em sociedade pelo temor, disso não derivaria que a guerra de todos contra todos fosse efetivamente possível. Essa tese só faria sentido se o mundo fosse demasiadamente pequeno e as pessoas perecessem por falta de comida, o que de fato não existira visto haver uma grande abundância de terra e bens naturais espalhados pelo mundo. Sendo o suficiente para que todos, na origem da humanidade, pudessem viver em paz e como a utilização dos bens naturais que desejassem, sem necessidade de destruir uns aos outros por terra e alimentação<sup>5</sup>. Nas pala-

<sup>5</sup> A defesa de que algumas das teses do “Segundo tratado” foram estabelecidas por Locke para responder a Filmer pode ser demonstrada por esse parágrafo. Segundo Locke, ao trabalhar o tema da apropriação dos bens naturais no puro estado de natureza “[...] em que se encontravam quando o mundo começou a ser povoado pelos filhos de Adão ou de Noé [...]”, havia uma abundância de recursos que impedia as agressões e uma medida de apropriação “[...] que confinava a posse de cada homem a uma proporção bastante moderada [...]” (LOCKE, 1988, § 36). Ou seja, ao que parece, Locke formulou seu argumento em acordo com as observações de Filmer sobre a impossibilidade da permanente condição de guerra no estado de natureza estabelecido por Hobbes. Para Locke, a guerra efetivamente tomará conta do estado de natureza somente quando a medida natural de apropriação for suplantada pela possibilidade do acúmulo artificial de bens em decorrência do advento da moeda.

bras de Filmer, “[...] Deus não foi tão mesquinho na criação e havendo o bastante para o sustento e moradas para todos os homens, não há causa ou uso da guerra até que os homens tivessem obstáculos para a preservação da vida; por isso não havia necessidade absoluta de guerra no estado puro de natureza” (FILMER, 2004, p.188). Por sua vez, mesmo que o estado de natureza fosse efetivamente um estado de guerra, a concepção de lei da natureza deveria levar os homens à paz e não à guerra, conduzir os homens a preservar a vida e não a destruí-la, pois

É um princípio seu que “a lei da natureza é uma regra estabelecida pela razão” (no meu entender dada por Deus), proibindo um homem de “fazer tudo que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para a preservar”. Se o direito da natureza consiste na liberdade para um homem fazer qualquer coisa que ele pensa lhe caber para preservar sua vida, então em primeiro lugar a natureza deve o ensinar que a vida é para ser preservada, e, conseqüentemente, proibi-lo fazer aquilo que pode destruir ou tornar ausente os meios de vida, ou omitir aquilo pelo qual ela pode ser preservada (*Ibidem*, p. 189).

Ao adentrar no tema da lei da natureza e do direito natural, Filmer abre a possibilidade para a crítica da concepção hobbesiana do contrato social a qual é compreendida como impossível do ponto de vista da veracidade dos fatos, bem como contraditória com as próprias ideias de Hobbes.

O combate à tese do contrato social ocupa as seções 7 a 11 do opúsculo contra Thomas Hobbes. Segundo Filmer, se assumíssemos a perspectiva hobbesiana da ausência de um poder comum instituído e que esse mesmo poder só teria origem com a efetivação de um pacto social, Filmer tem argumentado que esse pacto apenas seria legítimo caso todos os homens se reunissem para realizá-lo, algo que seria impossível. Assim,

Um outro princípio eu encontro por: “se os outros homens não resignarem ao seu direito, assim como ele próprio, não há razão para que alguém se prive do seu”. Daí segue-se que se todos os homens no mundo não concordarem, nenhuma república pode ser estabelecida. É uma coisa impossível todos os homens no mundo, cada homem com cada homem, firmarem um pac-

to para resignar aos seus direitos. Nem em um reino pequeno isso é possível, embora todos os homens devessem passar suas vidas inteiras em nada além que correr e se resignar ao pacto. (*Ibidem*, p. 189).

Ora, se é quase impossível reunir todos os homens para realizar de resignação à uma autoridade absoluta, a tese hobbesiana seria falha, ainda mais quando o próprio Hobbes no *Leviatã* assumiu a ideia da pluralidade ao contrário da totalidade, algo que para Filmer não apenas comprometia a doutrina da validade do contrato, como também anulava a própria concepção de direito natural de cada homem individual estabelecida por Hobbes. Assim, lemos no *Leviatã*

A única maneira de instituir um tal poder comum, ou uma república, [...], é conferir toda a sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir todas as suas vontades, por pluralidade de vozes, a uma só vontade. Isso equivale a dizer: designar um homem ou uma assembleia de homens como portador de suas pessoas [...], submetendo desse modo as suas vontades à vontade dele [...]. É a verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, produzida por um pacto de cada homem com todos, de tal maneira como se cada homem dissesse a cada homem: autorizo e transfiro o meu direito de governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferir para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, a multidão assim unida numa só pessoa é denominada república (HOBBES, 2003, p. 147).

Para Filmer, nessa passagem temos a efetiva quebra do direito natural porque se nem todos contratam, aqueles que não contrataram não estão obrigados a alienar seus direitos em obediência ao governo da república, e a voz negativa de apenas um indivíduo seria necessário para inviabilizar a existência de um tal assembleia. Segundo Filmer,

reduzir todas as vontades de uma assembleia em pluralidade de vozes a uma vontade não é um discurso correto, pois não é uma pluralidade, mas a totalidade das vozes que faz uma assembleia ser de uma vontade— diferentemente, seria a vontade de uma maior parte da assembleia. A voz negativa de alguém impede



a existência de uma vontade da assembleia. Não há nada mais destrutivo para a verdadeira natureza da uma assembleia legítima que seguir a maior parte que prevalece quando apenas a totalidade tem o direito (FILMER, 2004, p. 190).

Para Filmer, ao contrário, originalmente os homens viviam em famílias e o próprio Hobbes ao assumir essa perspectiva patriarcal, como temos visto, instaurou no seio de seu pensamento político uma irreconciliável contradição entre a origem patriarcal, a qual teria veracidade histórica, e aquela origem hipotética do contrato social. Por isso, Filmer ataca veementemente essa espécie de contradição no interior do pensamento hobbesiano. Com efeito, ao final dessa análise, vamos partir para uma possível leitura mais coerente do pensamento político de Thomas Hobbes à luz da crítica filmeriana.

## II

Segundo Gordon Schochet, em seu *Patriarchalism in political thought*, uma das passagens mais clássicas da filosofia política moderna é a descrição hobbesiana do estado de natureza no capítulo XIII do *Leviatã*. Nessa passagem, Hobbes defende que no estado de natureza nada se produz, a vida é curta e incerta. De fato, o leitor desatento que tome como norte apenas as passagens desse capítulo pode acabar deixando de lado um dos aspectos mais importantes do pensamento de Hobbes que consiste no lugar desempenhado pela família. Sobretudo, porque Hobbes deu bastante atenção à família em seus escritos políticos.

Assim, no capítulo XX (Do domínio paterno e do domínio despótico) do *Leviatã* Hobbes defendeu que o poder político é por instituição e o poder paterno por aquisição. Por sua vez, Hobbes compreendia que não havia distinção entre uma *commonwealth* adquirida e outra instituída, haja vista os direitos e consequências da soberania serem as mesmas. Analisando essa orientação, concordamos com Schochet para quem “[...] Hobbes aceitou o poder patriarcal e o consentimento como equivalentes, embora fossem fontes de governos distintas” (1975, p. 229). Isto era bem claro no pouco conhecido, mas importante texto de Hobbes intitulado *Diálogo entre um filósofo e um estudante— Dialogue between a philosopher and a student* (1666)—, onde Hobbes adotou argu-

mentos da tradição patriarcalista atribuindo aos pais primitivos algumas características de soberania. Igualmente, Hobbes voltou a enfatizar que a família era uma um pequeno reino no capítulo XX do *Leviatã*.

Entretanto, por que Filmer compreende que Hobbes freou a tradição patriarcalista que vinha sendo desenvolvida na primeira metade do XVII? A perspectiva filmeriana insiste sobre o ponto de vista da contradição entre essas duas espécies de princípios, porém abre a possibilidade para entendermos outros aspectos da visão hobbesiana, como o fato da defesa segundo a qual o poder paternal no estado de natureza não era derivado da paternidade como tal, mas sim da procriação. Dessa forma, a mãe deveria ter o domínio natural sobre a criança antes daquele exercido pelo pai, pois o poder dos pais era uma espécie de recompensa pela preservação de suas vidas e consentido pela criança. O problema dessa orientação está na possibilidade das crianças poderem julgar e estabelecerem qualquer consentimentos. Segundo Filmer,

O “domínio paternal” não é alcançado “pela geração, mas pelo contrato”, que é o “consentimento do filho, seja expressamente ou por outros argumentos suficientemente declarados”. Eu não entendo como a criança pode expressar consentimento, ou outro argumento suficientemente declarado, antes que chegue à idade da discricção. Todavia, todos os homens admitem que essa obrigação seja anterior a um possível consentimento, e eu acredito que o Sr. Hobbes partilha o mesmo entendimento quando ensina que as crianças de Abraão eram restringidas a obedecer aquilo que Abraão declarava a elas como a lei de Deus— a qual não deve ser outra coisa que a virtude da obediência que elas deviam aos seus pais; elas *deviam*, não que elas *pactuaram* a dar. Também, onde ele diz o “sendo o pai e o mestre antes da instituição da república soberanos absolutos da suas próprias famílias [...]”, como pode ser dito que ou crianças ou servos estavam em estado de *jus naturae* (o direito de natureza) até a instituição da república? Isso é dito por Hobbes em seu livro *De cive*, “a mãe originalmente tem o governo de suas crianças, e dela o pai deriva seu direito porque ela os gera e lhe fornece a primeira nutrição”. Mas nós sabemos que Deus na criação deu a soberania ao homem sobre a mulher, como sendo o mais nobre e o principal agente da geração. Sobre a objeção que “não se pode saber quem é o pai, a não ser pelo testemunho da mãe” e que “ele é filho de

quem a mãe quiser, portanto é dela”, a resposta é que não depende da vontade da mãe fazer pai quem lhe agrada, pois se a mãe não está em posse de um marido, a criança jamais terá verdadeiramente um pai. Mas se ela está em posse de um homem, mesmo que a mulher testemunhe o contrário, a criança ainda é reputada ser de quem tiver a posse dela. Nenhuma criança naturalmente e infalivelmente sabe quem são seus verdadeiros pais, todavia ela deve obedecer aqueles que em comum reputação são assim, de outra maneira o mandamento de “honrar teu pai e tua mãe” seria vão, e nenhuma criança obrigada a obediência por isso (FILMER, p. 191-2).

Assim, percebe-se que para despistar a teoria patriarcalista Hobbes acaba caindo em uma nova contradição porque no capítulo XVI do *Leviatã* havia estabelecido que as crianças não poderiam fazer compromissos. Em resumo, como no caso do conquistador, a autoridade sobre as crianças no estado de natureza pertencia a quem pudesse matá-la. Portanto, inicialmente a mãe e o título patriarcal viria apenas da submissão da mulher ao homem. Por isso o problema que se instaura em Hobbes é a existência de duas espécies de soberania aquela por convenção e aquela por instituição.

Essa suposta contradição pode ser resolvida por outras formas. Inicialmente deve se considerar como aparece no *De cive* que uma criança nunca está em estado de natureza, pois desde que ela nasce encontra-se sobre a proteção de seu pai e de sua mãe. No *Leviatã* essa ideia é delineada no capítulo XX. Segundo Hobbes: “eu devo lembrar que originalmente o pai de família de cada homem era também seu senhor soberano, com poder sobre ele de vida e morte. E que os pais de família, quando instituem uma *commonwealth*, eles renunciam a esse poder absoluto” (HOBBS, 2003, p.175) . Ou seja, essas famílias seriam como pequenas cidades existentes ainda no estado de natureza. Em outras palavras, Hobbes teria em mente que no estado de natureza os pais de famílias independentes eram os soberanos absolutos sobre suas crianças e servos. São esses soberanos absolutos de suas próprias famílias que estavam em guerra no estado de natureza e não os indivíduos isoladamente como comumente é afirmado. E são esses pais de família que estabelecem o acordo para a existência das primeiras comunidades políticas. Portanto, a doutrina hobbesiana

não estava tão distante do patriarcalismo de Filmer, pois seria pela união de grandes famílias ou pequenos principados que as grandes monarquias foram inicialmente erigidas.

### REFERÊNCIAS

FILMER, Robert. *Patriarcha and other writings*. Ed. Johann P. Sommerville. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz N. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LOCKE, John. *Two treatises of government*. Ed. P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

SCHOCHET, Gordon. *Patriarchalism in political thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1974.

ZARKA, Yves Charles. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: PUF, 1995.

# Berkeley e o relativismo

**Danilo Bantim Frambach**

*Universidade do Estado do Rio de Janeiro*

## INTRODUÇÃO

Em suas duas principais obras: *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano* e *Três diálogos entre Hylas e Philonous*, Berkeley faz várias alusões à “relatividade” das qualidades sensíveis. Com efeito, as qualidades percebidas de cada objeto são diferentes, segundo os indivíduos. Entretanto, as opiniões dos comentadores sobre a relevância que Berkeley atribui a tais referências relativistas são divergentes.

Alguns comentadores (como Luce, Jessop e Muelhmann<sup>1</sup>), além de dispensarem os argumentos da “relatividade” das qualidades sensíveis como tendo qualquer influência positiva no edifício teórico berkeliano, sustentam que eles seriam utilizados apenas como argumento *ad hominem* contra o materialismo. Para isso, tomam como base a argumentação de Berkeley contra o materialismo nos *Princípios*, presente entre os parágrafos 11 e 15 (e que será abordada em breve). A esta chamaremos de “visão antirrelativista” ou “visão negativa”.

---

<sup>1</sup> LUCE, A.A. e JESSOP, T.E., eds., *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, 9 vols., London, Thomas Nelson and Sons, 1948-57; MUELHMANN, R.G., “The Role of Perceptual Relativity in Berkeley’s Philosophy”, In: *Journal of the History of Philosophy*, Volume 29, Number 3, July, 1991, pp. 397-425.

Outros estudiosos (como Winkler, Lambert e Cummins<sup>2</sup>), por sua vez, apresentam Berkeley como um “relativista” que acreditava que todas as percepções, sejam elas quais forem, são variáveis, por existirem necessariamente variações na distância, posição no espaço e condições fisiológicas a partir das quais se dá a percepção do indivíduo. Além disso, eles acreditam que tais argumentos possuem um propósito mais substancial e construtivo no interior do edifício teórico do filósofo irlandês do que um mero argumento *ad hominem*. Tomam como base para isso a mudança na forma com que Berkeley aborda tais argumentos ao longo da sua obra posterior, os *Diálogos*, que será chamada de “visão relativista” ou “visão positiva”.

Nos *Princípios*, Berkeley usa a relatividade da percepção em um breve argumento *ad hominem* – de fato, é apenas um, e também não é o mais importante de uma série de argumentos – direcionados ao materialismo<sup>3</sup>. Porém, vemos nos *Diálogos* uma inquestionável mudança de ênfase. Enquanto nos *Princípios* o autor dedica poucas páginas à relatividade, a sua discussão nos *Diálogos* segue ao longo de, pelo menos, quinze. Isso sinaliza que houve algum tipo de mudança na atitude de Berkeley com relação ao argumento da relatividade perceptual. Sendo assim, faz-se necessário analisar os argumentos presentes nessas duas obras a fim de ressaltar e explicitar melhor essa mudança de atitude.

## 1. O RELATIVISMO NOS PRINCÍPIOS E NOS DIÁLOGOS

Nos *Princípios*, o autor reserva alguns parágrafos para analisar a mudança de aparência das qualidades sensíveis, em diferentes situações e indivíduos. Entretanto, Berkeley conclui que o princípio de relatividade pode, no máximo, estabelecer uma espécie de “ceticismo dos sentidos” entre aqueles que acreditam na subjetividade das qualidades

<sup>2</sup> WINKLER, Kenneth P., *Berkeley: An Interpretation*, New York, Oxford University Press. 1989, reprinted 2002; LAMBERT, Richard T., “Berkeley’s Commitment to Relativism”, In: TURBAYNE, C. M. (ed.), *Berkeley: Critical and Interpretative Essays*. Minneapolis: University of Minnesota, 1982, pp. 22-32. CUMMINS, Phillip. “Perceptual Relativity and Ideas in the Mind”, In: *Philosophy and Phenomenological Research* 24, 1963-64, PP. 202-214.

<sup>3</sup> Apesar da posição que ele ataca ser mais bem descrita como “dualismo”, seguiremos a prática de Berkeley de chamar de *materialista* todo filósofo que aprova a substância material e a própria posição de *Materialismo*. (MUEHLMANN, 1991, p.399)

secundárias. Nesse sentido, o relativismo serve, de modo suplementar, como argumento em favor do imaterialismo:

[...] não prova que não há nenhuma extensão ou cor num objeto externo<sup>4</sup>, tanto quanto que não conhecemos por meio dos sentidos qual é a verdadeira extensão ou cor do objeto. Mas os argumentos precedentes [relativistas] mostraram claramente ser impossível que qualquer cor ou extensão, ou quaisquer outras qualidades sensíveis, possam existir em um sujeito não pensante fora da mente, ou, na verdade, que haja tal coisa como um objeto externo. (§15)

Entretanto, nos *Diálogos*, vemos uma mudança de atitude de Berkeley, que passa a reservar à relatividade boa parte do espaço dedicado à discussão acerca das qualidades sensíveis – provando, inclusive, a veracidade do imaterialismo:

Philonous: – [...] De tudo isso, não parece seguir-se que todas as cores são igualmente aparentes e que nenhuma daquelas que percebemos é de fato inerente a qualquer objeto externo?

Hylas: – Parece.

Philonous: – Não haverá nenhuma dúvida sobre isso se considerarmos que, caso as cores fossem propriedades ou qualidades reais inerentes aos corpos externos, elas não admitiriam nenhuma alteração sem alguma mudança equivalente nos próprios corpos. (*Diálogos 1* [185])

Desse modo, vale examinar até que ponto, na obra de Berkeley, as percepções são relativas. Muitos dos argumentos de relativismo apresentados pelo autor, em ambos os livros, são focados em situações de excepcionalidade. Por exemplo, Berkeley fala sobre prismas e microscópios que alteram a cor de um objeto e, também, sobre um sujeito com febre, que sente o gosto da comida de maneira diferente de um indivíduo saudável. Tais argumentos, construídos a partir de casos particulares, parecem servir apenas como base para uma fraca conclusão de que «nem todas as percepções são uniformes».

<sup>4</sup> Para Berkeley, um objeto externo é um objeto sensível. Para ele, só existem dois tipos de coisas no mundo: as que são percebidas (que ele chama de ideias) e as que percebem (que ele chama de espírito ou mente).

Entretanto, nos parece que o filósofo irlandês tem algumas exceções em mente, quando apresenta o relativismo em sua obra. Assim, ele sugere e, em alguns momentos, chega quase a dizê-lo, que *todas* as percepções variam – nem sempre de maneira tão óbvia como no caso do prisma – de modo que, em princípio, cada percepção pode ser distinta de qualquer outra. Alguns trechos dos *Princípios* apontam nessa direção:

Por outro lado, admite-se que *grande e pequeno, rápido e lento* não existem em nenhum lugar fora da mente, pois são inteiramente relativos e mudam conforme varia a estrutura ou posição dos órgãos do sentido. (§11)

Assim, por que não podemos igualmente sustentar que figura e extensão não são modelos ou imagens de qualidades existentes na matéria, já que a um mesmo olho em posições diferentes, ou a olhos de uma constituição diferente numa mesma posição, elas parecem diferentes e não podem, portanto, ser imagens de algo fixo e determinado fora da mente? (§14)

Os *Diálogos* possuem também várias sugestões de um relativismo – por assim dizer – universal, sendo mais frequentes do que no texto dos *Princípios*. No caso das cores, Philonous diz:

[...] por meio do uso de microscópios, mediante uma mudança ocorrida [sic] no humor vítreo ou uma variação da distância, sem nenhum tipo de alteração real na própria coisa, as cores de um objeto mudam ou desaparecem totalmente? Mais ainda, permanecendo todas as demais circunstâncias idênticas, muda-se apenas a localização de alguns objetos e eles apresentarão diferentes cores aos olhos. A mesma coisa acontece ao ver um objeto sob diferentes graus de luz. (*Diálogos 1* [185-186])

O primeiro diálogo termina com a negação de qualquer relação entre ideias relativas e objetos absolutos:

Como então é possível que coisas perpetuamente passageiras e variáveis como nossas ideias possam ser cópias ou imagens de alguma coisa fixa e constante? Ou, em outras palavras, visto que todas as qualidades sensíveis, como tamanho, forma, cor etc., ou seja, as nossas ideias, estão continuamente mudando a cada alteração na distância, meio ou instrumento de sensação, como



pode qualquer objeto material determinado ser propriamente representado ou retratado mediante várias coisas diversas, cada uma das quais tão diferente e distinta das demais? (*Diálogos 1* [205-206])

Nos *Princípios*, não encontramos nenhuma passagem que confronte entre si as implicações do relativismo. É verdade que Berkeley menciona uma possível objeção à sua doutrina a qual afirma que «as coisas são, a todo momento, aniquiladas e criadas de novo», já que «Os objetos dos sentidos existem somente quando são percebidos» (§45); contudo, a resposta dada pelo autor (§§46-48) que em um momento afirma e em outro nega a objeção, não pode ser considerada como uma decisão clara sobre o assunto<sup>5</sup>.

Os *Diálogos*, por sua vez, apresentam várias discussões que apoiam o relativismo. No terceiro diálogo, por exemplo, Hylas (que é o antagonista) pergunta a Philonous (que representa Berkeley) se a variabilidade das percepções não seria contrária à crença de Philonous nos sentidos. A resposta dada pelo representante de Berkeley nos *Diálogos* é que as “ideias variáveis” não ameaçam de nenhuma maneira o conhecimento, a não ser que alguém também seja a favor da ideia de objetos independentes que Philonous vem atacando ao longo do texto. Essa resposta é reiterada por ele, na passagem em que se refere à suposição de objetos externos:

[...] as objeções quanto à mudança das cores do pescoço de um pombo, ou quanto à aparência de um remo torto na água, têm peso. Mas essas e outras objeções semelhantes desaparecem se não sustentarmos a existência de originais externos absolutos, mas colocarmos a realidade das coisas nas ideias, sem dúvida, passageiras e variáveis [...]. (*Diálogos 3* [258])

Hylas também questiona os efeitos do relativismo com relação à objetividade do que é percebido e, conseqüentemente, ao caráter pú-

<sup>5</sup> No §46 dos *Princípios*, Berkeley reitera que as coisas sensíveis existem somente quando são percebidas, o que implica que os objetos que um indivíduo percebe são reduzidos a nada quando ele fecha seus olhos. Porém, o §48 vai em uma direção diferente, afirmando que, enquanto as coisas sensíveis não podem existir fora das mentes em geral, elas podem existir quando não são percebidas por esse ou aquele espírito. Mas, até o presente momento dos *Princípios*, Berkeley não deixa claro como isso seria possível.

blico dos objetos: «Mas a mesma ideia que está em minha mente não pode estar na sua ou em qualquer outra mente. Não se segue, portanto, dos seus princípios, que duas pessoas não podem ver a mesma coisa? E isso não é altamente absurdo?» (*Diálogos* 3 [247]). Philonous responde que, se tomarmos o sentido comum do termo “mesma”, que é “onde nenhuma distinção ou variedade é percebida”, muitos poderiam dizer que percebem a “mesma” coisa. Entretanto, se nos concentrarmos na “diversidade dos indivíduos que percebem”, diríamos, então, que muitos percebem coisas “diferentes”, tendo em vista as variações fisiológicas dos indivíduos.

## 2. LIMITAÇÕES DO RELATIVISMO EM BERKELEY

A partir do que foi apresentado até aqui, pode-se pensar que toda a evidência textual dos *Diálogos* embasa a noção de que o relativismo que Berkeley defende é universal, o que levaria a interrogar as razões de uma leitura de Berkeley que descartaria seu relativismo. Contudo, não são poucas as passagens dos *Diálogos* que servem para afirmar a “visão negativa”. Vale ressaltar que, na obra citada, não há referências explícitas à ideia de que toda e qualquer percepção seja única para o indivíduo que percebe. Algumas passagens podem até insinuar tal ideia, mas nenhuma afirma explicitamente que esta seja verdade.

Entretanto, não é apenas a falta de uma prova definitiva a favor do relativismo nos *Diálogos* que leva a essa leitura, mas também a existência de passagens que, pelo menos aparentemente, o criticam. Berkeley afirma que as ideias percebidas por uma mente particular podem também existir, ou de fato existem, independentemente dessa mente. Sendo assim, Philonous afirma que as coisas sensíveis «não dependem de meus pensamentos e têm uma existência distinta de serem percebidas por mim», o que o leva a concluir que «deve existir alguma outra mente onde elas existam»<sup>6</sup> (*Diálogos* 2 [212]).

---

<sup>6</sup> Tradução nossa do texto dos Diálogos, como encontrado em BERKELEY, George. *Philosophical Writings*. Desmond M. Clarke (Ed.). Cambridge U.P., 2009, p.194. No original: «[...] depend not on my thought, and have an existence distinct from being perceived by me, there must be some other mind wherein they exist».

Vemos, dessa forma, que os *Diálogos* apresentam duas linhas de pensamento bem diferentes. Vamos recapitulá-las para que possamos, posteriormente, realizar uma comparação entre ambas.

Uma dessas linhas de pensamento relativiza a percepção a tal ponto, que cada uma é separável das outras; nenhuma ideia seria repetida ao longo do tempo e do espaço, e nenhuma pode ser percebida por mais de uma pessoa. Deus produz as sensações em nós, singularmente, mas em uma ordem regular. Ele coordena as sensações privadas de inúmeros espíritos para que eles percebam ideias similares em momentos similares, o que nos leva a crer na publicidade e continuidade do mundo.

Se a apresentação de Berkeley contivesse essencialmente essa posição, ela teria sido, mesmo que de certa forma excêntrica, consistente e com poucos problemas. Porém, como vimos, os *Diálogos* também incluem elementos antirrelativistas, que afirmam, ou assumem, que os objetos continuam a existir independentemente da percepção humana e que estariam publicamente acessíveis.

Graças a isso, existem duas interpretações possíveis para as ideias de Berkeley nesse texto. Muehlmann, um dos defensores da leitura negativa, acredita que, até tal ponto, «não encontramos evidências de que a atitude de Berkeley com relação ao ARP [Argumento da Relatividade Perceptual] mudou de forma substantiva»<sup>7</sup> (1991, p.416) entre as duas obras. Isso quer dizer que, apesar da mudança na forma com que Berkeley utiliza o argumento da relatividade perceptual nos *Diálogos*, eles possuiriam o mesmo objetivo dos *Princípios*, isto é, ser um argumento *ad hominem* contra o materialismo. Nesse caso, ao lançar mão de argumentos da relatividade perceptual nos *Diálogos*, Berkeley não os utiliza para, de alguma forma implícita, dar suporte a seu imaterialismo.

Como vimos anteriormente, Hylas e Philonous, ao iniciarem seu debate, concordam que a teoria vencedora será aquela que possuir a menor quantidade de paradoxos e repugnâncias ao senso comum. Sendo assim, ao serem utilizados para atacar o materialismo, eles parecem servir, implícita e simultaneamente, como base para o imaterialismo. Para tornar esse ponto mais claro, precisaremos retomar alguns pontos da discussão já exposta acerca das duas obras em questão.

<sup>7</sup> Tradução nossa. No original: « [...] have found no evidence that Berkeley's attitude towards APR [Argument of Perceptual Relativity] has changed in any substantive way ».

Nos *Princípios*, Berkeley estende a argumentação de Locke a fim de mostrar que, para ser um lockiano consistente, devemos negar que as qualidades primárias existem fora da mente:

Em suma, quem considerar esses argumentos – os quais provam manifestamente que cores e sabores existem só na mente – descobrirá que eles podem, com igual força, ser aduzidos para provar a mesma coisa a respeito da extensão, da figura e do movimento. (...) Mas os argumentos precedentes mostraram claramente ser impossível que qualquer cor ou extensão, ou quaisquer outras qualidades sensíveis, possam existir em um sujeito não pensante fora da mente, ou, na verdade, que haja tal coisa como um objeto externo. (*Princípios* §15)

Já os *Diálogos* atribuem um papel mais importante para o argumento da relatividade perceptual. No Primeiro Diálogo, e após formularem suas posições, Philonous convence Hylas da subjetividade de cada qualidade secundária ao relatar sucessivamente a variação das sensações. Parafraseando Locke nos estágios iniciais, Philonous argumenta que as qualidades secundárias não podem ser propriedades de substâncias materiais capazes de existir sem serem percebidas. Logo, elas devem ser ideias na mente, que só podem existir enquanto percebidas. Hylas concebe este ponto, mas tenta, em vão, salvar as qualidades primárias. Philonous, novamente, aplica o argumento da variação para cada uma delas. Em cada caso, a relatividade mostra que a qualidade em questão não é propriedade de uma coisa material – e disto Philonous infere que não pode existir sem ser percebida. Portanto, as qualidades primárias não são diferentes das secundárias, já que ambas só existem enquanto percebidas (*Diálogos 1* [187-190]). Além disso, não é possível que propriedade de coisas materiais não percebidas correspondam a qualidades sensíveis, argumenta o representante de Berkeley no diálogo, porque:

Se for admitido que nenhuma ideia, nem nada semelhante a uma ideia, pode existir em uma substância incapaz de percepção, então certamente se segue que nenhuma figura, ou modo de extensão, que podemos perceber ou imaginar, ou da qual podemos ter alguma ideia, pode realmente ser inerente à matéria. (*Diálogos 1* [190])

Hylas e Philonous concordam que os objetos imediatos da percepção são qualidades sensíveis. Hylas afirma a realidade das qualidades sensíveis, defendendo sua existência na substância material e que podem existir sem ser percebidas. O argumento da relatividade perceptual entra aqui, e é utilizado para mostrar que, nesse caso, Hylas deveria atribuir propriedades contrárias à substância material. Como isso é um absurdo, o antagonista dos *Diálogos* admite que as qualidades sensíveis não existem na substância material. Elas devem existir na mente, não podendo existir fora dela. A forma direta como essa inferência é abordada sugere que Berkeley pensou as qualidades sensíveis como incapazes de uma existência independente, e defendeu que, se elas não existirem na substância material, devem existir na mente.

Cummins (1963, p.210) defende que Berkeley considerava as qualidades sensíveis como modos ou propriedades da mente, num sentido malebranchiano. Tal interpretação explicaria o porquê de o filósofo defender que nada como uma ideia pode existir em uma coisa que não percebe. Como ele mesmo diz: «[...] uma ideia não pode ser semelhante a nada a não ser a uma ideia; uma cor ou figura não pode ser semelhante a nada a não ser outra cor ou figura» (*Princípios* §8). Se as cores existem em uma substância pensante, então nada correspondente a uma cor pode existir em uma substância que não possua o atributo essencial do pensamento.

Portanto, a relatividade perceptual, juntamente com as premissas de que o que não é uma qualidade em um corpo deve ser uma qualidade na mente e, de que aquilo que é uma qualidade de uma substância pensante não pode ser uma propriedade de uma substância não pensante, levam à conclusão de que nem as qualidades primárias, nem as secundárias, podem existir à parte da mente em uma substância material não pensante.

Uma tese fundamental na filosofia de Berkeley é a de que as coisas sensíveis não podem existir sem serem percebidas. Seu ser é ser percebido – ideia que não é, de forma alguma, autoevidente. Dessa forma, sua descrição da percepção deve, além de ser compatível com essa ideia, fornecer evidências para a mesma. Berkeley precisava mostrar também que os objetos da percepção são dependentes da mente.

Para fazer isso, Berkeley defende que os objetos sensíveis são compostos de qualidades sensíveis inerentes à mente. O filósofo defende isso logo no primeiro parágrafo dos *Princípios*, assim como nesta passagem dos *Diálogos*:

Philonous: - Neste ponto, então, estamos de acordo: que *coisas sensíveis são somente as que são imediatamente percebidas pelos sentidos*. Você deverá me dizer se percebemos imediatamente por meio da visão alguma coisa além da luz, cores e figuras; ou por meio da audição alguma coisa a não ser sons; por meio do paladar, alguma coisa a não ser sabores; por meio do olfato, algo além de odores; e, pelo tato, algo além de qualidades tangíveis.

Hylas: - Não percebemos

Philonous: - Parece-me, portanto, que, se suprimirmos todas as qualidades sensíveis, não resta nada de sensível.

Hylas: - Concordo.

Philonous: - Coisas sensíveis, portanto, não são nada mais do que tantas qualidades sensíveis ou combinações de qualidades sensíveis.

Hylas: - Nada mais. (*Diálogos 1* [175])

Tanto a referida passagem dos *Princípios*, já quanto a dos *Diálogos*, indicam que o objeto último da percepção sensível são as qualidades sensíveis. A análise da percepção, portanto, envolve as mentes que percebem e as qualidades que são percebidas em uma relação de inerência.

Quando Berkeley propõe uma prova, nos *Diálogos*, de que as qualidades sensíveis não são inerentes à substância material, ele imediatamente conclui que elas devem ser, de alguma forma, dependentes da mente. O raciocínio utilizado por ele é o seguinte: se as qualidades não estão em uma substância material, então, elas devem estar na mente. Nos *Princípios*, o ponto é discutido de forma mais explícita:

Seria um erro pensar que o que aqui dissemos anula completamente a realidade das coisas. Admite-se, segundo os princípios tradicionais, que a extensão, o movimento e, numa palavra, todas as qualidades sensíveis têm necessidade de um suporte, pois não são capazes de subsistir sozinhas. Mas admite-se que os objetos percebidos pelos sentidos não são senão combinações daquelas qualidades e, conseqüentemente, não podem subsistir por si. Até aqui, todo mundo está de acordo. De maneira que, ao negar às

coisas percebidas pelos sentidos uma existência independente de uma substância, ou de um suporte em que elas possam existir, não subtraio nada à opinião tradicional sobre sua *realidade*, nem sou responsável por nenhuma inovação a esse respeito. Toda a diferença consiste, a meu ver, em que os seres não pensantes percebidos pelos sentidos não têm existência diferente da de ser percebidos, e não podem, portanto, existir em outra substância, senão naquelas inextensíveis e indivisíveis, ou *espíritos*, que atuam, pensam e os percebem. Por sua vez, os filósofos comumente sustentam que as qualidades sensíveis existem numa substância inerte, extensa e incapaz de percepção, que chamam de *matéria*, à qual atribuem uma subsistência natural, exterior a todos os seres pensantes, ou diferente de ser percebida por qualquer mente que seja, inclusive a mente eterna do Criador, na qual supõem que só haja ideias das substâncias corpóreas criadas por ele, se é que admitem que elas sejam realmente criadas. (*Princípios* §91)

Berkeley afirma, tanto nos princípios defendidos por ele quanto por aqueles defendidos por seus oponentes que, as qualidades sensíveis «têm necessidade de um suporte», elas não podem «subsistir por si». Ele se diferencia dos materialistas por repudiar a posição deles de que as qualidades sensíveis têm uma substância extensa como suporte. Elas devem, afirma o filósofo, ter suporte em substâncias inextensíveis e pensantes. Como, tradicionalmente, ter suporte em uma substância é ser inerente a ela, Berkeley parece sugerir que a relação entre qualidades sensíveis e a mente é de inerência.

## CONCLUSÃO

Expostas as duas interpretações ao longo das obras, resta-nos ressaltar, ainda, um último problema: não há evidências de que Berkeley concebeu uma dessas linhas de pensamento antes da outra, ou que considerasse uma mais importante do que a outra. Embora ambas se encontrem lado a lado nas duas principais obras do autor, conciliá-las é um enorme problema que ocupou, ao longo do tempo, os comentaristas.

Entretanto, seria no mínimo estranho acreditar que uma pessoa comum defenderia o relativismo, mesmo que apenas quanto às percepções. Como poderia «a massa inculta dos homens que seguem o caminho do simples senso comum» (*Princípios, intr.* §1), acreditar que



não existe permanência alguma naquilo que percebem (consequência extrema do relativismo)? Ora, se o mundo que percebo através dos meus sentidos é diferente do de outras pessoas, isso quer dizer que vivemos, simultaneamente, em realidades diferentes? Se, porém, estivermos na mesma realidade, no mesmo mundo, como poderemos ter certeza disso e nos comunicar acerca dele, já que tudo o que percebo é diferente do que as demais pessoas percebem?

A solução de Berkeley, então, é uma solução linguística. Se a palavra “mesmo” representa aquilo que não possui qualquer distinção, que é exatamente idêntico, basta deixarmos as regras acerca desta palavra mais flexíveis, a ponto de podermos aplicá-la às percepções sem qualquer traço de falsidade. Berkeley nos mostra isso no terceiro dos *Diálogos*:

Philonous: - Se o termo *mesma* for tomado no sentido comum, é certo (e de modo algum contrário aos princípios que mantenho) que pessoas diferentes podem perceber a mesma coisa, ou que a mesma coisa ou ideia existe em mentes diferentes. As palavras impõem-se arbitrariamente; e dado que as pessoas costumam aplicar a palavra *mesma* onde nenhuma distinção ou variedade é percebida, e não pretendo alterar suas percepções, segue-se que, como as pessoas já disseram antes, *vários viram a mesma coisa*; então elas podem, em situações idênticas, continuar a usar a mesma frase sem nenhum desvio, seja da propriedade da linguagem, seja da verdade das coisas. [...] Suponhamos várias pessoas juntas, todas dotadas das mesmas faculdades e, conseqüentemente, afetadas do mesmo modo pelos seus sentidos, e que nunca tenham conhecido o uso da linguagem: elas iriam, sem dúvida, concordar com suas percepções. Embora, talvez, quando viessem a usar a fala, alguns, considerando a uniformidade do que foi percebido, poderiam chamá-la de a *mesma* coisa; outros, especialmente considerando a diversidade das pessoas que perceberam, poderiam escolher a denominação de coisas diferentes. Mas quem não vê que toda a disputa é sobre uma palavra? A saber, se o que é percebido por diferentes pessoas pode, não obstante, ter o termo *mesmo* aplicado a ele? Ou, imagine uma casa cujas paredes ou estrutura exterior permaneçam inalteradas, mas cujos quartos são derrubados e outros novos são construídos no lugar: você chamaria esta casa de a *mesma* e eu diria que não é a *mesma* casa. Não estaríamos, apesar de tudo isso, concordando perfeitamente em nossos pensamentos sobre a casa em si? (*Diálogos* 3 [247-248])



A passagem acima afirma que, dados critérios suficientemente flexíveis, a palavra “mesma” pode constatar com precisão a realidade das coisas. As percepções que se apresentam a nós são, de fato, similares e coerentes, e ao falarmos sobre a “mesma coisa”, estamos descrevendo tal coerência de maneira condensada e informal.

Sendo assim, o desacordo entre a linguagem filosófica e aquela do senso comum não é acerca da forma com que realidade das coisas é descrita; é uma disputa meramente verbal, direcionada à propriedade de se aplicar uma gama de regras linguísticas no lugar de outras. Com isso, parece que o problema das posições incompatíveis em Berkeley é resolvido. Ele pode falar em uma verdade estrita acerca de percepções privadas e passageiras, e por outro lado, ele pode se voltar para a estrutura familiar dos objetos públicos e permanentes quando o uso comum é apropriado.

Contudo, essa saída de Berkeley nos leva a algumas questões quando pensamos na forma como esse relativismo se articula com os outros aspectos da teoria do filósofo. Em suma, aceitação de um relativismo perceptual gera importantes problemas metafísicos para o autor. Para ele, é Deus que causa todas as nossas percepções – se percebo o céu como azul, a brisa fria, ou qualquer outra coisa, é por vontade Dele; mas vimos que as percepções nos indivíduos variam, chegando a, muitas vezes, serem contraditórias entre si. Existiria algum propósito para que Deus nos causasse essas percepções conflitantes? Se para Berkeley o relativismo tem um papel positivo – ou ao menos um papel não negativo, como a passagem acima parece mostrar – como conciliá-lo com a existência de Deus e o seu papel de causador das impressões sensíveis nos indivíduos?

Essas são questões absolutamente importantes a serem respondidas em Berkeley, ainda que não haja espaço e nem que esse seja o propósito deste artigo.

## REFERÊNCIAS

- BAXTER, Donald L. M., “Berkeley, Perception, and Identity”. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 51, n.1, mar, 1991, p. 85 – 98.
- BERKELEY, George. *Obras filosóficas/George Berkeley*: tradução apresentação e notas Jaimir Conte. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

\_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Desmond M. Clarke (ed.). Cambridge U.P., 2009.

\_\_\_\_\_. *Siris: A chain of philosophical reflexions and inquires concerning the virtues of tar water, and divers other subjects connected together and arising one from another*. Dublin, 1744.

BERMAN, David. *Berkeley and the Irish philosophy*. London: Continuum, 1942.

BRACKEN, Harry M. "Berkeley's Realisms". *The Philosophical Quarterly*, v.8, n. 30, Jan., 1958, p.41 – 53.

BRADATAN, Costica. George Berkeley e a tradição platônica. Tradução de Jaimir Conte. In: *Princípios* v.16, n.26, Jul./Dez, 2009, p. 257 – 284.

BURNYEAT, Myles. *The Theaetetus of Plato*; Translation by M.J. Levett, Hackett Publishing Co, Inc. 1990.

\_\_\_\_\_. "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed". *The Philosophical Review*, v. 91, n.1. jan, 1982, p. 3 – 40.

CUMMINS, Phillip. "Perceptual Relativity and Ideas in the Mind". *Philosophy and Phenomenological Research*, v.24, n. 2, dec, 1963, p. 202 – 214.

FRASER, A. C., *The Works of George Berkeley*, 4 v1, Oxford, 1901.

KELLENBERGER, James. *Moral relativism, moral diversity, and human relationships*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2001.

KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à leitura de Platão*. Porto: Martins Fontes, Porto, 1979.

LAMBERT, Richard T. "Berkeley's Commitment to Relativism". In: TURBAYNE, C. M. (ed.). *Berkeley: Critical and Interpretative Essays*. Mineapolis: University of Minnesota, 1982. p. 22 – 32.

LUCE, A. A. "The Alleged Development of Berkeley Philosophy". *Mind*, New Series, v.52, n.206, apr, 1943, p. 141 – 156.

LUCE, A.A. e JESSOP, T.E. (ed). *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, 9 v, London, Thomas Nelson and Sons, 1948-57

MOSTELLER, Timothy. *Relativism: a guide for the perplexed*, Continuum, 2008.

MUEHLMANN, R. G., "The Role of Perceptual Relativity in Berkeley's Philosophy". In: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 29, n.3, Jul., 1991, pp. 397 – 425.

PLATÃO. *Diálogos, v.IX: Teeteto, Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.

- \_\_\_\_\_. *Theaetetus*; Translated with an essay by Robin A.H. Waterfield, Penguin Books, 1987.
- ROBERTS, John Russell. *A Metaphysics for the Mob: the philosophy of George Berkeley*. New York: Oxford University Press, 2007.
- RORTY, Richard. *Consequences of Pragmatism* (Essays: 1972-1980), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
- TURBAYNE, C. M. (ed.). *Berkeley: Critical and Interpretative Essays*. Minneapolis: University of Minnesota, 1982.
- WILLIAMS, Michael. *Problems of Knowledge*, Oxford Univ. Press, 2001.
- WILSON, Margaret Dauler. *Ideas and mechanism: essays on early modern philosophy*. New Jersey, Princeton University Press, 1999.
- WINKLER, Kenneth (ed.). *The Cambridge companion to Berkeley*. New York, Cambridge U.P., 2005.
- \_\_\_\_\_. *Berkeley: An Interpretation*. New York: Oxford University Press, 1989.

# O fundacionalismo moderado de Thomas Reid

**Vinícius França Freitas**  
*UFMG*

## INTRODUÇÃO

O objetivo do presente trabalho é apresentar em que medida podemos identificar um aspecto fundacionalista na filosofia do conhecimento de Thomas Reid e, do mesmo modo, em que sentido este aspecto deve ser entendido como um fundacionalismo moderado. Para isso, apresentaremos inicialmente algumas considerações acerca dos temas justificação epistêmica e fundacionalismo. Na sequência, pretendemos apresentar brevemente a interpretação de Nicholas Wolterstorff, segundo a qual Reid seria um antifundacionalista. Na visão do intérprete, Reid limita sua investigação à tarefa de descrever os processos mentais que produzem, por exemplo, as percepções e as lembranças, de modo que o filósofo não mostra um verdadeiro interesse pela questão da justificação das crenças humanas. Nossa leitura procura se distanciar dessa interpretação, ao pretender mostrar que Reid defende uma forma moderada de fundacionalismo. Em primeiro lugar, o filósofo entende que os princípios primeiros do senso comum são aquilo que justifica as crenças, o que as torna crenças verdadeiras. Do ponto de vista epistêmico, o indivíduo está justificado em manter suas crenças na medida em que elas são resultado da própria natureza humana. Em segundo lugar, esta posição fundacionalista é moderada pela aceitação, da parte do filósofo, das limitações e imperfeições da natureza

humana. As crenças produzidas naturalmente não são infalíveis, indubitáveis e irrevogáveis. Não obstante, como pretendemos mostrar, Reid reconhece o ser valor como crenças justificadas.

### O PROBLEMA DA JUSTIFICAÇÃO EPISTÊMICA E A SOLUÇÃO FUNDACIONALISTA

Um dos problemas da filosofia do conhecimento diz respeito à *justificação epistêmica* das crenças. Grosso modo, esse problema diz respeito aos direitos que o ser humano tem de acreditar em algo. Por exemplo, grande parte da humanidade compartilha a crença de que existe um mundo externo de objetos físicos que são percebidos pelos sentidos. O filósofo do conhecimento se pergunta: o que justifica essa crença? Com que direito o ser humano a mantém? Ele precisa apresentar os *indícios*, *provas* ou *garantias* de que esta crença é *verdadeira*, que ela pode ser tomada como conhecimento. O problema da justificação epistêmica, em resumo, é o de indicar o que autoriza afirmar “eu sei que  $p$ ”.

É verdade que a busca por razões que justifiquem as crenças acarreta um regresso: “acredito em  $p$  porque  $q$ , em  $q$  em razão de  $r$ ”, e assim por diante. No caso de uma cadeia infinita de justificações, torna-se impossível saber em que momento a afirmação do conhecimento está realmente justificada. Uma das tentativas de solucionar este problema é a proposta *fundacionalista* de justificação epistêmica. De acordo com essa posição, a cadeia de razões é detida por um fundamento que fornece sustentação para todas as outras crenças. Os fundacionalistas afirmam que existem dois tipos de crenças: *crenças fundamentais* (ou *básicas*) e *crenças não fundamentais* (ou *não básicas*). As primeiras são capazes de justificar as segundas, formando uma base de sustentação para toda a cadeia de crenças. O regresso é detido, deste modo, por crenças fundamentais, crenças justificadas que não dependem de nenhuma outra crença para serem verdadeiras. Uma importante questão a ser respondida por um fundacionalista é: “o que torna uma crença fundamental, isto é, justificada independentemente de outras crenças”? O fundacionalista precisa indicar, em outras palavras, o *critério de justificação epistêmica* de uma crença fundamental.

## O ANTIFUNDACIONALISMO DE REID NA INTERPRETAÇÃO DE WOLTERSTORFF

Nicholas Wolterstorff defende em sua interpretação que Reid não estaria comprometido com um projeto fundacionalista de justificação epistêmica. A seu ver, Reid é “um realista metafísico que também é, a sua maneira, um antifundacionalista”<sup>1</sup> (WOLTERSTORFF, 2001, p. X). De modo conciso, a visão do intérprete é a de que o cerne da crítica reidiana ao ceticismo apoia-se principalmente no questionamento, da parte do filósofo, da possibilidade de se manter uma posição fundacionalista tal como aquela pretendida por alguns modernos:

Ele [o cético na visão de Reid] é um *fundacionalista classicamente moderno* que recorda Reid de suas obrigações como filósofo. Até agora Reid simplesmente descreveu como se passam as coisas – ou parecem se passar. O cético insiste que Reid na condição de filósofo tem uma obrigação de ir além da descrição. Sua obrigação como filósofo é fazer o melhor (ou tentar) para descobrir se aquelas supostas apreensões e crenças são aquilo que elas supõem ser. Ele é obrigado, como filósofo, a reunir um corpo satisfatório de evidências sobre elas. Feito isto, ele é então obrigado a acreditar ou desacreditar de acordo com as demandas do *fundacionalismo clássico moderno*<sup>2</sup> (WOLTERSTORFF, 2001, p. 192, *italico nosso*).

O cético reidiano é aquele que pretende determinar qual o objetivo da filosofia no tocante ao conhecimento. Ele estabelece que é preciso, de início, abandonar todas as suas apreensões e crenças mais fundamentais, como, por exemplo, aquelas que dizem respeito à percepção e à memória. Em seguida, ele determina que é preciso buscar pelo critério capaz de apontar a verdade destes juízos e crenças. Assim, o filósofo está autorizado a readmitir suas apreensões e crenças apenas

<sup>1</sup> No original: “a metaphysical realist who was also, in his own way, an antifoundationalist”.

<sup>2</sup> No original: “he’s a classically modern foundationalist reminding Reid of his obligations as a philosopher. Until now Reid has merely described how things go – or seem to go. The skeptic insists that at the point under consideration, Reid has an obligation as philosopher to go beyond description. His obligation as philosopher is to (try to) do the best to find out whether those purported apprehensions and believings are what they purport to be; he is obligated as philosopher to assemble a satisfactory body of evidence on the matter. That done, he is then obligated to believe or disbelieve in accord with the demands of classically modern foundationalism”.

quando ele encontra este critério, em outras palavras, quando ele for capaz de justificar epistemicamente suas crenças. Ao ver de Wolterstorff, Reid nega que este seja o objetivo da filosofia do conhecimento, e sua crítica ao ceticismo seria direcionada sobretudo à exigência, da parte do cético, da justificação das crenças humanas. Não é obrigação do filósofo buscar pelo fundamento do conhecimento, pelo critério de justificação epistêmica. O limite da investigação filosófica é a descrição, de tal maneira que as considerações reidianas sobre a mente seriam apenas de caráter descritivo (WOLTERSTORFF, 2001, p. 197-8). Abandonado o projeto de justificação epistêmica, o principal objetivo reidiano seria descrever os processos mentais da concepção e crença<sup>3</sup>.

### OS PRINCÍPIOS DO SENSO COMUM E O FUNDACIONALISMO DE REID

Defendemos que Reid não limita sua investigação à descrição de processos mentais, pois ele está realmente interessado pela questão da justificação epistêmica. Defendemos, do mesmo modo, que sua resposta ao problema da justificação é oferecida em termos de fundacionalismo: existem crenças fundamentais na natureza humana que devem ser tomadas como base de outras crenças que constituem o conjunto dos conhecimentos humanos. O fundacionalismo de Reid, a nosso ver, pode ser compreendido sobretudo a partir da formulação reidiana dos *princípios do senso comum*. Suas considerações mais detalhadas e sistemáticas sobre esse ponto são apresentadas principalmente nos capítulos IV (*Dos princípios primeiros em geral*), V (*Os princípios primeiros de*

---

<sup>3</sup> Reid, de acordo Wolterstorff, teria direcionado sua investigação principalmente à discussão de duas questões. A primeira delas sobre o modo como a mente humana concebe os objetos externos: “o que explica o fato de que acolhemos entidades na mente de maneira a sermos capazes de formar crenças e outros modos de pensamento sobre elas, e assim falar acerca delas. Em particular, o que explica o fato de que acolhemos de tal maneira entidades *não mentais* na mente e experimentamos eventos do passado?” (WOLTERSTORFF, 2001, p. 04). A segunda questão é sobre a natureza da crença: “e, em segundo lugar, o que explica o fato de que frequentemente não somente *temos pensamentos* sobre as entidades que acolhemos na mente mas *formamos crenças* sobre elas” (WOLTERSTORFF, 2001, p. 04). São estes os problemas, expressos por meio de duas questões, que determinam principalmente a empresa filosófica de Reid apresentada na *Investigação* e nos *Poderes intelectuais*.

*verdades contingentes*) e VI (*Os princípios primeiros de verdades necessárias*) do sexto ensaio dos *Poderes intelectuais*<sup>4</sup> [1785].

A pretensão de Reid é discutir a função dos princípios primeiros no que diz respeito às crenças dos seres humanos. O filósofo apresenta uma lista não exaustiva contendo doze princípios primeiros ou *princípios primeiros de verdades contingentes* (EIP, VI, V, p. 470-490). Os princípios do senso comum são princípios que se referem a certas *inclinações naturais* da mente que levam os seres humanos a assentir a determinadas proposições, admitir determinados objetos<sup>5</sup>. A título de exemplo: uma crença compartilhada por grande parte da humanidade, como a crença de que os objetos apreendidos pelos sentidos possuem existência real, é produzida na mente de acordo com uma inclinação natural, um princípio primeiro, que leva o indivíduo a assentir à existência dos objetos do mundo externo quando estes são percebidos pelos sentidos. Tal princípio é apresentado pelo filósofo nos seguintes termos: “aquelas coisas que percebemos distintamente pelos nossos sentidos realmente existem e são aquilo que percebemos que elas são”<sup>6</sup> (EIP, VI, V, p. 476). Um princípio primeiro faz com que o ser humano admita essa crença e muitas outras (a crença na existência dos conteúdos da

<sup>4</sup> Todas as referências aos *Ensaio sobre os poderes intelectuais do homem* referem-se à edição detalhada nas referências bibliográficas. A possibilidade de trazer as referências no corpo do presente texto segundo o modelo AUTOR-ANO-PÁGINA (exemplo: REID, 2005, p. 205) será preterida diante do modelo EIP, ENSAIO- CAPÍTULO-PÁGINA, como, por exemplo, (EIP, VI, V, p. 476), o qual vem sendo adotado na literatura internacional relativamente às obras de Thomas Reid. Todas as traduções são de nossa autoria.

<sup>5</sup> Cumpre aqui um breve esclarecimento. Este é um ponto que tomamos emprestado de interpretações como as de Louise Marcil-Lacoste (1982, p. 97-106) e Philip De Bary (2001, p. 35-7) sobre a natureza dos princípios primeiros. De acordo com estes autores, é preciso entender que os princípios do senso comum são, na filosofia reidiana, *princípios gerais de assentimento a proposições autoevidentes*. A partir da observação das operações mentais e da conduta humana, Reid pôde identificar indutivamente certos princípios gerais que regulariam naturalmente o assentimento dos indivíduos a certas proposições. Como aponta De Bary: “em geral o melhor que podemos fazer, no caso das proposições autoevidentes, é procurar as leis mais gerais pelas quais assentimos imediatamente a proposições assim que as entendemos e sem as quais (e além das quais) nosso assentimento é inexplicável. E estas leis mais gerais do assentimento são, é claro, os princípios primeiros do senso comum” (De BARY, 2002, p. 36). Crenças acerca da existência externa dos objetos, nesse sentido, são todas produzidas de acordo com um princípio geral de assentimento a todas as proposições que digam respeito à existência dos objetos do mundo externo.

<sup>6</sup> No original: “first, then, I hold, as a first principle, the existence of everything of which I am conscious”.



consciência, na existência do eu, na existência do passado que é revelado pela memória, etc). No pensamento reidiano, as crenças formadas segundo os princípios primeiros são as *crenças fundamentais* sobre as quais outros conhecimentos serão construídos.

Inicialmente, Reid reconhece não apenas o problema do regresso epistêmico, resultante da busca pelo fundamento do conhecimento, como também admite a distinção entre proposições fundamentais (básicas) e proposições não fundamentais (não básicas). O estabelecimento de proposições fundamentais é o que impede o regresso *ad infinitum* na busca por um fundamento do conhecimento:

Quando examinamos, mediante análise, a evidência de qualquer proposição, descobrimos sua autoevidência ou descobrimos que ela se apoia em uma ou mais proposições que a fundamentam. A mesma coisa pode ser dita das proposições que a fundamentam, e daquelas que fundamentam estas, regredindo tanto quanto pudermos. Mas não podemos seguir este trajeto ao infinito. Portanto, onde esta análise deve terminar? É evidente que ela deve terminar somente quando encontramos proposições que fundamentam tudo aquilo que é construído sobre elas, mas elas mesmas não são fundamentadas por nada<sup>7</sup> (EIP, VI, IV, p. 455).

Reid admite dois níveis de proposições que se distinguem a partir de seu caráter fundamental. As *proposições autoevidentes* são aquelas que não se apoiam sobre nenhuma outra, de modo que elas mesmas são o fundamento de outras proposições, as proposições fundamentadas por proposições autoevidentes. As proposições autoevidentes, que detêm o regresso epistêmico na busca pelo critério de justificação, “quando utilizadas em questões científicas, são chamadas comumente de *axiomas* e, em quaisquer outras ocasiões em que são usadas, são chamadas *primeiros princípios, princípios do senso comum, noções comuns ou verdades autoevidentes*”<sup>8</sup> (EIP, VI, IV, p. 452-3).

<sup>7</sup> No original: “when we examine, in the way of analysis, the evidence of any proposition, either we find it self-evident, or it rests upon one or more propositions that support it. The same thing may be said of the propositions that support it; and of those that support them, as far back as we can go. But we cannot go back in this track to infinity. Where then must this analysis stop? It is evident that it must stop only when we come to propositions which support all that are built upon them, but are themselves supported by none”.

<sup>8</sup> No original: “when they are used in matters of science, have commonly been called *axioms*; and on whatever occasion they are used, are called *first principles, principles of common sense, common notion, self-evident truths*”.

O que caracteriza a evidência destes princípios primeiros é o *assentimento natural e imediato* que se lhes segue tão logo são compreendidos pelo ser humano:

O julgamento se segue necessariamente à sua apreensão, sendo ambos igualmente *obras da natureza e resultado de nossos poderes originais*. Não há busca pela evidência nem pesagem de argumentos: a proposição não é deduzida ou inferida de outra, visto que ela possui a luz da verdade em si mesma, de modo que não há ocasião para tomá-la emprestada de outra proposição<sup>9</sup> (EIP, VI, IV, p. 452, itálico nosso).

As proposições fundamentais são aquelas cujo assentimento surge naturalmente na mente humana a partir de um princípio primeiro. A proposição “o objeto que apreendemos pelos sentidos possui uma existência real”, por exemplo, é natural e imediatamente admitida pelo indivíduo assim que ele a compreende, pois surge de acordo com uma inclinação natural da mente, um princípio do senso comum. Estas proposições evidentes não necessitam de nenhuma prova direta. Sua verdade salta aos olhos e nenhuma argumentação é necessária em seu favor. Elas são suficientemente evidentes para que não seja necessário se deter demoradamente em sua demonstração, tal qual não é preciso se ocupar com a demonstração dos axiomas na matemática. Sobre estas proposições naturalmente admitidas se apoiam aquelas proposições que, apesar da possibilidade de serem verdadeiras, não são imediatamente aceitas como tais, uma vez que sua verdade não salta imediatamente aos olhos, o que torna necessário, deste modo, a formulação de argumentos que as revelem como proposições verdadeiras.

Estas proposições evidentes, cujo assentimento se segue natural e imediatamente tão logo são compreendidas, são as crenças fundamentais sobre o qual o conhecimento se estabelece. O critério de justificação epistêmica na filosofia de Reid é o fato de que o assentimento a elas decorre da própria constituição original da mente, uma inclinação a assentir ao que é evidente. Isto é, o fundacionalismo reidiano se

<sup>9</sup> No original: “the judgment follows the apprehension of them necessarily, and both are equally the work of nature, and the result of our original powers. There is no searching for evidence, no weighing of arguments: the proposition is not deduced or inferred from another; it has the light of truth in itself, and has no occasion to borrow it from another”.

apoia sobre a própria natureza humana, sobre o próprio modo como ela determina o ser humano no que diz respeito aos seus pensamentos, juízos e crenças. É importante notar que Reid está comprometido com a *verdade* destas crenças fundamentais. As crenças produzidas na mente segundo os princípios primeiros são crenças verdadeiras. Enquanto crenças justificadas, elas devem ser admitidas como verdades, uma vez que “supor um desvio geral da verdade entre a humanidade em coisas autoevidentes, no qual nenhuma causa pode ser especificada, é altamente irracional<sup>10</sup>” (EIP, VI, V, p. 465). A questão a ser tratada doravante diz respeito ao *caráter* da verdade das crenças fundamentais segundo Reid. É preciso apresentar algumas qualificações sobre a proposta fundacionalista reidiana.

### A MODERAÇÃO DO FUNDACIONALISMO DE REID

O *fundacionalismo forte* pode ser caracterizado, de modo conciso, por assumir que as crenças fundamentais devem ser crenças *indubitáveis*, *infalíveis* e *irrevogáveis*. Se aceitarmos essas três características como sinais de uma posição fundacionalista forte, o fundacionalismo reidiano deve ser entendido, conseqüentemente, como um *fundacionalismo fraco* ou *moderado*, pois, ao ver do filósofo, as crenças fundamentais são *dubitáveis*, *falíveis* e *revogáveis*. Apresentaremos na sequência os argumentos para supor tal moderação na posição reidiana.

*Em primeiro lugar*, é possível entender essa moderação a partir da admissão de que as crenças fundamentais podem estar sujeitas às objeções dos céticos. Retomemos algumas passagens dos *Poderes intelectuais* em que Reid discute a distinção entre *verdades necessárias* e *verdades contingentes*:

As verdades que abrangem o limite do conhecimento humano, sejam elas autoevidentes ou deduzidas daquelas que são autoevidentes, podem ser reduzidas a duas classes. Elas são verdades necessárias e imutáveis, cujo contrário é impossível, ou são verdades contingentes ou mutáveis, dependentes de algum efeito

<sup>10</sup> No original: “[...] to suppose a general deviation from truth among mankind in things self-evident, of which no cause can be assigned, is highly unreasonable”.

da vontade ou poder, que tiveram um início e podem ter um fim<sup>11</sup> (*EIP*, VI, V, p. 468).

Reid admite, de acordo com as classes de verdades, a existência de *princípios de verdades necessárias* e *princípios de verdades contingentes*. Sobre a primeira classe, o filósofo afirma: “não há disputa sobre a maioria dos princípios de verdades necessárias, e portanto é menos necessário demorar-se sobre eles<sup>12</sup>” (*EIP*, VI, VI, p. 490). Deste tipo são, por exemplo, os princípios *gramáticos*, como por exemplo, aquele que diz que toda sentença completa possui ao menos um verbo (*EIP*, VI, VI, p. 490), e os princípios *lógicos*, como, por exemplo, aquele que diz que toda proposição é verdadeira ou falsa (*EIP*, VI, VI, p. 490). É o estatuto dos princípios primeiros da segunda classe que os céticos colocam em questão em seus debates, e o interesse primordial de Reid é discutir esta classe de princípios. O filósofo está consciente de que os princípios de verdades contingentes indicados por ele estão sujeitos a objeções. Muito embora o indivíduo assuma como certo a existência dos objetos externos, em virtude de uma inclinação de sua própria natureza, e que lhe seja impossível duvidar verdadeiramente da existência do mundo exteno, é possível, do ponto de vista da filosofia, que sejam levantadas objeções a estas crenças. As crenças fundamentais estão sujeitas à dúvida, uma vez que elas não são verdades necessárias, formadas a partir de um princípio da lógica ou gramática.

*Em segundo lugar*, é preciso se ter em vista as considerações de Reid sobre a falibilidade dos *poderes intelectuais* ou *faculdades naturais* e, conseqüentemente, a possibilidade de engano no que diz respeito às crenças produzidas segundo os princípios primeiros. Ao discutir a questão da falibilidade da percepção no segundo ensaio dos *Poderes intelectuais*, por exemplo, o filósofo afirma:

---

<sup>11</sup> No original: “the truths that fall within the compass of human knowledge, whether they be self-evident, or deduced from those that are self-evident, may be reduced to two classes. They are either necessary and immutable truths, whose contrary is impossible, or they are contingent and mutable, depending upon some effect of will and power, which had a beginning, and may have an end”.

<sup>12</sup> No original: “about most of the first principles of necessary truth there has been no dispute, and therefore it is the less necessary to dwell upon them”.

Não há razão para considerar nossos sentidos mais falaciosos do que nossa razão, nossa memória, ou qualquer outra faculdade de julgar que a natureza nos tenha dado. Elas são todas *limitadas e imperfeitas*, contudo, sabiamente adequadas para a condição presente do homem. Estamos sujeitos ao erro e ao julgamento incorreto no uso de todas elas, no entanto, tão pouco nas informações dos sentidos quanto nas deduções do raciocínio<sup>13</sup> (*EIP*, II, XXII, p. 251-2, *itálico* nosso).

Não há lugar para uma faculdade do conhecimento por excelência na filosofia reidiana, diferentemente do que pode ser visto, por exemplo, na tradição cartesiana, que fazia da razão a faculdade superior, privilegiando-a e tornando-a como única capaz de conhecer verdadeiramente. Todas as faculdades são limitadas e imperfeitas, o que é próprio da condição humana. Uma vez estando todas elas no mesmo nível, é certo que elas merecem o mesmo grau de confiança. Não se deve privilegiar uma faculdade em detrimento à outra. Reid entende que todas elas podem justificar o conhecimento do mesmo modo (o conhecimento da consciência, da percepção, da memória, etc), muito embora elas não sejam infalíveis.

A aceitação do preceito falibilista não coloca em questão a proposta reidiana de fundamentação do conhecimento, pois, como dito antes, é mais racional supor que os seres humanos não se desviam da verdade em coisas autoevidentes do que admitir o contrário (*EIP*, VI, V, p. 465). As faculdades naturais não estão inclinadas em geral ao engano. Os poderes intelectuais podem enganar o indivíduo, porém, eles o fazem apenas em casos muito particulares, às vezes, devido a alguma desordem que afeta a mente. Algumas passagens da obra de Reid parecem conferir base textual para a interpretação de que os erros seriam devidos mais a algum acidente particular do que a uma inclinação geral das faculdades<sup>14</sup>:

<sup>13</sup> No original: “there is no more reason to account our senses fallacious, than our reason, our memory, or any other faculty of judging which nature hath given us. They are all limited and imperfect; but wisely suited to the present condition of man. We are liable to error and wrong judgement in the use of them all; but as little in the informations of sense as in deductions of reasoning”.

<sup>14</sup> John Greco defende que há em Reid uma teoria do funcionamento adequado das faculdades naturais. As considerações reidianas sobre os tipos de evidência (a evidência da consciência, dos sentidos, da memória, etc.), segundo o intérprete, “implicam um tipo de fiabilismo do

Tudo o que tenho a dizer sobre isso é que nossas mentes estão sujeitas em nosso estado presente, assim como os corpos, a desordens estranhas. Como não podemos julgar a constituição natural do corpo a partir das desordens e doenças às quais ele está sujeito por acidente, do mesmo modo, não devemos julgar os poderes naturais da mente a partir das desordens, mas a partir de seu estado saudável<sup>15</sup> (EIP, II, V, p. 98).

*Em terceiro lugar*, Reid admite que as crenças humanas não estão estabelecidas definitivamente, mas que elas são adequadas para o ser humano em seu *estado presente*. No texto da *Investigação*<sup>16</sup> [1764], por exemplo, em uma seção na qual Reid discute acerca dos princípios primeiros que conduzem à crença na existência do mundo material, ele considera o estado presente do ser humano:

Não sei como ou quando adquiri estes princípios primeiros sobre os quais construo todos os meus raciocínos, pois eu os tenho desde antes que eu possa me lembrar. Contudo, estou certo de que eles são parte de minha constituição, e por isso não posso desprezá-los. Tanto a crença quanto a própria concepção são

---

*funcionamento adequado* das faculdades. De acordo com Reid, nossas faculdades nos fornecem conhecimento enquanto elas são parte de nossa constituição natural e não são falaciosas. Colocado de outra maneira, o conhecimento se origina do funcionamento adequado de nossas faculdades cognitivas naturais e não falaciosas, ou seja, confiáveis” (GRECO, 2004, p. 150). As faculdades cognitivas são confiáveis na medida em que são resultado da constituição do ser humano, de tal maneira que em seu estado *normal e saudável*, elas são todas igualmente confiáveis. Se não há uma causa identificável para o seu funcionamento inapropriado, como, por exemplo, um transtorno psíquico.

<sup>15</sup> No original: “all I have to say to this is, that our minds, in our present state, are, as well as our bodies, liable to strange disorders; and as we do not judge of the natural constitution of the body, from the disorders or diseases to which it is subject from accidents, so neither ought we to judge of the natural powers of the mind from its disorders, but from its sound state”.

<sup>16</sup> Todas as referências a *Uma investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum* referem-se à edição detalhada nas referências bibliográficas. A possibilidade de trazer as referências no corpo do presente texto segundo o modelo AUTOR-ANO-PÁGINA (exemplo: REID, 2005, p. 205) será preterida diante do modelo IHM, CAPÍTULO-SEÇÃO, como, por exemplo, (IHM, II, VI, p.36), o qual vem sendo adotado na literatura internacional relativamente às obras de Thomas Reid. Todas as traduções são de nossa autoria.

igualmente partes de minha constituição. Se somos nisso enganados, somo-lo por Ele que nos fez, e *não há remédio* quanto a isso<sup>17</sup> (*IHM*, V, VII, p. 72, itálico nosso).

É possível entender essa passagem no sentido de que os seres humanos não podem saber certamente se estão sendo enganados ou não. Não obstante a limitação e imperfeição das faculdades naturais, mesmo que não seja possível saber se o ser humano alcança definitivamente a verdade, isso é tudo o que foi dado pela natureza à humanidade. Não se pode desprezar aquilo que é fornecido pela própria constituição, pois essas faculdades são as ferramentas de que dispõe o ser humano para conhecer, e é justamente a partir delas que ele deve buscar a verdade. Se o indivíduo é enganado apesar de todos os seus esforços, não há muito o que ser feito: é preciso aceitar essa condição.

Na visão de Reid, existe apenas uma maneira de se poder avaliar perfeitamente a condição presente do ser humano no tocante às suas faculdades. Nos *Poderes intelectuais*, por exemplo, ao defender a necessidade de se manter a confiança nas faculdades naturais, o filósofo afirma: “todo tipo de raciocínio pela veracidade de nossas faculdades não nos leva senão a tomar o seu próprio testemunho em favor de sua veracidade. Devemos fazer isto implicitamente, até que Deus nos dê *novas faculdades* com as quais seja possível julgar as antigas<sup>18</sup>” (*EIP*, VI, V, p. 481, itálico nosso). Nos *Poderes ativos*<sup>19</sup> [1785], esse ponto é reiterado: “as faculdades que a natureza nos deu são os únicos motores que podemos usar para descobrir a verdade. Não podemos provar que estas faculdades não são falaciosas, a menos que Deus nos dê *novas fa-*

<sup>17</sup> No original: “How or when I got such first principles, upon which I build all my reasoning, I know not; for I had them before I can remember: but I am sure they are parts of my constitution, and that I cannot throw them off [...]. The belief of it, and the very conception of it, are equally parts of our constitution. If we are deceived in it, we are deceived by Him that made us, and there is no remedy”.

<sup>18</sup> No original: “every kind of reasoning for the veracity of our faculties, amounts to no more than taking their own testimony for their veracity; and this we must do implicitly, until God give us new faculties to sit in judgments upon the old”.

<sup>19</sup> Esta referência aos *Ensaios sobre os poderes ativos do homem* refere-se à edição detalhada nas referências bibliográficas. A possibilidade de trazer as referências no corpo do presente texto segundo o modelo AUTOR-ANO-PÁGINA (exemplo: REID, 2005, p. 205) será preterida diante do modelo *EIP*, ENSAIO- CAPÍTULO-PÁGINA, como, por exemplo, (*EAP*, III, VI, p. 186), o qual vem sendo adotado na literatura internacional relativamente às obras de Thomas Reid. Todas as traduções são de nossa autoria.



*culdades* com as quais se pudesse julgar as antigas. Contudo, nascemos sob a necessidade de acreditar nelas<sup>20</sup> (*EAP*, III, VI, p. 180, *itálico* nosso). É próprio da condição humana não permitir estar definitivamente certo sobre a verdade das crenças produzidas pela natureza. Para isso, seria necessário dispor de um novo conjunto de faculdades naturais, menos limitadas e mais perfeitas, com as quais se pudesse avaliar os poderes intelectuais presentes. Estas novas faculdades poderiam até mesmo revelar que o que é indicado pela natureza é falso. Para Reid, portanto, não é possível estabelecer crenças fundamentais irrevogavelmente verdadeiras.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

A nosso ver, a não adesão de Reid a um tipo forte de fundacionalismo é o que teria levado Wolterstorff a pensar em um aspecto antifundacionalista no pensamento do filósofo. É verdade que o filósofo não defende um fundacionalismo classicamente moderno, isto é, forte, no qual se exigiria indubitabilidade, infalibilidade e irrevogabilidade das crenças fundamentais. Apesar disso, Reid é um fundacionalista, no sentido de que ele defende que as crenças humanas advindas da natureza, produzidas de acordo com princípios do senso comum, são o fundamento sobre o qual o conhecimento humano deve ser erigido. O critério de justificação epistêmica, no pensamento reidiano, é a própria natureza humana: uma crença é verdadeira enquanto produzida naturalmente pela mente. No entanto, essa crença não é absolutamente verdadeira. Ela está sujeita às objeções dos filósofos, portanto, são duvidáveis. Do mesmo modo, a condição da natureza humana é de limitação e imperfeição no tocante às suas faculdades naturais. Por isso, o indivíduo está sujeito ao erro nas suas operações, donde podem advir crenças enganosas. Um novo conjunto de faculdades tornaria possível a avaliação destes poderes intelectuais de que o ser humano está dotado. Estas novas ferramentas poderiam revelar que todas as crenças outrora fundamentais são enganosas, pelo que deveriam ser excluídas

<sup>20</sup> No original: “the faculties which nature hath given us, are the only engines we can use to find out the truth. We cannot indeed prove that those faculties are not fallacious, unless GOD should give us new faculties to sit in judgment upon the old. But we are born under a necessity of trusting them”.



como produtos de uma mente limitada e imperfeita. Portanto, antes de abandonar o projeto de justificação, como acredita Wolterstorff, Reid opta por moderá-lo. A natureza humana pode produzir crenças verdadeiras, no entanto, de acordo com a condição presente dos seres humanos: crenças dubitáveis, falíveis e revogáveis.

## REFERÊNCIAS

De BARY, P. *Thomas Reid and Scepticism: His Reliabilist Response*. London and New York: Routledge, 2002.

GRECO, J. Reid's Reply to the Skeptic. In: *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, ed. T. Cuneo and R. Woundenberg. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

REID, T. *Essays on the active powers of man*. Edited by Knud Haakonssen and James A. Harris. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

\_\_\_\_\_. *Essays on the intellectual powers of man*. Edited by Derek Brookes. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *Inquiry into the human mind on the principles of common sense*. Edited by Derek Brookes. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

MARCIL-LACOSTE, L. *Claude Buffier and Thomas Reid: Two Common-Sense Philosophers*. Kingston and Montreal: McGill-Queen's University Press, 1982.

WOLTERSTORFF, N. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*. New York: Cambridge University Press, 2001.

# A história e o padrão do gosto em David Hume

**Cainan Freitas de Jesus**

*Instituto Federal de educação ciência e tecnologia da Bahia*

A investigação atenta, proposta por Hume, da ciência do homem, nos guia ao seu laboratório, bastante amplo, é verdade, da experiência. Este convite, que prontamente aceitamos, nos leva, junto ao autor, aos lugares diversos que a natureza humana parece esconder seus segredos. Juiz, na medida em que limita o campo do conhecimento, a experiência nos mostra situações diversas que podem variar tanto no que concerne aos aspectos internos da mente, quanto aos assuntos relacionados a uma organização política, por exemplo; de tal forma que o conjunto das teorias humeanas pareceriam, até mesmo, textos distintos, ligados apenas por pequenos elementos comuns e por uma sofisticada elegância. Se as investigações relacionadas ao entendimento, a moral, a estética e, até mesmo sobre a história, pareceriam levar-nos a compreensões distintas da filosofia de Hume, e, se assim o fosse, nada seria mais natural do que considerar suas obras fora de um conjunto próprio; mas, como não é o caso, uma análise atenta da obra nos revela uma unidade nos seus principais pontos.

Desta forma, a leitura do seu célebre ensaio intitulado “do padrão do gosto” apresenta uma expressão clara dessa unidade, comportando aos assuntos relacionados ao entendimento, moral, estética, história, e às paixões, uma forte sintonia com a pretensão do Tratado da Natureza Humana de “introduzir o método experimental de racio-

cínio nos assuntos morais” (HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*, p. 15.). Este ensaio, ainda de juventude, nos permite entender, mais claramente, as mais sutis determinações do nosso entendimento, e como é possível fundamentar sua epistemologia frente aos problemas deixados por sua crítica radical à metafísica.

De fato, encontramos em Hume uma subversão radical das clivagens metafísicas que há muito tempo nos acostumamos, de modo que seu leitor pode se sentir, a primeira vista, diante de um solo movediço para estruturar suas investigações sobre o entendimento, a moral e a estética; pois sabemos que sua filosofia recusa a adoção do transcendental como solução para as questões que surgem destas investigações. Esta recusa às noções metafísicas, que ganha um arsenal maior na sua crítica à noção moderna de razão, pode causar a dúvida de como encontraríamos a certeza dos eventos do mundo, ou sobre a moral e o reconhecimento do belo sem este ponto de vista do absoluto. Tomaremos como ponto de partida a análise do gosto em Hume, sabendo sempre que há, em sua filosofia, laços estreitos entre a estética e a moral, onde as paixões devem ser consideradas como seu principal fundamento, pois, nas palavras de Hume, elas compõem o “sentimento do belo e do feio nas ações, composições artísticas e objetos externos” (HUME, David, *Tratado da Natureza Humana*, p. 310.).

Contudo, somos incapazes de fornecer uma definição precisa dessas paixões, não importando quantas palavras sejam utilizadas para tal feita (Cf. HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*, p. 311.); pois, “há um modo, um encanto, um desembaraço, uma distinção, um não-sei-o-que que algumas pessoas possuem em maior grau que outras” (IDEM, *Uma investigação sobre os princípios da moral*, p. 344.). Se a linguagem não pode dar conta, Hume, utilizando-se da experiência, nos mostra tais impressões, de modo que “ele excita nossas paixões e nos faz, como ele mesmo diz, sentir a diferença entre virtude e vício” (GUIMARÃES, Lívia. *Simpatia, moral e conhecimento na filosofia de Hume*, p. 212.). Assim, o artilheiro humeano consegue nos fisgar, para o nosso bem, é claro, fazendo com que sigamos, ao seu lado, os caminhos traçados por suas investigações. Se é possível dedicar-se ao estudo da ciência do homem, é porque tanto o entendimento e as paixões quanto a moral e a estética comportariam certos padrões gerais, capazes de fixar seu estudo.

Não é por meio de uma qualidade interna aos objeto que reconhecemos sua beleza ou deformidade, e sim por um sentimento individual sobre esta determinada percepção, onde beleza de um poema, por exemplo, repousa no sentimento ou no gosto do leitor. Esta arte, que não se limita apenas à poesia, se é agradável, nos causa um certo prazer prontamente classificamos como uma bela obra; em contrapartida, se vem acompanhado de um desconforto ou dor, apontamos como algo desagradável e dizemos que esta arte é feia ou podemos encontrar pessoas afirmando que isto é tão feio que nem deveríamos lhe atribuir o conceito de arte.

Contudo, tais considerações parecem nos deixar ainda mais embaraçados, nos trazendo novas questões. Encontramos, primeiramente uma dificuldade sobre que atribuição poderíamos dar àquelas composições artísticas certas situações caóticas, tristes, e até certo ponto desagradáveis da Natureza Humana. De Sheakspeare a Kafka podemos encontrar inúmeras obras que tocam nestes pontos e, mesmo assim, as aplaudimos e as classificamos como excelentes obras de arte. Hume procura responder esta questão em seu ensaio intitulado “da tragédia”. O prazer que extraímos, e conseqüentemente a aprovação, da contemplação de uma obra trágica não é dada pelo simples fato dela tirar nossa imaginação de um estado de apatia, ou pelo conforto de se tratar de uma ficção, para Hume a resposta é: “esse efeito extraordinário procede da eloquência mesma com que a cena melancólica é representada. O gênio que se requer para pintar objetos de maneira viva, a arte que se emprega para coletar todas as circunstâncias patéticas” (HUME, David. *Da tragédia. In: Da arte de escrever ensaios*, p. 166.), ou seja: a estruturação da obra por meio da técnica de composição bem apurada do seu autor realiza um movimento onde aqueles objetos ou situações que seriam por si só desagradáveis, impulsionam a beleza estética da composição conferindo sua aprovação. Desta maneira, continua Hume, “o mal-estar provocado pelas paixões melancólicas, não é apenas subjogado e eclipsado por algo mais forte de gênero oposto, todo o impulso dessas paixões é convertido em prazer e intensifica o prazer que a eloquência converte em nós” (HUME, David. *Da tragédia. In: Da arte de escrever ensaios*, p. 166.).

Entretanto, encontramos outra dificuldade no modo como Hume trata a percepção da obra de arte, pois, como vimos, esta seria uma apreensão individual do espírito. O sentimento do belo não poderia ser o mesmo em todos os indivíduos, ou melhor: ele é justamente diferente. Assim, não é possível precisar quantos graus na escala da beleza universal uma pessoa apreendeu mais da beleza de uma determinada obra. Como poderíamos, então, determinar que uma obra é realmente bela, ou dizer que ela é universalmente bela? Como é possível ser um crítico da arte?

Estas questões nos leva ao propósito “do padrão do gosto”. Ao empregar o termo “padrão” Hume estaria compondo uma função que possa formar a regulação dos sentimentos estéticos, e, conseqüentemente, o papel que ele atribui ao crítico ou ao verdadeiro juízo na matéria do gosto. Se a experiência é o último texto a ser consultado para asseverarmos sobre as questões de fato, a instituição de um padrão se faz sempre necessária. Ora, não é através de uma faculdade que opera sob relações necessárias que reconhecemos a beleza universal inscrita nos objetos, e também não é por meio de qualquer outro meio que transcenda o próprio sujeito, mas reconhecemos, mesmo assim, apreciações estéticas comuns. Se o empirismo deve ser levado às últimas conseqüências, é na própria experiência que devemos encontrar as determinações para o reconhecimento da arte. Ao buscar o padrão do gosto, Hume está justamente afirmando que a percepção estética não pode ser entendida sem a elaboração de um padrão, ou padrões, comuns à sociedade, envolvendo um acordo comum pelo que se entende por beleza e deformidade.

Como vimos, a estética e a moral assumem pontos de partida bem semelhantes. É justamente por meio do conhecimento adquirido ao longo da experiência, das variedades de convivências e costumes, que somos instruídos sobre os princípios da Natureza Humana, nos possibilitando, assim, regular tanto as nossas condutas quanto os nossos julgamentos futuros. O hábito é o grande guia da vida humana, ele que torna a nossa experiência útil, nos ensinando a lidar com as regras impostas para vivermos em sociedade, onde os padrões do agir devem ser bem educados, fazendo com que a imensa maioria da sociedade procure não obter muitas variações no agir cotidiano. Mas, sabemos

que seria muito difícil, senão impossível, receber a educação, entendida aqui em sentido bastante amplo, sem despertar uma certa ideia, capaz nos causar a crença na existência de outros indivíduos com sentimentos semelhantes aos nossos.

Da mesma forma no que diz respeito à impossibilidade de conhecer a estrutura interna dos objetos e eventos causais, não podemos diretamente conhecer as emoções de outras pessoas. Entendemos tais sentimentos, pois conhecemos bem aqueles internos a nós mesmos, entendemos nossas emoções aos outros que nos assemelham. Isto é ocasionado pelo mecanismo da simpatia, nos possibilitando nada menos do que a compreensão da ideia dos sentimentos de outros indivíduos como se fossem semelhantes aos nossos próprios sentimentos; ou melhor, podemos definir a simpatia pelo processo ao qual as idéias das afeições dos outros são convertidas em fortes impressões que as representam. Sem essa idéia, qualquer comunicação nos seria impossível e tampouco a possibilidade de uma comunidade moral. Os sentimentos de aprovação são obtidos *“ao assumirmos pontos de vista gerais, adotando uma posição imaginativamente próxima de um indivíduo e todos à sua volta, de modo a sentirmos, por simpatia, os efeitos de sua ação sobre eles”* (GUIMARÃES, Livia. *Simpatia, moral e conhecimento na filosofia de Hume*, p. 210.). Desse modo, as paixões são comunicadas com cada membro da sociedade, e, também por simpatia, compreendemos os vícios e as virtudes que nos são passadas pelas diversas cenas da história.

Assim, é possível à sociedade integrar as paixões dos indivíduos de modo que nossos interesses particulares possam encontrar sua plena realização. De fato, o mundo moral é uma construção artificial que possibilita a integração de fins particulares a cada indivíduo; embora os elementos da moralidade sejam dados naturalmente. Na comunidade moral, artificialmente construída, as paixões são comunicadas, de modo a procurar substituir, sempre que possível, qualquer violência pelo puro prazer da conversação. Embora a educação, entendida aqui em sentido bastante amplo, deva ser capaz de regular até mesmo nossas motivações, aprimorando, ao longo do tempo, nossa conduta para os fins sociais, esta coerção não está tão somente ligada às coordenadas que envolvem o agir moral. Através do aperfeiçoamento das ações morais, que são guiadas exclusivamente pelas paixões, culminam no

O aprimoramento do gosto, no que tange as impressões que sentimos em relação à comunidade que pertencemos, aplicam-se de modo semelhante, aos sentimentos estéticos. Assim, a ideia do belo é construída socialmente educando o sujeito a encontrar estes pontos comuns. Podemos ultrapassar um pouco o autor e afirmar que numa determinada sociedade encontramos diversos padrões de gosto estético, uns mais ou menos em consonância com outros, sendo pontos de intersecção com outros padrões, ou, até mesmo, pontos de discórdia.

Esta educação das pequenas molas de nossa constituição, buscando uma excelência do gosto, recebem um aplauso maior, na medida em que determinado indivíduo aprimora, em relação à rapidez e perfeição, sua capacidade de distinguir sejam as qualidades internas de um excelente vinho, por exemplo, sejam quais os caminhos que contemplam o vício ou a virtude. Os sentimentos estéticos seguem a mesma linha dos assuntos relacionados com a moral, de forma que podemos dissipar as névoas dos seus entendimentos à medida que educamos as afeições do gosto.

O sentimento do belo, que existe apenas no espírito que o contempla, não pode ser o mesmo em todos os homens. Embora adotamos que todas as regras das artes estejam fundadas na experiência e na observação comum das paixões, ao longo da história, *“as emoções mais sutis do espírito, são de natureza extremamente frágil e delicada”*, e necessitam, para seu funcionamento, um grande número de circunstâncias que lhes sejam favoráveis. O menor dano nessas pequenas molas de nossa constituição compromete todo seu movimento. Mesmo encontrando princípios universais inerentes a humanidade, os sentimentos de cada indivíduo sofrem toda essa série de fatores que diferem, nas pequenas motivações, dos demais. Assim, *“são muitas e freqüentes as deficiências dos órgãos internos que anulam ou atenuam a influencia dos princípios gerais dos quais dependem nosso sentimento da beleza ou da deformidade”*.

O aprimoramento buscado pelos indivíduos, ao gosto, aumentam a delicadeza da imaginação e nos propicia um melhor entendimento da arte e uma melhor escolha das ações. A experiência, através do habito e costume, proporciona uma educação geral, ao passo que a sociedade procura estabelecer padrões de agir, e de conformação com a arte. Cada comunidade tem suas próprias formas de representar seus

diferentes padrões sobre a moral e a estética, embora encontramos princípios universais que se estendem por toda a humanidade.

Desde que as nossas decisões são submissas à educação e a reflexão, devemos ter em conta que a nossa natureza não é regradada por ela mesma, ela é uma tendência que conduz na história o pensamento e o direito. O entendimento da história em Hume é essencial para compreendermos a unidade do seu sistema, pois é nela que encontramos tanto o material que possibilita a descoberta dos princípios constantes e universais da natureza humana. Ou seja: sendo a Natureza Humana empírica, a história é o seu material.

Se é preciso existir um crítico que possa asseverar que determinada obra de arte, ou virtudes morais, detenham seu caráter universal, não encontramos nada que preencha tais requisitos, capaz de garantir que tal aprovação esteja isenta dos mais diversos preconceitos, do que a própria História. Se *“raramente os órgãos da sensação interna são suficientemente perfeitos”*, a leitura atenta da história assume, aqui, o papel do mais profundo crítico dos sentimentos estéticos e morais, podendo, inclusive, reduzir às migalhas uma determinada composição, ou fortalecer ainda mais, os padrões do agir em sociedade. Pois o tempo é implacável para a arte grosseira, que, contenta-se em satisfazer apenas a satisfação imediata do vulgo. Se ainda ouvimos Heitor Villa Lobos ou apreciamos um Cézanne, por exemplo, deve-se que as forças da crítica relacionadas a essas obras de arte, e às demais, aumentam na medida em que a história confirma seu caráter universal. A verdadeira obra de arte, sempre prevalecerá às *“oscilações do acaso e da moda”* (HUME, David, Ensaio Morais, políticos e literários, p. 388.).

Apesar da história constituir um amplo laboratório de análises da Natureza Humana, Hume ainda não considera que encontramos um arcabouço suficiente para tratarmos com absoluta certeza dos critérios de distinção moral, político ou estético, tendo

a suspeita de que o mundo talvez ainda seja muito jovem para fixar várias verdades gerais em política, que permaneçam verdadeiras até a mais remota posteridade. Não temos ainda sequer três mil anos de experiência, de modo que a arte do raciocínio não apenas permanece tão imperfeita nessa ciência quanto em todas as outras, como nos falta matéria suficiente sobre a qual possamos raciocinar (HUME, David, Da liberdade civil, In: A arte de escrever ensaios, p. 61.).



## REFERÊNCIAS

Hume, David. Tratado da Natureza Humana. Tradução: Déborah Danowski. Ed. Unesp : São Paulo, 2000.

Hume, David. Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. Unesp : São Paulo, 2004.

HUME, David. A arte de escrever ensaios. Tradução Márcio Suzuki e Pedro Paulo Pimenta. Ed. Iluminuras: São Paulo, 2011

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

GUIMARÃES, Livia. Simpatia, moral e conhecimento na filosofia de Hume. Dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 2, p.203-219, outubro, 2007.

# A justiça no *Tratado da Natureza Humana*: terá sido Hume um hobbesiano?

**Julio Andrade Paulo**  
UFMG

## INTRODUÇÃO

Hume não deixa dúvidas de que “a justiça é uma virtude artificial, e não natural” T 3.2.6.1<sup>1</sup>, tendo esse artifício uma origem no entendimento e não nos sentimentos. A artificialidade da justiça parece ser um dado central no *Tratado*, tendo sido destrinchada e discutida à exaustão em diversos momentos do Livro 3. Será que essa ênfase serviria para mostrar que, apesar da base moral sentimentalista de inspiração fortemente hutchesoniana, Hume reconhecia certos pontos essenciais da teoria da justiça e das instituições sociais de tendência materialista e racionalista levada a cabo especialmente por Hobbes?

É especialmente notável a concordância entre Hobbes e Hume quanto à ocorrência, nas sociedades humanas, de um artifício capaz de superar os interesses particulares de cada um e de permitir a vida em sociedade, com todas as vantagens daí advindas. Tanto o é que, na conclusão de seu livro, Mackie tece as seguintes considerações:

(...) é claro que Hume também tem afinidades com Hutcheson, e em muitos lugares salienta a realidade e a importância da Benevolência. Mas ao mesmo tempo em que podemos, assim, vê-lo

---

<sup>1</sup> Essa citação corresponde à obra HUME, 2009, citada nas referências bibliográficas.

sustentando opiniões intermediárias entre as de Hobbes e as de Hutcheson, parece-me claro que no Livro III do Tratado como um todo, ele está mais próximo de Hobbes do que de Hutcheson. (MACKIE, 1980, p. 151; tradução minha)

Procuraremos mostrar, neste trabalho, que Hume em diversos pontos se aproxima de Hobbes, muito embora isso não nos autorize a afirmar que ele se filia à filosofia hobbesiana. Portanto, levamos a fundo e procuraremos destrinchar as críticas de Mackie (1980), mas ao final discordaremos de sua posição. Também discordaremos da posição de Paul Russell (2008, p. 61) segundo a qual a perspectiva de abordagem de Hume é basicamente a mesma que a de Hobbes e segundo a qual Hume deliberadamente se inspirou em Hobbes. Corroboraremos a tese de Porto (2005) de que a justificação da existência do Estado é essencialmente a mesma em ambos filósofos, mas concluiremos que, mesmo nesse ponto, Hume não é um hobbesiano propriamente dito. Ao invés de dizermos que o *Tratado* carrega um ‘hobbismo mitigado’ (Flage, 1992), diremos que Hume, não querendo ser um hobbesiano, buscou levantar uma série de sutilezas para se afastar dessa perspectiva, tendo obtido êxito em alguns momentos sim, mas em outros não. Não comungaremos da tese, por alguns defendida, de que a perspectiva de Hume é inteira e radicalmente diversa da de Hobbes. Anette Baier (1992, p. 436), por exemplo, entende que a perspectiva de Hume não é de modo alguma racionalista como a de Hobbes. Jacqueline Taylor (1998, pp. 6 e 9) entende que a moralidade humeana não se resume a um puro artifício e, portanto, Hume de modo algum endossa a posição hobbesiana. Christine Chwaszcza (2013, p. 419), por sua vez, entende que as divergências entre Hume e Hobbes quanto às bases da justiça e do pacto social são de tal maneira significativas que uma aproximação entre eles seria inviável. Norton (1982, p. 150) entende que o objetivo principal de Hume ao escrever sobre a moral era justamente refutar o ceticismo moral que, na época, estava respaldado na autoridade de Hobbes.

Entendemos que a originalidade de Hume ao propor a divisão da moral entre virtudes naturais e virtudes artificiais não foi suficiente para fazê-lo destoar completamente da filosofia moral hobbesiana, mesmo porque os artifícios humanos que Hume reconhece existem

na base das virtudes artificiais e na retaguarda das virtudes naturais nos permitem concluir que existem reflexos de Hobbes em Hume. Defendemos, neste trabalho, que os pontos de contato entre Hume e Hobbes, apesar de inegáveis, não seriam suficientes para considerá-lo como um hobbesiano propriamente dito. Primeiramente, Hume não queria ser um hobbesiano, e isso se percebe claramente em seu declarado repúdio às noções hobbesianas do individualismo exacerbado, de estado de natureza real, de pacto social voluntário, dentre outras. Em segundo lugar, Hume incansavelmente tenta dar minuciosas explicações dos fenômenos morais lançando mão de elementos mentais e psicológicos, negando qualquer preponderância à faculdade da razão, ao passo que Hobbes é bastante mais genérico e abstrato ao fundar a moralidade na natureza e na razão humanas.

Consideraremos que um filósofo é hobbesiano se ele tem uma postura filosófica de considerar a moralidade como essencialmente fundada diretamente na razão humana capaz de superar os afetos parciais com vistas a uma vida pacífica em sociedade.

Os textos primários sobre os quais se debruça o presente trabalho são, basicamente, o *Tratado*, de Hume, e o *Leviatã*, de Hobbes.

### SIMILARIDADES ENTRE HOBBS E HUME

Segundo Ken O'Day (1994, p. 123), dadas as afinidades entre Hume e Hobbes, não surpreende que, recentemente, alguns filósofos tenham procurado estabelecer mais firmemente a conexão entre eles.

Faremos, brevemente, uma comparação entre algumas noções abordadas pelos dois filósofos britânicos, de modo a evidenciar uma possível filiação da filosofia moral de Hume à de Hobbes. Em seguida, discutiremos com Paul Russell (1985 e 2008) se tal filiação poderia ter sido voluntária ou involuntária e se, mesmo no caso da filiação involuntária, Hume poderia ser considerado um hobbesiano.

Hobbes aponta que paixões e razão se mesclam para remediar os inconvenientes do estado de natureza, de modo a capacitar o homem para a vida em um estado civil:

É pois esta a miserável condição [de uma guerra de todos contra todos] em que o homem realmente se encontra. Embora com

uma possibilidade de escapar a ela, que em parte reside nas paixões, e em parte em sua razão. (HOBBS, 1979, p. 77 – *Leviatã* XIII,§13)<sup>2</sup>.

Hume, por sua vez, diz que todas as ações humanas requerem uma combinação desses mesmos dois elementos – as paixões e a razão –, os quais na passagem a seguir ele se refere pelos termos ‘afetos’ e ‘entendimento’:

A natureza humana se compõe de duas partes principais, requeridas para todas as suas ações, ou seja, os afetos e o entendimento; e certamente os movimentos cegos daqueles, sem a direção deste, incapacitam o homem para a sociedade. T 3.2.2.14.

Analisemos, também, as importantes noções de natureza e de artifício.

Hobbes, ao falar de “*algumas criaturas vivas, como as abelhas e as formigas, que vivem sociavelmente umas com as outras*” (HOBBS, 1979, p. 104 – *Leviatã* XVII,§6), conclui que “*o acordo vigente entre essas criaturas é natural, ao passo que o dos homens surge apenas através de um pacto, isto é, artificialmente.*” (HOBBS, 1979, p. 105 – *Leviatã* XVII,§12).

Hobbes, nessa passagem, compara o natural que é característico dos animais – comumente tidos como movidos essencialmente por suas paixões e instintos – com o artificial que é característico dos homens – comumente tidos como movidos por sua razão.

É interessante observar que Hume, ainda que não chegue a fazer uma comparação entre os homens e os animais nesses termos, concorda no Livro 3 que o caráter artificial-intencional do entendimento se contrapõe ao caráter natural das paixões. Podemos observar que o artifício que caracteriza a justiça, segundo Hume, é descrito como um remédio que o entendimento fornece de modo a driblar os movimentos cegos e inconvenientes da paixão egoísta e parcial que nos leva a sempre querermos nos apossar de bens materiais:

---

<sup>2</sup> As citações ao *Leviatã* serão feitas a partir da edição de 1979 da Abril Cultural, da coleção *Os Pensadores*, com a indicação entre parênteses de AUTOR, DATA, NÚMERO DA PÁGINA, seguido do NOME DA OBRA, NÚMERO DO CAPÍTULO em algarismos romanos, NÚMERO DO PARÁGRAFO em algarismos arábicos). Os parágrafos, na edição inglesa de 1839 que consultamos, não vinham numerados.

(...) seria inútil buscar **na natureza inculta** um remédio para tal inconveniente, ou esperar encontrar um princípio não artificial da mente humana que pudesse controlar essa afeição parcial, fazendo-nos vencer as tentações decorrentes dessas circunstâncias que nos envolvem. (...). O remédio, portanto, não vem da natureza, mas do artifício; ou, mais corretamente falando, a natureza fornece, no juízo e no entendimento, um remédio para o que há de irregular e inconveniente nos afetos. T 3.2.2.8-9.

Quanto ao fato de as convenções humanas só se revelarem eficazes se todos os homens de uma dada organização social estiverem coesos, podemos citar passagens tanto de Hobbes quanto de Hume:

um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos. (...). Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens. (HOBBS, 1979, p. 105 – *Leviatã* XVII,§13).

(...) uma convenção, de que participem todos os membros da sociedade, para dar estabilidade à posse desses bens externos, permitindo que todos gozem pacificamente daquilo que puderam adquirir por seu trabalho ou boa sorte T 3.2.2.9.

Analisemos agora alguns conceitos discutidos por Hume e por Hobbes concernentes à questão da justiça.

Hume enfatiza que a noção de ‘propriedade’ não representa qualquer relação supostamente existente na natureza; essa noção só teria sentido após compreendermos as origens artificiais da noção de justiça, a qual dá sustentação ao edifício social. Esse enunciado encontra-se claramente delineado na seguinte passagem:

É absurdo, portanto, imaginar que podemos ter uma ideia de propriedade sem compreendermos completamente a natureza da justiça e mostrar sua origem no artifício e na invenção humana. (...) é impossível que exista naturalmente algo como um direito ou uma propriedade estabelecida, enquanto as paixões opostas dos homens os impelem em direções contrárias e não

são restringidas por nenhuma convenção ou acordo. T 3.2.2.11.

Salta aos olhos a aproximação das considerações acima com as colocações de Hobbes no *Leviatã* no sentido de que a propriedade depende da instituição da justiça e de um aparato social para levar os homens a obedecê-la:

(...) todas estas palavras 'aquele que em suas ações observa as leis do seu país' constituem um só nome, equivalente a esta simples palavra **justo**. (HOBBS, 1979, p. 22 – *Leviatã* IV,§8)

O mesmo pode deduzir-se também da definição comum da justiça nas Escolas, pois nelas se diz que a **justiça é a vontade constante de dar a cada um o que é seu**. (...) onde não há Estado nada pode ser injusto. De modo que a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a instituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los, e é também só aí que começa a haver propriedade. (HOBBS, 1979, p. 86 – *Leviatã* XV,§3)

Vejamus que, se trocássemos, nesta última passagem de Hobbes, os termos 'Estado' e 'poder civil' pela expressão 'um sistema de regras visando à estabilidade da posse', a sensação seria a mesma de estar lendo Hume tecer seus comentários sobre a justiça.

Vejamus, por exemplo, como Hume também se encontra particularmente empenhado em refutar a teoria tradicional<sup>3</sup> de justiça largamente aceita em seu tempo:

Costuma-se definir a justiça como a **vontade constante e perpétua de dar a cada um o que lhe é devido**. Nessa definição, está-se supondo a existência do direito e da propriedade como coisas independentes da justiça e anteriores a ela; e que essas coisas existiriam, mesmo que os homens jamais tivessem sonhado em praticar tal virtude. Já observei, de maneira superficial, a falácia dessa opinião; (...). T 3.2.6.2.

---

<sup>3</sup> A máxima 'dar a cada um o que é seu', expressada no dito latino '*suum cuique tribuere*', é mencionada pela tradição filosófica pelo menos desde a antiguidade romana. Ressalte-se que, conforme os ensinamentos de Bobbio (2006, p. 30 e 63), o direito romano era a principal fonte do direito aplicado na Europa continental até pelo menos o período das codificações iniciado com o Código Civil de Napoleão de 1804, sendo que, na Inglaterra, o direito romano também se difundiu, ainda que de maneira certamente mais limitada.

Russell (2008, p. 62) diz que poucos comentadores negariam o fato de que Hume tinha uma grande familiaridade com as obras de Hobbes. Tal familiaridade pode ser observada não apenas na moral, como também na questão dos sentidos perceptuais, da imaginação e do papel da experiência nas associações típicas ao entendimento humano. Ele apresenta, para corroborar seu argumento, várias evidências contundentes: menções ao nome de Hobbes, apropriação de argumentos específicos a Hobbes<sup>4</sup>, uso do título do livro *Of Liberty and Necessity* de Hobbes para intitular seções do *Tratado* e da *Segunda Investigação*, além de estrutura de abordagem no *Tratado* com os mesmos temas – entendimento, paixões e moral – na mesma sequência que aparecem no *The Elements of Law* de Hobbes. Esta última evidência Russell trata com especial cuidado em seu artigo de 1985, e a expande em seu livro de 2008.

Russell observa que a abordagem de Hume quanto às virtudes artificiais<sup>5</sup>, em especial quanto à justiça, é essencialmente hobbesiana:

Hume, é claro, distingue entre vícios e virtudes naturais e artificiais e portanto oferece uma mais complexa consideração a respeito das fundações da moral do que Hobbes. Entretanto, sua discussão dos vícios e virtudes artificiais (e.g., justiça e injustiça), que é em vários aspectos bastante hobbesiana, está claramente de acordo com a matéria do *De Corpore Politico*. Portanto, Hume cobre tópicos tais como a propriedade, as promessas (i.e., contratos), a origem do governo, a fonte de obediência civil, o direito de rebelião, e assim por diante – assim seguindo o plano geral dos trabalhos de Hobbes. (RUSSELL, 2008, p. 64; tradução nossa).

Russell (2008, p. 64) argumenta que, apesar de as semelhanças de plano no *The Elements of Law* e no *Tratado* não provarem<sup>6</sup> que Hume te-

<sup>4</sup> Russell (1985, p. 62) elenca pelo menos três paradigmáticos pontos em comum entre Hobbes e Hume: 1. As mentes das pessoas são similares, podendo ser de alguma forma conhecidas olhando-se para a própria mente; 2. A filosofia moral e política deve ser levada a cabo pela mesma metodologia das ciências naturais; 3. A filosofia moral e política deve começar com um estudo do pensamento e da motivação humana.

<sup>5</sup> Segundo Kemp Smith (1941, p. 153; tradução nossa), “Hume poderia muito bem ter nomeado de *virtudes racionais as virtudes artificiais*”.

<sup>6</sup> Russell (1985, p. 54) reconhece que existem notáveis pontos de divergência entre os dois filósofos modernos, como, por exemplo, a grande ênfase que Hobbes dá à linguagem, enxergando-a como pressuposto para o raciocínio, contrastada à pouca ênfase que Hume lhe dispensa, além de não entendê-la tão estreitamente vinculada ao raciocínio. Ressaltamos também que intérpretes como David Norton (1982, p.150) entendem que um dos maiores objetivos do *Tratado* era justamente desenvolver um naturalismo que pudesse fazer frente ao ceticismo hobbesiano.



nha deliberadamente modelado seu livro com base no livro de Hobbes, seria implausível considerar tudo uma mera coincidência, ainda mais considerando que o próprio Hume reconheceu no *Abstract* (HUME, 1995) que o plano do *Tratado* não era único nem original e considerando que Hume teria evitado um reconhecimento explícito de seu débito para com Hobbes pelo perigo de ser taxado de ateu e cético moral<sup>7</sup>. Na maturidade e tendo já gozado de um bom bocado de fama literária, Hume deixa claro em sua *História da Inglaterra* sua grande estima por Hobbes, dizendo no capítulo LXII que “nenhum autor inglês naquela época foi mais celebrado tanto no exterior quanto em casa do que Hobbes; em nosso tempo, ele é bastante negligenciado” (HUME apud RUSSELL, 2008, p. 67; tradução nossa).

Das colocações de Paul Russell poderíamos imaginar que Hume estaria ciente de seu indébito para com Hobbes, muito embora tivesse preferido não admiti-lo no *Tratado*. Por outro lado, podemos também pensar que Hume, por ter escrito esta obra bastante jovem, talvez não tivesse tido oportunidade para estudar a fundo as obras de Hobbes, tendo possivelmente apenas se valido das noções de artifício no âmbito da moral que circulavam livremente no meio intelectual de sua época. Hume talvez tenha elaborado o *Tratado* imaginando ter concebido uma filosofia moral inteiramente inovadora, como um justo meio entre os extremos racionalista e sentimentalista.

Enfim, apesar dos notáveis pontos de contato entre Hobbes e de Hume, verificaremos não ser possível atribuir uma efetiva filiação de Hume a Hobbes.

## DIVERGÊNCIAS ENTRE HUME E HOBBS

### A noção de propriedade em Hume

Tomemos a seguinte afirmação de Hume a respeito da propriedade no Livro 3:

(...) a propriedade não é mais que uma posse estável, derivada das regras de justiça ou das convenções humanas. T 3.2.3.7.

---

<sup>7</sup> Russell (2008) escreve um inteiro livro apontando, em cartas, em resenhas críticas e em outras fontes, evidências de que o *Tratado* possuía um espírito deliberadamente antirreligioso, na mesma estirpe de Hobbes e Spinoza.

Tomando-a isoladamente, teríamos a impressão de que a propriedade para Hume é exatamente a mesma coisa que para Hobbes: uma posse cujo fundamento último encontra-se na estrutura social, afinal “*onde não há Estado, não há propriedade*”. (HOBBS, 1979, p. 86 – *Leviatã* XV,§3).

Vejam, porém, o detalhismo de Hume ao tentar explicar a propriedade com base em paixões e tendências da natureza humana: É absurdo, portanto, imaginar que podemos ter uma ideia de propriedade sem compreendermos completamente a natureza da justiça e mostrar sua origem no artifício e na invenção humana. (...). Como nosso primeiro e mais natural sentimento moral está fundado na natureza de nossas paixões, e dá preferência a nós e a nossos amigos sobre estranhos, é impossível que exista naturalmente algo como um direito ou uma propriedade estabelecida, enquanto as paixões opostas dos homens os impelem em direções contrárias e não são restringidas por nenhuma convenção ou acordo. T 3.2.2.11.

Podemos perceber que Hume, apesar de concordar com Hobbes quanto ao aspecto final e prático da questão – que a propriedade será assegurada pelo edifício social estabelecido pelos homens –, ele parece querer, a todo momento, atentar o leitor para que o fundamento último das instituições civis está em pequenos detalhes que caracterizam o ser humano, ou melhor, nos princípios mecânicos basilares da mente humana. Talvez a mais notável diferença entre Hobbes e Hume não seja tanto de conteúdo das questões filosóficas e históricas, mas mais precisamente estaria relacionada à minúcia descritiva dessas mesmas questões. Hobbes está talvez satisfeito em apontar a natureza humana como o fundamento da organização social, ao passo que Hume, com essencialmente o mesmo objetivo ao tratar da justiça, quer dar um passo adiante na investigação dos princípios mecânicos da mente humana.

Hume, por exemplo, ao afirmar que é um erro associar a noção de posse atual à noção de propriedade, aponta qual a qualidade da natureza humana responsável por nos induzir ao erro: a qualidade pela qual a mente tende, quando dois objetos apresentam uma relação estreita, a atribuir-lhes uma relação adicional, reforçando assim a união:

(...) uma vez que, para completar uma união, podemos fantasiar uma nova relação, mesmo absurda, é fácil imaginar que, se houver alguma relação que dependa da mente, esta irá facilmente

conjugá-la com qualquer relação anterior, unindo por um novo laço aqueles objetos que já têm uma união na fantasia. Assim, por exemplo, quando arrumamos determinados corpos, nunca deixamos de pôr os **semelhantes** em **contiguidade** uns com os outros, ou ao menos em posições **correspondentes**, porque sentimos uma satisfação em juntar a relação de contigüidade à de semelhança, ou a semelhança de situação à de qualidades. Isso se explica facilmente pelas conhecidas propriedades da natureza humana. Quando a mente se vê determinada a juntar certos objetos, mas permanece indeterminada quanto à escolha dos objetos particulares, é natural que volte seu olhar para aqueles que estão relacionados. Estes já estão unidos pela mente; apresentam-se ao mesmo tempo à concepção; e sua conjunção não precisa de uma nova razão; ao contrário, seria preciso uma razão muito poderosa para nos fazer desprezar essa afinidade natural. Nota ao Parágrafo T 3.2.3.4.

Podemos, pela passagem acima, verificar como Hume expressa seu mecanicismo em termos de funcionamento dos princípios da mente humana<sup>8</sup>.

## ARTIFÍCIOS ENVOLVIDOS NA JUSTIÇA

### Analisemos a seguinte passagem:

(...) essa distinção entre a justiça e a injustiça tem dois fundamentos diferentes: o do **interesse próprio**, quando os homens observam que é impossível viver em sociedade sem se restringir por meio de certas regras; e o da **moralidade**, quando já se observou que esse interesse próprio é comum a toda a humanidade, e os homens passam a ter prazer em contemplar ações que favorecem a paz da sociedade, sentindo um desconforto diante daquelas que são contrárias a ela. É a convenção voluntária e o artifício dos homens que faz que o primeiro interesse ocorra; e portanto, essas leis da justiça devem, sob esse aspecto, ser consideradas **artificiais**. Uma vez estabelecido esse interesse, o sentido da moralidade diante da observância dessas regras segue-se **naturalmente**, por si só, embora certamente ele possa se ampliar por um novo **artifício**: os ensinamentos públicos dos políticos

---

<sup>8</sup> Renato Lessa (2012, p. 59) enfatiza o papel da imaginação na formação da ideia de propriedade a partir da ideia de posse.

e a educação privada fornecida pelos pais contribuem para nos proporcionar um sentido de honra e dever na regulação estrita de nossas ações concernentes à propriedade alheia. T 3.2.6.11.

O ‘naturalmente’ referido nessa passagem diz respeito ao mecanismo natural de aprovação de condutas, envolvendo princípios da natureza humana, dentre os quais se destaca o da simpatia.

O ‘artifício’ da educação e dos políticos já se encontra no campo da moralidade, fazendo as mentes das pessoas, pelo hábito de mostrá-las relacionadas, associarem a noção de justiça à palavra ‘bom’, a qual por sua vez estamos acostumados a associar com um sentimento agradável. Esse artifício é, portanto, de natureza diversa daquele de natureza pré-moral encontrado no interesse próprio autorregulado que viabiliza as convenções humanas, artifício que Hume também chama de senso de interesse comum entre os homens. O artifício dos educadores e políticos só ocorre no contexto de pessoas já civilizadas, ao passo que o artifício do senso de interesse comum ocorre em qualquer contexto, inclusive no de pessoas incivilizadas<sup>9</sup>.

Enfim, temos, na esfera pré-moral, um artifício de primeira ordem que funda as bases das sociedades (o qual é derivado do interesse próprio autorregulado). Já na esfera moral, temos uma semi-esfera natural (referente aos sentimentos morais naturais) e uma semi-esfera artificial (referente aos artifícios de segunda ordem, que são os sentimentos morais incitados por políticos e educadores).

A justiça, apesar de não estar, no entender de Hume, fundada diretamente em instintos originais<sup>10</sup> (como está fundada em instintos originais, por exemplo, a crença que depositamos nas percepções imediatas<sup>11</sup>, as paixões e outros sentimentos), é tão estável quanto a própria natureza humana. Analogamente, Pitson (1988: 180-181) dá o interessante exemplo da essência – artificial ou natural – das pérolas cultivadas. Elas são *artificiais* no sentido de serem induzidas pela introdução de objetos em ostras, mas ao mesmo tempo *naturais* no

<sup>9</sup> Segundo Taylor (1998, p. 24), o sentimento moral imaginativamente induzido (cultivado) pode coexistir com o sentimento diretamente produzido pelos afetos (não-cultivado), mas o primeiro tem maior durabilidade.

<sup>10</sup> Segundo Harris (2010, p. 39), o aspecto não-natural dos motivos para a justiça significa, na filosofia humeana, o mesmo que não-inato.

<sup>11</sup> Kemp Smith (1941, pp. 116-121 e 124-127) diz isso com bastante propriedade.

sentido de terem sido produzidas por processos naturais do organismo das ostras.

Enfim, percebemos que Hume, como se percebe, vai além de Hobbes, identificando duas ordens de artifício. Os de primeira ordem se referem às convenções para a realização da justiça; os de segunda ordem se referem à exortação dos políticos e à educação. Os artifícios de segunda ordem podem reforçar não apenas o artifício de primeira ordem, como também podem reforçar até mesmo a moral natural que é derivada diretamente dos sentimentos de agradabilidade e desagradabilidade. Hume talvez estivesse tentando fazer um contraponto à noção mandevilliana de que a inteira moralidade repousa em um artifício dos políticos, mas, de forma reflexa, ele acaba se revelando um pouco mais detalhista que Hobbes ao contrapor a justiça – onde o artifício é completo – àquelas virtudes que no *Tratado* são chamadas de naturais – onde atua um artifício de segunda ordem, mas não de primeira ordem.

### CONVENÇÕES QUE CONSTITUEM A BASE DAS SOCIEDADES HUMANAS E PACTO SOCIAL

As convenções parecem ser, para Hume, algo necessariamente em curso nas relações entre os homens, ainda que nenhum deles, em momento algum, tenha prometido, perante qualquer outro, realizar uma certa ação. Segundo Hume, convenções que se encontram por detrás das regras gerais de justiça das sociedades nos permitem derivar todas as seguintes regras: que as posses devem ser atribuídas a cada um segundo certos critérios, que as posses devem ser estáveis, mas ao mesmo tempo transferíveis por consentimento do possuidor, que as promessas devem ser cumpridas, que é devida obediência ao governo estabelecido, que os governos devem respeitar certos limites, dentre outras regras. Daí a preeminência da justiça sobre todas as demais virtudes artificiais humeanas.

Segundo Hume, *“convenção é apenas um sentido geral do interesse comum, que todos os membros da sociedade expressam mutuamente, e que os leva a regular sua conduta segundo certas regras.”*. T 3.2.2.10.

A noção de convenção em Hume poderia ser descrita, mais propriamente, como uma *convergência de interesses alcançada mediante a ex-*

*perícia de convívio*, convergência esta que não envolve necessariamente acordos expressos<sup>12</sup>.

Uma convenção pode envolver uma promessa, mas não necessariamente:

Dois homens que estão a remar um mesmo barco fazem-no por um acordo ou convenção, embora nunca tenham prometido nada um ao outro. E o fato de que a regra concernente à estabilidade da posse surge gradualmente, adquirindo força por um lento progresso e por nossa repetida experiência dos inconvenientes, não a torna menos derivada das convenções humanas. Ao contrário, essa experiência nos assegura ainda mais que o sentido do interesse se tornou comum a todos os nossos companheiros, dando-nos confiança na regularidade futura de sua conduta; e é somente na expectativa dessa regularidade que está fundada nossa moderação e abstinência. De maneira semelhante, as diversas línguas se estabelecem gradualmente pelas convenções humanas, sem nenhuma promessa. T 3.2.2.10.

É interessante observar que a regra da estabilidade da posse, ou de forma mais ampla, a justiça, é considerada por Hume como algo que surge gradualmente, por um lento processo que envolve a experiência dos inconvenientes a que os homens estão sujeitos quando os bens podem ser tomados uns dos outros sem qualquer critério e quando os atos que esperamos que os outros realizem não são realizados. Essa colocação poderia dar a entender que a justiça é construída historicamente a partir de uma situação de não-justiça.

Gauthier diferencia (1992, p. 408) dois tipos de interesse envolvidos na postura de observância voluntária de regras: (1) o interesse de cada um na existência de uma prática de promessas, que torna possível uma segurança nas relações entre as pessoas; e (2) o interesse de cada um em ter a confiança de todos, ou seja, de poder firmar contratos como todos sem sofrer restrições ocasionadas por algum anterior desrespeito a promessas. Gauthier entende que essas restrições são diferentes da punição institucionalmente estabelecida, a qual já está na esfera de um segundo artifício, inventado para reforçar o artifício

<sup>12</sup> Essa noção está bem expressada em Taylor (1998, p. 18), quando ela diz que Hume define convenção como um senso geral de interesse comum na regulação de condutas e também como um senso de interesse supostamente comum a todos em um sistema de ações.

original que inaugura a prática das promessas. Tais restrições não envolvem um segundo artifício, mas apenas a exclusão de uma pessoa dos benefícios do artifício original. É preciso diferenciar o interesse de alguém na existência de uma prática social conveniente e o interesse que ele tem em sua participação pessoal nessa prática. Para Gauthier (1992, p. 408 e 424), Hume parece não estar ciente dessa distinção, muito embora tenha evocado ambos interesses em sua discussão da fidelidade a promessas.

Vejamos agora a posição hobbesiana. Na obra *Do Cidadão*, Hobbes critica a própria noção grega de que a convenção para preservar a paz é voluntária e deliberadamente firmada entre os homens:

A maior parte daqueles que escreveram alguma coisa a propósito das repúblicas ou supõe, ou nos pede ou requer que acreditemos que o homem é uma criatura que nasce apta para a sociedade. Os gregos chamam-no *zoon politikon*; e sobre este alicerce eles erigem a doutrina da sociedade civil como se, para se preservar a paz e o governo da humanidade, nada mais fosse necessário do que os homens concordarem em firmar certas convenções e condições em comum, que eles próprios chamariam, então, leis. Axioma este que, embora acolhido pela maior parte, é contudo sem dúvida falso - um erro que procede de considerarmos a natureza humana muito superficialmente. (HOBBS, 1998, p. 25).

Hobbes, como se sabe, prega que é a experiências dos inconvenientes da guerra que leva os homens a um pacto visando a auto-preservação. Seria ingênuo pensar que Hobbes, ao falar em 'pacto social', quisesse limitar o alcance dessa expressão a uma efetiva reunião de homens que prometeram, uns perante os outros, renunciar a parcela de sua liberdade em favor de um poder soberano.

Pelo contrário, Hobbes diz que o pacto seria *como se* as pessoas fizessem uma promessa:

Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: **Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires**

**a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações.** Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama **Estado**, em latim **civitas** (HOBBES, 1979, p. 105 – *Leviatã* XVII,§13).

O modelo abstrato do pacto social proposto por Hobbes não exclui a possibilidade, por exemplo, de dois navios inimigos afundarem em alto-mar, deixando náufragos inimigos numa mesma ilha deserta, os quais começam a brigar e, temendo a morte, decidem formalizar um pacto de não-agressão, renunciando ao direito de matar o adversário. Ainda que não exclua tal possibilidade real, o modelo do pacto social hobbesiano comporta bastante bem a noção de que as regras de paz social – aí compreendidos implicitamente tanto o dever de respeitar as posses alheias quanto o dever de cumprir as promessas – resultam do convívio dos homens, os quais a todo instante percebem sua utilidade e necessidade. Enfim, toda essa estrutura artificial que Hobbes chama de Estado serve, no fundo, ao interesse de cada um de seus membros, *“garantindo-lhe assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos”* (HOBBES, 1979, p. 105 – *Leviatã* XVII,§13).

Hobbes, notoriamente se sabe, aponta para a necessidade de uma vontade única capaz de conter os homens em seus mais naturais impulsos, ou seja, *“um poder visível capaz de os manter em respeito, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito àquelas leis de natureza”* (HOBBES, 1979, p. 103 – *Leviatã* XVII,§1).

Como sabemos, Hobbes concebe o seu modelo de justiça e de Estado para sociedades numerosas e complexas, de modo que

se fosse lícito supor uma grande multidão capaz de consentir na observância da justiça e das outras leis de natureza, sem um poder comum que mantivesse a todos em respeito, igualmente o seria supor a humanidade inteira capaz do mesmo. Nesse caso, não haveria, nem seria necessário, qualquer governo civil, ou qualquer Estado, pois haveria paz sem sujeição. (HOBBES, 1979, p. 104 – *Leviatã* XVII,§4).

Semelhantemente, Hume admite a necessidade de uma coerção organizada em sociedades complexas: *“(...) em todas as sociedades exten-*



*sas e civilizadas; e se as promessas tivessem apenas sua própria obrigação, sem receber independentemente a sanção do governo, seriam pouco eficazes nessas sociedades” T 3.2.8.7.*

Um ponto de divergência que observamos, em princípio, entre Hobbes e Hume diz respeito à necessidade ou não de sanção estatal para motivar os homens à observância das regras da justiça e da paz social. Sabemos que, para Hobbes (1979, p. 103 – *Leviatã* XVII,§2), “os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém”, de modo que a coerção estatal é, na prática, essencial para tornar viável o convívio pacífico entre os homens em qualquer tipo de agrupamento humano. Por outro lado, conforme nos ensina Bagolini (1981, p. 90), Hume nega que toda obrigação dependa de um governo que imponha sanções: “O estado da sociedade sem governo é um dos estados mais naturais do homem, podendo subsistir mesmo após a junção de várias famílias e até muito depois da primeira geração” T 3.2.8.2. Hume, portanto, insiste na tecla de que sentimentos naturais de coesão familiar já são de alguma maneira capazes de manter os homens em um autêntico estado social.

## CONCLUSÃO

Hume talvez possa ter sido um hobbesiano sem almejá-lo e sem ter se dado conta disso. É fato que Hume foi fortemente influenciado pelas teorias filosóficas que circulavam nos meios intelectuais de sua época. Também é fato que Hobbes foi um dos autores que mais influenciaram a filosofia moral da Modernidade, seja conquistando adeptos seja colecionando opositores. Tal posição de destaque contribuiu para a formação de um fundo de conhecimento filosófico<sup>13</sup> que funcionava tal como um reservatório cujas águas, de origem não muito bem definida, Hume e os filósofos modernos frequentemente tomavam.

Primeiramente, não podemos sequer afirmar que Hume tenha efetivamente estudado a fundo a obra de Hobbes ou apenas se inteirado de algumas de suas noções por meio de seus professores, de seus conhecidos e de outros filósofos.

---

<sup>13</sup> Segundo Rolf Kuntz, havia um grande fundo comum de conhecimento constituído nos séculos 17 e 18: “Hobbes foi um dos contribuintes desse fundo, com sua teoria sobre a origem sensível do conhecimento, sua descrição da imaginação e da memória e sua tentativa de estender as noções da mecânica às ciências do homem.” (KUNTZ, 2011, p. 463).

Além disso, Hume critica abertamente o *Leviatã* ao dizer: “*tampouco encontraria muito crédito um viajante que nos informasse da existência de pessoas exatamente com o mesmo caráter que as descritas na República, de Platão, ou então no Leviatã, de Hobbes.*” T 2.3.1.10. Hume provavelmente estava se queixando, relativamente ao *Leviatã*, quanto ao fato de que os homens são ali retratados como possuindo, por natureza, um caráter de extremado individualismo. Outra crítica, feita em T 3.2.2.14 sem contudo mencionar diretamente o nome de Hobbes, é dirigida à noção de um estado natureza historicamente real.

Pelo que Hume fala a respeito das espécies de artifício atuantes na moralidade, do pacto social, dos sentimentos naturais de coesão familiar e do estado de natureza, ele está convencido de que sua filosofia guardava importantes pontos de originalidade em relação a filosofias tais como a hobbesiana. Por mais que consideremos que as divergências não implicam um radical contraste com a noção de justiça hobbesiana, temos que reconhecer que Hume tem uma postura mais detalhista, tentando sempre mostrar os mínimos detalhes mentais-psicológicos que estão por trás de cada fenômeno social, sempre tentando, a exemplo do mecanicismo newtoniano, fazer explicações com base nos princípios de associação e tendências da natureza humana que já haviam sido usados para analisar o entendimento e as paixões.

## REFERÊNCIAS

- BAGOLINI, L. (1981). Legal Obligation in Hume. *Hume Studies*, VII, N.1, pp. 85-93.
- BAIER, A. C. (1992). Artificial Virtues and the Equally Sensible Non-Knaves: A Response to Gauthier. *Hume Studies*, XVIII, N.2, pp. 429-440.
- BOBBIO, N. (2006). *O Positivismo Jurídico: lições de filosofia do direito*. (M. Pugliesi, E. Bini, & C. E. Rodrigues, Trans.) São Paulo: Ícone.
- FLAGE, D. (1992). Hume's Hobbism and his Anti-Hobbism. *Hume Studies*, XVIII, N.2, pp. 369-382.
- HARRIS, J. A. (2010). Hume on the Moral Obligation to Justice. *Hume Studies*, XXXVI, N.1, pp. 25-50.
- HOBBES, T. (1839). *The English Works of Thomas Hobbes* (Vol. III). London: William Molesworth/John Bohn.

- HOBBS, T. (1979). *Leviatã*. (J. P. Monteiro, & M. B. Silva, Trans.) São Paulo: Abril Cultural.
- HOBBS, T. (1998). *Do Cidadão* (2a. ed.). (R. J. Ribeiro, Trans.) São Paulo: Martins Fontes.
- HUME, D. (1902). *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning The Principles of Morals*. London: Oxford University Press.
- HUME, D. (1995). *Resumo de Um Tratado da Natureza Humana*. (R. Gutierrez, & J. S. Caio, Trans.) São Paulo: Paraula.
- HUME, D. (2000). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford Press (Norton & Norton).
- HUME, D. (2009). *Tratado da Natureza Humana* (2.ed. rev. e ampl. ed.). (D. Danowski, Trad.) São Paulo: UNESP.
- KEMP SMITH, N. (1941). *The Philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*. London: Macmillan.
- KUNTZ, R. (2011). Hume: a teoria social como sistema. *Kriterion*, 124, pp. 457-490.
- MACKIE, J. L. (1980). *Hume's Moral Theory*. London and New York: Routledge.
- NODARI, P. C. (2011). Hobbes e a paz. *Griot - Revista de Filosofia*, 4, N.2, pp. 105-123.
- NORTON, D. F. (1982). *David Hume: Common Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- O'DAY, K. (1994). Hume's Distinction between the Natural and Artificial Virtues. *Hume Studies*, XX, n.1, pp. 121-142.
- PITSON, A. E. (1988). Hume on Promises and Their Obligation. *Hume Studies*, XIV, N.1, pp. 176-190.
- PORTO, L. S. (2005). *A legitimação moral do Estado nas filosofias de Thomas Hobbes e David Hume (tese de doutorado)*. 300 f. UFRGS. Porto Alegre. 2005.
- RIBEIRO, R. J. (2004). *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo* (2a. ed.). Belo Horizonte: UFMG.
- RUSSELL, P. (1985). Hume's Treatise and Hobbes's the Elements of Law. *Journal of the History of Ideas*, 46, N.1, pp. 51-63.
- RUSSELL, P. (2008). *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*. Oxford: Oxford University Press.
- TAYLOR, J. (1998). Justice and the Foundations of Social Morality in Hume's Treatise. *Hume Studies*, XXIV, N.1, pp. 5-30.

# As paixões como fundamento da Economia em Hume

**Pedro de Souza Rodrigues Neto**  
*Universidade Federal da Bahia*

As reflexões morais passaram por uma reformulação profunda na Modernidade, e tiveram no século XVIII um importante ponto de inflexão. Segundo Monzani<sup>1</sup>, desde o século XVI ocorreram diversas reorganizações que culminaram em subversões da hierarquia das noções no modelo vigente na Antiguidade e Medievalidade. A reflexão ética tradicional era então iniciada por um ato inaugural de conhecimento – o sujeito tem acesso epistêmico ao Bem, e a partir daí passa a amá-lo. Deste *amor* ao Bem decorre o *desejo* de alcançá-lo, quando então teria lugar o *prazer* final que encerraria a busca humana pelo Bem, o que caracterizaria a felicidade – já que se teria alcançado seu fim último. Mostra-nos Monzani que o Bem perde seu lugar primeiro para o *desejo*, com Hobbes, e logo mais para o *prazer*, com Condillac. O resultado então é que o *prazer* deixa de estar no término da jornada humana, passando a ser um móbil do homem; e deixa de ser associado ao repouso final, tornando-se uma força constantemente renovada e inesgotável, e seu fim significaria o fim do próprio sujeito. O homem era agora pensado como um ser de *inquiétude* e movimento, constantemente em busca de adquirir novo *prazer*, num percurso que faria entrever o progresso humano na História por meio da melhoria das condições materiais e das instituições humanas, entendidas em conjunto

---

<sup>1</sup> Monzani, Luiz Roberto. Desejo e prazer na Idade Moderna.

pela noção de *luxo*. É esta reflexão que envolve o aspecto passional e suas derivações nas condutas humanas referentes à atividade mais propriamente econômica e à aquisição de *luxo* que nos interessa, e que se expressa pela descrição de um progresso histórico pautado pelo *refinamento*, tendo como uma de suas consequências o desmembramento da Crematística do campo da Ética com sua autonomização no corpo de conhecimentos que hoje chamamos Economia.

Será interessante considerar o pensamento de Étienne de Condillac e a radicalidade de seu empirismo, a fim de lançar maior luz sobre a especificidade do pensamento de David Hume. O que se chama “radicalidade” em Condillac consiste em que ele faz derivar dos sentidos não apenas os conteúdos dos pensamentos, mas a sua própria forma, ou seja: as faculdades mesmas do entendimento como a atenção, a imaginação, a reminiscência, a memória, a reflexão. Para mostrá-lo ele elabora o experimento fictício<sup>2</sup> em que uma estátua *constituída internamente como nós* teria seus sentidos libertos do mármore que os cobre, um a um, progressivamente, enquanto acompanhamos o brotar de suas faculdades à medida que adquire percepções. Mas sua estátua, se se valesse apenas destas informações trazidas pelos sentidos, dirá Condillac, não teria inclinação alguma para se mover, para procurar certos objetos e evitar outros, de modo que um “princípio de ação” precisa ser acrescentado. Assim, Condillac afirma que toda sensação deve ser originalmente *agradável* ou *desagradável* em si, só podendo ser indiferente por comparação posterior a outras. Assim, as sensações agora passam a possuir uma dupla característica, de modo que ao sentir uma cor, um odor, etc, sentimos concomitantemente um bem ou um mal. Em suas palavras, “sentir e não se sentir bem ou mal são expressões totalmente contraditórias”.<sup>3</sup> As sensações seriam portanto *essencialmente* boas ou más, ou possuidoras de alguma propriedade em si, capaz de produzir na alma um bem ou um mal.

Desta maneira, se o caráter objetivo do prazer e da dor organizam a estátua em função de sua preservação, este fato aponta para uma ordem previamente instituída, externa à alma, uma espécie de finalismo da natureza, ordenada de modo a concorrer para a busca do prazer e a

<sup>2</sup> Condillac, Étienne de. Tratado das Sensações.

<sup>3</sup> Condillac, Étienne de. *Resumo Analítico do Tratado das Sensações*. In: Tratado das Sensações, p. 38

fuga da dor. Os objetos externos estariam dispostos de tal forma que o prazer ou dor que nos ocasionam concorreriam para a nossa conservação, de modo que o prazer seria, num momento inicial, sempre preservador, e a dor, destrutiva. Embora num momento posterior<sup>4</sup> Condillac mostre que a associação entre prazer e preservação se romperá no caso dos homens por conta do caráter incontinente do desejo humano, esta “queda” não é mais que o afastamento de uma espécie de “estado de natureza” que poderíamos observar, por exemplo, nos animais. De resto, o uso dos sentidos pela estátua lhe permite educá-los e instruí-los uns pelos outros, de modo que ao fim ela possui tudo que lhe é preciso para a própria conservação, e para as operações mentais, dispondo de ideias complexas, gerais, intelectuais etc. O resultado é que temos, a partir da experiência individual e completamente isolada do resto da sociedade, um sujeito com tudo o que lhe é necessário para garantir a própria conservação e exercer seu entendimento.

Coisa bastante diversa ocorre no empirismo de Hume. Ele não apenas chega a resultados muito diferentes, como parte de um ponto distinto. Seu radicalismo se expressa<sup>5</sup> na crítica à noção de *substância*, que remonta a Aristóteles. A recusa humeana em admitir qualquer coisa que não nos seja informada pelos sentidos o leva a considerar como meras ficções noções como *substância*, *causa* e *efeito*; e com isto afasta a *substância extensa*, a *substância pensante* e a compreensão da relação entre elas como algo mais que uma *conjunção constante*. Sua filosofia não fornece bases, portanto, para distinguir as sensações como provenientes de uma ordem prévia objetiva, de um desígnio, de modo que a *conjunção constante* nos habitua a esperar pela repetição, mas sem que esta crença possa em algum momento fornecer certeza quanto às futuras conjunções. Nosso conhecimento se forma de um estoque indutivo de experiências que nos permite “apostar” na regularidade do mundo, pois não seria *razoável* deixar de fazê-lo, desprezando o que nos informa este conhecimento. Mas isto é muito diferente de *saber*, *conhecer* de uma vez por todas a regularidade do mundo.

A experiência se torna então fragmentada e atomizada, e mesmo os princípios associativos entre nossas sensações (impressões e ideias)

---

<sup>4</sup> Condillac, Étienne de. *Traité des animaux*.

<sup>5</sup> Hume, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*.

não gozam de necessidade, são apenas *hábitos* decorrentes de conjunções constantes. Isto não impede, porém, que façamos projeções, tenhamos crenças, e estabeleçamos normatividades para nossa vida moral. A moralidade, para Hume, assim como para Condillac, é-nos informada também pelos sentidos, mas neste caso, por um *senso moral* distinto. Para Hume é assim, porque os sentidos convencionais informam à *razão*, enquanto o senso moral informa aos *sentimentos*. Quer dizer com isto que quando sentimos que algo é moralmente aprovável ou desaprovável, temos um *sentimento* de aprovação ou desaprovação, em vez de um *juízo* racional. Esta constatação, como a quer Hume, é fortalecida por sua crítica à derivação de enunciados morais a partir de enunciados factuais. De que algo é não se segue que algo *deve* ser assim. Esta crítica à chamada *falácia naturalista* é por sua vez decorrente da crítica à noção de *substância*, já que não dispomos mais de um substrato ontológico que faça a ligação entre enunciados *de fato* e enunciados *de dever*. De que um corpo caia, não se segue mais que possamos derivar que ele realiza um bem ao cair. A causalidade eficiente se desvincula da causalidade final, e mesmo o finalismo não terá mais lugar na filosofia de Hume.

Ciência e moral irão então constituir dois campos separados, com fundamentos distintos. A moralidade agora será *adquirida* por um senso moral que é também um sentimento, a *simpatia*. Tal sentimento consiste na capacidade de observar as ações humanas e, ao se pôr no lugar dos envolvidos, sentir o que se acredita que eles sentem. A moralidade, assim, não é decorrência de uma apreensão pelo espírito de alguma propriedade objetiva, como em Condillac, mas é produzida pelo espectador em si mesmo, a partir de expectativas prévias resultantes de observações anteriores. Inicialmente desprovido de conhecimentos morais, o homem *aprende* pela observação o que sua comunidade considera aprovável ou desaprovável, de modo que a moralidade em Hume é caracterizada por um convencionalismo e por um subjetivismo. Aprovar moralmente é sentir, ao se colocar no lugar do outro, o que se aprendeu a sentir em observações anteriores. Mais que isto, sua compreensão de moralidade é portanto relacional, e decorre do aprendizado mediado pelo sentimento da *simpatia*, que permite aos membros da comunidade moral experimentar *aprovação* ou *desaprova-*



ção quando na presença de *espectadores*, em arranjos envolvendo pares de “atores morais”: o *agente* e o *paciente*. Deste modo, os atos morais se montam como “cenas” em que o *agente* e o *paciente* são considerados em suas interações por um *espectador*, que os julga em função do que a comunidade moral convencionou *aprovável* ou *desaprovável*, a partir de um estoque de observações prévias. Aqui é importante frisar que esta tríade de *agente*, *paciente* e *espectador* refere-se a tarefas distintas que têm lugar no ato moral, mas que podem ser exercidas pela mesma pessoa, que pode ao mesmo tempo ser espectadora de si própria, aprovando-se ou desaprovando-se enquanto é agente ou paciente.

O fundamento, o que se sente e se julga aprovável ou desaprovável na moralidade de Hume é a sensação de *utilidade*, ou seja, a sensação de que algo é agradável ou desagradável ao indivíduo, ou à comunidade à qual pertence. A *aprovação* é o reconhecimento, pelo *espectador*, do sentimento de ter presenciado algo *agradável*, *útil*; mas este sentimento não corresponde a nada presente “fora” do *espectador*, e deve-se apenas ao mecanismo da *simpatia*. A percepção da *utilidade* é prazerosa, enquanto que seu oposto é fonte de desprazer. Desta maneira, Hume não precisa se valer de propriedades objetivas, essenciais, do que lhe informa o senso moral. É neste contexto que a noção de *luxo* recebe uma nova interpretação, distinta da que a tradição lhe dispensara. Antes entendido como emoliente e supérfluo, como fonte de decadência moral, o *luxo* agora será associado ao *requinte* e à educação e harmonização das paixões. Agora, o *luxo* é entendido como articulado ao *refinamento*, expressão do progresso e desenvolvimento da civilização.

Em sua posição<sup>6</sup> na chamada *querela do luxo*, Hume sustentará que o conforto e a comodidade são excedentes que só podem se converter em excesso e desregramento quando não são acompanhados pela educação dos homens, a fim de desenvolver seu temperamento e gênio. Aqui, Hume falará da possibilidade de produzir *artifícios* destinados a aumentar a *utilidade* em nossas vidas e em nossa comunidade. É assim que novas virtudes são introduzidas, como a justiça, o cumprimento dos deveres, a lealdade e a modéstia. Estas virtudes, inicialmente inexistentes no homem, são o fruto da educação e do convívio em sociedade, e concorrem para o progresso das sociedades, na medida em

<sup>6</sup> Hume, David. *Essays, Moral, Political, and Literary*.



que completam a moralidade ao aumentar a *utilidade* percebida pelos indivíduos. O *luxo* agora é o ensejo para a complexificação do espírito e da sociedade, ao passo que a escassez deixa de ser encarada como fonte de uma vida virtuosa, mas como falta e inanição.

O *luxo* possui então esta relação com o desenvolvimento material da indústria humana, com a produção de excedentes que lhe permitem uma vida que não se limita mais à subsistência. O aperfeiçoamento das técnicas leva à possibilidade de fruição dos frutos de seu trabalho, iniciando uma dinâmica que articula a técnica, as artes e o comércio. Podemos nos colocar na condição de espectadores do passado, e perceber a *utilidade* do *luxo* reconhecendo seu papel no desenvolvimento moral dos indivíduos e da comunidade. Ao mesmo tempo, isto pode orientar a ação da relação entre o Estado e os indivíduos, por meio da regulação da fruição do excedente. O Estado pode restringir o *luxo* com leis suntuárias, o que Hume considera uma má política; ou pode alternativamente promover o comércio e as artes, deixando que os indivíduos desfrutem do gozo de seu trabalho, o que seria uma boa política.

Vemos portanto como a noção de *luxo* consegue articular as *inclinações* naturais do homem à ação, ao prazer e ao consumo, de modo a possibilitar considerações de ordem econômica e política, conectadas a uma moralidade centrada nas *paixões*, na regulação dos *afetos*. Sua moralidade parte da constatação de que há um “curso natural” das coisas, expresso na História, contra o qual não é proveitoso lutar, mas deixar que se expresse e floresça, de modo a promover o progresso da civilização e dos homens. Seu entendimento da moral se mostra aqui não mais relativista, mas orientado por uma noção de progresso que se mostra na História, na passagem da humanidade a partir de momentos de subsistência e pouco desenvolvimento, para estágios de refinamento da técnica e produção de excedentes que podem eventualmente resultar em apropriação pelo Estado, se regidos pela má política da violência, chegando por fim à possibilidade de se reconciliar os interesses individuais e o do Estado, possibilitando a prosperidade e o desenvolvimento das artes, da cultura e do espírito. Sua moral é portanto contingente, fruto de acordos humanos, sem desígnio, e embora possamos divisar um naturalismo de inclinações e do curso natural das coisas, estas são sempre percepções *a posteriori*. A História se torna,

assim como acontecera com o hábito das *conjunções constantes*, uma coleção de arranjos com os quais podemos sempre nos posicionar na condição de *espectadores* e não apenas constatar, mas *aprovar* o progresso.

Vemos que Hume está longe de um Mandeville, que desvincula moralmente indivíduo e sociedade, ao afirmar que “vícios privados [produzem] virtudes públicas”. Seus *artifícios* são ainda virtudes, e não há oposição necessária entre o que é *útil* ao indivíduo e o que é *útil* à sociedade. Pelo contrário, é a *comodidade*, o *refinamento* e o *luxo* desfrutados pelos indivíduos o que torna uma sociedade mais civilizada, e podemos dizê-la tanto mais civilizada na medida em que proporciona a seus membros maior desfrute de tais *artifícios*. Não há tampouco em Hume nada como uma “mão invisível”, um ajuste automático capaz de reconduzir, ainda que *a posteriori*, as paixões e os esforços individuais em direção a um “ponto ótimo”. É esta talvez a maior diferença entre sua reflexão e a de Adam Smith, o que faz surgir neste a ruptura final entre moral e economia. Se Smith logra evitar o relativismo introduzindo a noção de “espectador imparcial” em sua moral<sup>7</sup> e a de “mão invisível” em sua economia<sup>8</sup>, esta duplicidade de figuras marca que nele a economia se autonomizou num campo científico integral, em que os eventos encontram sua explicação pelo recurso exclusivo a suas relações mútuas. Já em Hume, sua economia permanece marcada pela contingência, pela crença de que podemos, por meio de uma unidade da Natureza percebida também por constatação, forjar acordos e constituir o espaço da moralidade e das práticas. A resolução das questões passaria pela consideração da política e da moral, já que não há uma circunscrição das mesmas como puramente econômicas. Sem automatismos do mercado, somos deixados a nós mesmos para decidirmos nossos rumos, apenas com o recurso a nossas observações contingentes e crenças de regularidade.

## REFERÊNCIAS

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

---

<sup>7</sup> Smith, Adam. Teoria dos Sentimentos Morais.

<sup>8</sup> Smith, Adam. A Riqueza das Nações.

- \_\_\_\_\_. *Essays, Moral, Political, and Literary*. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.
- CONDILLAC, Étienne de. *Tratado das Sensações*, trad. Denise Bottman, Editora da Unicamp: São Paulo, 1993.
- CONDILLAC, Étienne de. *Traité des animaux*. Vrin: Paris, 2004.
- SMITH, Adam. *Teoria dos Sentimentos Morais*. Trad. Lya Luft. Martins Fontes: São Paulo, 1999.
- \_\_\_\_\_. *A Riqueza das Nações*. Trad. Alexandre Amaral Rodrigues e Eunice Ostrensky. Martins Fontes: São Paulo, 2003.
- MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na Idade Moderna*. Champagnat: Curitiba, 2011.
- GUIMARÃES, Livia. *Simpatia, moral e conhecimento na filosofia de Hume*. Dois pontos: Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 2, p.203-219, outubro, 2007.

# Das causas que podem levar a crenças ilegítimas na epistemologia de David Hume

**Rubens Sotero dos Santos**

*UFPB*

## I

Uma crença, para Hume, não pode ser demonstrada como certa no sentido forte do termo, isto implica em dizer também que nenhum fato é passível de ser demonstrado falso. Toda questão que puder ser concebida contrariamente, não implicará contradição e, com efeito, será possível. A estas questões Hume deu o estatuto de crença. Diferentemente disto, “tudo o que é absurdo é ininteligível; é impossível para a imaginação conceber algo contrário a uma demonstração” (HUME 2009 1.3.7.3). Todo fato, portanto, que puder ser diferente do que é, terá o estatuto de crença. É o caso da proposição “o sol não nascerá amanhã”, tanto ela quanto seu contrário é possível, pois “a imaginação é livre para conceber ambos os lados da questão” (HUME 2009 T.1.3.7.3) e, por isso, impassível de ser demonstrada, podendo ter apenas o estatuto de crença.

Mas, por outro lado, nem tudo que é possível é crível até porque a “nossa mais firme crença sobre qualquer fato sempre admite uma concepção que lhe é contrária” (HUME 1999 p.65). Dessa forma, o que faz alguém acreditar em um determinado fato (possibilidade)? Hume dirá que há um “sentimento [que] distingue uma da outra” (HUME 1999 p.65), isto é, uma concepção mais firme e forte de uma possibilidade. Como somos livres para embaralhar todas as nossas ideias e for-

mar os mais fantásticos seres e relatos, podemos afirmar que “a crença não consiste na natureza particular ou na ordem das ideias” (HUME 1999 p.66), pois se assim fosse, nossa imaginação não produziria outra coisa senão crenças, mas isso é evidentemente falso. Também não é verdade que a crença seja uma ideia particular que poderia ser anexada a outra ideia e gerar, assim, nosso assentimento. “A ideia de um objeto”, porém, “é uma parte essencial da crença... mas não é tudo” (HUME 2009 1.3.7.1). A diferença entre acreditar em algo e não se dá na maneira como a mente concebe e sente uma ideia em detrimento de seu contrário. Deste modo, Hume diz: “*crença* é qualquer coisa sentida pelo espírito, que distingue as ideias dos juízos das ficções da imaginação” (HUME 1999 p. 67). Essa maneira de sentir, chamada crença, é sempre mais “intensa e mais firme do que aquele que acompanha as puras ficções da imaginação” e mais, ela “nasce de uma conjunção costumeira do objeto com alguma coisa presente à memória e aos sentidos” (HUME 1999 p. 67).

Uma questão que fica agora é essa *maneira* de conceber uma ideia a ponto de torná-la uma crença. Será ela puramente subjetiva? Com certeza não, isso por vários motivos, sendo o principal deles que as crenças nascem da *experiência* de *conjunções* constantes, e isso implica que podem ser testadas (ou falseadas) se são ou não o caso. Mas nosso objetivo não é o de mostrar como são possíveis crenças legítimas, pelo contrário, é o de apontar os motivos que levam à crenças ilegítimas. Sabendo, pois, que uma crença é um sentimento mais forte e firme que se diferencia das ficções por isso, quais fatores poderiam fazer alguém acreditar em algo falso como sendo verdadeiro e vice e versa? Elenca-remos seis fatores que podem levar a esse mal entendido.

## II

O primeiro motivo que pode levar a crenças falsas é o costume ou o hábito. Apesar de ele ser o princípio que explica a tendência da mente de passar de um fato a outro (ou a crença nele), ele pode agir “antes que tenhamos tempo de refletir” (HUME 2009 1.3.8.13). Isto significa que “a experiência passada, da qual dependem todos os raciocínios a respeito de causas e efeitos, pode atuar na mente de maneira tão insen-

sível que passa despercebida” (HUME 2009 1.3.8.13). Por exemplo, se alguém tem uma arma em casa e escuta um disparo e gritos é natural que a ideia de tragédia venha à mente, a ideia de alguém baleado e de morte tornam-se presentes quase que simultaneamente. Apesar de provável a associação, o caso pode não ter passado de um disparo acidental sem vítimas. Outro caso, alguém que é ameaçado ser lançado ao mar e não sabe nadar, é natural que a ideia de afundar e afogamento tornem-se presentes, pois “a ideia de afundar está tão intimamente conectada com a de água, e a ideia de se afogar com a de afundar, que a mente faz a transição sem o auxílio da memória” (HUME 2009 1.3.8.13). No entanto, a pesar de legítima, essa crença pode fazê-lo se afogar ainda mais rápido, pois pode (e normalmente o faz) deixá-lo desesperado dentro d’água tornando o corpo mais pesado, além de acelerar batimento cardíaco e, por conseguinte, exigir mais oxigênio. A explicação para essa precipitação do hábito se dá porque em alguns casos os fatos estão tão estreitamente ligados que a mente passa de um a outro sem se aperceber. Em todo caso, fica explícito que o hábito pode levar e leva a formar crenças ilegítimas. Tais tipos de crenças são, como se supõe aqui, irrefletidas, elas simplesmente fazem-se presentes quase que inevitavelmente, o que é o mesmo que dizer que o hábito age sem que se tenha tempo de refletir.

Mas, se por um lado a falta de reflexão pode levar a erros, por outro, ela tampouco pode garantir acertos. Esse é o segundo motivo. O costume é o princípio que explica a tendência da mente de inferir um fato de outro ou, em outras palavras, o responsável pelas crenças. Uma crença é efeito de um hábito e este, por sua vez, das experiências de conjunções constantes. A partir disso, tem-se que as crenças nascem das experiências costumeiras. Portanto, uma crença tem que ter essa origem, mas segundo Hume “a reflexão pode produzir o costume de maneira *oblíqua e artificial*” (HUME 2009 1.3.8.14) e, sendo assim, pode gerar crenças ilegítimas. A mente em seus raciocínios causais, que dependem do hábito e das experiências passadas, em casos de conjunções firmes e uniformes entre causa e efeito nunca se volta expressamente para a consideração de experiências passadas, o que não traz grandes problemas, mas ela pode, em casos de eventos raros e inusitados, por meio da reflexão, auxiliar o hábito e a transição de

ideias (Cf. HUME 2009 1.3.8.14). Por exemplo, um químico que obtém um resultado com um único experimento. Ele pode gerar uma crença puramente acidental resultado da reflexão que parte da máxima que “objetos semelhantes, em circunstâncias semelhantes, produzirão sempre efeitos semelhantes” (HUME 2009 1.3.8.14). Mas sabemos que nenhum químico sério dará credibilidade a uma pesquisa tendo apenas um único experimento. Todavia, se isso parece claro para um cientista o mesmo não ocorre na vida corrente do sujeito comum em que esse tipo de inferência é frequente.

Pode-se objetar que é absurdo supor que a reflexão leve a erros, pois é exatamente ela que os corrige. Mas só parece, afinal são incontáveis os casos em que o raciocínio pode nos conduzir a enganos, sobretudo, quando se trata de uma reflexão sem o auxílio da experiência, uma reflexão, por assim dizer, cega. Ela pode, partindo de algumas certezas prévias, como visto, se precipitar e, assim, levar a erros. Uma das causas que podem influenciar nesse ponto é o próximo motivo: a educação.

Diz Hume, “embora a educação seja repudiada pela filosofia, por ser considerada uma base falaciosa de assentimento a qualquer opinião” (HUME 2009 1.3.10.1) ela se afigura importante no mundo e, muitas vezes, pode prevalecer sobre a experiência. Entenda-se aqui a educação em seu *sensu lato* como o somatório de todos os ensinamentos passados de geração em geração. Aqui muitas informações podem ser transmitidas de forma imprecisas, erradas e até mesmo com o intuito de enganar. É o caso, por exemplo, de algum relato histórico que pode ser repassado de forma impreciso e/ou completamente errado, bem como contos supersticiosos que, além de errados, podem ter o intuito de iludir. A educação não só é uma fonte de crenças, como se sobrepõe a quase todas as outras principais causas, basta observar que a maior parte das crenças de um sujeito qualquer foram adquiridas exatamente por ela. A partir da educação pode-se chegar a crenças sobre a história do mundo, tanto quanto receitas culinárias, por exemplo. Não cabe aqui questionar sua validade epistêmica, apenas notar que ela é uma fonte de formação e transferência de crenças. E “embora a experiência seja o verdadeiro critério deste, bem como de todos os outros juízos, raramente nos guiamos inteiramente por ela” (HUME 2009 1.3.9.12)

principalmente os homens comuns, mormente, crédulos em demasia. Isso leva a quarta fonte de crenças falsas.

A credulidade, isto é, “uma fé demasiadamente fácil no testemunho alheio” (HUME 2009 1.3.9.12) é uma fraqueza manifesta na natureza humana. Os homens, em geral, tendem a confiar nos relatos de seus amigos, parentes, professores, líderes além dos noticiários. Mas não só para assuntos relativamente comuns, pois até mesmo em “caso de aparições, encantamentos e prodígios, por mais contrários que sejam à experiência e à observação diária” (HUME 2009 1.3.9.12) os homens são, em geral, propensos a acreditar em tais relatos. Ninguém vive duvidando de tudo que ouve de seus interlocutores, nem mesmo daqueles que fazem da mentira seu ofício não se desconfia o tempo todo. Essa propensão da natureza humana fica ainda mais em evidência quando os relatos vêm de alguém por quem se tem estima e confiança. Se um cientista afirma que determinado fato é comprovado cientificamente é quase que inevitável se acreditar nele, pois essa afirmação tem tanta força que, em muitos casos, até se dispensa a experiência. Esse é o caso, por exemplo, de afirmações como: o *Bóson de Higgs* foi detectado ou que existem bilhões de sinapses no cérebro. Assim, da mesma forma que os homens são crédulos em relação aos cientistas, são frequentemente ainda mais em relação aos seus líderes espirituais. Nestes casos

as palavras ou discursos dos outros têm uma estreita conexão com certas ideias existentes em suas mentes; e essas ideias também têm uma conexão com os fatos ou objetos que representam. Esta última conexão é em geral muito superestimada, e induz os assentimento além do que seria justificável pela experiência (HUME 2009 1.3.9.12).

Posto isso, não resta dúvidas que a credulidade é um dos motivos pelo quais crenças ilegítimas podem e são facilmente adquiridas. Mas não obstante isso, a credulidade pode ser agravada ainda pelas paixões, pois uma pessoa “é crédula em relação a tudo que alimenta sua paixão dominante” (HUME 2009 1.3.10.4). Isso é facilmente observado no dia a dia, um religioso acredita de pronto em qualquer relato milagroso, um medroso em qualquer aviso de perigo, além disso, qualquer relato mais eloquente e extraordinário tende a ser aceito por



muitos, pois “o espanto inicial que naturalmente acompanha seus relatos fantásticos se espalha por toda a alma, e vivifica e anima a ideia a tal ponto que acaba por torná-la semelhante as inferências que extraímos da experiência” (HUME 2009 1.3.10.4), sobretudo em casos que elas se encontram em harmonia com outras crenças prévias e quando despertam paixões. Hume explica isso da seguinte forma: assim como as crenças têm por efeito “elevantar uma mera ideia a uma posição de igualdade com relação as impressões, e conferir-lhe influência semelhante sobre as paixões” (HUME 2009 1.3.10.3), estas podem, por sua vez, avivar as ideias, levando ao surgimento de crenças (Cf. HUME 2009 1.3.10.4). Dito de outro modo, da mesma forma que uma crença influi nas paixões (a crença em uma sociedade sem classes e propriedades privada traz à tona tanto os sentimentos de alegria e esperança quanto o de medo e aversão) uma paixão pode excitar crenças (o amor à verdade faz com que muitos acreditem que tudo o que amam seja verdade). Alimentar a paixão dominante é uma boa maneira de fixar uma crença e mais, talvez, seja a única. Ademais, convém perguntar, como acreditar em algo sobre o qual se é indiferente? Se uma ideia desperta sentimentos de temor ou esperança, tristeza ou alegria, ela só o faz por ser crença, haja vista que se não se acreditasse nela, ela não despertaria tais (Cf. HUME 2009 2.3.3.3). Essa influência mútua se dá pela transferência de força por parte da impressão à ideia: uma impressão associa-se a uma ideia, transferi-lhe parte de sua força, esta ideia, por sua vez, está conectada a outras percepções (sentimentos, emoções) que se tornam presentes –, por exemplo, o retrato de um amigo ausente faz a mente convergir a ideia do amigo despertando também os sentimentos a ele associado.

A sexta e última causa é a imaginação. “A crença dá vigor à imaginação, mas uma imaginação vigorosa e forte é, dentre todos os dons, o mais apropriado para produzir crença e autoridade” (HUME 2009 1.3.10.8). Isso fica muito claro nas crianças que acreditam quase que em tudo que sua agitada imaginação produz. Porém, isso não acontece somente com as crianças, já que todos os homens estão sujeitos a se deixar levar pelas ideias oriundas da imaginação, basta que elas tenham consistência e forma. Um exemplo é a ideia do paraíso religioso, pois, até que se prove o contrário, ninguém nunca esteve lá, porém muitos

o descrevem e acreditam em sua existência. Outro exemplo mais banal refere-se ao planejamento de algo, uma vez que, nesse processo, a imaginação pode criar situações que deixam a mente ainda mais crente de que vai tudo acontecer de acordo com o imaginado (seja bom ou ruim). Isso se explica porque “a vividez produzida pela fantasia é, em muitos casos, maior do que a resultante do costume e da experiência” (HUME 2009 1.3.10.8)<sup>1</sup>. A crença se baseia nessa concepção superior da ideia e quando essa força advém da imaginação e não da experiência de conjunções constantes têm-se também, legítimas ou não, crenças. Vale observar aqui que, a impressão transmite parte de sua força a ideia, tornando-a em crença, no entanto “este não é caso na imaginação, onde tudo o que acontece é que as ideias ocorrem em certa cadeia, e nenhuma impressão está presente para refletir vivacidade nelas [ideias]” (Falkenstein 1997 p.39). Isto é, no caso das crenças oriundas da imaginação, a impressão pode faz-se ausente e mesmo assim a crença pode ser gerada.

### III

Como visto, as seis causas acima (que não são as únicas), isoladamente, podem estabelecer crenças, tornando o problema da legitimidade cada vez mais difícil de ser resolvido, mas não obstante toda

---

<sup>1</sup> Tem-se aqui um problema: como fica a definição preliminar de que “a crença é algo sentido pela mente, que permite distinguir as ideias do juízo das ficções da imaginação” (HUME 2009 1.3.7.7)? A resposta parece estar na seguinte passagem, diz Hume: “Quando a imaginação, em virtude de alguma fermentação extraordinária do sangue e dos espíritos animais, adquire uma vivacidade grande a ponto de desordenar todos os seus poderes e faculdades, não há como distinguir entre verdade e falsidade. Toda vã ficção ou ideia, tendo a mesma influência que as impressões da memória ou as conclusões do juízo, é recebida em pé de igualdade com estas, e age com igual força sobre as paixões. Agora não há mais necessidade de uma impressão presente e uma transição habitual para avivar as ideias. Qualquer quimera do cérebro é tão viva e intensa quanto as inferências que antes honrávamos com o nome de conclusões acerca de questões de fato; às vezes tão viva e intensa quanto as próprias impressões presentes dos sentidos (HUME 2009 1.3.10.9). Desta forma, quando a imaginação torna a vividez de suas ideias maior ou igual aquelas oriundas da experiência, não há como distinguir crenças de vãs ficções, isso ocorre quando a imaginação se encontra alterada por alguma causa, mormente, fisiológica. Do contrário, não há como confundir crenças de ficções, pois as primeiras serão sempre mais fortes, influentes e estáveis do que as segundas e, além disso, se concebe um fato “diferentemente daquela [sensação] que acompanha os meros devaneios da imaginação” (apêndix).

essa problemática, tem-se ainda outro impasse: elas muito dificilmente atuam de forma isoladas. O natural é que elas ocorram em conjuntos e de forma imperceptível. Uma crença pode ser passada pela educação agravada pela precipitação do hábito e pela credulidade além de ser aceita por estar em acordo com as paixões dominantes. As possibilidades são inúmeras e ao se multiplicarem abrem espaço também para as mais variadas crenças, das mais banais as mais espúrias. Hume oferece um bom exemplo disso, ao apresentar o caso de alguém suspenso por uma gaiola de ferro no alto de uma grande torre. Assim, diz ele, “as circunstâncias da altura e da queda tem tal impacto sobre esse homem que sua influência não pode ser destruída pelas circunstâncias contrárias da sustentação e da solidez, que, entretanto, deveriam dar a ele uma perfeita segurança”. Isso se explica, segunda Hume, porque

A imaginação se deixa levar por seu objeto e desperta uma paixão proporcional a este [medo]. A paixão incide novamente sobre a imaginação e aviva a ideia [de queda]. Essas ideias vívidas exercem uma nova influência sobre a paixão, aumentando sua força e violência. Dessa maneira, a fantasia e os afetos, sustentando-se mutuamente, fazem que todo o conjunto tenha uma grande influência sobre ele [a pessoa] (HUME 2009 1.3.13.10).

Esse exemplo deixa claro como a imaginação e a paixão podem influir na causalidade e, dessa forma, não apenas formar crenças, mas torná-las influentes. É desde modo que as outras causas acima podem, juntas, formar crenças (ilegítimas). Sabendo disto, o único antídoto que parece poder ajudar-nos a sanar essas fraquezas da natureza humana é uma pequena dose de ceticismo todos os dias.

## BIBLIOGRAFIA

DAVID, Hume. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo. Nova Cultura, 1999.

\_\_\_\_\_. *Tratado da natureza humana*. 2 ed. São Paulo. UNESP, 2009.

FALKENSTEIN, Lorne. *Naturalism, Normativity, and Scepticism in Hume's Account of Belief*. Hume Studies Volume XXIII, Number 1 (April, 1997) 29-72.

# Eloquência e instrução moral nos *ensaios* de David Hume

**Andreh Sabino Ribeiro**  
UFMG

## 1. A CONTINUIDADE ENTRE O *TRATADO* E OS *ENSAIOS*

Segundo Immerwarh (1991, p. 2), ainda que Hume tenha escrito os *Ensaio*s logo em seguida ao *Tratado*, por muito tempo os comentaristas em geral teriam visto pouca relação direta entre as duas obras. Eugene Miller (1984, p. 53-55), em um prefácio à primeira edição completa dos *Ensaio*s em quase um século, indica que T. H. Grose, na exata edição anterior a sua em 1889, lamenta que o trabalho filosófico de Hume terminara já com o *Tratado*. Seria esta a visão a predominar no fim do século XIX até a maior parte do século XX. Assim, os *Ensaio*s passam a ser considerados como inadequados para a compreensão da filosofia de Hume.

Uma das evidências para a tese da descontinuidade estaria justamente na divergência de estilos. O *Tratado* tem um estilo denso e técnico, enquanto que os *Ensaio*s discutem uma variedade de assuntos aparentemente não relacionados em tom mais leve. De acordo com M. A. Box, por exemplo, os *Ensaio*s serviriam apenas para fornecer a Hume, além de renda, um alívio por seu esforço com o *Tratado* (apud IMMERWARH, 1991, p. 3).

No entanto, Immerwarh (1993, p. 4-5) defende uma interpretação alternativa segundo a qual que mesmo que Hume tivesse obtido sucesso com a publicação do *Tratado*, a continuação do seu projeto exigiria

uma mudança de estilo na escrita, algo como visto nos *Ensaio*s. A base de seu argumento reside nas correspondências de Hume, nas páginas finais do *Tratado* e nas páginas iniciais da primeira *Investigação*.

Em suas primeiras cartas, Hume confessa que o que o levou à filosofia foi não somente o desejo por entender a natureza humana, como também a necessidade de encontrar um caminho para a felicidade pessoal (L 1; 3). A primeira menção de Hume à metáfora do anatomista e do pintor, emblemática para relação entre o *Tratado* e os *Ensaio*s, aparece numa carta a Hutcheson (L 13) de 1739, ano da publicação dos livros 1 e 2 do *Tratado*. Na ocasião, Hume expressa que o anatomista “descobre as molas e os princípios”, enquanto o pintor “descreve a graça e a beleza” deles, sendo impossível conjugar as duas visões numa mesma obra. Ainda que “um anatomista, porém, pode dar bons conselhos a um pintor”, assim como “um metafísico pode ser muito útil a um moralista”.

Meses depois, Hume viria a afirmar que o sistema apresentado em sua primeira obra (TNH 1-3) ajudaria a formar uma justa noção da felicidade, que “depende inteiramente da observância das virtudes”. Esta nova empreitada consiste na “moralidade prática”, o que “requer uma obra à parte, muito diferente do espírito do presente livro”. E repete: “o anatomista nunca deve emular o pintor [...] entretanto, é admiravelmente bem qualificado para aconselhar” (TNH 3.3.6.6).

Cerca de sete anos após a primeira publicação dos *Ensaio*s, Hume parece manter esta visão distinta e completar entre os dois estilos de filosofia, quando apresenta de modo mais detalhado as diferenças entre as finalidades, as técnicas e as justificativas da “filosofia abstrusa” (correspondente ao anatomista) para a “filosofia fácil” (correspondente ao pintor). Enquanto a filosofia abstrusa visa descrever e descobrir “verdades ocultas” da natureza humana, a filosofia fácil visa nos fazer “sentir a diferença entre vício e virtude”, assim “moldando os corações e os afetos”. Como a filosofia difícil disseca a mente humana para entendê-la, requer uma acurada investigação científica, o que parece ininteligível aos leitores comuns. Por sua vez, a filosofia fácil, como visa fazer as pessoas virtuosas, o que já a justifica por causar isto diretamente nos indivíduos, deve ser cativante. Neste sentido, o que justificaria a escrita metafísica seria a assistência fornecida à moralidade

prática, seguindo o filósofo uma prédica da própria natureza: “satisfaz tua paixão pela ciência, mas cuida para que seja uma ciência humana, com direta relevância para a prática e a vida social” (IEH 1.1-6).

Immerwarh (1991, p. 6) entende que a última página do *Tratado* cria a expectativa para o estilo e o conteúdo diferentes que se seguiriam. Mesmo que moral e política tivessem sido tratados abstratamente, descrevendo suas realidades psicológicas, agora tais assuntos seriam abordados sob a ótica de uma moralidade prática, quer dizer, motivacional. As descrições agora deveriam ser atraentes para mudar os sentimentos de seus leitores. O projeto completo de Hume exigia que ele fosse como um Leonardo, anatomista e pintor, mas só possível em obras distintas. Desta maneira, o modo mais adequado de pensar numa continuidade entre o *Tratado* e os *Ensaios*, respeitando suas especificidades dentro projeto filosófico de Hume, implica em assumir que tais obras representam, respectivamente, seu aspecto metafísico (explicativo de princípios da natureza humana) e seu aspecto moralista (terapêutico das paixões que movem os indivíduos).

Apesar de nos inclinarmos a tal interpretação, parece-nos haver uma lacuna quanto à caracterização da linguagem utilizada nas duas obras. Immerwarh poderia ter desenvolvido algo neste sentido quando considerou a distinção de técnicas, porém limitou-se a dizer que a linguagem do *Tratado* é exata e a dos *Ensaios* é atraente. Por isso pensamos que, como uma extensão da tese da continuidade entre *Tratado* e *Ensaios*, um exame sobre as considerações de Hume sobre a eloquência, arte de persuadir por meio de um discurso oral ou escrito, pode nos conduzir a melhor compreendermos os meios pelos quais ele mesmo cativaria seu público para executar seu projeto de moralidade prática. Se o anatomista usa de exatidão porque seu compromisso é com a explicação da natureza humana, o pintor tem de se expressar eloquentemente para moldar os corações dos indivíduos conforme os princípios da natureza.

## 2. A “METAFÍSICA” DA ELOQUÊNCIA

Se “um anatomista pode dar bons conselhos a um pintor”, resgatar as considerações de Hume sobre a eloquência no *Tratado* nos per-

mitiria perceber a orientação que ele segue não somente para escrever acerca deste tema nos *Ensaíos*, mas principalmente para escrever eloquentemente sobre vários assuntos ao longo destes.

Logo na primeira página de sua primeira obra (TNH, intro 2), Hume menciona sobre a eloquência: “em meio a todo esse alvoroço, não é a razão que conquista os louros, mas a eloquência; e ninguém precisa ter receio de não encontrar seguidores para sua hipótese, por mais extravagantes que sejam, se for hábil o bastante para pintá-las em cores atraentes”. Esta crítica de Hume não poderia ser bem compreendida sem se reconhecer o caráter peculiar do *Tratado*, como mencionado por nós na seção anterior. Neste trecho, Hume avisa que seguirá na referida obra a argumentação racional (“raciocínio metafísico” ou “filosofia abstrusa”), ainda que não seja o estilo mais agradável ao público, e que não poderia dela se eximir para investigar e explicar profundamente sobre a natureza humana. O sentido desta “reprovação” da eloquência seria antes um indício inicial da necessidade de uma linguagem apropriada ao assunto e ao objetivo do escrito, como algo semelhante será dito na primeira *Investigação* (7.30), quando Hume reconhece que não há como tratar sobre a ideia de conexão necessária que não seja pelo raciocínio abstrato. Nesta esfera, a eloquência não traria mais clareza, devendo ela se restringir a assuntos mais condizentes.

Desta maneira, tais passagens confessam que a eloquência tem um poder cativante, como ficará mais evidente em demais momentos do *Tratado*, sendo o motivo pelo qual ela será a linguagem oportuna dos *Ensaíos*, quando precisa de suas ferramentas para “pintar com as cores mais agradáveis” a fim de que seu conteúdo atinja “a imaginação e os afetos” (IEH 1.1).

Ao tratar da crença, Hume traz à tona o caso específico do discurso eloquente dos teólogos em favor da existência póstuma (TNH 1.3.9.13), que poderia ser equivalente ao exemplo do uso da eloquência em questões sobre fenômenos sobrenaturais (IEH 10.18). Na passagem do *Tratado*, Hume explica que dada a ausência de um princípio da natureza, no caso o de semelhança, no argumento religioso que nos incline a uma adesão, o efeito da eloquência seria fraco sobre nossas paixões. Daí a dificuldade para de fato crermos em tal idéia. Quer dizer que a eloquência é tão mais eficaz quanto mais estiver próxima da experiência e aliada dos princípios de nossa natureza.



Dentro deste aspecto, Don Garrett (2003, p. 174), ao investigar as relações que Hume estabelece entre filosofia e artes literárias, conclui que como a ciência do homem contribui para a formulação adequada dos princípios ou “normas gerais de beleza”, ela indica características literárias que podem ser esperadas para agradar ou desagradar à luz dos seus próprios princípios mais gerais. Por isso, a discussão de Hume sobre unidade da ação (IEH 3), segundo a qual as ideias são relacionadas a partir de três modos (contiguidade, causalidade e semelhança), sugere que uma obra artística será mais convincente e produzirá um prazer mais efetivo à medida que os eventos forem retratados por estes três princípios. Ressaltamos que na ocasião Hume considera explicitamente apenas sobre a poesia e a história, mas à medida que ele se vale de elementos poéticos e eventos históricos nos *Ensaíos* como artifícios de eloquência, compreendemos que tais explicações também lhe servem de guia para sua própria escrita motivacional.

Ainda sobre a eloquência dos poetas, que mistura verdade e falsidade (TNH 1.3.10.6-8), Hume indica que seu artifício de extrair elementos históricos (como nomes e episódios para seus poemas) serve não para enganar seus espectadores, mas para facilitar a recepção do que proferem pela imaginação. Aí temos a prova de que a vividez oferecida às ideias pela eloquência, o que implica causar impressão profunda sobre os afetos e, por conseguinte, conferir crença e autoridade ao conteúdo do discurso, é muitas vezes mais forte do que o costume e a experiência.

Em um trecho que insere nesta mesma seção por meio de um apêndice (TNH, ap. 14-6, 1.3.10.10-2), Hume faz questão de melhor distinguir entre a vividez de ideias da eloquência e a da crença natural. Mesmo que ambas sejam crença, são sentidas de maneira diferente, com causas e efeitos diferentes. Vividez poética é uma ficção que encontra vigor por uma circunstância acidental cujo efeito é nos agradar e despertar atenção, a qual nos entregamos somente de modo temporário. Seu entusiasmo e agitação aparentes nos são mais sensíveis do que uma narrativa histórica, por exemplo, porém possuindo uma força menor e mais imperfeita do que a crença natural. Esta é uma convicção séria e permanente, que se funda na memória e no costume, a partir de uma conjunção a uma impressão presente. Por isso, a crença natural



seria mais imperativa e real sobre nossas ações do que a eloquência. Com isso, Hume não estaria se contradizendo ao avaliar positivamente a eloquência em outros trechos, mas estaria fazendo a ressalva de que, como todo artifício, só seria eficaz quando e porque em associação à natureza. A crença do tipo ocorrida com eloquência apenas potencializa o que há de pré-existente em nossa crença natural.

Hume também afirma que nem sempre a eloquência é necessária para que tenhamos uma crença, pois uma simples opinião alheia poderia nos influenciar, devido ao princípio da simpatia, que nos permite converter a ideia de uma impressão alheia em impressão própria pela força da imaginação. Todavia, a eloquência consegue representar um objeto em cores ainda mais vivas e fortes, porque oferece uma semelhança e uma contigüidade temporal, posto que “a imagem do prazer passado, sendo forte e violenta, confere essas qualidades à ideia do prazer futuro”. Basta ao orador apenas reforçar as ideias, que sem seu estímulo influenciariam mais fracamente os afetos e, em decorrência, a vontade (2.3.6.1-10).

Conforme a anatomia da mente feita por Hume, a vontade humana é sempre determinada por paixões. A razão não motiva qualquer ação, uma vez que é incapaz de fornecer uma *preferência*. Como sua competência é com a verdade, não tem participação ativa no comando da vontade, ficando responsável por informar às paixões os meios para atingir o que estas apontam como desejado e calcular a *tendência* dos objetos. É neste contexto que Hume formula a célebre sentença: “a razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas” (TNH 2.3.3.4).

Uma destas forças determinantes da vontade é o julgamento moral, que consiste num sentimento ou paixão calma, assim como o sentimento estético (TNH 2.1.1.3), que naturalmente estariam associados ao interesse público, entretanto frequentemente preterido pelas paixões violentas, as mais impulsivas, como o interesse individual (TNH 2.3.6.5; 2.3.8.13).

Estes seriam alguns dos conselhos do anatomista para que o pintor desenvolva uma moralidade prática. Resumidamente retomamos: sua eloquência tem de recorrer às paixões e mais especificamente às calmas, como o sentimento moral, atingindo um resultado mais dura-

douro quanto mais seguir os princípios de associação (contiguidade, semelhança e causalidade). Dito isto, vejamos o que se apresenta para nós no ensaio *Da eloquência* e até que ponto ele acolhe tais orientações.

### 3. O ENSAIO *DA ELOQUÊNCIA*

*Da eloquência* não é o único ensaio que aborda o tema, estando ele presente também principalmente em outros ensaios tidos como estéticos. Contudo, devido ao espaço restrito deste trabalho, preferimos nos concentrar no texto ensaístico que mais se delonga no assunto.

Já de início Hume afirma que os sentimentos – no *Tratado* chamados de paixões calmas – e o intelecto são “facilmente moldáveis pela educação e pelo exemplo”, diferentemente das paixões violentas como o interesse (individual), a ambição, a amizade e a inimizade, “motores primários de todas as transações públicas” (par. 1, p.207).

Vemos que Hume não confia nas paixões violentas não porque elas em si mesmo não sejam sociáveis, até mesmo porque entre elas está a amizade, mas por elas serem pouco suscetíveis a uma maleabilidade artificial como a da eloquência, que Hume não quer tomar apenas como instrumento de entusiasmo. Desde modo, ele prefere contar com os impulsos mais serenos dos homens, e até mesmo com o intelecto, de modo que ele cumpra melhor seu papel de guia para os impulsos.

Em seguida, Hume reconhece que os britânicos são “superiores em filosofia” e que “apesar de todo refinamento, [são] muito inferiores em eloquência” (par. 2, p.208). Vale notar que opinião semelhante está presente no ensaio anterior a este, *Da liberdade civil*, quando Hume considera que a maior vanglória inglesa nas letras está em uma “filosofia mais justa”, que ajudou a “aprimorar consideravelmente a inteligência e a capacidade de argumentação”, como pela escrita de Bacon e Locke, o poderíamos entender por um aspecto puramente racional. Entretanto, os franceses na modernidade é que eram exemplares em todas as ciências e artes, destacadamente no teatro. “E, na vida cotidiana, aperfeiçoaram em grande medida aquela arte que é a mais útil e agradável de todas, *l’Art de Vivre*, a arte da sociedade e da conversação” (p. 200). Quer dizer, Hume queixa-se de que os britânicos esbanjam justeza, porém lhes falta sensibilidade.

A partir do parágrafo 3 em *Da eloquência*, Hume começa a comparar a oratória moderna com a antiga, quando a eloquência era mais valorizada do que o próprio conteúdo e seus maiores vultos eram Cícero e Demóstenes (p. 208). Hume, como atento leitor do retórico clássico Longino, era consciente das implicações políticas da eloquência, incorporando a máxima que esta floresce apenas em espaço de liberdade política (*Da origem e do progresso das artes e das ciências*, p. 229-232). Assim, em *Da eloquência*, Hume lamenta que a política britânica, mesmo favorecendo um espaço propício para o desenvolvimento da eloquência, seria pouco desenvolvida ou pelo menos desenvolvida não de um modo adequado a uma formação de caráter. Hume aqui sinaliza uma distinção de práticas de eloquência, existindo um tipo específico que permite exercitar “as mais sublimes faculdades do espírito”, que não tem sido a praticada por oradores políticos britânicos (par. 4, p.209). Talvez seja esta a eloquência que o filósofo, enquanto moralista, buscaria exercer. E mesmo que poetas britânicos, como Alexander Pope, sejam mais eloquentes e seduzam mais do que os políticos, os oradores clássicos continuam superiores em eloquência (par. 4-6, p.210-1).

Hume elogia tanto a eloquência de Demóstenes, que evoca seus ouvintes a trazerem à memória os feitos de heróis passados para que façam seu juízo, quanto a de Cícero, que para potencializar uma tragédia e transformar a dor em agradabilidade<sup>1</sup>, põe a paixão da honra na própria natureza (par. 6, p.211). De acordo com Potkay (1994, p.

<sup>1</sup> Em *Da tragédia*, Hume apresenta a eloquência, juntamente com a pintura e o teatro, como capazes de excitar paixões mais agradáveis. A eloquência, por “pintar cenas de maneira viva”, “combinar todas as circunstâncias patéticas”, dispondo-as com discernimento e aliando-as à força da expressão e da beleza, desperta grande prazer mesmo no caso de uma narração trágica, mesmo em se tratando da descrição de eventos trágicos, como acontece no discurso de Cícero sobre o massacre dos capitães sicilianos por Verres. A eloquência supera e transforma o desprazer natural porque este impulso recebe uma nova direção de sentimentos de beleza. O fascínio da eloquência, no caso da tragédia, aproveita a paixão de desprazer natural, que já é forte, para transformá-la em prazer. Se a eloquência fosse usada na descrição de um objeto que naturalmente nos fosse indiferente, não nos causaria tanto prazer. Isto porque a eloquência é um artifício, ela não cria o prazer, apenas o aumenta, diminui ou o direciona. As paixões sim, já existentes em nós, é que são naturais (p. 358-60). Para que a eloquência transforme o desprazer em prazer, a imaginação precisa superar a paixão original de desprazer. Caso contrário, o desprazer será maior. No caso da eloquência de Cícero contra Verres, aquela contribui para o aumento do desprazer ou desaprovação moral contra o estadista ao mesmo tempo que oferece um prazer estético. Histórias tristes, sem o uso da eloquência, só transmitem desprazer (p. 363-6).

25-6), o elogio de Hume à apóstrofe de Demóstenes e à prosopopeia de Cícero, não acontece sem algum constrangimento, pois a eloquência clássica teria encontrado certa resistência para a ampla aceitação dos leitores do século XVIII devido a uma comum associação das figuras imaginativas a erros lógicos e vestígios de consciência primitiva.

Embora um britânico pudesse admitir que a eloquência seria benéfica na expressão de um orador como Demóstenes ou Cícero, era crescente desde o século anterior a ideia de que a eloquência é um perigoso suplemento à verdade. A ciência experimental é que poderia trazer uma conciliação social, porque envolve um esforço colaborativo e requer um estilo de prosa pacífico e não apaixonado, um antídoto contra o tumulto cívico. Por isso, a eloquência deveria ser abolida em favor do discurso racional, o que facilitaria a paz em âmbito político e a verdade em âmbito do conhecimento. Para Locke, por exemplo, a eloquência só leva a ideias erradas, move as paixões e confunde o julgamento (POTKAY, 1994, p. 52-7).

A retórica estilística do século XVIII, um estudo técnico sobre os tropos ou figuras de linguagem, vai além de uma análise lógica – não se limitando ao que fizeram os antigos – para buscar causas psicológicas, princípios originais da mente a elas associados. Com a exceção de Hume, concluía-se que, como as figuras são tidas como funções do pensamento que precedem à fala, elas são consideradas um fenômeno pré-linguístico. Desta maneira, a linguagem dos selvagens, como a das crianças, carrega mais elementos figurativos, uma vez que seja mais apegada à imaginação do que ao entendimento. A linguagem humana naturalmente viria progredindo do fogo do entusiasmo e vivacidade poéticos para a frieza da precisão filosófica. Por isso, uma linguagem verdadeiramente polida, representando a continuidade natural e mais elevada da linguagem humana, deveria renunciar a expressões figurativas (POTKAY, 1994, p. 64-9).

Por conseguinte, expressar-se de modo figurativo indica vulgaridade, tanto no sentido de não esclarecido, quanto no de pertencente a uma classe social inferior. Ainda que politicamente a eloquência estivesse alinhada à virtude, filosoficamente estaria associada ao erro (POTKAY, 1994, p. 70-3). As figuras usadas por Demóstenes, por exemplo, representam uma transgressão dos limites entre o vivo e o não

vivo, entre transparente e palpável, e principalmente entre orador e vulgo. Esta última transgressão parecia particularmente perigosa para aqueles cujas próprias simpatias democráticas são limitadas. O ideal político de meados do século XVIII tende a substituir a comunhão da assembleia clássica por salões modernos temperados filosófica e socialmente. “O fogo simpático de Atenas torna-se a amabilidade da conversação de lareira”. E desta maneira, o ideal conversacional fornece a norma não somente para os encontros fechados, mas também para a escrita (POTKAY, 1994, p. 103).

Então, o esforço de Hume seria por afirmar que estas figuras não passam de artifícios com o intuito de gerarem impressões, como “armas incendiárias” que cativam afetos para a vida convival. Ou seja, Potkay defende que embora Hume endosse um renascimento da eloquência antiga, não o faz sem alguma desconfiança. O que atrai Hume na eloquência antiga é uma recriação imaginativa da cena básica da oratória: o calor emocional que idealmente une orador e assembleia. Ao mesmo tempo, Hume tinha ciência que sua era não queria suas paixões inflamadas, pois o comportamento polido é calmo (1994, p. 26-7). Procurando a conciliação destes dois ideais – o da eloquência e o da polidez – Hume revive o argumento de Cícero segundo o qual a força da eloquência sozinha tem o poder para civilizar. Porém, o estilo eloquente de Hume é menos apaixonado do que o do orador clássico, porque no “mundo polido menos é sempre mais” (1994, p. 85-6).

Este “calor emocional” a que se refere Potkay diz respeito à capacidade da eloquência oferecer uma experiência simpática, quando a audiência naturalmente acompanha o orador em suas emoções, algo como acontece no teatro, ambiente ao qual se reserva no mundo moderno a “veemência da ação”, comum entre os retores antigos. Obviamente, como escritor de ensaios, Hume não poderia recorrer à ação veemente. Todavia, sua posição em *Da eloquência* sugere que ele concorda com a recusa desta prática por seu tempo, uma vez que está ligada não a qualquer paixão, mas às mais violentas (par. 7, p.212).

Hume lista algumas técnicas da eloquência clássica, todas tidas como ridículas ao direito moderno – dentre elas o choro e o lamento, mas também o trocadilho, a rima e a aliteração – floreios que tentam tornar o discurso evidente e palpável em simulação de um cenário mo-

ral para despertar um julgamento por meio da imaginação (par. 12 e 15, p.215-6). Hume pode não fazer uso delas, convencido da vantagem do bom senso refinado moderno, mas busca meios para, de modo semelhante aos clássicos, simular um cenário de avaliação moral. Por isso é salutar o estímulo à imaginação como recurso de eloquência, porém seria necessário esmerar tal arte, como diz:

Talvez se possa supor que nossos costumes modernos ou nosso bom senso superior, se preferirem, deveriam tornar os nossos oradores mais cautelosos e reservados que os antigos, ao tentarem inflamar as paixões ou despertar a imaginação de sua audiência. Mas não vejo motivo para que isto os leve a abrir mão completamente de ver tal tentativa coroada de êxito. Isso deveria fazer com que redobrassem sua arte e não que a abandonassem completamente (par. 13, p. 215).

Ao fim do ensaio, Hume reafirma que a eloquência antiga era “sublime e apaixonada” e não “racional e argumentativa”, como a moderna. Por isso mesmo, “se *adequadamente*<sup>2</sup> empregada, sempre terá sobre os homens maior influência e autoridade” (par.19, p.220). E como última palavra, ainda admite que a eloquência patética é mais eficaz ao orador do que ao escritor, uma vez que aquele recorre à voz e à ação. Por outro lado, o discurso escrito, por dar ordem e método, gera mais convicção, ao passo que o discurso espontâneo abre margem à confusão, o que enfraquece um argumento (par. 20-1, p.221-2). Sendo assim, comunicar-se por ensaios poderia até representar uma vantagem sobre o discurso oral.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluimos que haveria 3 tipos de eloquência na consideração de Hume. Uma seria argumentativa ou explicativa, por isso se voltando para o entendimento dos indivíduos. Esta o filósofo percebe como a predominante entre os britânicos modernos. O segundo tipo de eloquência é a dos clássicos, que é patética e, por isso, motivacional. O terceiro tipo configura a posição própria de Hume, que aponta para uma reforma ou adaptação da eloquência clássica para os tempos moder-

<sup>2</sup> Itálico nosso.

nos. Sua preferência nos Ensaios não é por argumentar, no sentido de atingir apenas o intelecto dos ouvintes/leitores, mas em conquistá-los.

Diferentemente do pensamento de Potkay, não entendemos que para o próprio Hume houvesse uma tensão entre eloquência e polidez que ele estaria empenhado a resolver em *Da eloquência*. Entendemos que tal tensão poderia existir de fato no século XVIII britânico entre os intelectuais, mas no que concerne a Hume exatamente temos dificuldade de aceitar que a questão fosse esta. Como visto na seção 1 do nosso trabalho, desde cedo Hume dá sinais de consciência da necessidade de distinção de estilos de escrita conforme o assunto e a finalidade. Para Hume, uma eloquência explicativa ou argumentativa, como atinge o entendimento do leitor, é oportuna quando se faz “metafísica”, mesmo que seja sobre a moral, porém não quando se exerce uma “moralidade prática”.

Para Hume, o argumento racional não pode motivar porque **entender** os princípios da natureza, mesmo os que envolvem a moralidade, como a própria motivação moral, não é o mesmo que **motivar-se** moralmente. Hume é bem taxativo contra esta visão ao argumentar contra os racionalistas morais (TNH 3.1). Alguém poderia ser Doutor em moral ou saber toda a **verdade** concernente aos princípios que explicam o julgamento moral e a motivação, porém seu conhecimento não pode criar uma **vontade** de agir virtuosamente ou viciosamente. Entendimento não influencia porque é uma **faculdade relacional**, entre ideias ou fatos, mas **não representacional**. Por isso mesmo o entendimento não pode oferecer **preferência** por um objeto, mas apenas informar a **tendência** dos objetos que acredita encontrar na natureza. Sua função é de guia e não de impulso. No *Tratado* Hume está formando um intelectual, à medida que visa atingir o entendimento (e não as paixões) dos indivíduos (sobre os assuntos acerca do próprio entendimento e também das paixões e da moral), o que serve de bom **guia (direção)** para vida humana, jamais motivando à ação. Os *Ensaios* estão formando o caráter, à medida que visa atingir as paixões (e não o entendimento), e mais especificamente a paixão calma, única **motivação (força)** para uma ação virtuosa. Assim, não há tensão entre *Tratado* e *Ensaios*, ou entre anatomista e pintor, ou entre eloquência argumentativa e eloquência motivacional, porque para Hume não há tensão entre



razão e paixão, uma vez que cada uma destas faculdades ocupa uma função específica e complementar a outra<sup>3</sup>.

Ainda que Hume comungue da cultura da polidez, está convencido que não poderia abdicar de pelo menos alguns elementos que lhes parecia preciosos da eloquência antiga, que é patética, sendo instrumento útil para a mover a ação dos indivíduos. No uso de figuras evidentes e palpáveis dos clássicos Hume poderia encontrar uma concordância com princípios da natureza humana propícios a formar crenças, como os de contiguidade e semelhança, residindo aí o motivo das técnicas do passado, ainda que ridículas ao espectador moderno, terem logrado sucesso.

O problema para ele era que nos moldes originais a eloquência patética poderia atizar paixões violentas, o que não seria desejável não por causa de um suposto constrangimento diante de leitores polidos, como pensa Potkay, mas sim porque não corresponderia aos conselhos do anatomista para uma vida virtuosa. Também não diríamos que o estilo de Hume seja menos apaixonado do que o dos clássicos. É um estilo apaixonado por outras paixões que não aquelas que despertariam paixões violentas, que poderia ser o caso da oratória de Demóstenes e Cícero. Nisto pontualmente é que Hume daria ouvidos à desconfiança moderna em relação à eloquência patética. Seu estilo ainda sim seria apaixonado, e não pouco, porém por paixões calmas.

Pensamos que Hume então teria escrito o ensaio para convencer – e não explicar – seu público de que era possível uma eloquência ser ao mesmo tempo patética e provocar paixões calmas. Seus demais ensaios corroborariam isto. Se o julgamento moral é um sentimento ou paixão calma, que por si acolhe o interesse coletivo, é uma das forças determinantes da vontade humana, quanto mais nos habituarmos a

---

<sup>3</sup> Esta relação encontra grande evidência quando levamos em conta que para Hume vale a analogia entre ação moral e movimento mecânico, enquanto composição indissociável entre dois elementos: força e direção. É desta maneira que o filósofo expressa: “a natureza humana se compõe de duas partes principais, requeridas para todas as suas ações, ou seja, os afetos e o entendimento; e certamente os movimentos cegos daqueles, sem a direção deste, incapacitam o homem para a sociedade (...) Pode-se conceder aos filósofos morais a mesma liberdade concedida aos filósofos naturais; estes últimos muito frequentemente consideram um movimento qualquer como composto e consistindo em duas partes separadas, embora ao mesmo tempo reconheçam que, em si mesmo, esse movimento é simples e indivisível” (TNH 3.2.2.14, p. 533-4).



julgar moralmente, expandindo nossas experiências, mais sensíveis estaríamos a agir conforme este sentimento.

Nos *Ensaio*s, Hume quer instruir, o que não quer dizer um ensinamento intelectual, mas algo que influencia e agrada<sup>4</sup>. Em *Da escrita de ensaios*, Hume deixa claro que se propõe a convergir “informação com prazer” (p. 747), sendo um embaixador entre o mundo das letras, para que seus membros não se percam em elucubrações distantes da vida ordinária, e o mundo da conversação, para que seus integrantes não se limitem à superficialidade de assuntos frívolos. “Os materiais desse comércio vem ser fornecidos principalmente pela conversação e pela vida cotidiana: já a sua manufatura pertence ao saber” (p. 747-8). Quer dizer que os temas viriam da preocupação da vida comum (questões políticas, morais, estéticas e econômicas) enquanto que a ferramenta está nos princípios de eloquência informados pelo mundo erudito.

Em *Do estudo da história*, Hume apresenta a história como uma diversão dentro da realidade (p. 782) que amplia nossas experiências, pois observar fatos históricos é como vivê-los (p. 785). Deste modo, a história oferece um julgamento moral equilibrado, sendo a moderação entre o homem de negócios, cujo “julgamento é comprometido pela violência de suas paixões”, e a fria especulação filosófica (p.786-7). A crítica feita à filosofia aqui é àquela exclusivamente especulativa, que por não tocar as paixões, não forma moralmente, assim como a eloquência argumentativa dos modernos criticada em *Da eloquência*.

Hume estaria convencido de que se a filosofia for mais histórica, ela cumpriria com o papel de formar moralmente. Ao mesmo tempo estes eventos históricos não são aleatórios, são escolhidos de acordo com o grau de proximidade com seus leitores, o que torna o uso da história eloquente, tendo assim seu efeito potencializado, como já dissera o anatomista. Exemplos históricos dentro da cultura ou mais recentes dos leitores implica em maior vividez a estes, pois trariam mais semelhança e contiguidade para que exercitem seu julgamento moral e assim sejam influenciados virtuosamente à ação do indivíduo. Este seria

---

<sup>4</sup> Em *Do padrão do gosto*, há a ideia de que cada arte tem um objetivo específico, o “da eloquência é persuadir, o da história é instruir, o da poesia é agradar, (todas) estimulando as paixões e a imaginação” (p. 385). Supomos que o projeto moralista de Hume pretende conjugar elementos destas três artes justamente porque visa persuadir, instruir e agradar.

o modo humiano de simular polido, porém não friamente, o cenário de avaliação moral.

Realmente seria necessária uma investigação profunda e detalhada sobre os *Ensaio*s em geral para que examinemos a prática de Hume como escritor e averiguemos como e se ela atende a estas condições específicas de uma eloquência patética e polida. Por ora nos limitamos a indicar os apontamentos acima.

## REFERÊNCIAS

GARRETT, Don. The literary arts in Hume's science of the fancy. *Kriterion*, n. 108, Dez/2003, pp.161-179.

HUME, David. *Ensaio*s *Morais, Políticos e Literários*. Edição, prefácio e notas: E. Miller. Trad. port. L. Trigo. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2004.

\_\_\_\_\_. Investigações sobre o entendimento humano in: *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. port. J. O. Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004. [IEH]

\_\_\_\_\_. *The Letters of David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1932. [L]

\_\_\_\_\_. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. D. Danowski, 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009. [TNH]

IMMERWARH, J. The Anatomist and the Painter: The Continuity of Hume's Treatise and Essays. *Hume Studies*, vol. 17, n. 1, 1991, pp. 1-14.

MILLER, Eugene. Prefácio. HUME, D. *Ensaio*s *Morais, Políticos e Literários*. Trad. port. L. Trigo. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2004.

POTKAY, Adam. *The fate of eloquence in the age of Hume*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1994.

# Hume e as impressões de reflexão primárias

**Franco Nero Antunes Soares**

*UFRGS*

## INTRODUÇÃO

O principal objetivo desta apresentação é defender que devemos reconhecer a existência de impressões de reflexão primárias na teoria das percepções apresentadas por Hume no *Tratado da natureza humana*. A defesa dessa tese choca-se com a distinção oficial entre tipos de impressão que geralmente os comentadores atribuem a Hume e, por isso, é preciso mostrar como ela pode ser compatibilizada com esta última. O reconhecimento da existência de impressões de reflexão primárias é algo importante na interpretação da filosofia de Hume porque, entre outras coisas, produz consequências fundamentais para o modo como lemos sua teoria da motivação.

### 1. DISTINÇÃO OFICIAL ENTRE IMPRESSÕES NO TRATADO

Como todos sabemos, um dos objetivos expressos por Hume no *Tratado* é apresentar uma ciência empírica do “homem” e dos “princípios da natureza humana”. A leitura do texto nos mostra que tal ciência do homem é basicamente o resultado de um processo introspectivo no qual a consciência do cientista reconhece e distingue os vários *mo-*

dos pelos quais *algo* a ela se apresenta. Até nosso conhecimento das outras mentes, por exemplo, é dependente daquilo que a própria mente experimenta sobre os outros.

Também sabemos que o termo genérico utilizado por Hume para se referir a esses estados de consciência é “percepção” — termo equivalente, na filosofia humeana, por exemplo, ao conceito “ideia” assim como concebido por Descartes, Locke e Berkeley. Para Hume, uma percepção é, em resumo, todo objeto interno que está diretamente presente à mente ou à consciência.

A primeira distinção apresentada nessa ciência dos estados mentais é a distinção entre dois tipos de percepção: *impressões* e *ideias*. Segundo Hume, impressões e ideias não se diferenciam em natureza, mas apenas em seus graus de “força e vivacidade”. O problema com a vagueza dessa distinção é amplamente discutido pelos comentadores e minha sugestão aqui é que pensemos em duas propriedades, uma disposicional, a “força”, e outra fenomenológica, a “vivacidade”. Além da força e vivacidade, mas, de certa forma, relacionado a elas, outro aspecto fundamental que diferencia impressões de ideias é que ideias são representações, “imagens”, ou “cópias” das impressões. Em oposição às ideias, impressões são “originais” por não representarem outras percepções.

No que diz respeito à diferenciação de impressões, nossas percepções relacionadas à sensação e ao sentimento, Hume afirma haver delas somente dois tipos. A distinção entre esses dois tipos de impressões é apresentada em duas partes do *Tratado*. No início do Livro 1, as impressões são divididas em impressões de *sensação* e impressões de *reflexão* (T 1.1.2.1). No início do Livro 2, sobre as paixões, Hume complementa sua nomenclatura das impressões denominando as impressões de sensação também de *originais* e as impressões de reflexão de *secundárias* (T 2.1.1.1). Já vimos que, quando comparadas às ideias, ambos tipos de impressão são originais no seguinte sentido: não são representações. Agora, em T 2.1.1.1, Hume distingue as impressões de tal modo que atribui a propriedade de ser original apenas às impressões de sensação.

Impressões de sensação são “todas as impressões dos sentidos [senses] e todas as dores e prazeres corporais” (T 2.1.1.1) e elas são ori-

ginais porque “surgem *originalmente* na alma, a partir de causas desconhecidas” (T 1.1.2.1, grifo meu) — e, além disso, causas “inexplicáveis” para a razão humana (T 1.3.5.2). Hume afirma que a causa de uma impressão de sensação é desconhecida porque não podemos apontar uma percepção anterior a qual sua origem possa ser efetivamente atribuída (T 2.1.1.1). Impressões de sensação também são “originais”, portanto, do ponto de vista causal: não são causadas por uma percepção anterior. Apesar do reconhecimento da impossibilidade de se determinar com “certeza” a “causa última” (ou imediata) das impressões de sensação, já que não podemos identificar a percepção anterior, Hume supõe, nas descrições que apresenta da origem de nossas impressões de sensação (T 1.1.2.1, 1.3.5.2, 2.1.1.1–2), enquanto cientista da natureza humana, que elas, de fato, têm “causas naturais e físicas” (T 2.1.1.1–2), resumidamente, a ação dos objetos externos sobre nosso corpo.

Sobre as impressões de reflexão, Hume afirma que elas são nossas “paixões, desejos e emoções” e são derivadas diretamente das “impressões originais” ou, indiretamente, pela “interposição de suas ideias” (T 2.1.1.1). Em T 1.1.2.1, Hume afirma: “as impressões de reflexão, portanto, são antecedentes apenas às suas ideias correspondentes, mas posteriores aquelas de sensação, e delas derivadas”. Como podemos notar, é em razão de suas origens causais que Hume chama as impressões de reflexão de impressões “secundárias”. Impressões de reflexão são secundárias porque dependem causalmente de impressões “originais” ou “primárias” (T 1.3.2.4), de modo direto ou indireto, para surgirem à consciência. Assim, pode-se deduzir que Hume as chama de impressões de reflexão na medida em que sua produção “reflete” — é o efeito de — uma percepção “primária” que a antecede causalmente. Tanto o termo “de reflexão” quanto o termo “secundárias” referem-se a propriedades funcionais desse tipo de impressão, segundo a distinção oficial humeana.

O resumo da “geografia mental” humeana sobre nossas impressões que apresentei acima, baseado em T 1.1.2 e T 2.1.1 (sem levar em conta as operações mentais complexas que envolvem relações causais, de semelhança e de contiguidade entre percepções, também chamadas por Hume de faculdades mentais), é amplamente aceito e divulgado tanto pelos comentadores mais refinados quanto pelos manuais intro-

dutoários à filosofia de Hume. Por essa razão, chamarei essa distinção de a distinção oficial sobre os tipos de impressão. Segundo a distinção oficial, há dois tipos de impressões, primárias e secundárias, impressões de sensação ou impressões de reflexão. Ambas são originais no sentido de que não são representações. Apenas as impressões de sensação são originais no sentido de serem primárias, não causadas por outra percepção anterior.

## 2. PROBLEMAS COM A DISTINÇÃO OFICIAL

O problema com essa distinção oficial é que ela parece não ser compatível com a explicação que Hume oferece em *T* 2.3.9.8 sobre a produção de certas paixões diretas:

Beside good and evil, or in other words, pain and pleasure, the direct passions frequently arise from a natural impulse or instinct, which is perfectly unaccountable. Of this kind is the desire of punishment to our enemies, and of happiness to our friends; hunger, lust, and a few other bodily appetites. These passions, properly speaking, produce good and evil, and proceed not from them, like the other affections. (*T* 2.3.9.8).

O problema é o seguinte. No início da seção que contém a citação acima, Hume afirma que, em consonância com a distinção oficial, tanto as paixões diretas quanto as indiretas são efeitos da percepção do prazer e da dor (*T* 2.3.9.1). Entretanto, como pudemos observar, Hume afirma claramente em *T* 2.3.9.8 que há ocasiões nas quais paixões diretas não surgem da percepção do prazer ou da dor, ou de qualquer outra percepção, mas de um instinto. Cito novamente Hume: “além do bem e do mal, ou, em outras palavras, da dor e do prazer, as paixões diretas surgem frequentemente de um impulso natural ou instinto, inteiramente inexplicável”. Ou seja, existem impressões de reflexão que não surgem da percepção de dor ou prazer (aqui, é irrelevante se elas *também* podem surgir de percepções hedônicas), mas, ao contrário, produzem percepções de prazer ou dor, ou “o bem e o mal”. Com essa explicação da origem de certas paixões diretas em mente, lembremos agora da distinção oficial e façamos a seguinte pergunta: como Hume

chama as impressões de sensação que surgem não de outras percepções mas de causas inexplicáveis?

Penelhum (2009, p. 248) já nos alertou corretamente que, na citação de *T* 2.3.8.9, Hume tem em vista evitar que um possível “hedonismo psicológico” seja deduzido da classificação inicial de que todas as paixões são produzidas a partir do interesse próprio de alcançar prazer e evitar dor. Entretanto, o problema é que o fato de Hume chamar essas paixões “instintivas” de *diretas* contraria a própria definição inicial que ele oferece. Como é possível haver paixões *diretas* que não surgem *diretamente* do prazer ou dor. Além disso, como é possível haver paixões diretas que não são *secundárias*, ou seja, produzida por outras percepções? Na medida em que a produção de certas paixões diretas é “inexplicável”, parece razoável supor, como vimos acima, que elas não são antecedidas por outra percepção — essa suposição é razoável porque se baseia na descrição da origem de nossas impressões de sensação.

A distinção oficial, portanto, quando confrontada com *T* 2.3.9.8, nos deixa com as seguintes questões. Faz sentido chamar essas paixões cuja causas são inexplicáveis de diretas? São essas paixões realmente secundárias? O fato de que elas são produzidas por um instinto torna essas paixões originais, no sentido de não serem antecedidas por outra percepção, ou são elas produzidas “instintivamente” a partir de uma percepção não relacionada com dor e prazer?

### 3. TENTATIVA DE OFERECER UMA SOLUÇÃO AO PROBLEMA IDENTIFICADO

Se aceitarmos a interpretação acima, que identifica um problema na distinção oficial entre impressões de sensação e de reflexão, a saber, a existência de um tipo de impressão de reflexão que exemplifica uma propriedade até então distintiva do outro tipo de impressões, as impressões de sensação, a saber, a propriedade da originalidade, em seu significado causalista, então nos defrontamos com as seguintes duas alternativas. Ou adaptamos a leitura de *T* 2.3.8.9 a *T* 1.1.2 e *T* 2.1.1, ou temos que admitir que é necessário fazer uma ampliação na descrição de impressão de reflexão oferecida por Hume no *Tratado*.

No primeiro caso, aceitamos a existência de uma ambiguidade no texto humeano e forçamos a interpretação de *T 2.3.8.9* em direção à tese de que não há impressão de reflexão original, isto é, uma impressão de reflexão cuja origem causal não possa ser atribuída a uma percepção anterior, seja uma percepção sobre prazer ou dor, seja uma percepção sobre outra coisa. Desse modo, a interpretação do surgimento de paixões tal como as descritas em *T 2.3.8.9* deve atribuir inevitavelmente a percepções de prazer ou dor o gatilho causal que produz essas paixões, por exemplo, a benevolência e a raiva. O ônus aqui é que temos de “ignorar” a afirmação sobre a origem “original” dessas paixões feita por Hume. Esse é o ônus da distinção oficial.

Basicamente, acredito que essa alternativa não é plausível porque a leitura do *Tratado* nos mostra com frequência que não é a melhor opção interpretativa abandonarmos ou ignorarmos incompatibilidades conceituais à medida em que elas surgem no texto humeano. Esse princípio de interpretação pode ser considerado uma regra geral para lermos textos filosóficos clássicos, porém, como sabemos, ele se aplica com muita propriedade especialmente ao *Tratado*, basta lembramos do *missing shade of blue*, das questões sobre a crença nas existências do objeto externo e do eu, e das múltiplas definições que Hume oferece das faculdades cognitivas da mente, a saber: a razão, o entendimento, a imaginação, a fantasia e a memória.

Se esta solução para o problema identificado não parecer satisfatória, a alternativa é, como disse, reconhecer que a distinção oficial de Hume entre tipos de impressão, oferecida em *T 1.1.2* e *T 2.1.1*, amplamente aceita e apresentada como característica da filosofia da mente humeana, deve ser revista e atualizada segundo *T 2.3.9.8*. Resta saber, entretanto, se faz sentido a suposição de que a teoria das percepções de Hume está, de fato, comprometida com um tipo de impressão de reflexão que se origina antes de um impulso natural do que das percepções de dor ou prazer. Acredito que podemos dar uma resposta afirmativa a essa questão por três razões. Em primeiro lugar, alguns intérpretes de Hume já defenderam a existência desse tipo particular de impressão de reflexão, não reconhecido pela distinção oficial. Além disso, Hume também reconhece a existência de impressões não derivadas de uma percepção antecedente em um texto posterior, o *História*



*da religião natural*. Por fim, em terceiro lugar, essas impressões de reflexão são fundamentais para a teoria da motivação moral humeana, pois constituem nossos motivos morais originais, tais como o princípio instintivo de evitar a dor e buscar o prazer e as virtudes naturais tais como a benevolência.

Um dos primeiros comentadores que notou a existência desse problema interpretativo e propôs uma revisão na nomenclatura humeana relativa às impressões de reflexão parece ter sido Kemp Smith (1941). Kemp Smith reconhece a existência de impressões de reflexão *primárias*, no mesmo sentido que vimos acima, isto é, impressões não causadas por outras percepções. Para Kemp Smith (1941, p. 165), as paixões diretas a que Hume se refere em T 2.3.9.8 surgem instintivamente de “antecedentes corporais” e por isso são inexplicáveis, assim como é inexplicável a relação das qualidades secundárias com esses antecedentes. Assim, propõe Kemp Smith (1941, p. 168), parece ser o caso que as paixões que “produzem prazer e dor” são originais (e não, secundárias), no mesmo sentido que as impressões de sensação, e por isso faz sentido chamá-las “primárias”.

Outro intérprete que abandonou a distinção oficial sobre as impressões foi Norton (2003). Na introdução à edição do *Tratado* que ele preparou para a Oxford University Press, Norton distinguiu as paixões em paixões *reativas* [*responsive*] e paixões *produtivas* [*productive*]. Segundo Norton (2003, p. I48–49), ao invés de serem reações à — ou efeitos da — percepção da dor e do prazer, como as paixões reativas, as paixões produtivas surgem de um “impulso natural inexplicável” e sua relação com a dor e o prazer está no fato de que tais percepções são produzidas por elas. O que é inexplicável a respeito das paixões produtivas é que elas são, de fato, instintos, “motivações enraizadas e aparentemente universais para as ações humanas” (NORTON, *ibidem*, p. I49).

Na *História natural da religião*, Hume afirma literalmente que as paixões originadas de um instinto são impressões de reflexão primárias. Ele sustenta que, ao contrário dos supostos sentimentos religiosos, temos sentimentos que surgem de “um instinto original ou impressão *primária* da natureza” (itálico meu), como o amor próprio, a atração entre os sexos, o amor pelos filhos, a gratidão e o ressentimento (HNR I.1). Hume afirma ainda que “todo instinto dessa espécie é absolutamente

universal em todas as nações e em todas as épocas, e tem sempre um objeto preciso e determinado que inflexivelmente persegue” (HNR I.1).

Por fim, é possível observar que as impressões de reflexão primárias ocupam um papel fundamental na teoria da motivação de Hume. Quais são, afinal, tais impressões? Hume enumera as impressões de reflexão primárias em apenas dois lugares no *Tratado*. Em T 2.3.3.8, Hume afirma serem elas “instintos implantados em nossa natureza”: a “benevolência e [o] ressentimento”, também chamado de “raiva” (T 2.3.3.9), o “amor pela vida e a ternura pelas crianças”. Mais adiante, em T 2.3.9.8, as paixões produtivas são “o desejo de punição aos nossos inimigos e de felicidade para nossos amigos; fome, luxúria e alguns outros apetites corporais” (T 2.3.9.8). Esse conjunto de impressões de reflexão constitui aquilo que Elisabeth Radcliffe (1999, p. 117) chama de “constituição afetiva do agente”, a propriedade “original” da natureza humana, descoberta empiricamente, segundo a qual “todo homem deseja o prazer” (T 2.1.0.8), ou ainda, segundo a qual a “mente, por um instinto original, tende a unir-se com o bem e a evitar o mal” (T 2.3.9.2).

## REFERÊNCIAS

HUME, David (1739). *A Treatise of Human Nature*. Eds. David Fate Norton e Mary J. Norton. New York: Oxford University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *Dialogues concerning natural religion; and, The natural history of religion*. Ed. J.C.A. Gaskin. New York: Oxford University Press, 1998.

RADCLIFFE, Elizabeth. How Does the Humean Sense of Duty Motivate? *Journal of the History of Philosophy*, v. 34, n. 3, p. 383–407, jul. 1999.

NORTON, David Fate. Introduction. In.: HUME, David (1739). *A Treatise of Human Nature*. Eds. David Fate Norton e Mary J. Norton. New York: Oxford University Press, 2003.

SMITH, Norman Kemp. (1941). *The philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*. London: Palgrave Macmillan, 2005.

# O campo da ação: articulações entre a crença e o gosto na filosofia de David Hume

**Thiago Wesley da Silva e Silva**  
*Universidade Federal da Bahia*

As duas noções que tratamos nesse breve trabalho foram elaboradas em obras distintas do filósofo David Hume. As referências das quais partimos para tal abordagem são sobretudo o Livro I do Tratado da Natureza Humana e os ensaios Da delicadeza do gosto e da paixão e Do padrão do gosto. A questão que se segue é: o que justifica o direcionamento da investigação filosófica no sentido de esquadriñar as articulações entre essas noções? Em uma leitura ampla, podemos considerar uma continuidade entre as obras do filósofo. Seu vocabulário não se limita a uma produção específica; não se ressignifica a ponto de perder conexões entre as obras. De modo mais específico, identificamos a possibilidade de tratar dessas noções a partir de um parâmetro comum, o qual julgamos suficiente para a reflexão: o campo da ação.

A ação é um aspecto que é atravessado diretamente tanto pelo sentimento de crença quanto pela delicadeza do gosto. Cada uma delas culmina em ações particulares. Cabe-nos, portanto explorar a dimensão da ação como ponto de chegada para os mecanismos da crença e do gosto e em que medida eles se inter cruzam na determinação das ações.

A crença pode ser caracterizada como a culminância de faculdades mentais que operam associando-se umas às outras; os processos dinâmicos da memória, os exercícios especulativos da imaginação, a

formação de ideias, são meios ativos de constituição da crença. É partindo da memória que o hábito se torna possível; é partindo da imaginação que surgem as expectativas de futuro. Com esses funcionamentos mentais a crença se configura e se institui na natureza humana. O mecanismo da crença provém do hábito e cria condições para a ação humana nas mais diversas situações triviais; seu funcionamento se dá através da percepção de regularidades gerando um campo probabilístico que conduz as tomadas de decisões ou diretamente o agir. A certeza de que a água é capaz de molhar e estragar papel é suficiente para regular comportamentos como proteger papéis da chuva ou retirar rapidamente folhas de papel do contato com a água. Esse nível de atividade é praticamente automático, acontece sem que o pensamento alcance outras variáveis como o tipo de papel e a quantidade de água. A associação feita entre a água e o papel se torna tão forte que nas situações em que ambos estão envolvidos, a ação simplesmente acontece, sem a reflexão. Esse tipo de associação contribui para a vida comum, evitando devaneios e impedindo interrupções do fluxo de comportamentos exigidos pelas relações sociais.

O processo que se desenvolve com a determinação de uma ação através da delicadeza do gosto parece ser desenhado de maneira oposta. A condição do juízo estético é justamente a reflexão, a cautela, a percepção de todas as nuances que se apresentam ou deixam de se apresentar em uma obra. A ação do crítico é antes de tudo uma pausa, uma interrupção da constância de demandas pragmáticas para a identificação de critérios coerentes com o tipo de obra que se observa. A função da delicadeza do gosto implica um debruçar-se sobre aquilo que se pretende julgar; uma ação que se compõe pelo resgate de memórias e exercício imaginativo. Esse é o momento de comparações, de identificação de semelhanças e diferenças, de estabelecimento de relações. Um acesso às informações necessárias através do pensamento, sem automatismos. Assim, o processo é organizado visando o estabelecimento de proporções e critérios para o julgamento. O sentimento de crença tende à identificação das probabilidades e a condução das ações; associações regularmente percebidas indicam maiores probabilidades de ocorrência do que outras, portanto servem como referenciais de ação, sem que sejam feitas observações mais atentas em cada momento ou situação.

As concatenações possíveis entre as crenças formam o mundo e indicam o que se pode inferir sobre ele, além de demarcar como se pode agir. As expectativas sobre aquilo que acontece estão fundadas no princípio do hábito e pavimentam os terrenos nos quais o homem se manifesta. A lógica dos planejamentos e produções humanas estão plenamente ancoradas em conjuntos de resultados esperados. O amparo na causalidade faz com que os objetos marcados como causas sejam elencados enquanto condições para os acontecimentos associados como efeitos.

No campo dos gestos pragmáticos exige-se a manutenção de atividades sistematicamente organizadas. A fixação de padrões na vida cotidiana permite o funcionamento social antecipando modos de ser e de fazer diante de cada circunstância. Nesse sentido, o sentimento de crença exerce um papel significativo, porque conduz séries completas de ações prescindindo de consultas à memória ou à imaginação. Esse efeito do hábito estreita as variáveis a serem consideradas, direcionando o pensamento especificamente para o que é mais provável. O sentido do julgamento estético requer objetivamente a ampliação das possibilidades de pensamento, uma abertura para o mapeamento de critérios.

Quando o crítico não tem delicadeza, julga sem nenhuma distinção, e só é afetado pelas qualidades mais grosseiras e palpáveis do objeto: os toques mais finos não são notados e levados em conta. (Hume, 2009: 186)

É justamente pela necessidade de atentar para os aspectos mínimos da obra que restringir possibilidades de observação se configura como uma falha da atividade crítica. O alargamento do espectro perceptual ao qual se propõe o crítico implica certo descolamento da atividade pragmática. Uma combinação entre lançar-se sensivelmente à obra e retrair-se em contato com os conteúdos da memória. O crítico se deixa impressionar enquanto racionaliza sobre a própria experiência. Para Hume a razão, se não é parte essencial do gosto, é ao menos requisitada para as operações dessa faculdade (Hume, 2008: 185). É através da atividade racional de comparar, de reconhecer proporções, de contextualizar e pontuar critérios que o juízo se torna possível. Nesse sentido, opondo-se à estratégia de ação provocada pela crença, o

juízo estético reclama a participação ativa do crítico que se propõe a julgar.

O orador se dirige a uma audiência particular e deve levar em conta o gênio, os interesses, as opiniões, as paixões e os preconceitos particulares dela [...] O crítico de uma época ou nação diferente que venha a estudar esse discurso deve ter todas essas circunstâncias em vista e se colocar na mesma situação da audiência, a fim de formar um juízo verdadeiro do discurso. (Hume, 2008: 184)

A crítica envolve uma tomada de perspectiva descomprometida, esvaziada; o ponto de partida desta ação não deve ser outro senão o da receptividade sensível. A tarefa do crítico não é a criação dos critérios. Sua competência está em identificar ilhas de sentido em meio à matriz da qual o produto artístico é fruto. O processo de observação requer a identificação de critérios de acordo com a singularidade na qual a obra se apresenta. O olhar atravessa a obra e analisa o contorno em que a produção artística ganha sentido, desenhando progressivamente os aspectos que lhe conferem o caráter artístico.

É possível reconhecer no arranjo de processos que fomentam a crença um caráter de espontaneidade. Ao identificar o princípio do hábito como parte fundamental da natureza do entendimento humano Hume apresenta uma das características principais da crença. O sentimento de crença não pode ser criado intencionalmente; não há controle objetivo de qualquer faculdade sobre a existência ou inexistência de uma crença (Hume, 2009: 132). A forma como ela se desenha ultrapassa a vontade e a razão. É certo que crenças podem ser questionadas, remodeladas ou anuladas, mas a maneira como ela se origina é anterior a qualquer crítica.

O empenho em desenvolver habilidades que possam colaborar para a realização da crítica é um fator necessário para o desenvolvimento da delicadeza do gosto. O refinamento dessa faculdade não aparece na filosofia de David Hume com traços de espontaneidade. Mais do que uma faculdade, ela se revela como uma forma de estar no mundo, de relacionar-se: a delicadeza do gosto é favorável ao amor e à amizade porque restringe nossa escolha a poucas pessoas tornando-nos indiferentes à companhia e à conversa da maior parte dos homens

(Hume, 2008: 16). A ação de criticar uma obra de arte não é o único momento em que um crítico se apresenta. Importa ressaltar que aqui, o referencial de crítico que tomamos é aquele que manifesta a delicadeza do gosto desenvolvida ou refinada. Todas as formas de agir, de se relacionar, de estar no mundo sofrem a influência da capacidade crítica.

No Tratado Hume indica que não é somente na poesia e na música que devemos seguir nosso gosto e sentimento, mas também na filosofia (Hume, 2009: 133). Essa formulação traz consigo uma janela de observação em que o crítico e o filósofo estão localizados em um mesmo campo de formas de ação. Embora o território em que cada um transite possua configurações distintas e singulares, o posicionamento de ambos perante o seu objeto talvez possa encontrar-se, em alguma medida, intimamente aproximados.

O filósofo que se põe a escutar argumentos e recursos retóricos que tem como finalidade a atribuição de sentido a um alvo de reflexão qualquer, necessita dominar uma linguagem, visualizar nuances no uso das palavras intencionalmente organizadas, ao passo em que cria, a partir da própria fala de quem enuncia o pensamento, uma imagem. Se esta imagem puder ser percebida como uma totalidade coerente, tem-se, por assim dizer um assentimento. Mecanismos envolvidos nessa atividade certamente podem ser identificados com a ação do crítico. O afastamento entre as concepções próprias e as que se apresentam, um distanciamento intencional da ação trivial, a identificação dos aspectos que contornam e dão forma aos raciocínios. As ações, de um e de outro, são o produto dos movimentos alimentados pelo gosto. Ambos necessitam de um refinamento que os conduz para além das conclusões mais triviais. Nesse sentido, o ponto que destacamos é que ao menos nesse caso, as crenças envolvidas devem ser atenuadas ao máximo, e a delicadeza do gosto deve ser o elemento determinante. A trajetória conduzida pelos indícios explorados, portanto, nos permite considerar a possibilidade de aproximação entre a atividade do filósofo e do crítico, e deve servir ao menos para provocar a reflexão sobre a hipótese de identificação entre esses dois sujeitos tão caros à filosofia de David Hume.

## REFERÊNCIAS

David, Hume (2008). A arte de escrever ensaio e outros ensaios (morais, políticos e literários). São Paulo: Iluminuras. [1711-1776]

David, Hume (2009). Tratado da natureza humana. São Paulo: UNESP. [1739]



# O papel da razão na ação moral segundo David Hume

**Ronney César Ferreira Praciano**

*Universidade Estadual do Ceará*

## INTRODUÇÃO

Perguntar-se pelo papel da razão na esfera moral é fundamental não só para saber o estatuto próprio desta noção na filosofia moral de Hume, mas, de igual modo, na medida em que consideramos como ela se relaciona com as paixões e a vontade, podemos compreender também essas outras percepções e, igualmente, conceber-lhes o lugar e a importância na ação humana. Assim, nosso trabalho tem por preocupação central a relação entre as paixões e a razão humana, assim como a sua influência sobre a vontade, ou seja, o agir. Nossa intenção é compreender qual a função que a razão pode desempenhar na atividade humana. Mais especificamente, pretendemos saber se a atividade da razão pode nos levar a agir e, caso o faça, qual é o papel motivador em questão, pois isto nos faz compreender qual a natureza ou o *status* da razão na esfera prática.

Nossa inquietação parte de duas afirmações feitas por Hume no *Tratado* que parecem sugerir papéis distintos à razão; ora considerando-a como um mero instrumento das paixões, não possuindo, desse modo, nenhum poder motivacional; ora parecendo exercer uma atividade própria, capaz de afetar ou suprimir as paixões, de modo a poder determinar a vontade por si mesma. A partir disso, consideraremos a

noções de razão, paixões e vontade no Tratado<sup>1</sup>, tendo em vista conceber o papel da razão na esfera prática, principalmente no que se refere à motivação da ação<sup>2</sup>.

## I

Primeiramente, iremos conceber como Hume compreende a razão e as paixões no que diz respeito à ação da vontade, em seguida nos perguntaremos se a razão pode ter alguma influência sobre a volição. *Trata-se de compreender até que ponto a razão pode, se é que pode, nos influenciar a alguma ação ou contrapor-se a alguma paixão nesse domínio*. Esta problematização se torna válida para nós por causa de um ruído que surge de duas afirmações no *Tratado* que parecem se contradizer. Por um lado Hume nos afirma que: “A razão é, e deve ser, *apenas*<sup>3</sup> a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas”.<sup>4</sup> E, por outro, ele nos diz que: “Assim que percebemos a falsidade de uma suposição ou a insuficiência de certos meios para alcançar fins, nossas paixões cedem à nossa razão sem nenhuma oposição”.<sup>5</sup>

Ora, de acordo com a primeira passagem, parece claro que a razão não constitui um poder ou impulso capaz de conduzir, por si mesma, qualquer ação humana. Ao contrário, a segunda citação já parece dotar a razão ou o entendimento de uma capacidade própria de determinar a vontade, na medida em que, esclarecendo um juízo, a razão acaba por investir de modo a desvanecer as próprias paixões. A questão a saber aqui é se somente as paixões possuem ou se também a razão possui poder motivacional sobre o querer, e qual é a relação entre ambas.

<sup>1</sup> HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Dédora Danowski, 2 ed. rev. e ampliada. Unesp. São Paulo: 2009. De acordo com as divisões da obra, abreviaremos aqui tratado por (T); livro por (L); parte por (P) e seção por (S).

<sup>2</sup> Uma das questões que se revelam problemáticas é a do papel que a razão desempenha no âmbito moral. Afinal, podemos falar de uma razão prática em Hume? Ou seja, de razões para agir ou para crer? Ver artigo *Practical Reasoning and Practical Reasons in Hume* de Karl Schafer (2008, p. 189).

<sup>3</sup> Grifo nosso

<sup>4</sup> T, L2, P3, S3, p.451.

<sup>5</sup> T, L2, P3, S3, p. 452.

Começamos considerando o que Hume entende por razão ou entendimento. Para Hume, o entendimento se exerce de duas maneiras distintas, ou por demonstração ou por probabilidade. A demonstração ocorre quando nós relacionamos abstratamente ideias entre si, como por exemplo, nas relações matemáticas, nas quais se dão por puras ideias no entendimento. Aqui estamos no âmbito meramente abstrato que, enquanto tal, parece se encontrar bem distante dos fatos. Ora, parece ser muito incomum que daí possa provir uma motivação sobre nossa vontade. Pois, como poderia aquilo que tem lugar tão somente no mundo abstrato das ideias, influenciar a concretude das nossas ações? Poderíamos dizer que cálculos aritméticos ou demonstrações da quadratura de uma figura geométrica determinariam nosso querer? Desse modo, a volição parece estar muito distante da demonstração e, portanto, acerca desse uso específico da razão, as nossas ações não parecem suscetíveis da influência exclusiva do entendimento.

Cabe considerar agora a razão quanto ao seu outro uso, ou seja, o da probabilidade. A probabilidade, ao contrário, se refere às relações entre objetos<sup>6</sup> que só temos acesso através da experiência. Aqui, os raciocínios de causa e efeito possuem certa influência sobre nossa ação, já que a expectativa (*prospect*) de sentir prazer ou dor devido a certos objetos gera em nós emoções de inclinação ou aversão, fazendo com que, além disso, o entendimento percorra todos os objetos associados àqueles primeiramente concebidos. É próprio da razão a descoberta da relação entre esses objetos.<sup>7</sup> Assim, conforme o raciocínio varia no que concerne a tais relações e objetos, a ação também sofrerá uma conseqüente variação.

Porém, o raciocínio parece só ter lugar se houver a pressuposição da paixão que o anima. A atividade do raciocínio se restringiria aqui em buscar relações entre os objetos que já nos interessam emocionalmente e, portanto, em interagir no surgimento dos afetos a eles relacionados. A razão só busca encontrar relações entre os objetos tendo por

<sup>6</sup> É sempre importante considerar que, ao falar de objetos, Hume está se referindo às impressões e/ou ideias, ou seja, às percepções da mente que exclusivamente temos acesso. Não podemos compreendê-lo como um realista que parte dos objetos brutos, daquilo que comumente nos inclinamos a chamar de coisas no mundo. O limite do nosso mundo é o limite do que aparece à nossa mente.

<sup>7</sup> Cohon, R. (2008, p.254) Razão para Hume é o nome de um tipo de processo ou atividade, de comparar percepções e encontrar relações entre elas.

condição a paixão já despertada, que estimula a busca destas associações, já que estes objetos têm de ser importantes para nós, em outras palavras, têm de nos ter afetado. Afinal, não poderíamos nos interessar por algo ou por alguma relação se aquilo fosse indiferente para nós. O entendimento se exerce em função da paixão e sem a paixão permaneceria inativo e, igualmente, sem condições por si mesmo de despertar uma paixão ou interesse. É somente quando os objetos nos afetam, despertando em nós emoções, que o exercício da razão ocorre neste âmbito específico da probabilidade, procurando estabelecer as associações desses objetos com outros. Assim, não parece ser a razão *sozinha* que desperta uma emoção e impulsiona à ação da vontade. Ela não parece constituir uma motivação genuína para o querer.

Se a razão, por ela mesma, não pode nem despertar uma emoção e nem impulsionar uma ação da vontade, torna-se uma consequência necessária, que ela também não pode se opor à vontade e nem disputar com as paixões o comando da mesma. Isto ocorre devido ao fato da razão não poder gerar um impulso contrário a uma paixão. A razão não oferece nenhuma resistência ao poder motivador de uma paixão ou afeto. Desse modo, Hume diz-nos que o conflito entre razão e paixão, tão sustentado na tradição, é meramente fictício, pois, a razão, humilde serva, não possui forças para se contrapor ao seu senhor absoluto, qual seja o poder das paixões humanas determinantes da conduta.

Mas afinal, o que é uma paixão? “Uma paixão é uma existência original ou, se quisermos, uma modificação da existência; não contém nenhuma qualidade representativa que a torne cópia de outra existência ou modificação”.<sup>8</sup> Uma paixão não pode ser concebida como tendo sua existência dependente de outra coisa que lhe seja exterior ou semelhante. Assim sendo, não podemos legitimamente afirmar que uma paixão é contrária à razão, falsa ou verdadeira, pois a razão, concebida como a faculdade da descoberta da verdade ou da falsidade, somente se refere às ideias que são cópias de outras percepções, em outras palavras, que possuem qualidades representativas. A contradição reside na discordância entre ideias que, enquanto representações, espelham erroneamente objetos e suas relações.

---

<sup>8</sup> T, L2, P3, S3, p. 451.

Como as paixões não são representativas, não há como relacioná-las a nada mais. Não há como descobrir a falsidade ou a verdade daquilo que não diz respeito a nada além de si mesma, daquilo que é único e original. Muito pelo contrário, uma paixão surge originalmente no espírito sem espelhar relações de outras percepções, portanto, sem estar ou não de acordo com outros objetos, o que implica, sem ser verdadeira ou falsa. Como a razão consiste na descoberta dessas relações, ela não tem de lidar com as paixões. Estas não podem ser objetos daquela.

É importante salientar que, como uma paixão é uma modificação inédita da existência, ela não se reporta a nenhuma outra modificação. Quando estou angustiado por não conseguir fazer um bom artigo, encontro-me inteiramente tomado por esta alteração da existência, não posso negá-lo e isto nada tem a ver com o fato de temer uma doença terrível, ou estar com sede ou com ciúmes. Cada momento da existência é único, até que outra modificação se imprima e tome insensivelmente conta de toda nossa mente.

Já que as paixões não podem ser ditas falsas, verdadeiras ou contrárias à razão, isto fica reservado somente aos juízos. De modo que só podemos dizer, ainda imprecisamente, que uma paixão é contrária à razão apenas quando ela é acompanhada por uma proposição. Isto pode ocorrer de dois modos. Primeiro, quando uma paixão, de medo ou esperança, tristeza ou alegria, felicidade ou desespero encontra-se jungida a uma suposição falsa, fazendo-nos julgar que algo que não existe realmente está acontecendo ou irá acontecer. Em segundo lugar quando, tomados por uma paixão, esposamos meios insuficientes para alcançarmos os fins desejados. Porém, sem que haja um falso juízo que é acompanhado por uma paixão jamais podemos dizer que ela seja contrária à razão. Desse modo, a decisão de preferir tomar algumas garrafas de vinho ao invés de ir para a aula de lógica não é contrária à razão. Também não é contrário à razão decidir terminar este trabalho em vez de ler um bom livro de literatura ou ver o pôr do sol. “Em suma, uma paixão tem de ser acompanhada de algum juízo falso para ser contrária à razão; e mesmo então, não é propriamente a paixão que é contrária à razão, mas o juízo”.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> T, L2, P3, S3, p. 452.

Desse modo, como não constitui um impulso contrário às paixões, a razão não parece constituir uma legítima motivação para a ação. Mas então, o que nos faz acreditar que podemos agir exclusivamente mediante a razão ou o entendimento? Às vezes, parece que a razão nos influencia a agir, e até dizemos que um ato moralmente apreciado é um ato racional. Isso se dá porque a paixão é sempre considerada como aquilo que ocasiona um transtorno ou desordem mental. Assim, as paixões não tomariam posse de nosso temperamento em todas as situações, deixando à razão uma aparente capacidade de atuação e motivação sobre a vontade. Como muitas vezes a mente não é sensível a nenhuma emoção forte em suas ações, elas têm sido tomadas como frutos do exercício da razão. Mas o que ocorre aqui é, na verdade, uma confusão. A mente confunde duas coisas muito semelhantes por idênticas, e como certas ações são influenciadas por inclinações calmas e brandas, elas acabam sendo confundidas com operações racionais, já que o exercício da razão não produz nenhuma emoção sensível, com exceção das agradáveis investigações filosóficas e dos argumentos que, de tão abstrusos, nos causam um verdadeiro desprazer.

Ora, é certo que há determinadas tendências e desejos calmos que, embora sejam verdadeiras paixões, produzem pouca emoção na mente, sendo conhecidos mais por seus efeitos que pelo sentimento ou sensação imediata que produzem. [...] Quando alguma dessas paixões é calma e não causa nenhuma desordem na alma, é facilmente confundida com as determinações da razão, e supomos que procede da mesma faculdade que a que julga sobre a verdade e a falsidade.<sup>10</sup>

Para compreender melhor essa confusão de tomar as determinações das inclinações brandas por influência racional nas ações, consideremos outra distinção que Hume faz entre paixões calmas e violentas. Além das *paixões violentas*, como por exemplo, o amor e o ódio, pesar e alegria, orgulho e humildade;<sup>11</sup> as *paixões calmas*, ou seja, o sentimento do belo e do feio nas ações, composições e objetos externos, a benevolência e o ressentimento, o amor à vida, a ternura pelas crianças,

<sup>10</sup> T. L2, P3, S3, p. 453.

<sup>11</sup> T. L2, P1, S2, p. 310.

assim como, o apetite geral pelo bem e a aversão ao mal<sup>12</sup>, com muita frequência determinam a vontade. O erro dos metafísicos consiste, mais uma vez, em confundir as influências das paixões calmas pela atividade racional, visto que elas agem de modo a não causar nenhum transtorno à mente, tal como opera, na maioria das vezes, o raciocínio. Como a mente é insensível às variações sutis, acaba por conceber como idêntico aquilo que é apenas semelhante, tomando as paixões calmas por legítimas determinações da razão.

Para Hume, a firmeza de caráter (*strength of mind*) consiste no predomínio das paixões calmas sobre as violentas, já que ambos os princípios atuam sobre a vontade constantemente. Vemos assim que calmo não é sinônimo de fraco, e nem violento sinônimo de forte. Uma das duas tendências prevalecerá no indivíduo conforme o seu caráter geral ou sua disposição presente.<sup>13</sup> Entretanto, podemos notar que tal virtude nem sempre é possível aos homens já que, além dos princípios do caráter, que variarão de sujeito para sujeito, há sempre o concurso de um conjunto de disposições, circunstâncias e situações atuais que contribuem de modo muito forte para a ação. Afinal, as paixões só podem encontrar oposição, em relação à condução da vontade, em um impulso contrário. Ora, tal impulso não parece advir das potencialidades da razão.

Nada pode se opor ao impulso da paixão, ou retardá-lo, senão um impulso contrário; e para que esse impulso contrário pudessem alguma vez resultar da razão, esta última teria de exercer uma influência original sobre a vontade e ser capaz de causar, bem como de impedir, qualquer ato volitivo. Mas se a razão não possui uma influência original, é impossível que possa fazer frente a um princípio com essa eficácia, ou que possa manter a mente em suspenso por um instante sequer.<sup>14</sup>

Uma questão que se depreende do que vínhamos tratando até agora, e que ocasiona importantes consequências consiste em pensar o caráter e sua relação com as paixões e a razão. Parece-nos, de todo modo, que se a razão não possui qualquer poder motivacional sobre

<sup>12</sup> Ibid. e p. 453.

<sup>13</sup> T, L2, P3, S4, p. 454.

<sup>14</sup> T. L2, P3, S3, p. 450-451.

a vontade, não podendo determinar nossa ação, nem despertar e nem se contrapor a uma paixão nesse domínio, então a própria tentativa de alterar o caráter ou temperamento de um homem por meio da educação ou instrução se mostra problemática. Aqui, Hume faz uma crítica a um aspecto fundamental na tradição metafísica que concebia o conhecimento como um fator capaz de reformar o homem. Esta concepção baseia-se na crença de que as relações morais são tão claras a todo ser racional quanto as relações matemáticas; relações que, em seu uso reto e adequado, a razão alcançaria infalivelmente.

Ao contrário, parece que, de acordo com o pensamento de Hume, as determinações do caráter, das disposições e do temperamento de um indivíduo já estão dadas naturalmente em sua própria constituição e, embora os princípios ou regras gerais estabelecidas pela razão desempenhem um papel importante na vida moral, eles parecem ter eficiência apenas para o sujeito que já possui um caráter inclinado a tais preceitos ou máximas. Afinal, “os princípios de ordem geral só tem influência na medida em que afetam nossos gostos e sentimentos”.<sup>15</sup> Nessa altura, vale a pena conferir as palavras de Hume no Tratado:

Uma coisa é conhecer a virtude, e outra é conformar a vontade com ela. Portanto, para provar que os critérios do certo e do errado são leis eternas, *obrigatórias* para toda mente racional, não basta mostrar as relações que os fundamentam; temos de mostrar também a conexão entre a relação e a vontade; e temos de provar que essa conexão é tão necessária que deve ter lugar e exercer sua influência em toda mente bem intencionada, ainda que a diferença entre essas mentes seja, sob outros aspectos, imensa e até infinita.<sup>16</sup>

Podemos afirmar que a ação da vontade, na medida em que depende de instâncias passionais, não é passível de uma influência exclusiva da atividade racional. Ainda mais quando o caráter do indivíduo, pelo menos em seus aspectos mais fundamentais, e suas disposições e gosto o condicionam a agir de modo adequado ao seu temperamento. A constituição natural, anterior a qualquer educação ou instrução, já parece fornecer as bases e diretrizes das inclinações e ações dos indivíduos, que, depois, aparecerá a ele e aos outros como sendo os elemen-

<sup>15</sup> O Cético (2000), p. 183. Coleção os Pensadores.

<sup>16</sup> T. L3, P1, S1, p. 505.



tos de seu próprio caráter. Daí porque frente aos mesmos estímulos, indivíduos diferentes reagem de modo distinto, tendo emoções e atitudes variadas, embora possam ter tido, em todos os aspectos e circunstâncias, a mesma educação.

O pensamento de Hume, nesse aspecto, parece indicar que o domínio das paixões calmas, que dotam um homem de força e virtude, não pode ser alcançado ou aprimorado nem pela educação, nem pelo hábito, sem a predisposição de tendências já radicadas no caráter do indivíduo. Inclinações essas que já o tornam passível de desenvolvimento e aperfeiçoamento moral, na medida em que sua força de vontade pode contribuir para que, mediante o cultivo do espírito pelo esforço e o hábito, ele possa aperfeiçoar o seu caráter. “O que é lamentável é que esta convicção e esta força de ânimo só possam ter lugar em alguém que antes já seja razoavelmente virtuoso”.<sup>17</sup>

## II

A partir do que foi dito, reconsideremos aqui nossa questão: A razão pode ter poder motivacional sobre nossa vontade? Ou seja, podemos falar que, de acordo com a filosofia humeana, há a possibilidade de uma razão prática? Ora, a razão não é capaz de despertar uma paixão e nem de contrapor-se a nenhuma delas na direção da conduta, ela não delibera sobre os fins das nossas ações e o próprio combate entre razão e paixão é fruto de um grande mal entendido. Se assim o é, então como Hume pôde tão estranhamente afirmar que, tão logo percebemos a falsidade de um julgamento acompanhado por uma paixão ou a insuficiência de certos meios para alcançar um fim desejado, tanto a paixão como o desejo desaparecem e as paixões cedem à razão? Ora, como não poderíamos falar aí de um conflito no qual, ainda por cima, o entendimento sai vitorioso?<sup>18</sup>

Poderíamos, entretanto, a partir da leitura que comumente se faz de Hume afirmar que, se a razão não pode nos impulsionar, ou seja, deliberar um fim para as nossas ações, ela poderia executar um papel

<sup>17</sup> O Cético (2000), p. 184.

<sup>18</sup> Conferir um pequeno artigo que se transformou aqui numa das motivações do nosso trabalho. *Motivação moral e (a ausência de) razão prática em Hume* de Fábio Augusto Guzzo. Revista Poros V.3/N, 6 (2011).

em relação aos meios para a realização daquilo que fora passionalmente determinado. Desse modo, a questão que surge é saber se aquilo que então fora sugerido pelo raciocínio continua a valer, na medida em que nós podemos querer algo que pode ser totalmente distinto daquilo que a razão, motivada por um antigo desejo, nos prescreveu.

Parece-nos que, de acordo com o naturalismo humeano<sup>19</sup>, poderíamos dizer que o que sentimos como uma determinação da razão na junção de meios e fins, nada mais é que uma “conjunção de forças inteiramente naturais”<sup>20</sup> que, quando cessam de exercer sua forte influência sobre a mente, invalidam completamente o raciocínio fundado sobre um desejo ou afeto que cedem lugar a um novo querer, ação ou conjunção de forças. Assim, embora a razão nos mostre um meio ou caminho mais adequado para a satisfação do desejo, nada garante que esta relação de meio-fim será executada pela vontade. Isso nos faz considerar a diferença entre essas duas percepções.

Reiteremos agora a distinção entre desejo e vontade nas palavras do próprio Hume. “O desejo resulta do bem considerado simplesmente enquanto tal, e a aversão deriva do mal. A VONTADE se exerce quando ou o bem ou a ausência do mal podem ser alcançados por meio de uma ação da mente ou do corpo”.<sup>21</sup> O desejo parece depender de uma ideia que o determine, ou seja, de uma crença acerca do bem e do mal. Ele é resultado de uma consideração ou perspectiva. Desse modo, sua influência na mente poderia oscilar conforme sugestões que reforçassem ou diminuíssem a força da ideia que está a ele atrelada, podendo até mesmo erradicá-lo completamente. Assim, o desejo é mais suscetível às influências do pensamento, na medida em que a razão busca relações entre ideias que podem corroborar a crença num bem ou mal desejados.

<sup>19</sup> Smith, J. P. (1995) Em geral há dois modos clássicos de interpretação acerca do principal caráter da filosofia humeana. Por um lado temos o ceticismo, que se sustenta nas teses da negação da realidade objetiva da causalidade, do mundo e do sujeito, afirmando que nossas crenças não se fundamentam na razão. Por outro lado, há o naturalismo, que interpreta a filosofia humeana de um modo não destrutivo como parece ser no primeiro caso, mas, ao contrário, a concebe como ressaltando a contribuição dos instintos, sentimentos e emoções, na medida em que determinam nossas crenças e, por conseguinte, nossas ações e conhecimentos.

<sup>20</sup> Hampton (1995, p.66) E quando estas forças deixam de nos direcionar, Hume insiste que não estamos violando nenhum código autoritativo da razão aplicada à ação – pois não há tal código.

<sup>21</sup> T, L2, P3, S9, p. 475.

Posso desejar uma fruta que julgo possuir um sabor excelente; mas se me convencerem de meu engano, meu desejo cessa. Posso querer realizar certas ações como meio de obter um bem desejado; mas como minha vontade de realizar essas ações é apenas secundária, e se baseia na suposição de que elas são causas do efeito pretendido, logo que descubro a falsidade dessa suposição tais ações devem se tornar indiferentes para mim.<sup>22</sup>

Vimos, conforme a citação acima, que um desejo baseado numa falsa suposição é erradicado pela descoberta da falsidade da suposição; ou quando um suposto meio para alcançar o fim desejado se revela errôneo ou equivocado, a própria ação pretendida se mostra indiferente para nós. Apesar de falar em vontade e ação nesses casos, Hume não deixa de enfatizar que aqui elas são concebidas secundariamente; em outras palavras, ele as está considerando não em si mesmas, mas em relação ao desejo ou a mera concepção de um bem ou mal. Pensamos que nessa citação Hume confunde vontade e desejo sem perceber os problemas que poderiam emergir dessa equivocada sinonimização.

Ao contrário, podemos dizer que nem toda suposição de um bem é necessária para a volição ou a ação, embora pareça ser condição para o desejo. Isso muda completamente a relação que a vontade e o desejo terão com a razão, por exemplo. Portanto, a crença e sua possibilidade de reforço ou arrefecimento por parte da atividade da razão, não é necessariamente um pressuposto para a ação da vontade. O querer não parece depender da razão ou representação de nenhum modo, embora o desejo pareça se relacionar e ser determinado pela sua atividade.

Por outro lado, mesmo plenamente convencidos por argumentos sobre a impossibilidade de alcançar um fim desejado, não deixamos de continuar inclinados a tal objeto, não deixamos de desejá-lo<sup>23</sup>, e o esclarecimento dos meios, considerados impossíveis para a obtenção do fim não é suficiente para embotar ou anular nossa paixão ou desejo. E isto não implicaria contradição ou falsidade, pois as paixões que motivam

<sup>22</sup> T. L2, P3, S3, p.452.

<sup>23</sup> Ver artigo de Nathan Brett e Katharina Paxman (2008, p.43) onde é mostrado que a fonte dos sentimentos como, por exemplo, melancolia e tristeza reside justamente no fato de continuarmos a desejar aquilo que temos consciência de que não podemos obter, por exemplo, a companhia de um ente querido que já se foi.

nossa vontade não possuem qualidades representativas que possam ser ditas verdadeiras ou não, elas não se referem a nada mais.

Um outro aspecto fundamental que diferencia o desejo da vontade é o fator temporal. Por estar associado a uma suposição ou crença, o desejo está muito mais voltado para o futuro, para o porvir, pois seu objeto é concebido e antecipado pela imaginação, gerando assim a inclinação da mente ao mesmo e forçando o pensamento a persegui-lo, mas não apenas a ele, porém a todos os objetos a ele relacionados. É assim que, conforme a razão mostra relações entre os objetos de prazer e desprazer, conseqüentemente, o desejo poderá sofrer variações de aumento, arrefecimento e também deslocamento. Quando desejo viajar para uma cidade, conforme a imaginação percorra todos os lugares agradáveis a ela relacionados, e que provavelmente eu visitarei, meu desejo tem um acréscimo considerável. Ao contrário, quando sou convencido de que o objeto desejado não possui as qualidades supostamente desejadas por mim, esse desejo em relação ao objeto é embotado ou até extinguido. Enquanto que, desejando obter um objeto e sendo informado pelo entendimento de que, para obtê-lo preciso de um meio específico, passo a transferir ou deslocar o desejo do objeto para o meio. Essas oscilações do desejo variarão conforme varie o pensamento e a descoberta das relações, elas estão sempre voltadas para um tempo que virá. Desejo é inclinação e expectativa.

Diferentemente, a vontade só se refere ao tempo presente. Enquanto exercício, ela só pode agir no atual. Falando sobre a promessa, por exemplo, Hume nos diz que ela não se baseia na volição devido ao seu caráter vindouro. A promessa “não consiste em querer a ação que prometemos realizar, pois uma promessa se refere sempre a um tempo futuro e a vontade só influencia ações presentes”.<sup>24</sup> À vontade só há um tempo, que é o presente, já que é apenas no presente que agimos. Desse modo, as influências da razão não parecem se exercer da mesma maneira que no caso do desejo.

Afinal, nada impede que um desejo, baseado em pensamentos e suposições, não seja abandonado por um querer presente que se mostra irrefreável às invectivas da razão. A razão, no âmbito prático, estabelece possíveis relações tendo em vista auxiliar a paixão na busca de

<sup>24</sup> T, L3, P2, S5, p. 555.

sua satisfação, porém, tais relações não necessariamente influenciam a vontade no momento de sua execução. Poderíamos dizer que o que sentimos como uma determinação da razão na junção de meios e fins, nada mais é que uma configuração de forças inteiramente naturais que, quando cessam de exercer sua influência sobre a mente, invalidam completamente o raciocínio fundado sobre um desejo ou afeto que cedem lugar a um novo querer, ação ou configuração de forças. Assim, já que “a razão sozinha não pode produzir nenhuma ação e nem gerar nenhuma volição, infiro que essa mesma faculdade é igualmente incapaz de impedir uma volição”.<sup>25</sup>

Assim sendo, vemos que o raciocínio expresso por certos juízos em forma de uma suposição sobre os meios que deveríamos esposar, tendo em vista obter um fim desejado, ou sobre a forma de melhor conduzir nossa conduta, parece ser uma garantia não suficiente para influenciar nossa volição de maneira completa e decisiva. Afinal, sabemos que o conhecimento do bem não necessariamente consiste em querê-lo, pois para isso teria de ser provada uma universalidade racional, que embasaria a tendência à ação a partir das operações do entendimento. Parece haver um conflito, ou senão uma não conciliação entre o conhecimento e a vontade, pois esta última, no limite, parece muitas vezes não ser moldável em todos os seus aspectos nem pelo raciocínio e nem pela educação. Assim como “as reflexões da filosofia são demasiado sutis e distantes para ter influência na vida cotidiana, ou para erradicar uma afecção”.<sup>26</sup>

Assim, já que o nosso trabalho reside, em última instância, em compreender qual é o papel da razão no âmbito moral, parece-nos que no pensamento de Hume não há lugar para a razão prática, esta compreendida como um impulso competente para nos fazer crer ou agir, pois o que determina nossas ações e julgamentos morais é uma esfera passional não representativa que influencia a vontade de maneira exclusiva. As consequências desta concepção são importantíssimas para a vida moral no que diz respeito à liberdade ou necessidade da volição, e, conseqüentemente, porque repercute fortemente no que tange à responsabilidade moral.

---

<sup>25</sup> T L2, P3, S5, p.450.

<sup>26</sup> *Ensaíos*, p. 219.

Se nossas ações são determinadas por fatores não representativos, mas originais ou acabados em si mesmos, onde não há uma autoridade da razão que determine nossa conduta; se a minha volição pode se inclinar ao oposto do que minha razão prescreve - sendo ela própria (razão) já em função das paixões - invalidando seu caráter motivacional; então, em que sentido poderíamos falar ainda de uma esfera racional prática na filosofia moral de Hume? Faz sentido supor que um uso instrumental da razão pode influenciar nossa vontade? Parece-nos que a perspectiva de uma razão prática se torna problemática no seu pensamento, aliada ao fato de que nossas concepções, crenças ou ações morais não se fundamentam em mecanismos racionais.

### III

Desse modo, já em vias de conclusão, tentemos ver o que podemos pleitear em favor da razão no âmbito moral. Já que a noção de uma razão prática se torna um tanto problemática se entendida aqui como uma força motivadora legítima da ação. Poderíamos dizer que à razão nada resta no âmbito da ação ou da moral? Ora, talvez a afirmação desta questão seja um tanto quanto temerária, já que um aspecto de grande relevância na filosofia moral de Hume parece pressupor o *juízo*, senão para o seu surgimento, ao menos para a sua expansão e abrangência. Tal aspecto é a noção de *simpatia*. A simpatia, em linhas gerais, é um tipo de compartilhamento das emoções e dos sentimentos experienciados pelos seres humanos. Por meio dela nós podemos participar ou ao menos ter uma ideia do sofrimento ou felicidade dos nossos semelhantes, sentindo uma certa inclinação por esta e uma aversão por aquele. Surge daí uma distinção moral importante para o convívio social e o estabelecimento de regras de equidade e vivência comunitária.

Tratando-se de um sentimento, a simpatia surge naturalmente devido a nossa constituição mental particular e a uma relação de semelhança geral entre seres humanos e, diria, em certos casos, até para com os demais seres vivos. Porém, a simpatia humana tem seus limites bem estreitos, tendendo a se arrefecer conforme os objetos se distanciam de nós no espaço e no tempo. Assim, somos mais inclinados à nossa família e aos nossos amigos mais próximos do que às outras pessoas

que estão relacionadas a nós de maneira mais distante ou que não compartilham de nosso próprio lugar e momento. Portanto, quanto mais distantes de nós, menor será o grau de simpatia necessário para que possamos compartilhar com o sofrimento do outro.

Desse modo, faz-se necessário retificar a parcialidade e inclinação naturais das nossas paixões por meio do *juízo* e de *reflexões* que podem nos auxiliar para uma maior latitude da simpatia, tornando nossos sentimentos mais expansivos e comunitários.

A simpatia, admitiremos, é muito mais tênue do que nossa preocupação por nós mesmos, e a simpatia para com pessoas distantes de nós muito mais tênue do que aquela por pessoas que nos são próximas e imediatas. Mas exatamente por isso é necessário que nós, em nossos serenos juízos e discursos concernentes ao caráter das pessoas, negligenciemos todas essas diferenças e tornemos nossos sentimentos mais públicos e sociais.<sup>27</sup>

Assim sendo, parece que poderíamos falar não de uma razão prática em Hume, mas talvez de uma função prática da razão. Ou seja, a razão não parece ser inativa no âmbito dos nossos julgamentos morais já que ela pode nos auxiliar a expandir nossa simpatia natural, o que nos leva a sentir e atuar de maneira mais abrangente e menos parcial, na medida em que buscamos estabelecer, por meio do raciocínio ou da reflexão, um critério geral de apreciação dos atos e caracteres mediante o qual buscamos ir além das determinações parciais do sentimento e da simpatia imediatos. Portanto, a razão ou juízo encontram aí um espaço para a retificação de nossas paixões, tendenciosamente parciais, contribuindo para a criação de regras gerais de conduta.

É interessante notar que tanto a simpatia quanto a razão são afetos ou paixões. E a razão age, como deve, na medida em que se esforça para ampliar esses afetos; ela opera sempre ao lado da paixão, buscando expandir a inclinação parcial que lhe é natural. É nesse sentido que a razão é escrava das paixões, pois consiste num afeto brando e numa consideração distante do objeto, e sempre age em relação à paixão, tendendo, quando deve, a ampliá-la para além do que ela abrange naturalmente. Assim, quando a razão opera positivamente em relação às

<sup>27</sup> HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Unicamp. São Paulo: 1995. P. 97.

paixões, podendo retificá-las para expandir a simpatia, “descobrimos não ser senão uma determinação calma e geral das paixões, fundada em uma visão ou reflexão distante”.<sup>28</sup>

Há uma importante observação sobre a qual vale a pena fazer um pequeno desvio. Parece que a variação dos afetos, ou seja, a maneira como nós percebemos uns e outros, ora como paixões, ora como razão, depende desta relação de proximidade e distância. Assim, talvez não houvesse uma mudança qualitativa ou de natureza entre as percepções da razão e dos afetos, mas apenas o grau da relação é que operaria determinando uma ou outros.

Quando consideramos os objetos à distância, suas pequenas distinções desaparecem, e sempre damos preferência àquele que é em si mesmo preferível, sem considerar sua situação e as circunstâncias que o cercam. Isso gera o que, em um sentido impróprio, chamamos de *razão* que é um princípio frequentemente contraditório em relação às propensões que se manifestam quando nos aproximamos do objeto.<sup>29</sup>

Parece-nos que o papel dos princípios de ordem geral, formulados pelos *juízos*, consiste no esforço de preservar essa disposição calma e distanciada, mesmo em meio ao próprio objeto e suas circunstâncias. Sem que nos deixemos agir e julgar por determinações mais imediatas e parciais. Nesse sentido, é que o entendimento ou juízo parecem se converter num instrumento de ampliação da nossa simpatia natural, retificando a parcialidade tendenciosa das paixões.

Retornando então a nossa questão, resta saber, no entanto, se a atividade do juízo de retificar a parcialidade das paixões é válida e alcançável para todo ser “racional”. Vimos que Hume não parece crer que, através do pensamento, do uso da razão ou da educação, possamos empreender uma reforma total do caráter, como se o homem pudesse ser determinado unicamente pelas condições exteriores do seu tempo de vida. Ao contrário, parece que há uma forte tendência natural que confere um certo traço ao seu temperamento e que esse fator é determinante para as suas ações e julgamentos. Assim, as regras gerais

---

<sup>28</sup> T. L3, P3, S1, p. 623.

<sup>29</sup> T. L3, P2, S7, p. 575.



parecem ser viáveis apenas àqueles cujos sentimentos corresponderem a tais princípios.

Embora, ao tratar da ampliação e expansão do princípio de simpatia, Hume tenha fornecido um papel fundamental à reflexão ou razão, não nos parece que essa atividade do juízo possa ser acessível a todos os homens. Muito pelo contrário, parece-nos que o homem só é capaz de alcançar uma visão distanciada e geral do objeto, na medida em que ele já é naturalmente tendente à reflexão, ou seja, quando em seu caráter prevalecem as paixões brandas e calmas, sendo inclusive tomadas como atividades racionais. Sendo nesse caso um afeto, a razão, assim como as demais paixões, ocorrem a mim, determinam a minha personalidade, e não o contrário. Para agir “racionalmente” é preciso que haja uma inclinação natural em minha mente que, de acordo com meu temperamento, dote-me a tal capacidade.

Assim, o que Hume quer mostrar é que nós não possuímos uma razão que nos diferencie pela excelência moral dos seus princípios, de modo que, operando racionalmente bem e reto, eles seriam necessariamente alcançados por todo ser racional e, assim, nos conduziram à ação e determinariam nossa vontade. É dessa maneira que a razão foi entendida pela tradição metafísica. Ao contrário, para Hume, a razão não motivaria nossa vontade independentemente dos afetos e nem poderia gerá-los, silenciá-los ou suprimi-los.

## CONCLUSÃO

Em fim, parece-nos que Hume se coloca contra uma determinada concepção de razão. Ou seja, a concepção metafísica tradicional, que compreendia a razão em termos de uma faculdade dotada de poderes dedutivos, capaz assim de mostrar a todo ser racional as supostas relações eternas entre o bem e o mal, do mesmo modo como demonstra as relações invariáveis das matemáticas. Como um filósofo moral, Hume preocupa-se acentuadamente com o papel na razão no âmbito prático. E nessa esfera, a razão não opera derivando verdades imutáveis como faz nas relações de ideias.

No âmbito prático, ao contrário, a razão é uma espécie de afeto brando e calmo, que surge da consideração distanciada e abrangente

do objeto. Ela parece também converter-se num instrumento das paixões, na medida em que se esforça por ampliar e expandir a simpatia natural de nossa mente. Ela assim o faz enquanto o juízo formula princípios de ordem geral, que são espécies de perspectivas ampliadas e imparciais acerca dos objetos e das situações. Se não é dela que emerge a simpatia, é ao menos por ela que tal princípio é ampliado e levado a alcançar um espaço para além de suas inclinações naturais. Resta, porém, perguntar se tal expansão da simpatia por intermédio do juízo, não será possível apenas àquele caráter já brando e calmo.

## REFERÊNCIAS

### *Referências primárias:*

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Débora Danowisk. Unesp. São Paulo: 2000.

\_\_\_\_\_. *Investigação acerca do entendimento humano*. Tradução de Anoir Aiex. Coleção Os pensadores. Nova cultural. São Paulo: 1999.

\_\_\_\_\_. *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Tradução de João Paulo Gomes Monteiro e Armando Mora D'Oliveira. Coleção Os Pensadores. Nova Cultural. São Paulo: 1999.

\_\_\_\_\_. *Uma investigação acerca dos princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Unesp São Paulo: 2001.

### **Referências secundárias:**

BRETT, Nathan e PAXMAN, Katharina. *Reason in Hume's Passions*. *Hume Studies*. 34. 1. 43 – 59. 2008.

COHON, R. *On an unorthodox Account of Hume's moral psychology*. *Hume studies* 20.2. 179 – 194. 1994.

GUZZO, Fábio. *Motivação moral e (a ausência de) razão prática em Hume*. *Revista Poros*. V.3/N, 6. Rio Grande do Sul: 2011.

HAMPTON, J. *Does Hume have an instrumental conception of practical reason?* *Hume Studies* 21.1. 57-74. 1995.

SCHAFER, Karl. *Practical Reason and Practical reasoning in Hume*. *Hume Studies*. 34. 2. 189 – 208. 2008.

SMITH, Plínio Junqueira. *O ceticismo de Hume*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

# Condorcet, positivista?

**Fabio de Barros Silva**

*Universidade Federal de São João del-Rei*

Não são poucos os ensaios e pesquisas dedicados ao exame da relação entre a Filosofia das Luzes e o Positivismo, e, especificamente, entre Condorcet (1743-1794) – filósofo e revolucionário francês, considerado “o último dos iluministas” – e Auguste Comte (1798-1857) – principal representante do pensamento positivista do século XIX. Os resultados desses estudos revelam, quase sempre, a existência de um grande número de divergências que, a despeito das constantes referências, muitas vezes elogiosas e filiais, de Comte a Condorcet, servem mais para distanciá-los e não parecem favorecer aproximações. A existência dessas divergências existentes entre os dois pensadores permitiram que Jean-Louis Morgenthaller (Cf. 2007), em artigo publicado recentemente, afirmasse que Auguste Comte e, antes ainda, Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825), realizaram uma verdadeira “anamorfose” do pensamento de Condorcet, já que ambos – Saint-Simon e Comte – necessitavam de uma espécie de “caução científica” para proclamar os princípios do industrialismo ou o início da era da filosofia positiva.

De fato, pode-se notar que Saint-Simon, de quem, aliás, Comte foi secretário, no segundo caderno de seu “Catecismo dos industriais” (Cf. 1823-1824, p. 156), destaca a importância de Condorcet por demonstrar que o “progresso da civilização” dirige-se à plena instaura-

ção do “sistema industrial”, mas, ao mesmo tempo, denuncia que o trabalho desse herdeiro do Iluminismo teria sido “mal executado” e que, por isso, deveria ser refeito. Analogamente, apesar dos frequentes elogios que Comte atribui a Condorcet, o filósofo positivista não se exime de criticar aspectos fundamentais da obra do filósofo e revolucionário. Nesse sentido, pergunta Morgenthauer (Cf. 2007), as críticas de Comte não seriam suficientes para demonstrar as diferenças entre seus propósitos e os de Condorcet?

Como atesta Annie Petit (1989, p. 481), “a aproximação de Comte em relação a Condorcet, que vai da crítica à reverência filial, parece singular, de fato paradoxal”, assumindo diferentes contornos conforme as circunstâncias, os problemas, os propósitos e o desenvolvimento do positivismo ao longo do século XIX. As ambivalências presentes nesse caminho revelam-se complexas, e, para demonstrar essa complexidade, Annie Petit procura apresentar o que ela mesma denomina “intrigante história intelectual” que, ao mesmo tempo, parece equivaler a um “pequeno drama romântico” que se desenrola por meio de uma analogia psicanalítica, na qual Comte apresenta-se, inicialmente, “jovem contestador” para, ao final, num movimento de retorno e reconhecimento, mostrar-se reverente à figura do “pai espiritual”. Ocorre, porém, que, ao longo desse processo que vai da “contestação” à “reverência”, as críticas de Comte parecem tão severas que podem nos levar a indagar se algo permanece da herança reivindicada (Cf. PETIT, 1989, p. 481).<sup>1</sup>

Não obstante, é comum encontrarmos especialmente no âmbito da literatura sociológica, referências a Condorcet que o associam – e, não raras vezes, filiam-no – ao positivismo. É o caso, por exemplo, de Michael Löwy que, em *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista* (Cf. 1991, p. 37-38), afirma ser Condorcet o “pai do positivismo” precisamente por ter sido um dos pioneiros defensores da ideia de que “a ciência da sociedade, nas suas várias formas, deve tomar o caráter de uma matemática social, ser objeto de estudo matemático, numérico, preciso, rigoroso. É graças a essa matemática social que poderá existir uma ciência dos fatos sociais verdadeiramente objetivo”. Avaliação análoga de Löwy pode ser verificada em outro livro, a saber, *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*:

---

<sup>1</sup> Para um bom inventário das referências de Comte a Condorcet, cf. MUGLIONI, 1989, p. 472-479.

*marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*, onde denuncia o comprometimento de Condorcet com um ideal de “ciência neutra, tão imune aos ‘interesses e paixões’, quanto a física e a matemática” (Cf. LOWY, 2000, p. 19-20).

Enquanto as análises de Löwy acerca da obra de Condorcet recaem, principalmente, no tema do método apropriado para o estudo objetivo da sociedade e para emancipação dos preconceitos, outro trabalho clássico, de Raymond Aron, demonstra que Comte descobre em Condorcet a ideia da história como marcha progressiva, isto é, das “etapas necessárias, segundo uma ordem inelutável, dos progressos do espírito humano” (ARON, 2000, p. 96).

Uma visão análoga dessa relação entre a filosofia das Luzes e do positivismo pode ser constatada na obra de um influente teórico da política: Isaiah Berlin. Para ele, a teoria política, “pela própria natureza de seus interesses” difere de “qualquer outra investigação empírica” pela seguinte razão:

[...] por estar relacionada com áreas um tanto diferentes: a saber, com as questões sobre o que é especificamente humano e o que não é (e por que não); com a busca por saber as categorias específicas, digamos, as do propósito, as de pertencer a um grupo ou as da lei, são indispensáveis para compreender o que os homens são; e assim, inevitavelmente, com a origem, o âmbito e a validade de certas metas humanas (BERLIN, 2002, p. 114).

O que Berlin procura ressaltar é a natureza filosófica das questões políticas que exigem uma atitude avaliativa, diferentemente do modelo descritivo dos fenômenos políticos proposto, por exemplo, pela abordagem sociológica e pela ciência política em sentido estrito. Daí o tom e o conteúdo acusatório dirigido a Condorcet e outros autores do século XVIII: de acordo com Berlin, eles foram precursores de uma ciência política descritiva que prometia, por meio da aplicação de métodos adequados, transformar os problemas típicos da filosofia política, que envolvem, especialmente, o problema dos valores e dos juízos de valores, em questões empíricas passíveis de serem desvendadas objetivamente (Cf. BERLIN, 2002, p. 118).<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Não se pode deixar de fazer concessões importantes ao que afirma Isaiah Berlin. Como veremos adiante, Condorcet atribuiu enorme importância à aplicação do cálculo e da análise das

Não pretendemos negar, taxativamente, a influência do Iluminismo e notadamente de Condorcet no processo de origem e desenvolvimento do positivismo. Deve-se reconhecer que, de fato, o *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano], publicado postumamente em 1795, principal obra estudada e citada pelos autores, indicados acima, que associam Condorcet ao positivismo, presta-se, facilmente, a uma leitura “historicista” (Cf. MORGENTHALER, 2007). Nesse sentido, a respeito da inegável herança deixada pela filosofia das Luzes ao positivismo, notadamente de Condorcet a Auguste Comte, Maria das Graças de Souza (2001), valendo-se de pormenorizada análise realizada por Lenita Benoit (Cf. 1999; 2002), que ao tratar da gênese e do desenvolvimento da sociologia de Comte procurou realizar um balanço da influência de Condorcet sobre o pensamento comteano, demonstra que apesar das muitas diferenças existentes entre os dois pensadores, é “necessário examinar, no pensamento das Luzes, sobretudo no que diz respeito à questão da história, o conteúdo daqueles conceitos cujo caráter universal exigiria que fossem passados pelo crivo da crítica da ideologia” (SOUZA, 2001, p. 201).

Entre os conceitos examinados por Souza (2002, p. 201-202), encontram-se os seguintes: (i) “humanidade, peça central nas teorias do progresso”; (ii) civilização, “termo de uso muito corrente no século XVIII”; e (iii) razão. O primeiro conceito, na avaliação de Souza, forja a ideia de um gênero humano abstrato, de uma sociedade homogênea que dissimula “as diferenças entre os diversos povos e entre os grupos no interior da sociedade”. A noção de “civilização”, por sua vez, funda-se na oposição à natureza ou à barbárie e numa visão parcial, eurocêntrica, que inviabiliza uma discussão adequada a respeito de outras culturas não europeias. O conceito de razão, finalmente, cria obstáculos a “outras formas de apreensão do real, ao mesmo tempo em que dissimula o fato inegável de sua própria historicidade”. Assim, sob uma pretensa luta contra o fanatismo religioso e as superstições, a

---

probabilidades no âmbito das ciências morais e políticas. De fato, isso gerou contribuições significativas para o desenvolvimento das ciências sociais e políticas. Mas acreditamos ser importante destacar que o contexto em que Berlin, originalmente, escreve o ensaio citado, a saber, 1961, é marcado pela reação dos teóricos da filosofia política quanto à predominância de uma abordagem behaviorista da política difundida, sobretudo, pelas escolas norte-americanas.

filosofia iluminista parece ter caído numa “armadilha” ainda pior que seria a do “fanatismo da razão”.

Entretanto, como salienta Maria das Graças de Souza (Cf. 2001, p. 203-204), aos elementos apresentados pode-se opor uma crítica que, a nosso ver, é contundente. Não se pode avaliar adequadamente o iluminismo tomando-o como “um todo homogêneo”. É preciso, antes, perceber que em seu interior desenvolveram-se os próprios fundamentos da possibilidade do exercício crítico da razão. Em outras palavras, pode-se afirmar que a filosofia das Luzes revela um caráter emancipador nutrido por um tipo de racionalidade que serve como “instrumento crítico” à própria racionalidade.

De acordo com Ernst Cassirer (1997, p. 32), a filosofia do século XVIII, propõe a superação do racionalismo de origem cartesiana que vê a razão como “a região das ‘verdades eternas’, essas verdades que são comuns ao espírito humano e ao espírito divino”, dotando-a de um “sentido diferente e mais modesto”:

Deixou de ser a soma das ‘ideias inatas’, anteriores a toda a experiência, que nos revela a essência absoluta das coisas. A razão define-se muito menos como uma *possessão* do que como uma forma de *aquisição*. Ela não é o erário, a tesouraria do espírito, onde a verdade é depositada como moeda sonante, mas o poder original e primitivo que nos leva a descobrir, a estabelecer e a consolidar a verdade. Essa operação de assegurar-se da verdade constitui o germe e a condição necessária de toda a certeza verificável. É nesse sentido que todo o século XVIII concebe a razão. Não a tem em conta de um *conteúdo* determinado de conhecimentos, de princípios, de verdades, preferindo considerá-la *energia*, uma força que só pode ser plenamente percebida em sua *ação* e em seus *efeitos*. A sua natureza e os seus poderes jamais podem ser plenamente aferidos por seus resultados; é à sua *função* que cumpre recorrer (CASSIRER, 1997, p. 32).

Sendo assim, é possível afirmar, considerando Cassirer e Koyré (1991), que a ideia de um século XVIII a-histórico, estático, pode ser contestada pela própria noção de racionalidade que se funda na noção de razão em atividade, isto é, como racionalidade e, portanto, em constante processo de modificação. Parece-nos que é assim que Condorcet entende a noção de razão e é por essa perspectiva que ele procura

fundamentar sua noção de progresso que, a nosso ver, muitas vezes, tem servido, de forma irrefletida, para aproximá-lo do historicismo de matiz positivista.

Sem nos prender a um exame detalhado das críticas dirigidas por Saint-Simon e Comte a Condorcet, bem como das diferenças existentes entre eles, questão já examinada por outros estudiosos que procuramos assinalar acima, ainda que de passagem, basta-nos aqui apenas indicar a principal razão pela qual os dois filósofos advertem para a necessidade de filiar-se e, ao mesmo tempo, adequar as ideias daquele que foi chamado “o último dos iluministas” aos princípios do positivismo.

Nesse sentido, considerando um de seus principais opúsculos, conhecido pelo título *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1854) [Plano dos trabalhos científicos necessários para organizar a sociedade], redigido em maio de 1822, nota-se que Comte propõe à sua época a necessidade de organizar a vida social sobre bases “positivas”, superando a “negatividade” representada pelo espírito crítico do período anterior, a saber, o século XVIII. Para ele, o Século das Luzes pertence ainda ao estágio metafísico, etapa intermediária, cuja superação torna-se necessária para o alcance do estágio definitivo, positivo ou científico. Nesse sentido, o *Esboço* (1993), revela-se um marco importante, afinal, Condorcet, seu autor, apresenta-se, para Comte, de duas formas distintas: como representante do fim de uma era e da possibilidade de início de outra.

De acordo com Comte, uma das principais descobertas de Condorcet consiste na seguinte:

[...] a civilização está sujeita a uma marcha progressiva, cujos passos estão rigorosamente encadeados uns aos outros *conforme leis naturais*, que nos permitem a observação filosófica do passado e que *determinam*, para cada época, de maneira inteiramente positiva, os aperfeiçoamentos que o estado social experimenta individual ou conjuntamente (COMTE, 1854, p. 109 – Itálicos nossos).

Trata-se, como se pode notar, da noção de “progresso histórico”, essencial, segundo Comte, para o surgimento de uma verdadeira “ciência do homem”, da “ciência política positiva” e da “ciência social”.



Entretanto, apesar da importância dessa “descoberta”, para Comte, seu autor realizou-a num contexto marcado por um “espírito absolutamente contrário a seu objetivo”, incapaz de render os resultados necessários ao desenvolvimento de uma ciência positiva da política e da sociedade. Assim, Comte propõe-se a “reformulá-la em sua totalidade” (Cf. COMTE, 1854, p. 109).

Ora, o que sustenta a noção de progresso em Condorcet é, na verdade, uma determinada concepção da natureza e do humano, um substrato metafísico do espírito humano que pode ser caracterizado, considerando Catherine Kintzler e Charles Coutel, como uma “exigência epistemológica”. Sua “crença na potência da verdade e da razão”, na “capacidade de aperfeiçoar-se”, isto é, na defesa da “perfectibilidade humana”, revela-se historicamente e é um efeito do “dinamismo intelectual”, da “racionalidade”, da razão em atividade (Cf. COUTEL; KINTZLER, 1994, p. 24). Para Kintzler (Cf. 1984, p. 98-99), a “massa de verdades” acumuladas, bem como o processo de aquisição e desenvolvimento do conhecimento, ao longo da história, e que Condorcet procura apresentar em seu *Esboço* (1993), sustentam sua “crença no progresso” e na “perfectibilidade indefinida do homem”.

Se é este substrato metafísico do espírito humano que permite o desenvolvimento de nossas faculdades e ideais, como sustenta Condorcet, não há razão para crer que exista uma “lei transcendente” que governe, a despeito dos homens, a marcha progressiva da humanidade (Cf. KINTZLER, 1984, p. 98-99). Assim, traçar uma história dos progressos do espírito humano equivale à tentativa de demonstrar, sem pretender descrever ou examinar fatos e fenômenos singulares de um determinado tempo e espaço, a regularidade apresentada pelo espírito humano ao longo dos séculos. Tal regularidade, de acordo com o filósofo e revolucionário francês, revela um progresso geral que pode ser atestado. Desvendar essa regularidade é fundamental para conferir um “caráter programático”, mas jamais inelutável ou mesmo necessário, ao que se deve realizar a fim de que esse progresso não seja interrompido (Cf. JOLIBERT, 1993).

Note-se, portanto, que, na avaliação de alguns dos principais estudiosos do Iluminismo, a marcha progressiva da humanidade, tal como a concebe Condorcet, não é linear e necessária. Isso pode ser

verificado na importância assumida pelo erro no processo de desenvolvimento do conhecimento. Com efeito, Condorcet, na *Introdução do Esboço*, afirma:

As operações do entendimento que nos conduzem ao erro ou nelas nos retêm [...] não pertencem menos do que o método de raciocinar corretamente, ou aquele de descobrir a verdade, à teoria do desenvolvimento de nossas faculdades individuais; e, pelas mesmas razões, a maneira pela qual os erros gerais se introduzem entre os povos, se propagam, se transmitem, se perpetuam, faz parte do quadro histórico dos progressos do espírito humano. Assim como as verdades que o aperfeiçoam e que o esclarecem, os erros são a consequência necessária de sua atividade, de sua curiosidade, desta desproporção sempre existente entre aquilo que ele conhece e aquilo que ele acredita precisar, aquilo que ele tem o desejo de conhecer (CONDORCET. 1993, p. 26).

A história, conforme Condorcet, sofre períodos de crise, decadência e estagnação, e o progresso futuro depende do aprendizado desses erros. Entretanto, apesar de períodos marcados por retrocesso, é possível, em sua avaliação, verificar que houve um progresso geral. Assim, a percepção de que a humanidade progrediu, progride e pode progredir indefinidamente permite a afirmação de que “não há razão”, segundo Condorcet, “para crer que o homem das origens fosse melhor do que o homem moderno”, como explica Maria das Graças de Souza (2001, p. 158), especialmente quando se observa o quadro geral da espécie humana.

Entretanto, cumpre indagar: não é estranho defender que a humanidade progride e, ao mesmo tempo, convive com avanços e retrocessos? Nesse sentido, como explicar a crença alimentada por Condorcet que se expressa, por exemplo, nos seguintes termos:

Tudo nos diz que chegamos à época de uma das grandes revoluções da espécie humana. O que existe de mais próprio para nos esclarecer sobre aquilo que devemos esperar dela, para nos oferecer um guia seguro que nos conduza no meio desses movimentos, do que o quadro de revoluções que a precederam e prepararam? O estado atual das luzes nos garante que ela será feliz; mas não é também sob a condição de que saibamos nos servir de

todas as nossas forças? E para que a felicidade que ela promete seja comparada de modo menos caro, para que ela se estenda com rapidez em espaço maior, para que ela seja mais complexa em seus efeitos, não precisamos estudar na história do espírito humano quais obstáculos nos restam temer, quais meios nós temos para transpor estes obstáculos? (CONDORCET, 1993, p. 28)

Ora, além daqueles que já procuramos indicar, quais outros elementos servem de apoio para a crença num futuro ainda melhor que o presente? De acordo com Condorcet, tal evidência poderá ser verificada por meio do desenvolvimento das ciências do homem. Assim, numa passagem capital da Décima Época do *Esboço*, dedicada a expor “nossas esperanças” relativas aos “progressos que estão reservados às gerações futuras, e que a constância das leis da natureza parece lhes assegurar”, tal como se lê na *Introdução do Esboço* (Cf. 1993, p. 25), Condorcet afirma:

Se o homem pode prever com uma segurança quase integral os fenômenos dos quais conhece as leis; se, mesmo quando estas lhes são desconhecidas, ele pode, a partir da experiência do passado, prever com uma grande probabilidade os acontecimentos do futuro; por que ver-se-ia como um empreendimento quimérico aquele de traçar, com alguma verossimilhança, o quadro dos destinos futuros da espécie humana, a partir dos resultados de sua história? O único fundamento de crença nas ciências naturais é a ideia segundo a qual as leis gerais, conhecidas ou ignoradas, que regram os fenômenos do universo, são necessárias e constantes; e por quais razões esse princípio seria menos verdadeiro para o desenvolvimento das faculdades intelectuais e morais do homem do que para as outras operações da natureza? Enfim, já que as opiniões formadas a partir da experiência do passado, sobre os objetos da mesma ordem, são a única regra da conduta dos homens mais sábios, por que proibir-se ao filósofo apoiar suas conjeturas nessa mesma base, desde que ele não lhes atribua uma certeza superior àquela que pode nascer do número, da constância, da exatidão das observações? (CONDORCET, 1993, P. 176).

A regularidade no âmbito das ciências do homem deve fundar-se na matemática social. O projeto de Condorcet referente à edificação de uma matemática aplicada ao estudo do homem e da sociedade, ca-

paz de oferecer segurança às ciências do homem, pode ser verificado, principalmente, em dois textos importantes: o *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix* [Ensaio a respeito da aplicação da probabilidade das decisões tomadas na pluralidade das vozes], de 1785, e o *Tableau général de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales* [Quadro geral da ciência que tem por objeto a aplicação do cálculo às ciências política e morais], de 1793. A aplicação da matemática ao estudo dos homens e das sociedades permitiria, conforme Condorcet, substituir juízos incertos e grosseiros por juízos fundamentados na probabilidade e no cálculo.

Não se trata, pois, note-se bem, de utilizar a probabilidade matemática como fundamento para a consecução de juízos deterministas ou teleológicos para as sociedades humanas e seus destinos históricos. Trata-se, apenas, de fundamentar nossos juízos em evidências e probabilidades capazes de evitar que nossas avaliações se baseiem no acaso e na incerteza. Além disso, é importante destacar que o modo como Condorcet enfrenta a questão da possibilidade de uma fundamentação das ciências do homem não se apoia numa crença epistemológica ingênua. Já em seu *Discours de réception à l'Académie Française* [Discurso de recepção à Academia Francesa], pronunciado em 1782, ao indicar o descompasso existente entre o desenvolvimento das ciências naturais e o das ciências humanas, Condorcet afirma:

Refletindo acerca da natureza das ciências morais, não se pode, com efeito, deixar de observar que, apoiadas, como as ciências físicas, sobre a observação dos fatos, elas devem seguir o mesmo método, adquirir uma língua igualmente exata e precisa, atender ao mesmo grau de certeza. Tudo seria semelhante entre elas para um ser que, estranho à nossa espécie, estudasse a sociedade humana como nós estudamos a dos castores e das abelhas. Mas, aqui, o próprio observador faz parte da sociedade que ele observa, e, assim, a verdade só pode ter juízes parciais ou preconceituosos (CONDORCET, 1986, p. 183 – Itálicos nossos).

A presença de aspectos subjetivos capazes de perturbar a inquirição da verdade no âmbito das ciências do homem constitui, conforme os termos destacados no trecho supracitado, na avaliação de Condorcet,

uma das razões do desenvolvimento lento das ciências morais e políticas quando comparado ao das ciências físicas. Eis a razão pela qual, como explica Keith M. Baker (Cf. 1982, p. 191), Condorcet preconiza a necessidade de, por meio da matemática social, buscar a ordem e a regularidade no “vasto domínio da experiência e da conduta humanas”.

É importante lembrar, como mostram Baker (Cf. 1989, p. 231) e Granger (Cf. 1956, p. 24), que a aplicação do cálculo e da análise probabilística às ciências morais e políticas não resultarão na obtenção de “verdades de fato”, mas apenas em evidências capazes de sustentar hipóteses e conjecturas. Nesse sentido, valendo-se de elementos do pensamento de David Hume (1711-1776), no *Essai* (1785), Condorcet explica:

Não existe pois qualquer ligação entre o motivos de crer e a verdade do fato do qual ele é objeto; não há qualquer ligação entre a probabilidade e a realidade dos acontecimentos.

Para conhecer a natureza desse motivo, é necessário observar que todos os nossos conhecimentos a respeito dos eventos naturais que atingem nossos sentidos e dos eventos futuros, isto é, todos aqueles saberes que dirigem nossa conduta e nossos julgamentos no curso de nossa vida, são fundamentados em dois princípios: *que a natureza obedece a leis invariáveis e que os fenômenos observados nos permitem conhecê-las*. A experiência constante de que os fatos se conformam a esses princípios é, para nós, o único motivo para neles acreditar. Ora, caso se pudesse reunir todos os fatos cuja observação leva-nos a acreditar naquelas duas proposições, o cálculo nos permitiria determinar com precisão qual é a probabilidade de que elas sejam verdadeiras.

Na verdade, como não podemos reunir todos esses fatos, somente consideramos que o cálculo nos conduziria a uma maior probabilidade; mas esta diferença em nada altera o motivo de crer que é o mesmo nos dois casos.

Sendo assim, o motivo que me leva a acreditar que em dez milhões de bolas brancas misturadas com uma preta não será, de forma alguma, a bola preta que tirarei no primeiro lance, é da mesma natureza que me leva a acreditar que o sol nascerá amanhã e essas duas opiniões somente se distinguem pela maior ou menor probabilidade (CONDORCET, 1785, p. 10-11 – Itálicos no original).

O longo trecho citado revela que não se trata, portanto, de apoiar-se na matemática para daí inferir um conjunto de leis que governa-

riam, de forma absoluta, a conduta humana. Trata-se, como mostra o *Tableau* (1847), de valer-se da matemática social a fim de combater os preconceitos e superstições, objetivo caro aos iluministas, substituir “opiniões incertas e cambiantes”, “sentimentos vagos e maquinais” e “juízos incertos e grosseiros” por uma atitude que visa à obtenção de motivos e evidências dotadas de um mínimo de precisão e rigor capazes de sustentar nossas crenças (Cf. CONDORCET, 1847, p. 542-543).

Sendo assim, as esperanças apresentadas na décima época do *Esboço* (1993) não têm a pretensão de estabelecer “leis da história”, o que nos permite rejeitar uma interpretação historicista pura e simples do modo como Condorcet compreende o curso histórico. As esperanças ali contidas inscrevem-se no plano das hipóteses e, sendo assim, o retrocesso, em detrimento da perfectibilidade, permanece possível (Cf. PONS, 1988, p. 68; JOLIBERT, 1993).

Não é “a história”, como “entidade autônoma que representa a totalidade dos acontecimentos passados, presentes e futuros” (PONS, 1988, p. 68) quem deve assumir o controle, mas “o homem” que, assumindo as diretrizes da décima época como uma espécie de programa, deve empreendê-las. Dentre elas, conforme Condorcet (Cf. 1993, p. 182), encontram-se o fim da desigualdade de riqueza, o modo de assegurar a subsistência e a desigualdade de instrução, obstáculos e dificuldades que ainda persistem. Nesse sentido, pode-se afirmar, é claro, que as esperanças de Condorcet – assim como dos iluministas em geral – quanto à possibilidade de um mundo mais igual, livre e esclarecido é exageradamente otimista. Nem por isso podemos negar que o desenvolvimento da técnica e da ciência não tenha, de certo modo, revelado progressos importantes para o homem. Assim, certas teses “contra iluministas” que flertam com a irracionalidade, merecem, a nosso ver, submeter-se à “crítica”, esta fiel depositária do século da filosofia, por excelência.

## REFERÊNCIAS

ARON, Raymond (2000). *As etapas do pensamento sociológico*. Tradução de Miguel Serras Pereira. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote.

BAKER, Keith Michael (1982). *Condorcet: from natural philosophy to social mathematics*. Chicago: The University of Chicago Press.

\_\_\_\_\_ (1989). Condorcet. In: FURET, François; OZOUF, Mona (Orgs.). *Dicionário crítico da Revolução Francesa*. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

BENOIT, Lenita Oliveira (1999). *Sociologia comteana: gênese e devir*. São Paulo: Discurso Editorial.

\_\_\_\_\_ (2002). *Augusto Comte: fundador da física social*. São Paulo: Moderna.

BERLIN, Isaiah (2002). Ainda existe a teoria política? In: \_\_\_\_\_. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. Editado por Henry Hardy e Roger Hausheer. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras. p. 99-130.

CASSIRER, Ernst (1997). *A filosofia do Iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.

COMTE, Auguste (1854). Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société. In: \_\_\_\_\_. *Appendice général du système de politique positive: contenant tous les opuscules primitifs de l'auteur sur la philosophie sociale*. Paris: Thunot. p. 47-136. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr>>.

CONDORCET (1993). *Esboço de um quadro historic dos progressos do espírito humano*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.

\_\_\_\_\_ (1986). Discours de reception a l'Academie Française. In: \_\_\_\_\_. *Sur les elections et autres texts*. Paris: Fayard. p. 179-201.

\_\_\_\_\_ (1785). *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*. Paris: Imprimerie Royale. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr>>.

\_\_\_\_\_ (1847). Tableau general de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales. In: *Oeuvres de Condorcet*. Publiées par A. Condorcet O'Connor et M. F. Arago. Paris: Firmin Didot Frères. p. 539-573. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr>>.

COUTEL, Charles; KINTZLER, Catherine (1994). Présentation. In: CONDORCET. *Cinq mémoires sur l'instruction publique*. Paris: GF – Flammarion. p. 07-54.

GRANGER, Gilles-Gaston (1956). *La mathématique sociale du Marquis de Condorcet*. Paris: PUF.

JOLIBERT, Bernard (1993). Condorcet (1743-1794). *Perspectives: revue trimestrielle d'éducation comparée*, Paris, Unesco, v. 23, n. 1-2, p. 201-213. Disponível



em: <<http://www.unipsed.net/wpdev/wp-content/uploads/2014/08/condorcfc.pdf>>. Acesso em: 21 abr. 2008.

KINTZLER, Catherine (1984). *Condorcet: l'instruction publique et la naissance du citoyen*. Paris: Minerve.

KOYRÉ, Alexandre (1991). Condorcet. In: \_\_\_\_\_. *Estudos de história do pensamento filosófico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. p. 79-98.

LÖWY, Michael (1991). *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. 7. ed. São Paulo: Educ.

\_\_\_\_\_ (2000). *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Muncchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. 7. ed. São Paulo: Cortez.

MORGENTHALER, Jean-Louis (2007). Condorcet, Sieyès, Saint-Simon et Comte: retour sur une anamorphose. *Socio-logos – Revue de l'Association Française de Sociologie*, n. 2. Disponível em: <<http://socio-logos.revues.org/373#text>>. Acesso em: 20 ago. 2014.

MUGLIONI, Jacques (1989). Comte et Condorcet. In: CRÉPEL, Pierre; GILAIN, Christian (Orgs.). *Condorcet: mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*. Paris, Minerve. p. 472-479.

PETIT, Annie (1989). Condorcet, “medite” par Auguste Comte. In: CRÉPEL, Pierre; GILAIN, Christian (Orgs.). *Condorcet: mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*. Paris, Minerve. p. 480-495.

PONS, Alain (1988). Introduction. In: CONDORCET. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: GF – Flammarion. p. 17-72.

SAINT-SIMON, Claude-Henri de (1823-1824). *Cathecism des industriels: Deuxième Cahier*. Disponível em: <<http://www.gallica.bnf.fr>>. Acesso em: 20 ago. 2014.

SOUZA, Maria das Graças de (2001). *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial.



# Entre a alma e o espírito na obra de Helvétius: da necessidade à contingência.

**Camila Sant'Ana Vieira Ferraz Milek**

*Universidade Federal do Paraná*

Dedica-se à reflexão sobre o estatuto do acaso e da necessidade na obra de Claude-Adrien Helvétius, à luz de sua distinção entre alma e espírito. Para tanto, utiliza-se as obras *Le Vrai Sens Du Système de La Nature* (1777) e *De l'Homme* (1789). A questão principal que se coloca é como um defensor da necessidade pode enfatizar o poder do acaso e, conseqüentemente, da instrução na formação do homem? Acredita-se que a distinção de Helvétius entre alma e espírito<sup>1</sup> esclarece a questão, pois aponta para uma ruptura na produção teórica do autor, e salienta o papel da necessidade quando se trata da investigação acerca do homem.

Esse apontamento é relevante para a compreensão da obra de Helvétius, pois esclarece a extrema redução, operada pelo autor, do princípio da sensibilidade física ao demonstrar que o espírito é oriundo dessa sensibilidade. Além disso, é possível também ressaltar o reconhecimento, por parte de Helvétius, do papel do acaso na educação e, por sua vez, da influência do ambiente, na formação do indivíduo.

A referida distinção entre alma e espírito também demarca a relevância que o autor dá ao tema do acaso, pois prioriza a influência do que não é previsível e do que não é diagnosticável para a constituição do indivíduo, ao invés de enfatizar as causas materiais e fisiológicas dessa

---

<sup>1</sup> A alma entendida como a própria sensibilidade física, e o espírito entendido como o conjunto de faculdades e ideias dos homens tal como definido no capítulo II de *De l'Homme* (1789). Explicitaremos estas acepções no decorrer do texto.

constituição<sup>2</sup>. Essa prioridade de Helvétius o diferencia dos demais filósofos de sua época, e auxilia os trabalhos centralizados nos autores que não têm sido tema de estudo frequente no Brasil. Esses trabalhos visam desvelar as diferenças entre suas teses e propor novas interpretações.

Será apresentada uma proposta de resolução para a aparente contradição do autor entre o elogio da necessidade (Helvétius, 1777), e o primado absoluto das circunstâncias do acaso (Helvétius, *De l'Homme*, 1989). Para isso, serão expostas as menções sobre a necessidade e também sobre o acaso. Em seguida, analisar-se-á a questão pela diferenciação que Helvétius faz entre alma e espírito, remetendo a primeira à natureza e o segundo à experiência. Como conclusão, será demonstrado que a ênfase na instrução, na cultura e no acaso, associados à diminuta atenção às causas naturais e fisiológicas, colocam Helvétius mais próximo de uma investigação que se mostra fértil no âmbito social em que a circunstancialidade é demarcada. Entretanto, a investigação do autor também se ancora no âmbito da natureza, em que a necessidade é relevante. Observa-se, portanto, a relação entre os âmbitos, em que um funciona como base para a maior abrangência do outro. Dessa forma, a contradição se mostra apenas aparente já que os elogios aos opostos ocorrem nas duas esferas.

As menções que enfatizam a necessidade na obra de Helvétius são especialmente encontradas em *Le Vrai Sens du Système de La Nature*. Notadamente, a investigação do autor nesse texto se inicia em questões sobre a natureza, que enfatizam seu materialismo. O movimento seria a essência da matéria, a impulsão que anima tanto a natureza quanto o próprio homem. Essa dinâmica necessária estaria presente em toda partícula de matéria e coloca os homens necessariamente em movimento. Helvétius diz que trata inicialmente destas questões sobre a natureza porque o homem é um ser físico, mesmo em se tratando da moral. O âmbito da natureza, portanto, é relevante. Para o autor, a “essência da natureza é o agir” (Helvétius, 1777, p. 238), no que tange ao

<sup>2</sup> A investigação que procura mostrar as diferenças presentes dentro do pensamento dos materialistas do Século XVIII é abordada em Bourdin, Jean-Claude. *Les Matérialistes au XVIIIe siècle*. Paris. Payot. 1996. Também em Zarka, Yves Charles. *Matérialistes français du XVIIIe siècle: La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*. Presses Universitaires de France. Paris, 2006. Ambas as contribuições serão analisadas neste texto no que diz respeito a uma possível leitura da obra de Helvétius, mediante as definições de ambos os comentadores.

movimento pelo qual acontecem as modificações diversas da matéria; pela reunião e separação de suas moléculas. Afirmar que o movimento é a essência da natureza é, para Helvétius, afirmar que o movimento é a essência da matéria e constatar a conexão entre a materialidade e a moralidade do homem. Porém, não há nos textos secundários e nem nos principais menções detalhadas que se dediquem às pesquisas científicas sobre a matéria. Não há descrição de experimentos que enfatizem a matéria na alteração comportamental dos homens. Há somente a implicação da sensibilidade física.

Nos textos secundários, a sensibilidade física está atrelada ao desenvolvimento de determinados grupos de átomos, como, por exemplo, os homens. Há uma diferença, entretanto, entre a sensibilidade inativa presente nos átomos que formam pedras, por exemplo, e a sensibilidade ativa na formação dos animais. A sensibilidade é a propriedade da matéria e a coloca em atividade. Ela pauta o desenvolvimento humano proporcionando-lhe faculdades, ideias, paixões e sociabilidade. Observe-se, portanto, que esse é o ponto de convergência entre as investigações da filosofia da natureza e do homem.

No âmbito da natureza, há a presença da necessidade. Ela é definida como *“a ligação infalível e constante das causas com seus efeitos. Esta força irresistível, esta necessidade universal, é o resultado da natureza das coisas, em virtude da qual tudo age por leis imutáveis”*<sup>3</sup>. Tal definição demonstra uma grande fixidez do conceito e principalmente de seus efeitos. Essa consideração parece impedir que qualquer ação humana não seja de certa forma prevista, ou diagnosticável, por causas materiais. Um exemplo desta concepção se encontra na leitura de Yvez Charles Zarka sobre a filosofia de d’Holbach (Zarka, 2006). Este último, considerando o temperamento e o caráter humano causado pela alimentação e pela localização geográfica do indivíduo, por exemplo, enfatiza as causas naturais ou materiais. O materialismo de d’Holbach representaria o materialismo de necessidade, voltado para a determinação de tudo a partir da matéria e submetendo todo e qualquer acontecimento de cunho físico ou social à leis naturais (Helvétius, De l’Homme, 1989,

<sup>3</sup> “La nécessité est la liaison infaillible & constante des causes avec leurs effets; & cette force irrésistible, cette nécessité universelle, n’est qu’une suite de la nature des choses, en vertu de laquelle tout agit par des loix immuables.” (Helvétius, Le Vrai Sens Du Système de la Nature, 1777, p. 242)

p. 309). Para Helvétius, as leis imutáveis aplicadas facilmente à matéria funcionariam no homem da mesma forma. A sensibilidade física seria o canal que permite o contato com outros objetos e que coloca impreterivelmente o homem em movimento, já que a essência da natureza é o agir. Ele constata que a necessidade, esta ligação infalível das causas e efeitos, não pode ser ignorada nas investigações sobre a moral, pois funcionaria da mesma forma em relação aos julgamentos. Tal é a força da necessidade imposta por estas regras imutáveis que elas fariam com que o homem pensasse, agisse ou julgasse da mesma forma que a matéria reage à determinada causa.

Porém, a necessidade não é mencionada quando o tema e o objetivo da obra dirigem-se ao homem. É o caso do livro de maior extensão e de maior importância na obra do autor, *De l'Homme*. Nela, é o acaso que aparece repetidas vezes associado ao rumo da vida dos homens, suas escolhas e o desenvolvimento de suas faculdades, ideias e paixões. O acaso, definido como “*encadeamento diferente de eventos, circunstâncias e de posições dos diversos homens*”<sup>4</sup> seria capaz de modificar qualquer caráter. Ele também é a fonte de toda nova ideia. Suposições que um homem possa ter são efeitos de uma palavra, uma leitura, uma conversa, um acidente: nada além do que o acaso. A abrangência do acaso é destacada inclusive como algo que influencia a instrução do homem. Tendo em vista que o homem é definido apenas como ser sensível que se desenvolve pelo contato com objetos externos, ele é então educado por esses objetos, definido apenas por acaso<sup>5</sup>. O caráter e o temperamento humanos são, inclusive, contingentes e dependem de uma infinidade de pequenos acidentes, e não da formação material ou fisiológica. Tem-se, portanto, que as diferenças entre os homens não partem da organização fisiológica, mas sim da educação que difere a partir da posição física em que o homem se apresenta. Pelos diferentes objetos com os quais ele tem contato, pelo diferente encadeamento de circunstâncias em que a vida humana altera a atenção pelos mesmos objetos, mesmo quando impostos aparentemente pela mesma educação (Helvétius, *De l'Homme*, 1989, seção I, cap. II - VIII). Essa interpretação não enfatiza, como d'Holbach

<sup>4</sup> “(...) l'enchaînement différent des événemens des circonstances et des positions où se trouvent les divers homes (enchaînement auquel jê donne Le nom de hazard).” (Helvétius, *De l'Homme*, 1989, p. 309)

<sup>5</sup> “Le hazard a donc sur notre education une influence nécessaire et considerable. Les événemens de notre vie sont souvent le produit des plus petits hazards.” (Helvétius, *De l'Homme*, 1989)

faz, o contato com determinado clima ou alimentação, mas sim com os costumes e as leis sob as quais os homens se desenvolvem; os prazeres e desprazeres com os quais se tem contato. O homem estaria submetido, portanto, à circunstancialidade, à contingência, ao acaso. Essa acepção pode ser encontrada na retomada de Diderot como representante do materialismo aleatório em oposição à d'Holbach. Diderot daria um papel principal à contingência, a aleatoriedade de encontro entre diferentes moléculas, o que é caracterizado como um "salto incompreensível ou sequência inesperada, [que] faz também a singularidade de um espírito, o estilo de um pensamento." (Zarka, 2006, p. XV).

O questionamento que se apresenta é como coadunar a ideia de necessidade e a ideia de contingência na obra de Helvétius. É possível relacioná-la ao materialismo de necessidade ou ao materialismo de contingência? Quando Helvétius fala de ordem e desordem, ele coloca a última apenas na perspectiva dos homens, sendo eles incapazes de verem que houve uma mudança de ordenação, mas que ainda assim é regida regularmente. O homem é submisso à necessidade. Por outro lado, nos textos *De l'Esprit* e *De l'Homme*, Helvétius dá diminuta importância à descrição das leis naturais. Nesses textos, não são poucas as menções sobre o acaso como figura geradora de acontecimentos, sociedades, costumes e hábitos. Ele é uma das principais causas da diferença entre os espíritos, juntamente com o desejo de se instruir. O acaso é a fonte de toda nova ideia. Segundo o autor e conforme já dito, suposições que um homem possa ter são efeitos do acaso. O acaso aparece desde a camada mais elementar e mais relevante possível: a diferente impressão que os objetos causam sobre os indivíduos. A partir dele são apresentados os objetos que influenciarão consecutivamente e variavelmente a instrução humana. É também ao acaso que os homens ilustres devem seus espíritos, estando ele presente durante todo o aprendizado e modificando a instrução.

O acaso é determinante dos primeiros objetos que estão à volta dos indivíduos, reconhecidos por Helvétius como os primeiros instrutores. O acaso também influencia fortemente a educação e a formação das paixões e do caráter de cada homem. Como alinhar o forte determinismo contido nos textos anteriormente citados, e tão fortes na doutrina materialista finalista, a essas considerações sobre o acaso?

Pode-se responder a partir do diferente estatuto entre as obras mencionadas. De *l'Homme*, sendo a obra que teve maior atenção do autor, apresenta suas ideias mais importantes e teve maior repercussão.

É possível também responder a partir da separação de âmbito, pois quando se trata da filosofia da natureza, a necessidade impera. Sobre o homem, não se pode considerá-lo.

Comparando *De l'Homme* ao *Le vrai sens de La Nature*, observa-se a importância dada ao acaso e também a diferente abordagem do autor, tendo em vista a mudança do objeto principal do discurso. Ao tratar da própria natureza, Helvétius fala claramente das causas primordiais e materiais. Ao tratar dos homens enfatiza que essas mesmas causas podem propiciar as modificações da matéria, tais como o espírito, as ideias e as paixões.

De certa forma, podem-se considerar válidas as duas respostas mencionadas, mas ainda não é possível encerrar a investigação, pois não está esclarecido porque o estudo da natureza foi considerado importante para o entendimento do homem enquanto ser físico. A separação entre a alma e o espírito apresenta também o ponto de contato entre a filosofia da natureza e as considerações sobre o homem, expondo a passagem entre o âmbito da necessidade e o âmbito da contingência.

A alma estaria ligada à materialidade. Presente no próprio átomo<sup>6</sup>, ela não é nada mais do que a própria sensibilidade física. Em *Le Progrès de la raison sur la recherche Du vrai*, apêndice II de *Do Espírito* na edição traduzida, Helvétius fala ironicamente da ideia de que há algo no cérebro humano que não existe no dos animais. Essa ideia possui contradições aparentes, pois aponta para a necessidade de um elemento adicional, além da sensibilidade do homem, para lhe conferir ideias. Não se trata, porém, de considerá-lo mais avançado que o animal, já que ele também consegue sobreviver, se alimentar, obter prazer e até formar ideias e paixões sem o auxílio de um “terceiro”. Esse terceiro

<sup>6</sup> Ver *Le Vrai Sens Du Système de la nature*, in *Oeuvres completes de M. Helvetius*. 1777. Tome premier [-quatrième]. Onde é ressaltado o Ser de suprema inteligência, Capítulo XXII. 25 “*Tout les individus de la Nature ne sont que des composes d’atomes. Chaque atôme a son ame particulière & distinguée de tous les autres atômes. Donc chaque individu est composé d’autant d’ames que d’atômes. Par conséquent, il ne paut y avoir que le premier atôme de la composition de ma individu ou puisse résider mon ame, ou moi-même, car tous les autres atômes ne sont qu’ajoutés & en seront séparés à ma dissolution.* » Helvétius. *Les progrès de la raison dans la recherche du vrai*. in *Oeuvres completes de M. Helvetius*. 1777. Tome premier [-quatrième]. Pág. 3.19

é, para Helvétius, o que geralmente se considera a alma. Não a alma como matéria sutil que anima, mas como uma propriedade espiritual carregada de determinadas capacidades. Para o autor, pressupor que uma inteligência superior é responsável por conceder a alma ao homem resultaria na diminuição dessa mesma inteligência, pois que ela seria incapaz de tal concessão.

Propor a necessidade de algo que opera no homem, mas que é separado do corpo, faz com que essa inteligência superior precise, a cada concepção, criar pequenas almas e colocá-las no corpo do homem. Há também a necessidade de dá-las um destino *post-mortem*. Tal engenho é desnecessário para Helvétius e incompatível com a aceção primordial para as ciências da época: a de que a natureza age pelas vias mais simples, curtas e rápidas para atingir a maior variabilidade, já que seria necessário um elemento a mais (a alma espiritual) para se atingir os mesmos resultados<sup>7</sup>.

Ressalta-se, portanto, que não há nada no homem separado da sensibilidade física de seu corpo. Helvétius entende o corpo como a própria sensibilidade física, e não algo que seja separável da materialidade. A sensibilidade é uma característica que todo homem possui necessariamente, pois está presente na matéria em geral, e é ela que o anima. O espírito também não se encontra no homem como algo além de sua sensibilidade, mas em outro sentido. Ele não existe previamente e é preenchido posteriormente por ideias. Ele só passa a existir a partir da sensação que propicie prazer ou dor, e assim forma-se a ideia. Ele é desdobramento da própria sensibilidade e só pode formar-se a partir dela, mas não é sensibilidade.

Em *De l'Homme*, Helvétius diferencia a alma do espírito por três pontos principais, que afastariam sua concepção sobre a alma e o espírito das concepções que acabam por confundi-las, ou que atribuem à elas um sentido que não se mostra pelos fatos. É importante ressaltar a recusa de Helvétius a um discurso que faça um elogio onírico à alma, seja ele direcionado às forças da natureza ou às forças espirituais, pois

<sup>7</sup> “Terá o autor da natureza preparado com uma arte tão divina estes instrumentos tão maravilhosos; terá ele posto relações tão surpreendentes entre os olhos e a luz, entre o ar e os ouvidos, para que ainda tivesse necessidade de acabar essa obra com outro recurso? A natureza age sempre pela via mais curta. A demora do procedimento é uma impotência, a multiplicidade dos recursos é uma fraqueza.” Helvétius, *Do Espírito*, 1973. Coleção Os Pensadores. Abril Cultural, São Paulo. Apêndice II, pág. 326.20



o filósofo não pode ousar descrever a natureza e nem ao menos propor a resolução entre alma material ou alma espiritual, velada aos homens.

O filósofo ocupa-se do que chama de “metafísica filosófica”, que não pode ultrapassar a observação. Já a “metafísica escolástica” cometeria tal erro. As proposições das duas metafísicas são, primeiramente, identificar a alma tanto no adulto quanto na criança. Nesse sentido, pode-se considerar a criança como um homem sensível ao prazer e à dor física e, portanto, dotado de alma. Mas isto não confere à criança a mesma proporção de ideias e, conseqüentemente, de espírito do homem adulto. Em segundo lugar, a alma não pode ser perdida a não ser com a morte. Enquanto sentida, possui-se alma. Já o espírito é dependente da memória, e caso esta se perca, pode-se perder ao menos parte do espírito.

Helvétius observa nessas proposições uma diferenciação essencial, pois aí estão contrapostas a imutabilidade da alma e a grande mutabilidade do espírito, a partir da memória. A terceira proposição é a de que a alma não dependeria da existência de ideias, enquanto o espírito seria composto por elas. A alma é independente, primária e suscita a possibilidade da formação do espírito. Enquanto o homem é sensível, ele possui a alma, ou a faculdade de sentir. A partir dela, seu princípio de vida, ele é capaz de sentir, e como efeito da recepção das sensações pode formar a memória e conseqüentemente desenvolver durante toda a vida o espírito. É também pelo espírito que se diferenciam os homens, e não pela característica primária da alma.

Pode-se perceber a distinção entre o desenvolvimento do espírito e a imutabilidade da alma. É o que se mostra na diferenciação do espírito da criança, do adolescente e do adulto. A alma acompanha o homem por toda a extensão de sua vida, do nascimento à morte; e também se encontra completa no homem em todo o momento de sua vida, sem ser dependente do exterior para que exista. Entretanto, é ela quem permite o contato do indivíduo com o exterior.

Já o espírito, constituído a partir das experiências, não é visto da mesma forma nessas três fases, devido ao contínuo desenvolvimento a partir das sensações. No início de cada fase, o espírito encontra-se de forma diferente. Na infância, o desenvolvimento mais próximo do início consiste em ideias e faculdades mais simples. É o que justifica



as diferenças entre os espíritos serem menos visíveis ou até imperceptíveis durante a infância. A criança aprende a ver, sentir, entender e retificar os erros pela comparação entre um sentido e outro. Inclusive, suas ações tornam-se parte do desenvolvimento de seu espírito. Já na adolescência a instrução é mais complexa e o espírito desenvolve-se com maior base, formando o temperamento e as paixões. Mesmo quando adulto, o espírito não está completo e continua modificando-se em relação aos objetos que o rodeiam, mas desta vez com base muito mais palpável de conhecimento e de julgamentos construídos no decorrer da trajetória.

Portanto, o que se entende por “alma” é a própria sensibilidade física, anterior ao espírito e conseqüentemente a todas as capacidades e ações do homem: *“A existência de nossas ideias e de nosso espírito supõe a da faculdade de sentir. Esta faculdade é a alma mesma. De onde concluo que se a alma não é o espírito, o espírito é efeito da alma ou da faculdade de sentir”*.<sup>8</sup>

Há então uma anterioridade da sensibilidade física que a separa e coloca o espírito como efeito desta sensibilidade. A redução da sensibilidade física ao conceito de alma a coloca em um patamar anterior ao de todas as outras faculdades. Já recebendo sensações a partir deste canal passivo, o indivíduo é capaz de passar à atividade e desenvolver o sentir, o memorizar, o julgar; ou seja, o espírito. Segundo Natalia Maruyama (Maruyama, 2005), ao atrelar a sensibilidade física à alma, Helvétius a coloca em um estado pré-racional. Essa anterioridade garante a ela papel primordial de princípio e apenas com o uso dela na percepção de objetos é possível direcionar a atenção para o prazer. Assim inicia-se a memória e aprimoram-se os sentidos e os julgamentos.

Já o espírito, segundo François Chatelêt, seria *“pura exterioridade, um lugar que é efeito do físico humano.”* (Chatelêt, 1973, p. 6) O espírito não está no homem como um dado positivo, é uma possibilidade a ser preenchida conforme as experiências e as ideias. Essas experiências dependem menos da organização corpórea ou de qualquer causa orgânica. Dependem mais do que se adquire através das sensações, as primeiras instrutoras. Assim, são as sensações que variam conforme a

<sup>8</sup> *“L’existence de nos idées et de notre esprit suppose celle de la faculté de sentir. Cette faculté est l’ame elle-même. D’où j’ai conclu que si l’ame n’est pas l’esprit, l’esprit est l’effet de l’ame ou de la faculté de sentir.”* (Helvétius, De l’Homme, 1989, seção II, cap.2, p. 153)

localidade, as leis e a educação que direcionarão o ímpeto natural de cada um ao seu prazer.

O indivíduo está exposto a diversas possibilidades de modificações sobre como entender o prazer, a virtude, ou a felicidade a partir dos objetos e das pessoas com os quais tem contato. É o que se observa no objetivo principal de *De l'Homme*: apresentar que é a instrução que os homens recebem, e não sua organização física, que dita o caráter e o temperamento. Este posicionamento é importantíssimo para Helvétius, pois delega aos instrutores e aos legisladores o poder de formar bons cidadãos, e não à organização física. Se o homem é formado pela instrução, e não pela organização física, há a possibilidade de melhora dos indivíduos e de suas nações. Porém, propor que a organização física dita o temperamento e as capacidades faz com que não reste nada de mais pernicioso aos homens, que se verão fadados a aceitar os desmandes da natureza sem que suas ações possam modificar suas vidas. (Helvétius, *De l'Homme*, 1989, p. 46). Ao enfatizar as sensações como canal primeiro da formação humana, Helvétius não evoca o próprio aparato corpóreo e material, mas sim as consequências psicológicas da influência do meio. Há a determinação do indivíduo pelo meio, mas tal determinação não pode ser medida, pois ele está exposto ao império do acaso, que rege quais serão as experiências. O resultado é a grande variabilidade psicológica e também a conduta dos homens. É o que se propicia com o reconhecimento do homem pelo princípio minimalista do prazer.

Desdobram-se então, desta separação entre alma (sensibilidade física) e espírito, duas consequências: certa restrição das considerações sobre a necessidade no âmbito da natureza fisiológica humana, pois todos os homens são, necessariamente, homens sensíveis; e também a possibilidade de contingência a partir desta característica necessária. Isto ocorre, pois o entendimento da sensibilidade como característica necessária do homem se dá ao mesmo tempo como característica que o impulsiona para a influência do meio, relacionando as considerações sobre a necessidade em um âmbito e as considerações sobre a contingência em outro. A necessidade, neste caso, baseia a contingência no desenvolvimento do homem, remarcando a preocupação de Helvétius com a regulação do ambiente em que se vive para que seja possível agir sobre o desenvolvimento dos homens. Sua concepção da sensibilidade física como caracte-

rística primária de canal de contato com elementos anteriores diferencia-se da aceção da sensibilidade enquanto característica determinante do caráter e do temperamento humano. Helvétius direciona a necessidade e o acaso para o mesmo ponto: a sensibilidade física como característica necessária que submete o homem ao império do acaso.

Como, portanto, responder à separação entre o materialismo aleatório ou o da necessidade (Zarka, 2006)? O materialismo de Helvétius possui viés e preocupação diferentes daquelas que enfatizam o âmbito da necessidade e da natureza física, mas também não concebe a natureza como desordem ou coloca o acaso na investigação sobre a natureza.

É possível que Helvétius não se encaixe na separação feita por Althusser, e analisada por Yves Charles Zarka, entre os materialistas da necessidade e os materialistas do encontro e da aleatoriedade. O autor é mais identificado na divisão feita por Jean-Claude Bourdin (Bourdin, 1996) entre os materialistas centrados na questão sobre o homem e sua orientação psicológica (La Mettrie e Helvétius), e os materialistas da natureza de orientação cosmológica (Diderot e d'Holbach). Segundo Bourdin, os primeiros *“privilegiam a questão psicológica, da natureza da alma ou do espírito e suas relações com os corpos que, portanto, correspondem a uma ciência dos homens.”* (Bourdin, 1996, p.24). Nesse sentido, o fundamental para esses materialistas já não está na matéria una e primeira que dá origem a tudo, mas nas modificações que ela sofre e em suas particularidades enquanto relacionadas ao homem, capaz da constituição do espírito. O homem estaria *“lançado no mundo, e aqueles que querem melhorar seu destino devem se preocupar principalmente com o ambiente, as circunstâncias nas quais ocorre a vida do homem.”*<sup>9</sup>

É o caráter contingente da formação dos homens que interessa a Helvétius, e as regras gerais da natureza interessam para demarcar o mínimo que há em comum entre eles. Mariana Saad identifica no primeiro capítulo da segunda seção de *De l'Homme* – o capítulo anterior ao da separação entre alma e espírito – a conciliação entre o sensualismo e o primado absoluto das circunstâncias através do ponto principal do livro: a educação pode tudo (Saad, 2006, p. 219).

<sup>9</sup> *“(...) jeté dans le monde et celui qui veut améliorer son sort doit donc se soucier avant tout de l'environnement, des circonstances dans lesquelles se déroule la vie des homes.”* (Mariana Saad, 2006, 231.)

Pode-se ainda destacar que, enquanto a sensibilidade física é necessária e leva à subordinação dos homens ao meio, o espírito é o lugar das mais variadas possibilidades, definido circunstancialmente. Jean-Louis Longué (Longué, 2006) analisa os vários nomes dados ao espírito no quarto discurso de *De l'Esprit*, mostrando que as causas materiais da definição dos espírito não se limitam à natureza, mas são enfatizadas prioritariamente pelas condições sociais e circunstanciais. Portanto, a preocupação materialista sobre a necessidade só pode cessar quando ultrapassa a sensibilidade física e os seus efeitos, pois neste domínio o deslocamento, a renovação e a característica flutuante do espírito devem ser levados em consideração. “O espírito é um *devoir* (...) é um *todo fragmentário e variável, que pode acumular elementos.*”<sup>10</sup> 136(?)

Há em Helvétius não um viés que se resume à necessidade, mas a preocupação com a modificação dos homens pelas circunstâncias, pela legislação e pela educação. A necessidade é restrita e caracteriza a sensibilidade física não como estática (como peculiar e definidora da relação com o ambiente), mas sim como canal que a conecta com o ambiente. O espírito coloca-se nesta exterioridade, pretendendo caracterizar o homem por sua possibilidade de modificação, pela capacidade de aquisição indefinida e por sua perfectibilidade, ou educabilidade. Por isso a grande importância da educação para a moral e política. Ela serve à uma regulamentação do ambiente para propiciar maior desenvolvimento para os homens. A educação não é apenas a educação institucional, mas compreendem as circunstâncias, o acaso do posicionamento dos indivíduos e dos encontros (aleatórios), a instrução doméstica, religiosa ou pública, os julgamentos dominantes tanto em uma sociedade em particular quanto na sociedade em geral, os costumes, as leis e mais especificamente a ação e a forma de governo.

Tal posição justificaria o imenso crédito dado à educação para o alcance da felicidade universal. A proposta de Helvétius da regulamentação do ambiente a partir da educação e da legislação seria capaz de tornar os homens obreiros do acaso e detentores do poder de desenvolver suas potencialidades<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> “*l'esprit a un devenir (...). Il est un tout fragmentaire et variable, susceptible d'accumuler des composantes.*” (Longué, 2006, p. 136)

<sup>11</sup> “*L'éducation morale de l'homme est maintenant presqu'en entier abandonnée au hasard. Pour la perfectionner, il faudroit en diriger le plan relativement à l'utilité publique, la fonder*

## REFERÊNCIAS

- BOURDIN, J. C. (1996). *Les Matérialistes au XVIIIe siècle*. Paris: Payot.
- CHATELÊT, F. (1973). *Présentation de "De l'Esprit"*. Verviers: Marabout Université.
- HELVÉTIUS, C.-A. (1989). *De l'Homme*. Paris: Fayard.
- HELVÉTIUS, C.-A. (1777). *Le Vrai Sens Du Système de la Nature*. Londres.
- LONGUÉ, J. L. (2006). *Des épithètes de l'esprit chez Helvétius*. In *Matérialistes français du XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Presses Universitaires de France .
- MARUYAMA, N. (2005). *A moral e a filosofia política de Helvétius: uma discussão com J. J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas.
- SAAD, M. (2006). *Matérialisme, monisme et physiologie*. In: *Matérialistes français du XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Presses Universitaires de France.
- ZARKA, Y. C. (2006). *Matérialistes françaises du XVIIIe siècle: La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*. Paris: Presses Universitaires de France.

---

sur des principes simples et invariables. C'est l'unique maniere de diminuer l'influence que le hazard a sur elle, et de lever les contradictions qui se trouvent et doivent nécessairement se trouver entre tous les divers préceptes de l'éducation actuelle." Helvétius. *De l'Homme*. Pág. 79.

# A capacidade de sentir em Condillac: continuidade ou ruptura entre as condições humana e animal?

**Mariana Moreira da Silva**  
*Universidade Federal da Bahia*

## RESGATE DA CONTINUIDADE

Depois de ter considerado, em seu *Tratado dos Animais*, uma aproximação entre os homens e os animais baseada na capacidade de sentir prazer e dor, e, por assim dizer, estabelecido uma continuidade quase<sup>1</sup> irrestrita entre ambos, Condillac apresenta-nos teses e argumentos que restringem esta suposta continuidade e dão lugar a uma distância infinita a partir da qual é sugerida uma ruptura radical entre tais condições.

Assim, se Condillac estabelece uma continuidade entre ambas as condições, é porque ele acredita que há apenas uma diferença gradual entre elas, mas se ele afirma uma ruptura, é porque considera que há uma diferença de natureza entre os homens e os animais. Tal ruptura, porém, não colocaria em risco o seu empirismo radical<sup>2</sup>? Pois, se a sensação é responsável por originar e desenvolver todos os conhecimentos e capacidades<sup>3</sup> com base nas quais se conduzem tanto

---

<sup>1</sup> Como assinala Dagognet: “O *quase* raramente falta nas frases de Condillac; vemos o seu uso metodológico: o *quase* assegura ao mesmo tempo a continuidade possível e a ruptura, o que procura Condillac” (DAGOINET, 2004, p. 127).

<sup>2</sup> Expressão utilizada por Monzani, de acordo com a qual conhecimentos e capacidades mentais se originam e se desenvolvem a partir das sensações.

<sup>3</sup> Como fora desenvolvido minuciosamente em seu *Tratado das Sensações*, de 1754.

os homens quanto os animais, porque recorrer a uma diferença de natureza entre ambos?

Condillac, motivado por uma querela com o naturalista M. de Buffon, o qual tinha inspiração em certas ideias de Descartes, dedicou-se na primeira parte do seu *Tratado* a apresentar e criticar o sistema de Descartes e a hipótese de Buffon quanto à sensibilidade e operações mentais dos animais, e na segunda concentrou-se especialmente em argumentar em prol das suas teses relativas às capacidades dos mesmos. No entanto, embora Condillac tenha aparentemente defendido uma tese continuísta, como o título da obra pode nos sugerir, a sua verdadeira posição com relação à continuidade e ruptura entre as condições humana e animal nos parece ambígua.

É bem verdade que desde o prefácio o filósofo afirma: “Seria pouco curioso saber o que são os animais, se este não fosse um meio de conhecer melhor o que nós somos” (CONDILLAC, 2004, p. 111). Mas, esta afirmação é suficiente para pôr em xeque a tese continuísta? Ou melhor, a partir dela podemos concluir que a distância entre os homens e os animais, não está alicerçada em graus, e sim baseada numa diferença de natureza?

Há uma coincidência de interpretação entre Dagognet e Ricken, pois ambos concordam que o que Condillac pretende é estabelecer a sua compreensão acerca da condição humana. O primeiro considera que: “O animal, de uma ponta a outra, não serve senão de pretexto: através dele, trata-se do homem e de Deus” (DAGOGNET, 2004, p. 113). Nesta perspectiva, segundo Ricken, a abordagem da condição dos animais seria apenas a ocasião para Condillac apresentar a sua antropologia, o que seria seu verdadeiro interesse e objetivo (RICKEN, 2007, p. 223 - 224).

Sendo assim, visto que os animais servem como meio para tratar do ser humano, deixaremos de lado as afirmações que indicam a continuidade, e nos deteremos nas teses e argumentos que inauguram a distância infinita entre homens e animais. Para Condillac, tal distância fundamenta-se em conhecimentos específicos do âmbito humano, e o filósofo afirma: “... eu darei aqui dois exemplos da superioridade do homem sobre os animais: um será tirado do conhecimento da Divindade, o outro do conhecimento da moral” (CONDILLAC, 2004, p. 169).

Portanto, trataremos respectivamente desses dois conceitos, a fim de compreender se é legítimo afirmar uma ruptura radical entre as condições humana e animal. Passemos ao primeiro conceito.

### SOBRE O CONHECIMENTO DE DEUS

Em 1748, Condillac publica anonimamente uma *Dissertação sobre as Mônadas* em resposta ao concurso sobre as mônadas lançado pela Academia de Berlim. Sete anos depois, o filósofo não só assume a autoria, como também acrescenta parte desta *Dissertação* ao seu *Tratado dos Animais*. Mais especificamente, a referida parte é justamente o capítulo do *Tratado* intitulado “Como o homem adquire o conhecimento de Deus”, a partir do qual o filósofo anuncia a distância infinita entre as condições humana e animal. Ora, por qual motivo Condillac não apenas recorreu à referida *Dissertação*, mas teve a necessidade de colocá-la literalmente no *Tratado*? Como afirma Dagognet: “Notamos que a segunda parte do *Tratado dos Animais* é composta de dez capítulos: se os cinco primeiros examinam a comparação do homem com o animal, a partir do sexto (o conhecimento de Deus) mudamos aparentemente de horizonte” (DAGOGNET, 2004, p. 132).

Condillac afirma: “A ideia de Deus é o grande argumento dos filósofos que creem nas ideias inatas” (CONDILLAC, 2004, 169). Sendo assim, para ele, tal ideia não nos pertence e nem poderia nos pertencer naturalmente, o que significa que não nascemos com ela, mas que a mesma é adquirida a partir da experiência sensível. No entanto, ainda que adquiramos a ideia mais perfeita acerca de Deus, Condillac considera que este conhecimento é limitado, ao afirmar que:

(...) o conhecimento que nós temos da Divindade não se estende até a sua natureza. Se nós conhecêssemos a essência do Ser infinito, nós conheceríamos, sem dúvida, a essência de tudo o que existe. Mas se ele nos é conhecido somente pelas relações que tem conosco, essas relações provam invencivelmente a sua existência (CONDILLAC, 2004, p. 170).

Portanto, não vemos os seres existentes em sua natureza mesma, nem os conhecemos em sua essência, pois Condillac acredita que



só podemos saber sobre a existência das coisas e de Deus, bem como conhecê-los, através das relações que mantemos com eles. O filósofo estabelece tais relações como critério suficiente para assegurar a existência de tudo o que há. Assim, mantemos um tipo de relação específica para com os seres, qual seja: uma relação de dependência, a partir da qual Condillac desenvolverá, sobretudo, a teoria da “fraqueza do homem” (DAGOGNET, 2004, 132). Diante desta condição frágil, e a fim de mostrar que todo e qualquer efeito deve remeter a uma causa primeira, Condillac tece uma crítica ao ateísmo e ao politeísmo<sup>4</sup>.

Para o filósofo, os esforços dos ateus são vão porque sustentam hipóteses que se arruínam por elas mesmas: eles veem os efeitos, mas negam uma ação criadora. O fato de atribuírem tudo ao acaso só prova o quanto lhes é necessário reconhecer um primeiro princípio (CONDILLAC, 2004, p. 172). Quanto ao politeísmo, a crítica é dirigida ao mau raciocínio das pessoas que, considerando as impressões agradáveis e desagradáveis que recebem da parte dos objetos, e julgando que o que agrada tem a intenção de agradar, e o que desagrada tem a intenção de desagradar, acreditam que sua felicidade ou infelicidade depende de tudo o que age sobre elas. Neste sentido, incapazes de remontar esses efeitos a uma primeira causa, os objetos que proporcionam as impressões mais sensíveis tornam-se suas divindades (CONDILLAC, 2004, p. 171).

Condillac defende a ação de um primeiro princípio que organiza todas as coisas e que lhes concede a existência. Portanto, ele afirma: “Quaisquer que sejam os efeitos que eu considere, eles me conduzem todos a uma primeira causa” (CONDILLAC, 2004, p. 172). Esta causa primeira, considerada como independente, única, imensa, eterna, toda poderosa, imutável, inteligente e livre, age no sentido de fazer com que os seres não-existentis tornem-se existentes, eis aí a criação. Vale

---

<sup>4</sup> Sobre o politeísmo, no *Tratado das Sensações*, Condillac afirma: “De algum modo, ela [a estátua] se dirige ao Sol; como ele a ilumina e a aquece, ela julga que é com o desígnio de iluminá-la e aquecê-la, e por isso roga-lhe que continue a iluminá-la e a aquecê-la. Dirige-se às árvores e pede-lhes frutos, sem duvidar que depende apenas delas terem ou não terem frutos; numa palavra, ela se dirige a todas as coisas das quais julga depender. Está ela sofrendo sem descobrir a causa do sofrimento naquilo que afeta seus sentidos? Dirigir-se-á à dor como se fosse um inimigo invisível que deve aplacar. Assim o universo se enche de seres visíveis e invisíveis, aos quais roga que trabalhem por sua felicidade” (CONDILLAC, 1993, p. 225).

ressaltar dois desses atributos: a inteligência e a liberdade Divina. Condillac afirma:

Este ser, como inteligente, discerne o bem e o mal, julga o mérito e o demérito, mensura tudo: como livre, ele se determina e age em função do que ele conhece. Assim, de sua inteligência e de sua liberdade nascem sua bondade, sua justiça, e sua misericórdia, sua providência, em uma palavra (CONDILLAC, 2004, p. 177).

Atentando para a liberdade Divina, Condillac afirma que assim como a nossa liberdade, ela encerra conhecimento, determinação da vontade e poder de agir, mas difere da nossa porque exclui qualquer deliberação. Nós, que não temos um espírito suficientemente vasto para abarcar as coisas levando em consideração todas as relações que elas têm conosco, temos a necessidade de deliberar; pois, a deliberação é uma consequência da nossa limitação e ignorância. Ao passo que Deus não perderia tempo em deliberar, uma vez que ele conhece e se determina em um único e mesmo instante.

Como falar de liberdade humana se, como vimos, Condillac afirma que temos uma relação de dependência ou de subordinação em relação ao ser supremo? Tal relação não vai de encontro à noção de liberdade entendida enquanto o poder de agir ou de não agir<sup>5</sup>? Condillac afirma ter estabelecido sobre Deus as ideias mais necessárias com relação ao âmbito moral, quais sejam: poder, inteligência e liberdade; e que este conhecimento está ao alcance de todos os homens, ou seja, é um conhecimento relativo ao interesse da sociedade. Dessa maneira, trataremos do conhecimento dos princípios da moral.

### **SOBRE O CONHECIMENTO DOS PRINCÍPIOS DA MORAL**

Tomando como ponto de partida o âmbito social, Condillac considera que os homens mantêm uma relação de comprometimento recíproco entre eles, a qual permite que sejam feitas convenções acerca do que será permitido ou proibido. Essas convenções, por sua vez, transformam-se em leis às quais devem estar subordinadas as ações: eis que começa a moralidade. No entanto, caso os homens não tivessem a capa-

---

<sup>5</sup> Sobre liberdade, ver *Tratado das Sensações*, p. 253.

cidade de se elevar até a Divindade, ou seja, de remeter todos os efeitos a uma causa primeira, acreditariam que suas leis são completamente engendradas e estabelecidas por eles próprios. Tal crença os conduziria ao equívoco de pensar que é somente para com eles mesmos que se devem obrigações; mas, como afirma Condillac: “eles logo reconhecem seu legislador neste ser supremo que, dispondo de tudo, é o único distribuidor dos bens e dos males. Se é por ele que eles existem e que se conservam, eles veem que é a ele que obedecem quando se dão as leis” (CONDILLAC, 2004, p. 180). O que evidencia que as obrigações são entendidas para além do âmbito social, ou seja, agir conforme as leis morais é uma maneira de cumprir os deveres que Deus nos impõe.

Para Condillac, esta é uma manifestação da vontade divina, uma vez que Deus nos forma para a sociedade e permite que, através do uso das nossas faculdades, descubramos os nossos deveres enquanto cidadãos. De maneira que descumpri-los já seria descumprir a própria lei natural. O filósofo acrescenta: “Portanto, há uma lei natural, ou seja, uma lei que tem seu fundamento na vontade de Deus e que nós descobrimos pelo único uso de nossas faculdades” (CONDILLAC, 2004, p. 181). Tendo fundamentado as leis morais no âmbito divino<sup>6</sup>, ou seja, numa causa independente, eterna e imutável, estas assumem um caráter universal, invariável e obrigatório. Porém, como Condillac poderia admiti-lo? Conforme afirma Dagognet: “Será que não acabamos de abandonar o que nomeamos habitualmente de empirismo?” (DAGOINET, 2004, p. 138).

Neste sentido, já que o ser humano é capaz de mérito e de demérito, cabe à justiça divina nos punir ou nos recompensar; pois, com base na observação dos fatos, Condillac considera que não é neste mundo que os justos são recompensados e que os injustos são punidos. Assim, para que a justiça ocorra em algum momento, é necessário uma outra vida. A partir desta argumentação, Condillac declara que a alma humana é imortal. Todavia, acrescenta que a alma humana considerada apenas pela sua natureza pode deixar de ser, e que a vontade divina é a única garantia de que ela poderá continuar a existir, pois Deus é justo. Portanto, não é por natureza que a alma humana é imortal, mas sim

<sup>6</sup> Condillac admite um duplo aspecto das leis morais, a saber: a sua origem social, uma vez que os homens as estabelecem reciprocamente, e a sua fundamentação divina, visto que Deus é o único princípio do qual elas emanam (CONDILLAC, 2004, p. 181).

pela vontade divina. Declarada a imortalidade da alma humana, dito mais explicitamente, a possibilidade de a alma existir sem o corpo, a filosofia condillaciana encontra-se em dificuldades. Conforme observa Dagognet: “Corre-se o risco de restaurar o sonho metafísico de um pensamento que se afasta do sensível e de restabelecer um dualismo que tentava-se, no entanto, rejeitar” (DAGOGNET, 2004, p. 121).

Quanto aos animais, seres que não têm obrigações porque são incapazes de conhecer as leis morais, e, por consequência, incapazes de mérito e demérito, Condillac afirma que eles não têm nenhum direito em relação à justiça divina. Donde o filósofo conclui que a alma dos animais é mortal. Contudo, reitera a sua observação, qual seja, que a alma dos animais não é naturalmente mortal, mas o é apenas porque Deus quer. Sendo assim, Condillac declara: “Concluamos que (...) se nós pudéssemos penetrar na natureza dessas duas substâncias [alma humana e alma animal], nós veríamos que elas diferem infinitamente. Nossa alma não é, pois, da mesma natureza que a dos animais” (CONDILLAC, 2004, p. 182).

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ora, por qual razão, a partir do conhecimento de Deus, sobre o qual está fundamentada a moral, Condillac tece considerações sobre a alma humana e a alma dos animais, diferindo-as por natureza, tendo em vista que a sua pretensão não é conhecer os seres neles mesmos, mas sabê-los com base naquilo que pode ser observável empiricamente? Tanto que já no prefácio do *Tratado*, ele afirma ter se precavido ao não intitular a segunda parte da referida obra como “Da natureza dos animais”, por reconhecer a sua ignorância a este respeito, e se deteve a intitulá-la como “Sistema das faculdades dos animais” (CONDILLAC, 2004, p. 114).

Assim, ao abordar a natureza da alma dos seres, Condillac parece afastar-se do solo da sua filosofia: as experiências sensíveis. Embora as sensações sejam a base comum para falarmos da continuidade entre os homens e os animais, afirmar que a alma humana difere da dos animais por natureza não seria incompatível com as considerações de quem aparentemente defende um continuísmo? De todo modo, parece que o filósofo ao afirmar uma diferença gradual, admite a continuidade

entre homem e animal, ao mesmo tempo em que declara uma distância infinita que sugere a ruptura radical entre tais condições. Sendo assim, diante desta tensão, a verdadeira posição de Condillac nos é ambígua, de maneira que investigaremos se ambas as declarações se sustentam e, caso continuidade e ruptura possam ser conciliadas, trataremos de saber como fazer para conciliá-las.

### REFERÊNCIAS

CONDILLAC, Étienne Bonnot. *Tratado das Sensações*. Tradução de Denise Botmann. Campinas: Unicamp, 1993.

\_\_\_\_\_. *Traité des Animaux*. Paris: J. Vrin, 2004.

DAGOINET, François. **L'animal selon Condillac**: étude sur le *Traité des Animaux*. Paris: J. Vrin, 2004.

MONZANI, Luiz Roberto. "O empirismo na radicalidade: introdução à leitura do *Tratado das Sensações*" em **Tratado das Sensações**. Campinas: Unicamp, 1993.

RICKEN, Ulrich. "Etienne Bonnot de Condillac: iluminismo como antropologia sensorialista e filosofia da linguagem" em *Filósofos do século XVIII*. Tradução de Dankwart Bernsmüller. Organização de Lothar Kreimendahl. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

# Passividade e Atividade na constituição das Ideias representativas de Objetos no *Tratado das Sensações* de Condillac

Kayk Oliveira Santos\*

*Universidade Federal da Bahia – UFBA*

No *Tratado das Sensações* (1754), Condillac defende a tese de que todas as nossas ideias e faculdades mentais derivam das sensações (CONDILLAC, 1993, p. 31). Com efeito, não há segundo o autor, qualquer estrutura *a priori* mental, nem mesmo da sensibilidade, capaz de ordenar ou determinar de alguma maneira os dados sensíveis assim como não existem leis inatas responsáveis por reger o âmbito mental. A rigor, o ponto de partida anti-inatista da pesquisa condillaciana estabelece uma completa subordinação do âmbito mental em relação ao empírico. Assim, tanto o desenvolvimento das capacidades operativas quanto os conteúdos mentais explicar-se-iam com base na sensação transformada. Essa perspectiva de investigação assumida pelo abade gera a expectativa de que numa explicação sensualista-empirista tal como a sua, a origem das ideias e faculdades mentais seja entendida como passiva.

Todavia, em carta escrita em 1777 Potocki questiona: como é possível das sensações definidas como passivas originarem-se as faculdades do entendimento como ativas? Ao que Condillac responde, “é contra o sistema das ideias inatas que essa dificuldade se faria com fundamento

---

\* Atualmente cursa mestrado em Filosofia através do programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia sob orientação da professora Dra. Carlota Ibertis.

uma vez que nesse sistema nossas ideias são passivas e só nos resta obedecer passivamente a sua impulsão” (CONDILLAC, 1948, p. 553). Não é possível, defende o abade, supor faculdades passivas em um sistema que admite necessariamente a ação. Sendo assim, é nossa atividade que extrai das sensações tudo aquilo que elas encerram. É por ocasião da atividade do espírito que as ideias são engendradas e as faculdades se desenvolvem a partir da sensação (CONDILLAC, 1948, p. 553).

Ainda que o abade reivindique a atividade enquanto necessária à sua filosofia, na sua explicação genética acerca das ideias e faculdades no *Tratado*, o autor não trata do problema da passividade/atividade de maneira direta e explícita. Em particular, sobre qual o papel que parecem jogar passividade e atividade no processo de formação das ideias.

Com base no anterior, a presente comunicação propõe-se examinar a hipótese de que no processo de formação das ideias de objetos tal como apresentado no *Tratado*, subjazeria uma dinâmica, implícita, entre passividade e atividade que se vincula de maneira estrita com a análise enquanto capacidade e método. Para tanto, dividimos o texto em duas seções: na primeira, examinam-se aspectos da formação das ideias de objetos no *Tratado*. Na segunda seção, propomos apresentar e examinar a constituição das ideias de objetos considerando a hipótese mencionada com base na bibliografia secundária.

### FORMAÇÃO DAS IDEIAS DE OBJETOS NO *TRATADO*

Para demonstrar a tese de que ideias e faculdades derivam das sensações, Condillac utiliza-se da ficção metodológica de uma estátua de mármore que adquire cada um dos sentidos progressivamente na medida em que a experiência ocorre. Através dessa *decomposição analítica* da experiência humana, que consiste em considerar cada sentido de maneira isolada, o filósofo apresenta sua explicação genética das ideias e faculdades mentais do homem.

Em vista desse empreendimento, na primeira parte do *Tratado* o autor examina, a contribuição do olfato, audição, paladar e visão na construção do conhecimento humano, defendendo que sensações e ideias simples derivadas destes sentidos não permitem formar conhecimento de objetos. Ou seja, consideradas nelas mesmas, as sensações

de cheiro, som, sabor e cor não possuem qualquer valor objetivo e referencial, apenas apresentam qualidades tidas como modos de ser da própria estátua.

Desse modo, a possibilidade de representar objetos, exige uma complexificação da experiência proporcionada em especial pelo tato, por ser o único sentido capaz de sensações compostas, por exemplo, solidez, calor, frio (CONDILLAC, 1993, II, § 3, p. 125) – condição de possibilidade para representar objetos enquanto conjuntos figurados.

Por ocasião do movimento da mão, a estátua, por uma parte, forma uma ideia distinta da extensão. Diferentemente dos sentidos do olfato, audição, paladar e visão, “a mão ao manejar um objeto, nota a extensão e o conjunto das partes que o compõem: ela o circunscreve” (CONDILLAC, 1993, II, § 7, p. 136). No momento em que se estabelece limite às sensações, a extensão é percebida de maneira determinada passando a representar corpos e sua grandeza específica. Por outra, a estátua com o “tato em movimento encontra algo que lhe oferece resistência transmitindo à consciência a sensação de solidez” (LIÉBANA, 1999, p. 311), responsável por estabelecer limite às sensações – redundando na descoberta do corpo próprio (ser senciente) e dos corpos do entorno (solidez, grandeza, figura).

Formada a noção de um *eu senciente* – que responde a si mesmo ao tocar-se – instauram-se as condições cognitivas que permitem diferenciar o *eu*<sup>1</sup> do *não eu*. Por conseguinte, “ao tocar um corpo estranho o *eu* que se sente modificado na mão, não se sente modificado nesse corpo. Com isso a estátua julga as maneiras de ser de tal corpo totalmente externas a si” (CONDILLAC, 1993, II, § 5, p. 127). Por essas razões, o tipo de atenção proporcionada pelo tato difere do tipo de atenção ocasionada pelos demais sentidos evidenciando, dessa maneira, o papel decisivo que desempenha esse sentido enquanto canal privilegiado para representar a exterioridade.

---

<sup>1</sup> Em seu *Estudo preliminar* (1963) ao *Tratado das sensações* Mondolfo faz notar que a noção do *eu* corporal em Condillac deriva dessa espécie de diálogo entre as mãos e as outras partes do corpo tocado pela estátua (MONDOLFO, 1963, p. 39). Quando a estátua toca a si mesma, o *eu* descobre-se circunscrito dentro de limites, e surge a consciência do corpo próprio. A rigor, com o tato se estabelece as condições cognitivas que permitem a estátua voltar-se sobre si mesma num ato reflexivo diferenciando *eu* do *não eu* – caracterizado pelos objetos do entorno.



Com o tato, origina-se a reflexão, capaz de representar objetos enquanto conjuntos estáveis de diferentes qualidades sensíveis aos quais se atribui objetividade. Tal como Condillac a entende, a reflexão é a capacidade que permite comparar e discernir diversos conjuntos de qualidades sensíveis, sendo cada um pensado em sua unidade como um objeto. “O movimento das mãos permite uma forma de contato e de autocontato muito particular que origina essa *atividade* comparativa” (BERTRAND, 2002, p. 43). Portanto, a reflexão não poderia nem ser inata, nem ter início com os demais sentidos visto que com esses não seria possível a estátua remeter suas sensações ao mesmo objeto ou percebê-las como sendo de entidades circunscritas.

O exame da atenção tátil revela uma consequência cognitiva peculiar que concerne à capacidade desse sentido representar objetos com base na multiplicidade de sensações. Perceber um objeto implica captação simultânea de diferentes qualidades sensíveis enquanto conjuntos. Tais considerações indicam que para o abade não existe qualquer estrutura *a priori* mental que permita perceber objetos, mas também sugere que não há mera recepção passiva das sensações. Tal conclusão expõe aspectos do seu empirismo radical<sup>2</sup> ao reconhecer que a percepção de objetos depende de uma capacidade e de um aprendizado que se originam, em último caso, da experiência – ou seja, são capacidades e conhecimentos adquiridos.

Nesse sentido, o tato fornece a chave explicativa para entendermos a origem da reflexão e a consequente representação de objetos no *Tratado*. Ao traçar a gênese da reflexão enquanto uma capacidade derivada da experiência, o abade crava uma distinção fundamental entre o seu empirismo e o de Locke – filósofo do qual sua obra é credora. Para o filósofo inglês, “os sentidos e a reflexão constituem a *dupla fonte* através das quais se originam as ideias no sujeito”. Em particular, os sentidos permitem receber as impressões e qualidades das coisas, “branco, amarelo, doce, amargo, duro”. Por outro lado, a reflexão possibilita perceber os diferentes estados da alma, sentimentos, operações

---

<sup>2</sup> É consenso entre os comentadores de Condillac que o filósofo apresenta uma versão radical do empirismo em relação ao de Locke. Em particular, a filosofia condillaciana recusa o inatismo das faculdades da alma tal qual apresentado por Locke. Assim, renovar e aprofundar a investigação acerca do entendimento humano como quer o filósofo francês, consiste em demonstrar que ideias e faculdades derivam das sensações.

mentais formando ideias que não derivam das coisas exteriores, por exemplo, “as ideias de percepção, pensar, duvidar, acreditar, racionar, conhecer, querer” (LOCKE, 1999, § 4 p. 107).

Dito diretamente, a crítica condillaciana a Locke incide sobre a noção de reflexão enquanto *faculdade mental inata* – que caracteriza uma atividade do espírito capaz de formar ideias que não derivam diretamente da experiência. Ora, essa autonomia do âmbito mental em relação ao empírico é rechaçada pelo abade em sua pesquisa. Não há, segundo ele, uma dupla fonte do qual as ideias provém, “seria mais exato reconhecer apenas uma, seja porque a reflexão em seu princípio, não é senão a própria sensação” (CONDILLAC, 1993, p. 35).

### ANÁLISE E IDEIA DE OBJETO

Como mencionado, no processo de constituição das ideias de objetos, subjazeria uma dinâmica, não explicitada, entre passividade e atividade vinculada com a análise tal como Condillac a apresenta. Para o autor, a análise nada mais é do que “um método, uma maneira de adquirir ideias que consiste em observar sucessivamente, uma após a outra, as qualidades atribuídas aos objetos: Analisa naturalmente, mas não possui nenhuma linguagem” diz Condillac da estátua (CONDILLAC, 1993, II, § 35 p. 146). Essa afirmação evidencia que o filósofo outorga à capacidade analítica um fundamento natural, o que significa que tal capacidade caracteriza o modo de funcionar próprio do aparato sensorial do ser humano e, nesse sentido, revela um vínculo com a atenção passiva – própria dos órgãos dos sentidos. Dizer que a estátua analisa naturalmente significa admitir que a mesma adquire seus primeiros conhecimentos “de uma maneira natural, ou segundo o curso ordinário da natureza” (CONDILLAC, 1951, p. 399). Portanto, os primeiros conhecimentos da estátua estão em conformidade com sua constituição orgânica que capta os dados sensíveis de maneira analítica e passiva.

Todavia, com referência à visão, Condillac afirma: “parece-se ignorar que existe diferença entre ver e olhar; e, no entanto não formamos ideias tão logo vemos; formamo-las apenas quando olhamos com *ordem e método*” (grifos nossos) (CONDILLAC, 1993, III, § 8, p. 173). Ver é algo que se impõe, possui, portanto, uma dimensão passiva

caracterizada pela afecção sensível dos olhos constrangidos por algo. No entanto, ver não implica necessariamente ter uma ideia disso que se vê. Diferentemente de ver, olhar envolve aprendizagem<sup>3</sup>. A coordenação do movimento dos olhos requer um aprendizado, um condicionamento dado pelo movimento das mãos. O olho “precisa do auxílio do tato para formar o hábito dos movimentos próprios à visão” (CONDILLAC, 1993, III, § 2, p. 171). Há, portanto, uma espécie de aprendizado recíproco entre os sentidos através do qual o objeto da percepção é constituído. Aqui, estamos diante de uma perspectiva de investigação apontada por Monzani que indica haver na filosofia condillaciana um tipo de “construtivismo para o qual, até hoje, parece ter-se dado pouca atenção” (MONZANI, 2011, p.223).

Ainda em relação à visão, Condillac acrescenta que “é preciso que nossos olhos *analisem*: pois não captarão o conjunto da figura menos composta possível a menos que tenha observado cada parte em separado, uma após outra na ordem que mantêm entre si” (CONDILLAC, 1993, III, § 6 p. 173). Nesse caso, a análise não parece reduzir-se a mera passividade perceptiva. Ver uma figura não é suficiente para formar ideia de objeto. Para que a visão perceba as figuras dos objetos faz-se necessário operar de *maneira analítica* sobre os conteúdos recebidos. Ou seja, é necessário aprender a notar sucessivamente uma de cada vez as partes que compõe determinada figura.

---

<sup>3</sup> Ao examinar as diferentes respostas dadas pelo abade acerca do problema de Molyneux, Chottin em seu artigo *Apprendre à voir, apprendre à regarder* «*Les deux conceptions de l'apprentissage sensoriel chez Condillac*», defende a tese de que no *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* (1747) e no *Tratado das sensações* (1754) Condillac apresenta duas concepções distintas de aprendizagem sensorial. No *Ensaio*, graças à reflexão, seria possível um cego de nascença, recém operado, reconhecer apenas com os olhos aquilo que já conhecia com o tato. O cego precisa aprender a ver mediante a reflexão que lhe auxilia na atualização das sensações (CHOTTIN, 2008, p. 52-53). Por outro lado, no *Tratado das sensações*, a concepção de aprendizagem sensorial em jogo implica em um aprender a olhar. Dito diretamente, o modelo de aprendizagem sensorial adotado no *Tratado* se opõe em sentido forte ao modelo de aprendizagem sensorial defendido por Condillac no *Ensaio*. No *Tratado* o sentir é algo instantâneo e passivo – as ideias não nos são dadas a simples vista. Para formar ideia de objeto figurado mediante o sentido da visão é necessário aprender a olhar, processo no qual o tato desempenha papel relevante uma vez que compete a esse sentido conferir as sensações visuais uma dimensão representativa (CHOTTIN, 2008, p. 63).

## IDEIA DE OBJETO ENQUANTO RESULTADO DA ATIVIDADE

Em todo caso, se os sentidos captam as qualidades de forma separada – então, antes de uma segunda análise que discrimina, seria necessária alguma forma de síntese. Acerca disso, Quarfood observa que é por ocasião dos órgãos dos sentidos que realizamos uma primeira análise já que cada sentido é especialista em propiciar um tipo específico de sensação. Isto significa que “os órgãos dos sentidos decompõem o objeto fazendo com que as sensações cheguem à alma separadamente” (QUARFOOD, 2002, p. 279). Ou seja, o modo de funcionar próprio do aparato sensorial é, por natureza, analítico. Dessa maneira, salienta-se a ocorrência da análise enquanto capacidade, vinculada de maneira estrita com a forma passiva da atenção. Porém, a mera recepção passiva, separada e diferenciada de conteúdos dados por cada um dos sentidos não permite representar objetos, pois isto implica reunir um conjunto de sensações em um limite específico.

É preciso discriminar as sensações que se apresentam simultaneamente daquelas que se apresentam não apenas simultaneamente, mas enquanto conjuntos. No primeiro caso, a simultaneidade liga-se com a afecção passiva quando os órgãos sensíveis são afetados ao mesmo tempo. No segundo caso, os conjuntos são constituídos por ocasião do tato cuja atenção reflexiva reúne as sensações em um limite, ocasionando “a primeira síntese” que tem por correlato a apresentação do objeto (QUARFOOD, 2002, p. 279). Por essa perspectiva, a representação do objeto somente seria possível pela complementação entre análise e síntese por ocasião da *atividade* sintética do tato juntamente com a capacidade reflexiva e não com a mera passividade analítica.

Essas considerações permitem explicitar algumas notas características da análise enquanto capacidade natural e método filosófico para construção do conhecimento segundo Condillac. No que concerne a análise enquanto capacidade natural, os comentários de Quarfood identificam uma captação passiva e analítica dos dados e, por outro, uma *atividade* sintética do tato juntamente com a capacidade reflexiva capaz de reunir os elementos simples em um limite, apresentando o objeto enquanto um todo unificado, dando conta do que Condillac entende por análise enquanto método natural de aquisição de conhe-

cimento que envolve decomposição e composição (análise e síntese) numa perspectiva genética. Posto isso, enfatizamos uma vez mais que a *atividade sintética* depende do tato e da reflexão derivada desse e não de uma faculdade diferente ou inata do espírito.

Por outro lado, a análise não se restringe a uma capacidade natural segundo o qual percebemos, mas também ao método adotado pelo abade como o caminho para o pensamento filosófico que implica análise – abrangendo por sua vez análise e síntese, ou seja, decomposição e composição – numa reconstrução genética dos fenômenos. Como estabelece Condillac no *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* (1747) “o único meio de adquirir conhecimentos é o de remontar a origem de nossas ideias, seguir sua geração e lhes comparar sobre todas as relações possíveis, é o que eu chamo analisar” (CONDILLAC, 2002, II, § 67, p. 45). Nesse sentido, Charrak observa que a análise tal como entende o abade é caracterizada por um duplo movimento: “regressivo e progressivo” (CHARRAK, 2002, p. 22). Do ponto de vista regressivo, a análise implica a decomposição dos fenômenos, o que permite conhecer as qualidades de maneira separada; do ponto de vista progressivo, a análise consiste no movimento de recomposição, o que permite conhecer o todo resultado da reunião dessas qualidades (CHARRAK, 2002, p. 22).

Com base nessas observações, estamos em condições de sugerir que a investigação condillaciana posta em marcha no *Tratado*, na medida em que investiga a geração das ideias e faculdades através da ficção da estátua, explora a análise enquanto capacidade e método filosófico. Como institui Condillac em sua *Lógica*, o caminho para estabelecer um conhecimento seguro perpassa em um primeiro momento, pela observação das lições ordinárias proporcionadas pela natureza. O método analítico ensinado pela natureza é o único que possibilita explicar a origem e a geração das ideias e capacidades operativas (CONDILLAC, 1964, p. 27). Com salienta Liébana, “o filósofo deve observar, partindo dos fatos, como o conhecimento é adquirido pela primeira vez – *análise enquanto capacidade natural* – e a partir daí extrair a norma de aquisição a fim de aplicá-las a obtenção de novos conhecimentos” (LIÉBANA, 1998, I) – *análise enquanto método filosófico (grifos nossos)*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente texto buscamos investigar a hipotética dinâmica entre passividade/atividade na formação das ideias de objetos no *Tratado*. Embora Condillac não trate dessa questão de maneira direta e explícita a sua compreensão da *análise* enquanto capacidade e método fornece a chave para pensar o papel da referida dinâmica na formação das ideias de objetos. Nesse sentido, a apresentação e exame da posição de Quarfood assinalam uma captação passiva e analítica dos dados e, por outro, uma *atividade* sintética do tato juntamente com a capacidade reflexiva capaz de circunscrever as sensações simples em um limite condicionando a formação das ideias de objetos. Por outro lado, os comentários de Charrak reconhecem uma dimensão regressiva (analítica) e outra progressiva (sintética) concernente a análise enquanto método filosófico. Nesse sentido, a formação das ideias de objetos no *Tratado* permite ilustrar a ação da análise enquanto método filosófico aplicado aos fenômenos.

## REFERÊNCIAS

BERTRAND, Aliénor. *Le vocabulaire de Condillac*. Paris, Ellipses, 2002.

CHARRAK, André. *Empirisme et métaphysique: l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris: Vrin, 2002.

CHOTTIN, Marion. « Apprendre à voir, apprendre à regarder » Les deux conceptions de l'apprentissage sensoriel chez Condillac. *Philonsorbonne* 48/169 n° 2/Année 2007-08, pg. 47-169.

CONDILLAC, E. B. (1747). *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris, Vrin, 2002.

\_\_\_\_\_. *Lógica y extracto razonado del Tratado de las Sensaciones*. Traducción de Josefina Amalia Villa y J.Gimeno. Buenos Aires: Ed. Aguilar 1964.

\_\_\_\_\_. *Tratado das sensações*. Tradução de Denise Botmann, Campinas: Ed. Unicamp, 1993.

\_\_\_\_\_. *Dictionnaire des Synonymes*. In : *Oeuvres philosophiques de Condillac*. Paris: Presses Universitaires, (1951). v. 3.

QUARFOOD, Christine. *Condillac: La Statue et L'Enfant*. Traduit par Yvette Johansson. Paris: Ed L'Harmattan, 2002.

LE Roy, G., Condillac. *Lettres au Comte Potocki*. Texto estabelecido, apresentado e anotado por G. Le Roy, Paris, 1948. In: *Oeuvres philosophiques de Condillac*. Paris: Presses Universitaires, (1948). v. 2.

LIÉBANA, Ismael. "Condillac: Conocimiento y mundo externo", *Éndoxa: Series Filosóficas*, Madrid: UNED, n. 11, 1999, pp. 297-320.

\_\_\_\_\_. *La sensación transformada o el delirio del sensismo*. Ed. Organización Nacional de Ciegos Españoles. Madrid 1998. Disponível em: [http://sid.usal.es/idocs/F8/FDO23221/teoria\\_sensacion\\_transformada.pdf](http://sid.usal.es/idocs/F8/FDO23221/teoria_sensacion_transformada.pdf). Acessado em: 10/10/2014.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução de Eduardo Abranches de Soveral, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, vol. I.

MONDOLFO, R. "Estudio Preliminar". In: CONDILLAC É. B. *Tratado de las Sensaciones*. Traducción de Gregorio Weinberg, Buenos Aires: Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1963, pg. 5-57.

MONZANI, L. R. *Desejo e prazer na idade moderna*. Curitiba: Ed. Champagnat, 2011, p. 187 – 256.

# A Censura em Rousseau

**Loyana Christian de Lima Tomaz**

*Universidade Federal de Uberlândia*

Rousseau, em algumas de suas obras aborda a questão da opinião pública, temática que representa mais um paradoxo em seu pensamento, já que para ele, a opinião pública pode assumir um caráter negativo ou positivo. Assim, é imperioso dispor de forma sucinta sobre esses diferentes entendimentos.

Em seu livro *Opinião Pública e Revolução*, Nascimento afirma que nas Obras *Discurso sobre a Origem da Desigualdade* e *Emílio*, Rousseau aborda a opinião de forma pejorativa. (NASCIMENTO, 1989). Na primeira obra, *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*, o autor afirma que foi a tentativa de ganhar a opinião pública que levou os homens a desenvolverem seus vícios da alma, dentre eles, a degeneração do amor de si em amor próprio. (ALMEIDA JR, 2008, p.219). Em poucas palavras, para Rousseau, o amor de si é o pai das virtudes sociais, o amor à pátria, já o amor próprio é o pai dos vícios, trata-se do egoísmo, da sobreposição do interesse próprio sobre os demais.

Em *Emílio*, a opinião é tratada como uma das portas de entrada do mal no coração humano. Quando *Emílio* é apresentado à sociedade, percebe quanto é importante a opinião, pois todos dependem da estima e admiração pública para se sentirem amados ou felizes. Assim, não há outra maneira de ser querido a não ser agradando os outros, pois sendo espontâneo, torna-se inconveniente.



Em outra obra, *Considerações sobre o Governo da Polônia*, para Rousseau a opinião pública adquire feições positivas sobre a sociedade. Assim, enuncia: “quem quer que se abale a instituir um povo deve saber dominar as opiniões e por meio delas governar as paixões dos homens” (ROUSSEAU, 1982, p.38)

A temática da opinião também se fez presente na *Carta a D’Alembert*, na qual Rousseau analisa o poder do teatro para modificar a opinião ou o gosto público. Nessa esteira, ensina Almeida Jr:

Modificar as opiniões do povo e, portanto, o gosto que lhes diz o que é agradável e o que é desagradável, não é tarefa fácil. Rousseau, já destacara, por conta disso, quão deve ser especial a pessoa do Legislador. Um povo que não pode ter seus sentimentos alterados por uma ou outra obra teatral, pois longe de ditar a opinião pública, o teatro recebe dele as leis. Por isso afirma Rousseau: “Só conheço três tipos de meios com que podemos agir sobre os costumes do povo; são eles: a força das leis, o império da opinião e a atração do prazer”. (ALMEIDA JR, 2008, p.221)

Por fim, na obra *Contrato Social* Rousseau declara que a opinião pública deve ser um dos objetos de atenção do legislador, caso queira que sua obra seja duradoura. Logo, a opinião pública tem importância no âmbito político, porque o legislador, quando da elaboração das leis, deve ter como parâmetro a opinião e os costumes, ao passo que, é também por meio das novas leis que se formam novos costumes e opiniões.

Para Rousseau, antes de o legislador dar atenção para a opinião pública, deve averiguar se o povo tem condições para receber uma legislação, posto que há casos de povos já corrompidos pela riqueza, pelos vícios, a ponto de não estarem mais preparados para receber o jugo das leis e a opinião pública não mais se modificará, por exemplo, diz que foi o que ocorreu quando Platão se recusou a dar leis aos árcades e cirênios. (ALMEIDA JR, 2008, p.221)

De acordo Rousseau, quando a população é muito jovem também não está apta a submeter-se às leis, veja:

Este é o caso da Rússia a qual foi submetida a um processo civilizatório por Pedro, O Grande, e resultou num descompasso de sua formação. Pedro, nas palavras de Rousseau, quis fazer dos

russos, alemães e franceses, quando cumpria fazer deles, primeiramente, russos: quis “civilizá-los, quando cumpria aguerri-los”. (ALMEIDA JR, 2008, p.222).

Assim, um grande legislador é aquele que tem a percepção exata do povo para qual legisla, identificando os tipos de leis que lhe cabem melhor e, por conseguinte, formando-se as opiniões e os costumes.

Rousseau, no último livro de sua obra *Contrato Social*, capítulo V, trata da censura, a qual entende que nada mais é que a opinião pública posta, desvelada pelo julgamento público, asseverando: “Assim como a declaração da vontade geral se faz pela Lei, a declaração do julgamento público se faz pela censura”. (ALMEIDA JR, 2008, p.229)

Para o filósofo genebrino, a opinião pública é uma espécie lei, uma lei não escrita que decorre dos costumes e, que na maioria das vezes, se forma a partir de leis positivadas. Nesse sentido, leciona: “embora a Lei não regulamente os costumes, é a legislação que os faz nascer; quando ela enfraquece, os costumes degeneram, mas então o julgamento dos censores não fará o que a força das leis não fez”.

Nesse passo, conclui-se que para Rousseau a censura tem como escopo conservar os costumes, jamais restaurá-los. Assim, o tribunal censório, aquele que aplica a censura, não passa de um declarador do julgamento público, pois não é o árbitro da opinião pública, apenas a exterioriza.

Para Almeida Jr., a atuação desse tribunal, deve ser somente negativa, ou seja, deve abster-se de formar a opinião pública e interferir nos costumes, pelo contrário, deve apenas preservá-la. (ALMEIDA JR, 2008, p.229)

Lado outro, se a censura tomar outros contornos, acabará por cercear a liberdade civil, segundo o pensamento rousseuiano.

Para compreender esse liame existente entre censura e liberdade, bem como a forma de seu emprego aos cidadãos, é preciso retomar pontos referentes à liberdade do homem do natural, bem como da liberdade civil.

Conforme já disposto anteriormente, no *Contrato Social*, Rousseau desenvolve uma teoria do Estado, a qual prescreve que a sociedade deve ser conduzida pelo poder soberano, que age em consonância com a vontade geral. A soberania é exercida pelo povo, sendo o governo um me-

canismo administrativo criado pelo próprio poder soberano. A vontade geral dirige o homem rumo a um escopo comum a todos os contraentes do contrato social, dentre eles o de tutelar a liberdade humana.

O homem é um ser livre por natureza. Entretanto, esse homem natural não tem consciência enquanto indivíduo autônomo da liberdade que lhe é imputada. Assim, no estado natural, o homem ainda não dispõe de suas faculdades intelectuais, possuindo-as apenas em potência. (ROUSSEAU, 1999).

No *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau expõe sua teoria sobre o estado puro de natureza do homem. O homem vive em condições de vida fundamentadas em sua constituição física: possui grande robustez, tem os sentidos aguçados e encontra na força do corpo o único instrumento para lutar pela sobrevivência. Logo, sua vida é conduzida pelos instintos: “o homem encontra unicamente no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza”. (ROUSSEAU, 1999, p.75).

Além disso, para o genebrino, o homem no estado natural conta com dois princípios inatos da alma: o da autoconservação e o da piedade inata. O primeiro princípio funda-se no amor de si e concorre para a preservação da espécie humana. O segundo princípio faz com que o homem tenha certa repugnância diante do sofrimento de qualquer ser vivo. Embora o homem possua esses dois princípios, no estado puro de natureza, ele é desprovido de razão.

Dessa forma, nesse estado, as ações do homem atendem aos impulsos do instinto conforme as necessidades físicas. Ademais, nesse estágio, o homem natural vive num estado de isolamento, por isso não estabelece qualquer vínculo moral com seus semelhantes. Nesse sentido, o homem desfruta de uma independência natural e a liberdade encontra seu limite na lei natural e na força física. Para Rousseau, não existe liberdade sem leis e “mesmo no estado de natureza o homem só é livre com o auxílio da lei natural, que comanda todos”. (ROUSSEAU apud DERATHÉ, 1995, p.15).

Assim, para o autor, ao passar para o Estado Civil, o homem tem a possibilidade de desenvolver suas potencialidades. Essa transição do estado natural para o estado civil marca o desenvolvimento do homem e apogeu da sociedade, estabelecendo os homens entre si um pacto político. O escopo desse pacto é tutelar a vida humana e garantir melhores condições de vida aos associados.

Segundo Rousseau, para a constituição do contrato social dois elementos são imprescindíveis: a força e a liberdade. Dessa forma, o homem renunciaria sua liberdade natural para aderir ao pacto social e, conseqüentemente, adquiriria a liberdade civil. Enquanto a liberdade natural sofria limitações pela força física do homem natural, a liberdade civil encontra limite na lei, que prescreve a vontade geral.

A vontade geral é o que existe de comum na consciência dos participantes do poder soberano, com a finalidade de atender o bem comum. O Estado é gerido pela vontade geral, por meio da constituição das leis, que promovam a liberdade humana.

Essa liberdade é assegurada pela igualdade nos direitos e nos deveres que cada cidadão se compromete a cumprir.

Destarte, para haver o bom funcionamento do Corpo Político, depende-se do empenho de cada membro da sociedade, uma vez que o próprio pacto social estabeleceu vários direitos, assim como deveres essenciais para conservar a 'vida' e a harmonia social. Um desses deveres consiste em participar efetivamente das atividades do Estado, manifestando seu pensamento e contribuindo para a promoção da vontade geral, sendo essa uma forma do cidadão ficar a par dos assuntos políticos e dos problemas sociais.

Todavia, para dar seguimento ao funcionamento da sociedade, entende Rousseau que o Estado conta com mecanismos que evitam a corrupção de seus membros, dentre eles a censura. (ROUSSEAU apud DERATHÉ, 1995, p.15).

Nesse contexto, aduz que a censura é aplicada, mais diretamente, sobre os indivíduos, e tem como objetivo prevenir a sociedade contra elementos prejudiciais que atrapalham a união política dos cidadãos. Embora contribua para o liame social, a censura não deve ferir a liberdade humana, eis a relação acima mencionada. Como membro do corpo político, o cidadão tem o direito de expressar seu pensamento. A censura não deve impedir a manifestação política dos cidadãos, e sim apontar caminhos inconvenientes para a atividade social. (GODOI; MARUYAMA, 2010).

Do exposto, verifica-se que para Rousseau a censura possui papel importante para a manutenção do corpo político, pois quando o poder soberano percebe certas ações ilícitas, ele recorre ao mecanismo

da censura para manifestar o julgamento público sobre determinada questão. A censura, no pensamento de Rousseau, é um instrumento utilizado pelo Estado para refinar a opinião dos homens, prevenir a corrupção dos costumes e defender a ordem social.

Para o genebrino, a moral vigente na sociedade é formada tanto pelas leis como pelos costumes, pois os princípios morais exercem grande influência nas ações dos indivíduos. Por esse motivo, a censura só tem sentido de existir no contexto social se esses princípios forem guardados pelos indivíduos e colocados como referência primeira às suas ações, sendo ineficaz sua aplicação em momentos de desintegração social.

Embora a censura represente o julgamento público, emanando do exercício da soberania, a sua aplicação é feita pelo governo, órgão responsável pela manutenção do Estado. No entanto, a censura não deve perpassar uma ideia de coerção ou arbitrariedade, porque se corre o risco dela perder seu caráter legal e passar a ferir a liberdade do homem. (GODOI; MARUYAMA, 2010).

A liberdade de pensamento é direito de todo cidadão coparticipante do poder soberano, esse direito provém do próprio contrato social. Exercendo seu direito à manifestação de sua consciência política, o cidadão colabora para com a convenção social.

Assim, apesar de alguns estudiosos entenderem que há contradição entre censura e tutela da liberdade civil no pensamento rousseauiano, podemos verificar que se trata de uma falácia, posto que para Rousseau a censura não é instrumento hábil a cercear a liberdade de pensamento, pois não deve impedir o homem de se manifestar.

Em suma, para Rousseau a censura é legítima na medida em que seu julgamento condiz com os propósitos da vontade geral. Ela consiste numa prevenção do Estado contra elementos que prejudicam o liame social, e não um capricho arbitrário que atende a vontade particular. A censura não deve ferir a liberdade do homem, e sim promovê-la por meio da fortificação do contrato social. (GODOI; MARUYAMA, 2010)

Como dito, para Rousseau a função da censura era a de preservar os costumes. Nesse ponto, imperioso reforçar que o autor vive em momento de mudanças, de transformação da estrutura social de toda a Europa em que a burguesia está em ascensão e a cada dia mais a aristocracia perde seu espaço.

Na busca de consagrar sua ascensão social e de conquistar um espaço privilegiado na sociedade, a burguesia, que tinha dinheiro, investia cada vez mais nas ciências e nas artes. Rousseau vive esse momento, o auge do Iluminismo, do império da razão e das ciências.

Ocorre que Rousseau não vê com bons olhos toda essa transformação, que para ele tem degenerado os costumes e as virtudes, havendo uma preponderância dos talentos sobre aqueles.

A partir dessa análise, verifica-se que o autor pretende com suas obras resgatar e reforçar os bons costumes, as virtudes, denunciando os vícios tão presentes na sociedade em que vive.

Portanto, o que Rousseau pretendia era justamente aquilo que entendia ser a função da censura, zelar pela manutenção dos bons costumes. Se a pretensão de suas obras não era a corromper os costumes, mas sim resgatá-los, não poderia ser censurada.

Essas críticas, assim como o escopo acima identificados, podem ser verificados a partir da obra que deu notoriedade a Rousseau, após ter ganhado o prêmio da Academia de Dijon, em 1750: *Discurso sobre as Ciências e as Artes*.

Partindo de uma questão proposta pela Academia, o autor genebrino escreve tal discurso respondendo-a. O questionamento era: “o restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?”.

Já no prefácio da obra é possível constatar o repúdio do autor aos vícios de seu tempo e o império do razão e dos conhecimentos científicos em prejuízo das virtudes, o que denota sua preocupação com o comportamento moral dos homens de seu tempo.

Assim, adverte o autor:

Eis aqui uma das maiores e mais belas questões jamais agitadas. Não se trata, de modo algum, neste discurso, dessas sutilezas metafísicas que dominaram todas as partes da literatura e das quais nem sempre são isentos os programas de academia, mas de uma daquelas verdades que importam à felicidade do gênero humano.

Prevejo que dificilmente me perdoarão o partido que ousei tomar. Ferindo de frente tudo o que constitui, atualmente, a admiração dos homens, não posso esperar senão uma censura universal; não será

por ter sido honrado pela aprovação de alguns sábios que deverei esperar a do público. Por isso já tomei meu partido; não me preocupo com agradar nem aos letrados pretensioso nem às pessoas em moda. Em todos os tempos, haverá homens destinados a serem subjugados pelas opiniões de seu século, de seu país e de sua sociedade. Faz-se passar hoje por espírito forte, filósofo, quem, pelo mesmo motivo, ao tempo da Liga não teria passado de um fanático! Quando se quer viver para além de seu século, não se deve escrever para tais leitores. (ROUSSEAU, 1999, p.183).

Após, já no discurso, explica o autor que “não é em absoluto a ciência que maltrato, disse a mim mesmo, é a virtude que defendo perante homens virtuosos”. (ROUSSEAU, 1999, p.183).

Do exposto, tratando-se do primeiro discurso de Rousseau, *Discurso sobre as Ciências e as Artes* indica o caminho que perseguido pelo autor em suas obras, qual seja, denunciar os vícios que preponderam em seu tempo e a busca de retomar as virtudes e os costumes em desuso.

Sendo assim, como dito, a censura de seus livros representava um contradição, pois, ao invés de reafirmar os bons costumes, ela silenciava a crítica do autor aos vícios presentes na sociedade genebrina, mantendo assim o quadro existente e ao mesmo tempo tolhia sua liberdade civil, mais especificamente a liberdade de pensamento/expressão.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA JR, José Benedito. *A FILOSOFIA CONTRA A INTOLERÂNCIA: Política e Religião no Pensamento de Jean – Jacques Rousseau*. Tese de Doutorado em Filosofia- Universidade de São Paulo, 2008.
- DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau: et la science politique de son temps*. Paris: J. Vrin, 1995.
- GODOI, M. A. de; MARUYAMA, N. *A liberdade civil em Rousseau*. In: Anais do XV Encontro de Iniciação Científica da PUC-Campinas, out 2010.
- NASCIMENTO, M. M. *Opinião Pública e Revolução: aspectos do discurso político na França revolucionária*. São Paulo: Nova Stella e EDUSP, 1989.
- ROUSSEAU, J.-J.. *Carta a D’Alembert*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: UNICAMP, 1993.

\_\_\_\_\_. *Carta a Voltaire*. Tradução Maria das Graças de Souza. In: Menezes, E, (org). *Historia e Providência: Bossuet, Vico e Rousseau: textos e estudos*. Ilhéus: Editus, 2006.

\_\_\_\_\_. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006.

\_\_\_\_\_. *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense, 1982.

ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre as Ciências e as Artes*. Coleção os Pensadores. Tradução de Lourdes Souza Machado. São Paulo: Editora Nova Cultural LTDA, 1999.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Coleção os Pensadores. Tradução de Lourdes Souza Machado. São Paulo: Editora Nova Cultural LTDA, 1999.

\_\_\_\_\_. *Do Contrato Social*. Coleção os Pensadores. Tradução de Lourdes Souza Machado. São Paulo: Editora Nova Cultural LTDA, 1999.

\_\_\_\_\_. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.



# A proposta pedagógica de Rousseau: tendências entre o *Emílio* e o *Contrato Social*

**Michele Gomes Alves**

*Universidade Estadual do Ceará – UECE*

## O CONTRATO SOCIAL ENQUANTO MANIFESTAÇÃO DO PODER POLÍTICO LEGÍTIMO

Na obra *O Contrato Social* (prioritariamente o livro I), publicada em 1762 o filósofo se propõe a discutir os meios para se chegar ao estabelecimento de uma comunidade política que tenha como fundamento um poder político legítimo. Teorizando acerca do proposto Rousseau escreve, no início da obra:

Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, considerando os homens tais como são e as leis tais como podem ser. Procurarei sempre, nesta investigação, aliar o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que a justiça e a utilidade não se encontrem divididas (ROUSSEAU, 2006, p. 7)

Segundo o filósofo, as formas de contrato predominantes, não conciliavam o interesse do indivíduo com o da sociedade. Neste sentido, ele propõe uma nova forma de contrato. Já no seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau compreende que no estado de natureza os homens encontram-se livres e iguais, sendo que, neste estado não há um fundamento moral para as ações. O

homem passou do estado de natureza ao estado de civilização. Neste sentido, ele já traz essa questão pontuando a necessidade de um pacto social legítimo. A respeito desta abordagem, Nascimento afirma:

O que pretende estabelecer no *Contrato Social* são as condições de possibilidade de um pacto social legítimo, através do qual os homens, depois de terem perdido sua liberdade natural, ganhem, em troca, a liberdade civil. (...) No processo de legitimação do pacto social, o fundamental é a condição de igualdade das partes contratantes. (NASCIMENTO, 2006, p. 195 - 196)

É esta a forma assegurada pelo *O Contrato social* que está dividido em quatro livros. O intuito do primeiro livro é justamente buscar as bases do poder político legítimo e inicia com uma das proposições centrais de seu pensamento. “O homem nasceu livre e por toda parte ele está agrilhado” (ROUSSEAU, 2006, p. 9). O autor explicita então o que já havia sido defendido em outras obras, que a liberdade é um constitutivo natural do homem por excelência. Rousseau defende no seu primeiro discurso, ou *Discurso sobre as ciências e as artes*, que as ciências, as artes e a supervalorização da razão, em vez de aprimorarem moralmente o homem e ocasionar assim, a manutenção de uma sociedade harmoniosa, acabaram sendo motivo da corrupção existente entre os homens. A partir dessas verificações é que o filósofo empreende na construção dessa obra, que traz como subtítulo, *Princípios do direito político*.

Para Rousseau, a instituição da ordem social deve ser um direito prioritário e é fundamental para os demais, não sendo fruto da natureza, mas sim de convenções, que dão origem ao Estado. Fazendo um retorno ao que deu base a isto, o filósofo verifica que a mais antiga de todas as sociedades e única natural, é a família. O filósofo genebrino busca nesta primeira forma de sociedade, as semelhanças com o Estado. O chefe é como o pai, e o povo como os filhos e tendo estes nascidos naturalmente livres e iguais, só abdicam de sua liberdade em benefício próprio. No entanto, a diferença está no sentimento que une pai e filho e que não existe entre o chefe e seu povo.

Pontuando isto, Rousseau expõe que não é a força física que faz um chefe político, mas sim, a transformação dessa força física em di-

reito e o cumprimento em dever. Os efeitos provenientes da força física não trazem consigo a moralidade, uma obediência a tais atos se dá apenas por necessidade, não por vontade e assim, não é fundamento para o direito. Dessa forma, o questionamento inicial do autor acerca da existência de uma administração legítima e segura continua sem resposta. Cassirer acrescenta o seguinte argumento na defesa da proposta rousseauiana:

Essa espécie de “contrato” é a única, segundo Rousseau, a possuir uma força objetivamente obrigatória que não seja a coerção física. Daí resulta a estrita correlação estabelecida por Rousseau entre a idéia autêntica da liberdade e da lei. Liberdade significa adesão à lei estrita e inviolável que cada um se impõe a si mesmo. (CASSIRER, 1997, p. 347)

Nas palavras de Cassirer é possível verificar o percurso que Rousseau faz com sua proposta. O filósofo genebrino chega à conclusão de que, não sendo possível autoridade natural de um homem sobre o outro, nem a força capaz de produzir o direito, será somente as convenções o fundamento para o poder político legítimo entre os homens. Nas palavras do autor vê-se a justificação para tal argumento: “Já que nenhum homem tem autoridade natural sobre seu semelhante, e uma vez que a força não produz direito algum, restam então as convenções como base de toda autoridade legítima entre os homens” (ROUSSEAU, 2006, p. 13)

Sendo que, esta convenção não deve ter como base, nem uma autoridade absoluta nem uma obediência sem limites. Pois a renúncia à liberdade equivale à renúncia à própria natureza humana, nas palavras do autor, verifica-se este argumento:

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, 2006, p. 15)

Na efetivação do pacto social proposto por Rousseau, o homem renuncia à liberdade natural e passa a uma liberdade convencional.

Dando prosseguimento na busca pela base do poder político legítimo e defendendo que este não deve estar alicerçado em um poder arbitrário, pois a junção de homens submetidos a um só é similar à relação senhor e escravo e não é alicerce de um corpo político.

Segundo Rousseau, o pacto social surge quando o homem passa a encontrar obstáculos à sua conservação, estando no estado primitivo, surge então, a necessidade de mudança. Essa mudança se configura na formação de agregações ou comunidades, chegando a um estágio conflituoso no que se refere às relações interpessoais. Diante deste contexto, viu-se a necessidade de estruturar um pacto social, que visasse à organização de um corpo político harmonioso. Este pacto trataria igualmente seus associados e apesar da agregação de forças, cada um deve manter-se obedecendo apenas a si mesmo e livre como antes. Qualquer acordo firmado entre os homens, que tenha pretensão de ser base para o direito, deve atender os interesses de todos os associados. Estes interesses estão afastados de qualquer espécie de arbitrariedade e devem estar em consonância com as colocações do direito natural que visam à liberdade e à igualdade.

O contrato rege então que, cada associado se dê a alienação total e igual a todos, em prol de toda a comunidade, ou seja, cada um se põe por inteiro sob orientação da vontade geral e dessa forma, constitui-se um corpo moral e coletivo. Esta passagem do estado de natureza para o estado civil traz transformações notórias, pois antes às manifestações se davam instintivamente, apenas no sentido de conservação da espécie e no estado civil as ações são tomadas com base em interesses particulares. Daí, a necessidade de um pacto em que as ações se basearão em leis morais. Partindo desse pressuposto, o homem que era livre naturalmente para saciar seus desejos, passa então a uma liberdade civil que é limitada pela vontade geral. Podemos acrescentar neste trecho, o pensamento de Cassirer a respeito deste assunto,

Emancipar o indivíduo não significa, portanto, para Rousseau, arrancá-lo a toda e qualquer forma de sociedade, mas encontrar uma forma tal de sociedade que preserve a pessoa de todo indivíduo com a força solidária da associação política, de modo que o indivíduo, tendo concluído um pacto com todos os outros, somente obedece, não obstante, a si mesmo nesse acordo recíproco. (CASSIRER, 1997, p. 347)

Tais idéias perpassam o pensamento rousseauiano que encerra o livro I da obra em questão, salientando que o pacto social institui a igualdade moral e legítima por meio de uma espécie de convenção, instituindo uma sociedade de direito. Sendo que, cada contratante, se reconhece como parte das decisões tomadas na esfera coletiva, tendo em vista a manifestação de sua vontade. O povo em conjunto no contrato refere-se ao soberano, que assume o poder absoluto, e tem a função de expor a vontade geral, esta que por sua vez deve ser a formuladora das direções a serem seguidas. Mediante o pacto social, o homem passa a considerar não apenas os interesses particulares, mas a vida em sociedade, desvenilhando da instintividade absoluta e dando ênfase ao dever.

Neste contrato o homem renuncia à liberdade natural e passa a uma liberdade convencional. Tal pacto reconhece e valoriza o indivíduo, enquanto parte constitutiva do Estado. Por isso a formação proposta no Emílio está focada em um projeto para o futuro do homem, que reconhecerá a sua importância para efetivação deste contrato.

### **A EDUCAÇÃO DE EMÍLIO COMO EXERCÍCIO POLÍTICO**

Rousseau coloca no prefácio da obra *Emílio ou da Educação*, que apesar de tantos escritos sobre variados assuntos, estes são apenas de interesses públicos, vinculados aos desejos do Estado e o verdadeiro interesse que é a formação do homem, adquire conotações secundárias. Sendo que, a iniciação desta formação se dá na infância, nesta fase é que ocorre a estruturação ou o alicerce para a idade adulta, e como Rousseau propõe a ideia de bondade natural do homem, toda esta colocação dar-se-á a partir do andamento da natureza.

O desdobramento educacional postulado por Rousseau, que tem como base a infância, é uma face inicial da ação política, compreendendo que, desde a idade da natureza até a idade da razão o Emílio é guiado por uma liberdade necessária, e aprimoramento de suas aptidões individuais no sentido de desenvolver a liberdade social de forma virtuosa. Rousseau, no século das luzes, revela a necessidade de manter a liberdade, bem que se tornou desconhecido devido o progresso da razão.

Neste sentido, O contrato social enquanto manutenção do pacto social legítimo se enlaça com o conceito postulado no *Emílio ou da Edu-*

cação, que é a instrução do homem justamente para expressar essa vontade geral, que equivale a uma sociedade harmoniosa. Para o autor, a educação natural desperta para a construção de um homem ético e político em seu modelo de pacto social, que deve ser resultado da vontade geral, e nesta perspectiva desde a *idade da natureza* esta educação deverá voltar-se para o cumprimento dessa máxima rousseauiana. Segundo Cerizara,

As duas obras mais significativas de Rousseau são *Do Contrato Social*, em que ele apresenta a questão da legitimidade do poder político, e o *Emílio*, que trata inicialmente da educação do homem natural. O primeiro privilegia o homem enquanto cidadão; o segundo, a formação do homem enquanto indivíduo. (CERIZARA, 1990, p. 24)

A intenção deste texto é justamente tentar mostrar o vínculo entre estas duas obras, no sentido de verificar nesta junção das ideias as prováveis contribuições para a educação. Rousseau inaugura com o *Emílio ou da Educação*, uma nova concepção acerca da formação do homem, e prioritariamente da educação na infância. E neste contexto, o preceptor tem importante papel na formação de Emílio, assim como, o educador na formação de seu educando. Cerizara acredita que,

[...] exatamente pelo fato de o homem social encontrar-se à mercê da coerção da sociedade é que se torna fundamental a interferência do educador, no intuito não só de aproximá-lo do estado de natureza, como também de salvaguardá-lo do estado social. (CERIZARA, 1990, p. 42)

Este trecho confirma o quanto o educador é essencial na formação de seu educando. O autor do tratado pedagógico nos fornece suporte essencial para pensar a educação infantil, e nesta fase primordial para Rousseau, o preceptor (educador) tem papel fundamental e deve tentar conduzir o processo educacional como uma prática pedagógica que visa o desenvolvimento de princípios políticos.

Estas ponderações com relação ao educador nos remetem à coerência necessária entre educação e princípios políticos, que resultem em um melhor desenvolvimento do ser humano. Tal desenvolvimento

deve perpassar toda a formação humana, a começar pela infância. Partindo desse argumento é que trazendo as colocações de Rousseau para a contemporaneidade verificando a veracidade na proposição equivalente à necessidade de uma suma atenção à criança, na tentativa de se construir um alicerce firme para a idade adulta. Assim sendo, é possível verificar no pensamento pedagógico do filósofo genebrino, uma espécie de advertência aos educadores contemporâneos, no intuito de evocá-los ao reparo à infância como uma maneira peculiar de ser. O autor ainda propõe aos educadores uma verificação tanto do objeto de suas reflexões quanto de sua prática.

O discurso do filósofo no *Emílio* constitui uma defesa da educação enquanto mediadora da convivência do homem em sociedade, sem que isso denote o afastamento total da dimensão natural do ser humano. Assim sendo, a educação de Emílio se pauta em um exercício da autonomia e da liberdade, vinculados às leis naturais, em que se sobressai a conservação de si e a conservação da espécie, sem interferências das convenções existentes, perante a necessidade de efetivação do pacto social.

Portanto, a partir da exposição do filósofo Jean-Jacques Rousseau é possível perceber a importância de uma instrução que permita um conhecimento político, que verifique as condições de possibilidade de um pacto social que verdadeiramente contemple a liberdade e a igualdade entre todos. Pois assim, o povo será soberano e terá papel ativo na construção da sociedade, e dessa forma ser capaz de compreender a participação social como um fundamento necessário. Sem dúvida vivemos em um contexto repleto de complexidades, com conotações bem distintas daquelas vivenciadas por Rousseau, mas isto não impede que suas obras continuem com uma abordagem bem atual, ressaltando reflexões sobre a formação humana enquanto construtora de uma sociedade harmoniosa.

## REFERÊNCIAS

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Tradução Álvaro Cabral. 3 ed. São Paulo: UNICAMP, 1997. (Coleção Repertórios)

CERIZARA, Ana Beatriz. *Rousseau: a educação na infância*. São Paulo: Scipione, 1990. (Série Pensamento e ação no magistério)

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social: os princípios do direito político*. Tradução Antônio de Pádua Danesi. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Clássicos)

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. *Emílio ou da Educação*. Tradução Roberto Leal Ferreira. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Paidéia)

TEIXEIRA, Francisco José Soares. *Economia e Filosofia no pensamento político*. Campinas: Pontes, Fortaleza: Universidade Estadual do Ceará, 1995.

VALDEMARIN, Vera Teresa. *Pedagogia, educação da infância e o futuro do homem: por que ler Rousseau hoje*. In: PAGNI, Pedro Angelo; SILVA, Divino José da (Orgs.). *Introdução à Filosofia da educação: temas contemporâneos e história*. São Paulo: Avercamp, 2007. p. 146-164.



# Rousseau: o homem natural e as condições da transição para o estado civil

**Lili Pontinta Cá**

*Universidade Federal São Carlos*

Na natureza o homem era livre. Mas a despeito de sua liberdade<sup>1</sup>, suas operações não ultrapassavam os “Principes certains et invariables” da natureza e a “Celeste et majestueuse simplicité dont son Auteur l’avoit empreinte”<sup>2</sup>, isto é, o homem era livre em relação ao outro, mas a sua ação não ultrapassava o funcionamento mecânico dado pela natureza para a manutenção da vida, sendo, portanto, desprovido da capacidade de agir para além desses princípios preestabelecidos pela natureza e, assim, era dependente das leis e dos cuidados da mãe natureza.

Entretanto, a sua *constitution originelle* sofreu mudança a ponto de o homem vir a ser de um modo diferente do natural, passando a agir de acordo consigo mesmo em sociedade, ou seja, de acordo com as faculdades que ele recebeu em *puissance*<sup>3</sup> e, assim, se rebelar contra a natureza que outrora cuidara dele; sua espécie se degenera e, no limite, ele se torna “un être méchant”.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> O homem natural estava livre. Mas pode-se entender que essa liberdade diz respeito às leis e regras morais, pois, como bem observa Victor Goldschmidt, na natureza o homem se submetia às leis mecânicas, tal como os animais e as plantas em geral (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 227). Por isso, entende-se o homem primitivo como um ser cuja operação não superava princípios invariáveis dados pela natureza.

<sup>2</sup> ROUSSEAU, 1964, tomo III, p. 122.

<sup>3</sup> Idem, p. 162.

<sup>4</sup> Ibidem.

O que provocou essa mudança no homem? O presente artigo trata de analisar apenas dois fatores que possibilitaram essa mudança, a saber, a liberdade e a perfectibilidade. A liberdade – um “don essentiel de la nature”<sup>5</sup> – é capaz de subtrair o mecanicismo no homem, possibilitando a sua operação espiritual e tornando-o independente da natureza; com a perfectibilidade, o homem pode mudar o curso de sua vida, deixando para traz a vida animalésca simples para aprimorar o viver que escapou do comando da natureza e, por conseguinte, fazer história. Mas antes de tratar dessas propriedades, convém situar o homem dentro do seu ambiente natural e mostrar, de modo sucinto, a concepção rousseauista do homem natural em seu estado de puro mecanicismo.

### 1. O HOMEM NATURAL

Neste tópico, procuraremos explicar em que sentido Rousseau concebe o homem puramente mecânico.

Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les Recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce Sujet, pour des verités historiques, mas seulement pour des raisonnemens hypothétiques et conditionnels; plus propres à éclaircir la Nature des choses qu'à (a) montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos Physiciens sur la formation du Monde.<sup>6</sup>

Em que lugar na fase da terra se encontra o homem primitivo rousseauista? Em nenhum lugar. Ele é uma conjectura, uma hipótese<sup>7</sup> extraída da própria natureza do homem para mostrar que o homem estava livre do “pecado”. Ele veio a “pecar”; o mal é algo alheio à sua *contitution originelle*. “Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem”<sup>8</sup>, isto é, foi o próprio homem que acrescentou à sua constituição coisas alheias que o tornaram diferente do modo pelo qual a natureza o constituiu. Por isso, Rousseau entende a corrupção como fruto da ação humana.

<sup>5</sup> Idem, p. 184.

<sup>6</sup> ROUSSEAU, 1964, tomo III, pp. 132-33.

<sup>7</sup> Idem, p. 134.

<sup>8</sup> Idem, p. 7.

Sendo esse homem uma conjectura hipotética, trata-se de um ser a-histórico, visto estar despojado de *tous les dons surnaturels* e de *toutes les facultés artificielles* e, por conseguinte, incapaz de mudar e aprimorar a vida e fazer história. Pois, o aprimoramento da vida e a construção histórica demandam operação que superam fronteiras mecânicas.

Destarte, Rousseau tenta reconstruir a gênese da história humana, buscando desvendá-la no fundo do próprio homem, a fim de investigar e compreender a mudança que se deu no homem e a desastrosa consequência que ela trouxe à humanidade.

Nas palavras de Starobinski pode-se perceber o esforço do filósofo nessa busca pela história humana:

A preocupação com a origem desempenha já um papel capital nas obras que constituem o 'sistema'. Rousseau aí descreve o *estado* do homem, sua solidão ociosa e feliz, seus desejos em harmonia com suas necessidades, seus apetites imediatamente satisfeitos pela natureza; está aí o equilíbrio primeiro, anterior a todo devir; é a interminável *moderação por nada* que precede o começo; o tempo não transcorre ainda, não há história, as águas estão imóveis. Daí a necessidade de imaginar o que pôde pôr fim a essa origem anterior à história; a conjectura filosófica deve reconstruir o acontecimento decisivo que, rompendo o equilíbrio primordial e a plenitude fechada do estado de natureza, com isso tornou-se o começo.<sup>9</sup>

A investigação do começo humano deve examinar o homem, “por assim dizer, no primeiro embrião da espécie”.<sup>10</sup> No entanto, ele não será tomado no sentido biológico, visto que “a anatomia comparada progrediu muito pouco [...]”.<sup>11</sup> Nem deve partir das observações dos naturalistas, posto que suas conjecturas ainda não apresentaram frutos.<sup>12</sup> Como ensina Goldschmidt, Rousseau adverte que não procederá como o filósofo antigo, Aristóteles, que busca fazer comparação entre os seres. Também não atribuirá ao homem as características que o filósofo grego lhe atribui como, por exemplo, razão, sociabilidade, porque Rousseau não assimila a ideia de que essas características se-

<sup>9</sup> STAROBINSKI, 1991, p. 281.

<sup>10</sup> ROUSSEAU, 1973, p. 243.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibidem.

jam propriedades do homem natural.<sup>13</sup> Ademais, o homem não é naturalmente um ser discursivo, porque ser discursivo é fruto da saída do estado primitivo: “[...] Les êtres purement abstraits se voyent de même, ou ne se conçoivent que par le discours. [...] Il faut donc énoncer des propositions, il faut donc parler pour avoir des idées générales; car sitôt que l’imagination s’arrête, l’esprit ne marche plus qu’à l’aide du discours”.<sup>14</sup> O espírito do homem natural se encontrava no estado de repouso, por isso, as capacidades que dependiam do seu funcionamento estavam inoperantes.

Assim, Rousseau articula um o homem cujo viver era simplório, mecânico e orientado apenas por órgãos sensitivos. Pois, a operação dos sentidos, ou melhor, a “sua excelente constituição física era-lhe suficiente para conservar-se a si mesmo.”<sup>15</sup> O que mostra a capacidade dos sentidos para manter esse homem na natureza. Isso pode ser ilustrada na seguinte passagem de *Emílio* em que o genebrino diz: os primeiros movimentos naturais do homem são “[...] uma espécie de física experimental relativa à sua própria conservação [...]”.<sup>16</sup> Ou seja, no exercício prático natural o homem é guiado por aquilo que é dado pela natureza. Por isso, o filósofo continua dizendo:

Morreríamos de fome ou envenenados se fosse preciso esperar, para escolher os alimentos que nos convém, que a experiência nos tivesse ensinado a conhecê-los e a escolhê-los. A suprema bondade, porém, que fez do prazer dos seres sensíveis o instrumento de sua conservação, adverte-nos, através do que agrada ao nosso paladar, sobre o que convém ao estômago.<sup>17</sup>

O homem primitivo não dependia do acúmulo de experiências para se conservar na natureza, posto que, naturalmente, era advertido pelo prazer sensível sobre o que convém ou não à sua manutenção.

<sup>13</sup> GOLDSCHMIDT, 1983, pp. 243-4.

<sup>14</sup> ROUSSEAU, 1964, tomo III, p 150.

<sup>15</sup> GOLDSCHMIDT, 1983, p. 232.

<sup>16</sup> ROUSSEAU, 2004, p. 148.

<sup>17</sup> Idem, p. 190. Em Rousseau, a faculdade racional se desenvolve por meio da experiência. Por isso, o filósofo adverte na referida citação que o homem morreria de fome se dependesse do acúmulo de experiência para se alimentar. Os órgãos sensitivos são capazes de cumprir esse papel. Portanto, a razão se desenvolve, ele não é inato, como pensavam alguns de seus predecessores, Descartes, por exemplo.

Ele não conhecia alguns mecanismos que o homem social precisa para se manter, já que a própria natureza sabia muito bem cuidar dele, lhe dotando de elementos necessários para a sua manutenção e conservação, sem necessitar de outrem ou de faculdades artificiais. Por isso, Rousseau diz: o homem primitivo é visto “[...] fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim, satisfazendo a todas as suas necessidades.”<sup>18</sup>

Sendo excelentemente constituído, o homem natural era autárquico, pois a natureza lhe concedeu uma condição cuja independência do outro era plena.<sup>19</sup> Por isso, ele não precisava de casas para se agrupar com o outro<sup>20</sup>; visto serem suas necessidades supridas em um determinado lugar, na própria natureza; e não tinha uma propriedade peculiar a ele à qual se apegasse e estabelecesse como sua.

Com essa construção lógica do homem, Rousseau tenta apresentar sua crítica social, procurando mostrar que “l’homme est né libre, et par-tout il est dans le fers”.<sup>21</sup> Naturalmente o homem encontrava-se numa situação em que não havia uma relação convencional e moral com o outro e, por conseguinte, não havia o acorrentamento, pois “antes da idade da razão, não se poderia ter nenhuma ideia sobre os seres morais ou sobre as relações sociais”.<sup>22</sup> É pela razão que se apreende as relações e, como esse homem estava despojado da razão, livre estava dessas relações e, conseqüentemente, livre estava das correntes do outro.

A natureza cuidava dos homens indistintamente, como se pode perceber, dava a cada um aquilo que lhe convinha, assim como faz ainda com os seres que estão sob a sua tutela. Isso se deve ao fato de

<sup>18</sup> Idem, 1973, p. 244.

<sup>19</sup> O homem natural não precisava de seu semelhante porque não *convivia* nem *coexistia*, diz Salinas (1976, p. 79), pois ele reconhecia apenas a si mesmo na natureza. Sendo assim, nenhuma relação e laços de afinidade eram mantidos entre os homens. Na nota 1 do *Segundo Discurso*, Rousseau contrapõe a ideia de sociedade em Locke, mostrando que o fato de os homens viverem juntos não é motivo para concluir que tal união tenha sido estabelecida pela natureza. Ou seja, a união entre homem e mulher é social e não natural, visto que na natureza os homens encontravam-se fortuitamente para saciar suas necessidades físicas (encontro que se dava sem nenhum tipo de compromisso, seja ele civil ou moral), uma vez satisfeito o apetite, nenhum dos dois tinha mais necessidade do outro.

<sup>20</sup> ROUSSEAU, 1973, p. 257.

<sup>21</sup> Idem, 1964, tomo III, p. 351; liv. I, cap. 1.

<sup>22</sup> Idem, 2004, p. 89.

ela não atribuir privilégios a homem X em detrimento do homem Y.<sup>23</sup> A sociedade, contrariamente, atribui-os e muito bem.

A sociedade trata os homens de forma diferente e “sabiamente” justifica esse trato diferencial dizendo que naturalmente alguns homens são dotados de uma natureza superior em relação a outros. Aos primeiros é dado o papel de pastorear os últimos. Pois, assim como naturalmente o pastor está acima de seu rebanho, também os homens supra inteligentes possuem natureza superior em relação ao povo. Portanto, os supra inteligentes são diplomados pela natureza para dirigir o povo, uma vez que este não passa de um rebanho esperando pela ação de seus superdotados, dizia o imperador Calígula.<sup>24</sup>

Aristóteles diz que os homens não são naturalmente iguais, pois uns nascem para a escravidão e outros, livres. O estagirita está revestido de razão ao dizer isso, diz Rousseau. Realmente há uns que nascem para ser escravos e outros, livres. Mas isso é natural? Questiona o genebrino. Não. O filósofo antigo tomava o efeito pela causa. Mas por que ele tinha razão? Porque todo o homem nascido na escravidão nasce para a escravidão. Os escravos perdem tudo sob seus grillhões, até mesmo o desejo de libertar-se deles. Mas a escravidão por natureza é uma falácia, visto que a escravidão é obra tão somente humana: é a força que faz escravos e a sua covardia perpetua a escravidão, tornando-a algo aparentemente natural e, assim, passível de aceitação e sustentação.<sup>25</sup>

É claro, a natureza constitui os seres humanos diferentes, assim como constitui os animais: uns são mais robustos e outros, menos; uns mais altos e outros, mais baixos etc.

Je conçoit dans l'Espece humaine deux sortes d'inégalité; l'une que j'appelle naturelle ou Phisique, parce qu'elle est établie par la Nature, et qui consiste dans la différence des âges, de la san-

<sup>23</sup> Idem, 1964, tomo III, p. 135.

<sup>24</sup> Idem, p. 353; Liv. 1, cap. II. Aqui Rousseau sintetiza vários pensamentos em uma ideia. Ao colocar o pensamento de Calígula que tomava reis como deuses, isto é, como seres cuja natureza é superior à do povo, ele coloca no mesmo “pacote” Grotius, Hobbes e Aristóteles. Nas suas palavras: “Le Raisonnement de ce Caligula revient à celui d'Hobbes et de Grotius. Aristote avant eux tous avoit dit aussi que les hommes ne sont point naturellement égaux, mais que les uns naissent pour l'esclavage et les autres pour la domination” (ibidem). O interesse aqui não é trabalhar a peculiaridade de cada um desses pensadores, mais mostrar o que há de “comum” entre eles.

<sup>25</sup> Ibidem.

té, des forces du Corps, et des qualités de l'Esprit, ou de l'Ame; L'autre qu'on peut appeller inégalité morale, ou politique, parce qu'elle dépend d'une sorte de convention, et qu'elle est établie, ou du moins autorisée par le consentement des Hommes. Celle-ci consiste dans les differents Privileges, dont quelques-uns jouissent, au préjudice des autres, comme d'être plus riches, plus honorés, plus Puissans qu'eux, ou mêmes de s'en faire oblèir.<sup>26</sup>

Contudo, a diferença natural não é calculada; não é raciocinada. Ela acontece de acordo com o funcionamento mecânico das leis naturais, mas, a social, está para além disso, ela envolve a operação da parte espiritual do homem, ou seja, envolve o funcionamento das faculdades humana. Sendo assim, a ordem social é culpada pelo trato desigual que há na sociedade, já que na natureza havia cuidado para os homens de modo igual, mas na sociedade, o que se vê são problemas sociais:

[...] A estrema desigualdade na maneira de viver; o excesso de ociosidade de uns; o excesso de trabalho de outros; a facilidade de irritar e de satisfazer nossos apetites e nossa sensualidade; os alimentos muito rebuscados dos ricos, que os nutrem com sucos abrasadores e que determinam tantas ingestões; a má alimentação dos pobres, que frequentemente lhes falta e cuja carência faz que sobrecarreguem, quando possível, avidamente seu estômago; as vigílias, os excessos de toda sorte; os transportes imoderados de todas as paixões; as fadigas e o esgotamento do espírito, as tristezas e os trabalhos sem-número pelos quais se passa em todos os estados e pelos quais as almas são perpetuamente corroidas – são, todos, indícios funestos de que a maioria de nossos males é obra nossa e que teríamos evitado quase todos se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza. Se ela 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.<sup>27</sup>

Rousseau, assim, se põe a mostrar a diferença entre o homem que segue a orientação da natureza e aquele que deixou para trás o estado de liberdade, de independência e de despreocupação com leis, salvo as naturais.

<sup>26</sup> ROUSSEAU, 1964, tomo III, p. 131.

<sup>27</sup> Idem, 1973, pp. 246-47.

Assim sendo, o modo de viver do homem natural mudou devido ao desenvolvimento de suas disposições internas que alargaram suas ideias e faculdades: “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 [...]”.<sup>28</sup> O homem se entregou ao devir, passando a agir de maneira diferente da vida natural.

Em suma, vê-se, como mostra Salinas, o segundo *Discurso* descrevendo, em sua primeira parte, a condição “que se caracteriza pela plena adequação do indivíduo ao todo de que faz parte.”<sup>29</sup> Porém, já na segunda parte, nota-se uma mudança no homem, mudança que trouxe como consequência a necessidade do outro, “a degeneração histórica, a corrupção do amor de si em amor-próprio, as desigualdades de convenção entre os homens, os privilégios econômicos, sociais e políticos, um estado de guerra generalizada.”<sup>30</sup> Pois o homem outrora despojado de faculdades veio a desenvolvê-las; as *luzes* outrora inexistentes foram acessas para iluminar o homem. Com a ativação das faculdades, ele passa a perceber o outro, mas não apenas o percebe, ele convive com o seu semelhante, ou seja, assim como eu existo, o outro também existe. Portanto, conviver passa a ser algo presente na condição humana alterada, pois a satisfação se torna possível apenas numa relação recíproca. Assim, viver sem o outro se torna impossível, uma vez que a nova condição é feita com o outro. Entretanto, a percepção do outro, proporcionada pelo desenvolvimento de suas faculdades, também despertou a apreciação mútua negativa.<sup>31</sup>

## 2. LIBERDADE NATURAL: A PROPRIEDADE QUE POSSIBILITOU O ABANDONO DA CONDIÇÃO PRIMITIVA

O homem natural rousseauista em nada superava os animais. No entanto, a despeito disso, havia nele, em *puissance*, propriedade capaz de levá-lo a agir contrário à vida animalésca, isto é, apesar da sua equiparação com o animal no estado primitivo, havia a possibilidade de

<sup>28</sup> Idem, p. 269.

<sup>29</sup> SALINAS, 1976, p. 58.

<sup>30</sup> Idem, p. 58.

<sup>31</sup> ROUSSEAU, 1973, p. 271.



subtrair o mecanicismo no homem e torná-lo capaz de agir, também, de acordo com a parte espiritual ou metafísica<sup>32</sup>, pois esse homem é um ser dotado de mais de uma substância<sup>33</sup>, ou seja, é um ser físico-espiritual, sendo, então, possível desviar dos “principes certains et invariables” da natureza e da “Celeste et majestueuse simplicité dont son Auteur l’avoit empreinte.”<sup>34</sup>

A subtração do mecanicismo pode ser explicada da seguinte forma: em primeiro lugar, a liberdade não se explica pelo mecanicismo, ou seja, a operação mecânica é incapaz de explicar a liberdade, visto ser ela uma ação espiritual e, em segundo, a vontade humana não se move por uma força extrínseca, seu movimento é intrínseco, depende tão somente dela.

Primeiramente, Rousseau estabelece limite entre estado puramente físico e o espiritual, dizendo:

Je ne vois dans tout animal qu’une machine ingenieuse, à qui la nature a donné des sens pour se remonter ele même, et pour se garantir, jusqu’à un certain point, de tout ce qui tend à la détruire, ou à la déranger. J’apperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine, avec cette difference que la Nature seule fait tout dans les operations de la Bête, au-lieu que l’homme concourt aux siennes, en qualité d’agent libre. L’un choisit ou rejette par instinct, et l’autre par un acte de liberté.<sup>35</sup>

Para Rousseau, não é a posse de ideia que marcaria a diferença crucial entre o homem e o animal, pois: “todo o animal tem ideia, posto que têm sentidos; chega mesmo a combinar suas ideias até certo ponto e o homem, a esse respeito, só se diferencia da besta pela intensidade.”<sup>36</sup> Isso “car la Physique explique en quelque manière le mécanisme des sens et la formation des idées.”<sup>37</sup>

Tanto o homem quanto o animal possuem ideias, posto que ambos têm disposições internas ligadas à parte física: “[...] suas sensações,

<sup>32</sup> Idem, p. 249.

<sup>33</sup> Idem, 2004, p. 393.

<sup>34</sup> Idem, 1964, tomo III, p. 122.

<sup>35</sup> ROUSSEAU, 1964, tomo III, p. 141.

<sup>36</sup> Idem, 1973, p. 249.

<sup>37</sup> Idem, 1964, tomo III, p. 142.

puramente internas, chamam-se percepções ou idéias [...].”<sup>38</sup> Neles há um funcionamento interno físico que permite adquirir ideias. Isto acontece devido à percepção e, como consequência disso, se apreende o mundo externo. Assim, ambos formam ideias.

No entanto, o homem natural e os animais, por estarem despojados da razão, estão limitados apenas a possuir ideias simples e impossibilitados de possuir ideias complexas, aquelas que necessitam de atividade que supera o mecanicismo, pois, para obtê-las, faz-se necessário operar espiritualmente, a fim de ligar e interligar, julgar e comparar ideias entre si.<sup>39</sup>

A extensão de nossos conhecimentos mede-se pelo número dessas idéias, e é sua nitidez, sua clareza que faz a justeza do espírito; é arte de compará-las entre si que chamamos de razão humana. Assim, o que eu chamava de razão sensitiva ou pueril consiste em formar idéias simples com o auxílio de várias sensações.<sup>40</sup>  
[...] les idées générales ne peuvent s’introduire dans l’Esprit qu’à l’aide des mots, et l’entendement ne les saisit que par des propositions. C’est une des raisons pourquoi les animaux ne sauroient se former de telles idées, ni jamais acquérir la perfectibilité que en dépend.<sup>41</sup>

Com isso, Rousseau mostra a limitação de o homem puramente mecânico e o animal em possuírem ideias complexas, já que agem apenas mediante sensações, portanto, não podem ligar, conectar e interligar ideias simples para obter as complexas e fazer juízo sobre elas. Em outras palavras, os animais e o homem natural não têm a capacidade discursiva.

A formação de ideias simples se explica pela física, “mais dans la puissance de vouloir ou plutôt de choisir, et dans le sentiment de cette puissance on ne trouve que des actes purement spirituels, dont on n’explique rien par les Loix de la Mécanique.”<sup>42</sup> Por isso, Goldschmidt entende a liberdade no genebrino como “análoga ao cogito cartesiano”, porquanto ela aparece como o princípio através do qual é possí-

<sup>38</sup> Idem, 2004, pp. 201-202.

<sup>39</sup> Idem, 1973, p. 255.

<sup>40</sup> Idem, 2004, pp. 201-202.

<sup>41</sup> Idem, 1964, tomo III, p. 149.

<sup>42</sup> Idem, p. 142.

vel subtrair o mecanicismo universal<sup>43</sup> no homem. Em outras palavras, através da liberdade o homem pode deixar a vida segundo a qual ação humana se limitava apenas à parte física, para operar espiritualmente, podendo aquiescer ou recusar como agente livre.

Em segundo lugar, Rousseau nos diz que a liberdade é um dote da natureza<sup>44</sup> e “consiste justamente no fato de eu só poder querer o que é conveniente para mim, ou que considero como tal, sem que nada de alheio a mim me determine.”<sup>45</sup> Sendo livre por natureza, só ele tem a possibilidade de vir a agir de um outro modo sem ser determinado por algo alheio.

No *Emílio*, ao dirigir crítica a certas ideias materialistas, o genbrino diz que a matéria não se move por si mesma, há uma vontade que a faz mover-se.<sup>46</sup> Sendo assim, o mundo não pode ser tomado como “um grande animal que se move por si mesmo; há, pois, alguma causa de seus movimentos estranha a ele, a qual não percebo.”<sup>47</sup> Isto é, o que faz com que um corpo se mova não está no próprio corpo, a sua força motriz lhe é alheia.

Por isso, Rousseau diz o seguinte sobre as leis da natureza:

do movimento; tais leis determinam os efeitos sem mostrar as causas; não bastam para explicar o sistema do mundo e a marcha do Universo. Com dados, Descartes formula o céu e a terra; mas não pôde dar o primeiro impulso a esses dados, nem colocar em jogo a sua força centrífuga a não ser com o auxílio de um movimento de rotação. Newton descobriu a lei da atração, mas a atração sozinha logo reduziria o Universo a uma massa imóvel; a esta lei foi preciso acrescentar uma força projétil para fazer com que os corpos celestes descrevessem curvas. Diga-nos Descartes que lei física fez com que seus turbilhões girassem; mostre-nos Newton a mão que lançou os planetas na tangente de suas órbitas.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> GOLDSCHMIDT, 1983, p. 285.

<sup>44</sup> ROUSSEAU, 1964, tomo III, p. 184.

<sup>45</sup> Idem, 2004, p. 395.

<sup>46</sup> Idem, p. 283.

<sup>47</sup> Ibidem.

<sup>48</sup> Idem, p. 384.

Esses pensadores falam do efeito sem, no entanto, buscar a causa desse efeito. Segundo Rousseau, há uma causa que move a matéria e essa causa lhe é estranha, é uma causa que advém de fora da matéria:

As primeiras causas do movimento não estão na matéria; ela recebe o movimento e comunica-o, mas não o produz. Quanto mais observo a ação e a reação das forças da natureza agindo umas sobre as outras, mais acho que, de efeitos em efeitos, devemos sempre remontar a alguma vontade como primeira causa; pois supor um progresso de causas ao infinito é não supor causa nenhuma. Numa palavra, todo o movimento que não é produzido por um outro só pode provir de um ato espontâneo, voluntário; os corpos inanimados só agem pelo movimento e não há verdadeira ação sem vontade. [...] Creio, portanto, que uma vontade move o Universo e ainda a natureza.<sup>49</sup>

Os corpos não se movem por si mesmos; o seu movimento sofre ação de uma vontade externa a eles. Portanto, os corpos não são livres, já que dependem de uma vontade alheia para se mover. No entanto, há um ser cujo movimento depende de si mesmo, isto é, a vontade que o faz mover-se é intrínseca a ele. Esse ser é o homem. Só ele, em particular, pode agir quando almeja agir movido por uma vontade livre, porque ele se move através do movimento espontâneo, cuja causa está no próprio movimento. Nas palavras de Rousseau: “percebo nos corpos dois tipos de movimentos, a saber, movimento comunicado e movimento espontâneo ou voluntário. No primeiro, a causa motriz é alheia ao corpo movido, e no segundo ela está nele mesmo.”<sup>50</sup> É esse segundo que possibilita ação intrínseca do homem<sup>51</sup>, uma vez que há nele uma vontade livre, totalmente independente<sup>52</sup>, que o leva a agir sem precisar de outra causa imediata que lhe move.

Perguntar-me-ás também como sei então que existem movimentos espontâneos; dir-te-ei que o sei porque o sinto. Quero mexer meu braço e mexo-o, sem que esse movimento tenha outra causa imediata além da minha vontade. Em vão se pretenderia raciocinar para destruir em mim esse sentimento, pois ele é mais forte do que qualquer evidência; seria o mesmo que pretender provar-me que não existo.<sup>53</sup>

<sup>49</sup> ROUSSEAU, 2004, 384.

<sup>50</sup> Idem, p. 382.

<sup>51</sup> Idem, p. 383.

<sup>52</sup> Idem, p. 395.

<sup>53</sup> Idem, pp. 382-83.

A vontade compõe a parte espiritual do homem e lhe proporciona o agir livre.<sup>54</sup> “O homem, portanto, é livre em suas ações e, como tal, animado de sua substância imaterial”<sup>55</sup>, conclusão que parcialmente distancia Rousseau da visão materialista.<sup>56</sup> Em outras palavras, o princípio de toda ação humana está na vontade de um ser livre.<sup>57</sup> O homem, então, é dotado de uma propriedade que lhe proporciona agir de forma não mecânica, mas segundo a liberdade, sem que nada de alheio lhe determine.<sup>58</sup> O homem pode agir como lhe apraz e, assim, se rebelar contra a natureza, aquela que outrora cuidara dele.

Dada a liberdade humana, nós temos, pois, duas situações diferentes no que diz respeito ao relacionamento com a Natureza. Uma, de pleno automatismo. Às ordens da natureza, o animal responde segundo um aparato preestabelecido: a plena eficácia corresponde ao funcionamento de uma ordem quase mecânica sem brechas. A liberdade altera esta relação. Com ela, surge a possibilidade de não-obediência às ordens da natureza; em virtude dessa situação de base, a ordem adquire um novo sentido. A liberdade converte o puro mecanismo numa ordem jurídica: às leis da mecânica que não podem ser em hipótese alguma infringidas, sucedem-se os imperativos que devem ser respeitados. Por outro lado, na medida em que a liberdade é entendida como começo absoluto, o homem é o ser que, ao contrário do animal, pode se substituir a Natureza. Abandonado a si mesmo, ao seu juízo, o homem é obrigado a garantir sua sobrevivência por iniciativa própria. Se a Natureza faz quase tudo sozinha no animal, o homem se substitui a ela.<sup>59</sup>

---

<sup>54</sup> Idem, p. 391.

<sup>55</sup> Ibidem.

<sup>56</sup> Rousseau é um materialista sem dúvida, pois, como se pode ver, ele trata de mostrar nos primeiros momentos do segundo *Discurso* um homem cuja ação é puramente mecânica. Entretanto, o seu materialismo parece ter limite, pois, para ele, a matéria é movida por algo estranho a ela, o que mostra que a ação da matéria não é intrínseca. Ademais, se opõe a algumas ideias materialistas quando nega ser o homem apenas um ser mecânico, mas um ser composto de matéria e espírito, já que só a parte espiritual pode levá-lo a agir para além da mecânica.

<sup>57</sup> Idem, p. 396.

<sup>58</sup> Idem, p. 395.

<sup>59</sup> SALINAS, 1976, p. 63.

A liberdade faz o homem independer da natureza e torna-o senhor de suas ações. Assim, Rousseau exclui o mando da natureza na vida humana. Em suma, Rousseau exclui toda a autoridade que venha do exterior, dando ao homem a autoria dos acontecimentos, sejam eles sociais, políticos ou de uma outra natureza, pois o homem é capaz de assumir a condução de sua vida no mundo.

### 3. PERFECTIBILIDADE

A perfectibilidade ocupa lugar de destaque no segundo *Discurso*. Ela, auxiliada pelas circunstâncias adversas, levou o homem a deixar sua condição bestial. O que significa que o homem rousseauista não é um ser inflexível e imutável, como as leis de natureza. O homem outrora se assemelhava do animal, mas veio a alterar-se a ponto de distanciar-se deste. Sua constituição *flexível*<sup>60</sup> é, portanto, capaz de evoluir e se aprimorar. Por esta razão, o filósofo destaca a perfectibilidade como uma das faculdades inerentes<sup>61</sup> ao homem e que pode levá-lo para uma condição de vida diferente da natural. Essa faculdade, associada à liberdade<sup>62</sup> leva o homem à condição de um ser possível de acrescentar estranheza à sua constituição e, conseqüentemente, poder mudar o curso de sua vida; de introduzir artificialidade em seu modo de viver e, assim, aprimorar seu viver e fazer sua história.

---

<sup>60</sup> Essa expressão é de Philonenko. Para ele, a natureza humana rousseauista não é rígida, mas flexível, pois o homem é capaz de deixar sua condição inicial para reinventar uma outra: na condição inicial primitiva, a natureza humana se aproximava da do animal. Mas ela sofre processo de evolução e se distancia deste. Por isso, ele entende a natureza humana como algo flexível, já que pode sofrer alteração, ao passo que a do animal permanece a mesma (PHILONENKO, 1984, p. 163-66), ou seja, o animal não pode jamais flexionar-se a ponto de se aproximar do homem com faculdades desenvolvidas.

<sup>61</sup> Mas se encontrava também em *puissance* (ROUSSEAU, 1964, tomo III, p. 162).

<sup>62</sup> A perfectibilidade está associada à liberdade porque, a despeito de ser a faculdade com possibilidade de promover a reinvenção e a recriação da ordem natural, não fora essa faculdade que levou o homem a agir, de imediato, de maneira contrária à natureza (ROUSSEAU, 1973, pp. 248-49). Para Rousseau, a qualidade humana capaz de conduzir o homem a uma ação não mecânica é a liberdade (Ibidem), porquanto, ela pode subtrair o mecanicismo universal (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 285.) e, assim, levar o homem para uma condição na qual o aspecto metafísico e moral ganha espaço. A perfectibilidade só pode, portanto, estar associada à liberdade no processo de saída do estado de natureza e dar continuidade à nova condição humana, buscando aprimorar o viver característico do homem que se desviou da regra natural.

Com isso, Rousseau diz que a diferença entre o homem e o animal não reside apenas na liberdade:

Mas, ainda quando as dificuldades que cercam todas essas questões deixassem por um instante de causar discussão sobre diferença entre o homem e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares.<sup>63</sup>

Dessa passagem podemos destacar duas coisas: em primeiro lugar, Rousseau afirma que a faculdade de aperfeiçoar-se desenvolve todas as outras; e, em segundo lugar, o filósofo põe a possibilidade de o homem, ao contrário do animal, mudar o curso de sua vida; os seres humanos podem escapar da determinação das leis da natureza, uma vez que eles são potencialmente diferentes dos demais seres.

Em primeiro lugar, Rousseau diz que a faculdade de aperfeiçoar-se desenvolve todas as outras faculdades. Quais são essas faculdades? Primeiramente, é necessário entender o que é a faculdade de aperfeiçoar-se.

A faculdade de aperfeiçoar-se é tão somente uma condição formal a anterior que torna possível as outras faculdades.<sup>64</sup> Ou seja, a perfectibilidade é uma capacidade anterior às outras faculdades humanas que possibilitam desenvolvimento, de forma sucessiva e auxiliada pelas circunstâncias, todas as outras faculdades<sup>65</sup> que nele existiriam de forma latente, tais como a invenção da linguagem, a reflexão e a razão.<sup>66</sup> Isto é, na medida em que o homem se depara com adversidades, por conseguinte, suas faculdades foram ativadas sucessivamente.<sup>67</sup>

<sup>63</sup> ROUSSEAU, 1973, p.249.

<sup>64</sup> GOLSCHMIDT, 1983, p. 288.

<sup>65</sup> ROUSSEAU, 1973, p. 249.

<sup>66</sup> Aqui não se trata de investigar cada uma das faculdades desenvolvidas pela perfectibilidade.

<sup>67</sup> Rousseau trabalha com a hipótese do acaso para explicar o nascimento da artificialidade: “Quantos séculos talvez tenham decorrido antes de chegarem os homens à altura de ver outro fogo que não o do céu! Quantos acasos não lhes foram necessários para aprender os usos mais comuns desse elemento! Quantas vezes não deixaram que ele se extinguísse antes de ter adquirido a arte de reproduzi-lo!” (ROUSSEAU, 1973, p. 251).

A artificialidade humana pode ser ilustrada assim:

[...] os progressos do espírito se proporcionaram precisamente segundo as necessidades que os povos receberam da natureza ou aquelas às quais as circunstâncias os obrigaram e, conseqüentemente, as paixões que os levavam a atender às suas necessidades. Mostraria, no Egito, as artes nascendo e espalhando-se segundo o transbordamento do Nilo; acompanharia seu progresso entre os gregos, onde as viram germinar, crescer e elevar-se até os céus entre as areias e os rochedos da Ática, sem poder lançar raízes nas bordas férteis do Eurotas.<sup>68</sup>

As artes ou as criações humanas são mecanismos de superação frente a acontecimentos naturais que dificultavam a vida: os acontecimentos naturais como transbordamento de rios, invernos rudes e anos estéreis e erupções de vulcões forçaram os homens a buscar uma vida não mais dependente da natureza, mas da arte; a necessidade de os homens viverem juntos, por exemplo, os forçou a formar um idioma comum.

A faculdade racional não foge dessa condição, isto é, do processo evolutivo proporcionado pelo aperfeiçoamento humano. A razão deve o seu desenvolvimento ao entendimento humano.<sup>69</sup> Este, por sua vez, às paixões.<sup>70</sup> Sobre isso, ouçamos o filósofo:

Apesar do que dizem os moralistas, o entendimento humano muito deve às paixões, que, segundo uma opinião geral, lhe devem muito também. É pela sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa; só procuramos conhecer porque desejamos usufruir e é impossível conceber por que aquele que não tem desejos ou temores dar-se-ia a pena de raciocinar. As paixões, por sua vez, encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas segundo as idéias que delas se possa fazer ou pelo simples impulso da natureza; o homem selvagem, privado de toda espécie de luzes, só experimentava as paixões desta última espécie, não ultrapassando, pois, seus desejos a suas necessidades físicas.<sup>71</sup>

---

<sup>68</sup> ROUSSEAU, 1973, p. 250.

<sup>69</sup> Ibidem.

<sup>70</sup> Ibidem.

<sup>71</sup> Ibidem.



A razão humana se desenvolve a partir da necessidade de conhecer e aperfeiçoar as coisas e os fatos: na necessidade de criar mecanismos para superar dificuldades e, também, para satisfazer as paixões a razão se desenvolve, pois, no processo de alteração da sua *constitution originalle*, as paixões foram ativadas mediante o desejo de desfrutar de algo, desejo este que o leva a buscar conhecer aquilo que almeja usufruir. E é dessa forma que o entendimento humano se desenvolve e, conseqüentemente, sua razão, permitindo-lhe comparar e julgar.<sup>72</sup>

É dessa forma que Rousseau mostra como, a partir do desenvolvimento da razão e das outras faculdades, o homem ganha uma nova forma de viver diferente da anterior, ou seja, a ativação das faculdades buscando aprimorar a sua condição de homem.

Eis, pois, todas as nossas faculdades desenvolvidas, a memória e a imaginação em ação, o amor-próprio interessado, a razão em atividade, alcançando o espírito quase que o termo da perfectibilidade de que é susceptível. Aí estão todas as qualidades naturais postas em ação, estabelecidos a posição e o destino de cada homem, não somente quanto à quantidade dos bens e o poder de servir ou de defender, mas também quanto ao espírito, à beleza, à força e à habilidade, quanto aos méritos e aos talentos e, sendo tais qualidades as únicas que poderiam merecer consideração, precisou-se desde logo tê-las ou afetar possuí-las.<sup>73</sup>

Portanto, com as faculdades desenvolvidas, o homem deixa o estado natural e parte a buscar cada vez melhorar sua forma de viver, sendo orientado por essas capacidades exclusivamente humanas que se desenvolveram, deixando, assim, a fixidez natural para a flexibilidade que depende de suas faculdades.

Em segundo lugar, o homem do estado de natureza não conhecia artes, isto é, obras feitas pelas mãos de homens não faziam parte de sua vida; recriar e reinventar a ordem natural eram-lhe estranhos. Mas o homem social adquiriu *luzes* que o levaram à claridade, mostrando-lhe o que anteriormente não conhecia.

---

<sup>72</sup> Idem, 2004, p. 202.

<sup>73</sup> ROUSSEAU, 1973, p. 273.

Não resta, pois, senão a circunstância extraordinária de algum vulcão que, vomitando matérias metálicas em fusão, deu aos observadores a idéia de imitar essa operação da natureza. Precisa-se ainda supor, nesses observadores, muita coragem e providência para empreender um trabalho tão penoso e imaginar, com tal antecedência, as vantagens que dele poderiam tirar, coisas que só tentariam espíritos já mais desenvolvidos do que esses deveriam ser.<sup>74</sup>

Tendo suas faculdades espirituais desenvolvidas, o homem aprende a observar e imitar a natureza. Ele imita a obra da natureza e a reproduz como lhe apraz e de acordo com seu interesse. O homem pode extrair minérios e tirar proveito para si; e aprende a cultivar a terra para seu sustento.<sup>75</sup> Assim sendo, a imitação da natureza e a arte humana se tornam necessárias para a continuidade e manutenção da vida, uma vez que ele passa a viver de acordo com suas capacidades.

As artes foram necessárias na grande tarefa humana. Isso se evidencia na arte agrícola:

A invenção das outras artes foi, pois, necessária para forçar o gênero humano a dedicar-se à arte agrícola. Desde que se tornaram necessários homens para fundir e forjar o ferro, precisou-se de outros para alimentar a estes. Na medida em que se multiplicou o número de trabalhadores, menos mãos houve para atender a subsistência comum, sem que com isso houvesse menos bocas para consumi-la, e, como uns precisam de combustíveis em troca de ferro, outros por fim encontraram o segredo de empregar o ferro na multiplicação dos comestíveis. Nasceram assim, de um lado, a lavoura e a agricultura e, de outro, a arte de preparar os metais e de multiplicar-lhes o emprego.<sup>76</sup>

Nessa passagem, Rousseau nos mostra a mão humana operando. O homem que dantes não conhecia o trabalho agora usa suas mãos para obter alimento, criando, assim, metais para cultivar a terra; criando emprego e fazendo “divisão do trabalho”. É assim que o homem progride na sua nova condição – condição propriamente humana.

---

<sup>74</sup> Idem, p. 273.

<sup>75</sup> Idem, p. 271.

<sup>76</sup> Idem, p. 272.

Essa progressão, no entanto, não se limita à invenção das artes para o sustento humano, mas abrange a moralidade. Pois, com a ativação das faculdades, o homem percebe o outro<sup>77</sup> e, desse modo, torna-se necessário criar meios para a convivência coletiva.<sup>78</sup> Nessa nova condição, então, o homem abandona o direito natural para estabelecer direito que depende de sua capacidade, isto é, direito positivo.<sup>79</sup>

A busca pelo aperfeiçoamento leva a entender que a arte humana resulta do ultrapassamento das necessidades com as quais o homem se depara. E essa busca pelo aperfeiçoamento faz o homem criar em cada época um modo de vida diferente. Por isso, Rousseau diz que o leitor atento compreenderá que o gênero humano de uma época não é o gênero humano de uma outra época. Diógenes, por exemplo, não compreendendo a mudança sucessiva que ocorre no homem, mudança esta que torna diferentes as épocas, procura entre seus contemporâneos homens de uma época já passada<sup>80</sup>, homens que ele jamais encontraria entre seus contemporâneos porque já se foi a sua época. A época de seus contemporâneos é uma nova época caracterizada por novas condições. Com isso, Rousseau adverte a importância de perceber a sucessão de mudanças, pois só é possível resolver “uma infinidade de problemas de moral e de política”<sup>81</sup> através dessa percepção.

Tratamos de mostrar que o homem, tal como Rousseau o concebe, é um ser diferencial e pode progredir. Ele, por ser dotado da faculdade de aperfeiçoar-se e com a possibilidade de desenvolver seus atributos humanos, pode afastar-se das regras naturais preestabelecidas, regras às quais os animais se submetem para sempre<sup>82</sup>, e recriar a ordem natural, passando, assim, a ser o artífice do seu viver. Isto é possível porque o homem é pensado para além de uma condição estática. Rousseau reconhece uma alteração na natureza *contitution originalle* humana que se desenrola de acordo com as faculdades humanas e, consequentemente, acaba por trazer desafios peculiares ao homem de cada época.

---

<sup>77</sup> ROUSSEAU, 1973, p. 269.

<sup>78</sup> Idem, p. 275.

<sup>79</sup> Idem, p. 288.

<sup>80</sup> Idem, p. 286.

<sup>81</sup> Ibidem.

<sup>82</sup> Idem, p. 249.

No entanto, o homem sai de uma fase na qual vivia bem para uma corrompida, passando para o estado em que a inveja obtém lugar entre os homens<sup>83</sup>; em que a força prevalece, fazendo surgir, assim, um poder tirânico<sup>84</sup>, enfim, estado em que “a única virtude que resta aos escravos é a mais cega obediência”.<sup>85</sup> Esta é

[...] o último grau da desigualdade, o ponto extremo que fecha o círculo e toca o ponto de que partimos; então, todos os particulares se tornam iguais, porque nada são, e os súditos, não tendo outra lei além da vontade do senhor, nem o senhor outra regra além de suas paixões, as noções do bem e os princípios da justiça desfalecem novamente; então tudo se governa unicamente pela lei do mais forte e, conseqüentemente, segundo um novo estado de natureza, diverso daquele pelo qual começamos, por ser este um estado de natureza em que sua pureza, e o outro, fruto de excesso de corrupção”.<sup>86</sup>

Se o homem tivesse permanecido na condição de natureza, ele teria evitado todo o tipo de mal e toda a forma de desigualdade, salvo a natural<sup>87</sup>, que independe do ser humano. Sendo assim, o mal e a desigualdade são consequências da ativação das faculdades e da socialização, ou seja, eles são uma construção social, promovidos pelo desenvolvimento das faculdades:

[...] sendo quase nula a desigualdade no estado de natureza, deve sua força e seu desenvolvimento a nossas faculdades e aos progressos do espírito humano, tornando-se, afinal, estável e legítima graças ao estabelecimento da propriedade e das leis. Conclui-se, ainda, que a desigualdade moral, autorizada unicamente pelo direito positivo, é contrária ao direito natural sempre que não ocorre, juntamente e na mesma proporção, com a desigualdade física.<sup>88</sup>

---

<sup>83</sup> Idem, p. 269.

<sup>84</sup> Idem, p. 286.

<sup>85</sup> Ibidem.

<sup>86</sup> Ibidem.

<sup>87</sup> ROUSSEAU, 1973, p. 241.

<sup>88</sup> Idem, p. 288.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O homem social difere do natural. Este estava despojado de qualquer tipo de operação espiritual, ao passo que o primeiro é um ser com faculdades desenvolvidas e em operação. É dessa forma que Rousseau mostra como, a partir do desenvolvimento das faculdades, o homem ganha uma nova condição diferente da anterior.

Eis, pois, todas as nossas faculdades desenvolvidas, a memória e a imaginação em ação, o amor-próprio interessado, a razão em atividade, alcançando o espírito quase que o termo da perfectibilidade de que é susceptível. Aí estão todas as qualidades naturais postas em ação, estabelecidos a posição e o destino de cada homem, não somente quanto à quantidade dos bens e o poder de servir ou de defender, mas também quanto ao espírito, à beleza, à força e à habilidade, quanto aos méritos e aos talentos e, sendo tais qualidades as únicas que poderiam merecer consideração, precisou-se desde tê-las ou afetar possuí-las.<sup>89</sup>

Assim, o homem que outrora era solitário e livre de qualquer tipo de relação com o outro, pelo fato de ser autárquico, se vê diante de uma situação de dependência e de egoísmo. No limite, o homem se degenera.

No entanto, Rousseau não toma o desenvolvimento das faculdades como sendo algo nefasto ao homem, pois é por seu intermédio que o homem deixa a condição animalesca para a condição propriamente humana. O que se pode perceber são duas medidas para o desenvolvimento das faculdades: em primeiro lugar, a apropriação de faculdades como meio de subjugação – isso é nefasto ao convívio humano –, contudo, apropriar-se das faculdades desenvolvidas para o exercício da humanidade, cumprindo seus direitos e deveres e sendo senhor de si mesmo, isto é, sendo partícipe da vida sócio-política, criando leis que erige sobre si, isso é benévolo. Pois, ao depender de si mesmo, nem a natureza, nem a vontade de um déspota comanda a vida do homem desnaturado, pois a passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo

---

<sup>89</sup> Idem, p. 273.

dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquoit auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appetit, l'homme, qui jusques là n'avoit regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et consulter sa raison avant d'écouter ses penchans. Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son ame toute entiere s'éleve à tel point [...] il devoit bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arrancha pour jamais, et qui, d'un animal stupe et borné, fit un être intelligent et un homme.<sup>90</sup>

Não se pode recusar que não haja perda no estado de natureza. O homem vivia ilimitado, sem necessidade do outro. Já o homem que deixou o cuidado da natureza está privado de agir levando em consideração apenas a sua pessoa: ele deve agir tendo em vista o outro, uma vez que ele é um ser *coexistente*. Sendo assim, a liberdade ilimitada – assim como o agir instintivo – fica comprometida. No entanto, esse comprometimento parece não ser tão significativo se comparado com o que ele ganha: suas faculdades estão em operação e o guiam. Ele que outrora não podia comparar, agora pode comparar e julgar.<sup>91</sup> Enfim, pode acrescentar a aquisição moral, pois a convivência com o outro deve, na concepção de Rousseau, pressupor a moral, a “[...] única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesmo é liberdade [...]”.<sup>92</sup>

O que se percebe no homem que desviara da determinação da natureza é o ganho da *condição humana*. Em outras palavras, o homem perdeu a condição em que se assemelhava ao animal, mas, em compensação, ganha a possibilidade de tornar-se homem no sentido próprio da palavra, ou seja, de ser diferente do animal e responsável pela sua vida e ter participação nos assuntos sócio-políticos. Assim, Rousseau introduz algo significativo no seu pensamento político-filosófico, a saber, o homem como senhor de sua vida.

<sup>90</sup> ROUSSEAU, 1964, tomo III, p. 364.

<sup>91</sup> Idem, 2004, p. 202.

<sup>92</sup> Idem, 1973, p. 43.

Por meio de operação espiritual o homem altera sua relação com a natureza, modificando o curso de sua vida e operando no lugar daquela, porque agora é, como a natureza, o princípio de ação. A primeira ordem foi substituída pela artificial. As leis mecânicas deixam de determinar o ser físico-espiritual; elas continuam a comandar os animais, mas já não dirigem a vida humana.

## REFERÊNCIAS

### PRINCIPAL:

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, V. 3. 1964.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. In: *Os Pensadores*. Lourdes Santos Machado (Trad.) São Paulo: Nova Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Do Contrato Social*. In: *Os Pensadores*. Lourdes Santos Machado (Trad.) São Paulo: Nova Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Emílio ou da educação*. Roberto Leal (Trad.). 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

### Complementar:

DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Tradução de Natalia Maruyama. São Paulo: Editora Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.

DURKHEIM, Emile. *Montesquieu et Rousseau: précurseurs de la sociologie*. Paris: Librairie Marcel Riviere, 1966. (Série B: Les classiques de la sociologie).

DURKHEIM, Emile. *O contrato social e a constituição do corpo político*. In: *O pensamento político clássico*. Célia Galvão Quirino, Maria Teresa Sadek R. de Souza (Orgs.). São Paulo: T. A. Queiroz, 1992.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976. 134p. (Coleção Ensaio; v. 21).

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du systeme de Rousseau*. 2ª ed. Paris: Vrin, 1983.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. In: *Os Pensadores*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1974. pp. 78-100.

PHILONENKO, Alexis. *Jean-Jacques Rousseau et la pensee du malheur*. Paris: Vrin, 1984. 1v.

SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*. Modesto Florenzano (Trad.). São Paulo: Editora Unesp, 2010.

STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Maria Lúcia Machado (Trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 1991.



# Sexo e sociabilidade em Jean-Jacques Rousseau

**Paulo Ferreira Junior, Mestrando**

*UFSCar*

A sexualidade é uma chave de interpretação para o paradoxo da sociabilidade em Rousseau. Isso pode ser comprovado em dois contextos. O primeiro compreende a desnaturação do homem em geral e a formação das sociedades; nesse caso, as obras que podem embasar essa interpretação são: o *Discurso sobre a origem da desigualdade* e o *Ensaio sobre a origem das línguas*. O segundo contexto compreende a educação do homem da natureza preparado para viver em qualquer tipo de sociedade; nesse caso, a obra que embasa essa leitura é o *Emílio, ou da educação*. Tanto no primeiro quanto no segundo contexto, a sexualidade opera como um catalisador das potencialidades sociais; como uma forma de afirmar o instinto atenuando-o, colocando no horizonte do homem a sociabilidade. No presente trabalho, apresentaremos a análise de um trecho bastante conhecido do *Segundo Discurso*, a alegoria da festa primitiva, como um exemplo que pode legitimar nossa interpretação no primeiro contexto mencionado. Nosso objetivo é mostrar, a partir desse trecho, uma possível relação entre a sexualidade humana e o desenvolvimento da moralidade. A passagem do *amor de si* para o *amor-próprio* coincide com a passagem do *amor-físico* para o *amor-moral*, e, nesse caso, podemos constatar a sexualidade como um elemento articulador dessas passagens.

## MÉRITO E BELEZA: O NASCIMENTO DO AMOR

No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Jean-Jacques Rousseau sugere que a comunicação entre as primeiras famílias antecede a festa primitiva, da qual nasceu a mais doce das paixões humanas, o amor:

Tudo começa a mudar de aspecto. Até então errando nos bosques, os homens, ao adquirirem situação mais fixa, aproximam-se lentamente e por fim formam, em cada região, uma nação particular, una de costumes e caracteres, não por regulamentos e leis, mas, sim, pelo mesmo gênero de vida e de alimentos e pela influência comum do clima. Uma vizinhança permanente não pode deixar de, afinal, engendrar algumas ligações entre as famílias. Jovens de sexo diferente habitam cabanas vizinhas; o comércio passageiro, exigido pela natureza, logo induz a outro, não menos agradável e mais permanente, pela frequência mútua. Acostuma-se a considerar os objetos e a fazer comparações; insensivelmente, ideias de mérito e beleza, que produzem sentimentos de preferência. À força de se verem, não podem mais deixar de se verem. Insinua-se na alma um sentimento terno e doce, e, à menor oposição, nasce um furor impetuoso; com o amor surge o ciúme, a discórdia e a mais doce das paixões recebe sacrifícios de sangue humano.<sup>1</sup>

A formação das primeiras famílias, descrita nas páginas anteriores no *Segundo Discurso*, foi um salto evolutivo para espécie humana, a partir do qual se originou uma “espécie de propriedade” (a cabana) e os sentimentos de amor conjugal e paternal (a família), mas seu impacto tinha um efeito social pouco relevante por dois motivos: (i) porque as famílias viviam isoladas umas das outras; (ii) porque, embora o homem progredisse intelectual e afetivamente, esse progresso estava associado a um universo de hábitos restritos, ou seja, um universo caracterizado pelo mesmo pai, mesma mãe, os mesmos machos, as mesmas fêmeas, os mesmos objetos, em suma, sempre pelos mesmos hábitos, e, diz Rousseau no *Emílio*: “dos hábitos não nasce a paixão”.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Rousseau, *Segundo Discurso*, 1978, p. 263/ O. C., III, p. 169. Para efeito de referência, apresentarei a referência da obra de Rousseau na tradução brasileira, seguida da referência no original em francês (Edição da *Pléiade*).

<sup>2</sup> Rousseau, *Emílio*, 1995, p. 156/ O. C., IV, p. 384.

Porém, agora nessa nova situação tudo muda de aspecto; o comércio sexual entre jovens de famílias distintas proporcionou ao homem a observação de objetos novos; a observação de outros seres humanos, a partir dos quais se ativa a faculdade de comparar; esta, por sua vez, associada ao progresso afetivo, proporcionou ideias de mérito e beleza. Essas ideias, adquiridas insensivelmente, tornam-se, portanto, os reguladores da direção e da fixação do desejo, ou seja, a preferência.

Nesse contexto, fica mais clara a distinção feita por Rousseau entre os elementos físicos e os elementos morais no amor:

Começamos por distinguir, no sentimento do amor, o moral do físico. O físico é esse desejo geral que leva um sexo a unir-se a outro. O moral é o que determina esse desejo e o fixa exclusivamente num só objeto ou que, pelo menos, faz com que tenha por esse objeto preferido um grau bem maior de energia [...] Esse sentimento, baseando-se em certas noções de mérito e beleza, que um selvagem é incapaz de ter, e em comparações que não está em condição de fazer, deve ser quase nulo para ele. Isso porque, posto que seu espírito não pôde engendrar ideias abstratas de regularidade e proporção, seu coração também não é capaz dos sentimentos de admiração e amor que, mesmo sem se perceber, nascem da aplicação dessas ideias.<sup>3</sup>

Podemos notar nas passagens supracitadas do segundo *Discurso*, uma genealogia do amor num tom pessimista, pois, se por um lado ele é um sentimento de admiração que supõe ideias abstratas de regularidade e proporção, por outro lado, com ele, nascem também a exclusão, o ciúme, a disputa e a discórdia. Mesmo assim, diríamos ainda que, nessa nova situação, com ideias de mérito e beleza e sentimentos de preferência, a liberdade e a perfectibilidade, as características metafísicas do homem, ganhavam uma nova expressão; ou seja, elas deixavam de se aplicar numa ordem puramente física ou habitual e passavam a se manifestar no mundo humano propriamente dito. Portanto, o campo da sexualidade é um lugar privilegiado para exercermos nossa liberdade e aplicarmos nossa inteligência sobre nós mesmos. Ora, o que

<sup>3</sup> Rousseau, *Segundo Discurso*, 1978, p. 255/ O. C., III, p. 157-8. Segundo Goldschmidt e Starobinski, a distinção entre o físico e o moral no amor em Rousseau é uma herança de Buffon. Cf. Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, 1983, p. 362 seq; Starobinski in Rousseau, O.C., III, p. 1335.

é a preferência de escolha senão um ato da liberdade sobre o instinto sexual e o que seriam das ideias de mérito e beleza sem as faculdades da comparação e da imaginação?

A imaginação, que determina tantos prejuízos entre nós, não atinge corações selvagens; cada um recebe o impulso da natureza, entrega-se a ele sem escolha [...]<sup>4</sup>

Assim que suas faculdades virtuais se põem em ação, a imaginação, a mais ativa de todas, desperta e as ultrapassa. É a imaginação que amplia para nós a medida dos possíveis, tanto para o bem quanto para o mal e, por conseguinte, provoca e nutre os desejos com a esperança de satisfazê-los.<sup>5</sup>

Portanto, a preferência sexual supõe o exercício da liberdade no mundo humano e a aplicação das faculdades mentais (comparação, imaginação e a memória) na regulação do desejo; foi por meio das faculdades que se tornou possível sustentar um desejo na duração e deslocar o homem de seu eterno presente. Lembremos os passos dados por Rousseau desde a narrativa de formação das primeiras famílias: com as cabanas surgem as famílias e, destas, um progresso, por assim dizer, afetivo. Com o amor paternal e conjugal, os homens perdiam aos poucos a ferocidade; com as novas comodidades oriundas da divisão sexual do trabalho, perdiam também o vigor físico e se tornavam dependentes. Porém, por ser obra do hábito, o impacto psicológico do surgimento das primeiras famílias era menor porque o hábito inibe o desenvolvimento das paixões e da imaginação, e isso mantinha as famílias fechadas em si mesmas. Com o comércio sexual entre famílias distintas há uma verdadeira abertura num duplo sentido: (i) os seres humanos se abrem para uma alteridade sexual numa nova ordem simbólica, cujos signos são ideias abstratas de mérito e beleza; e (ii) uma família se abre para outra, o que exige novos meios regulatórios dessa relação.<sup>6</sup> Podemos dizer, portanto, que a ligação entre famílias distintas permite um comércio mais proveitoso para a sociabilidade humana.

<sup>4</sup> Rousseau, *Segundo Discurso*, 1978, p. 256/ O. C., p. 158.

<sup>5</sup> Rousseau, *Emílio*, 1995, p. 70-71/ O.C., IV, p. 304.

<sup>6</sup> Referimos-nos aqui ao casamento e a interdição do incesto, temas que Rousseau trata de passagem no capítulo IX do *Ensaio sobre a origem das línguas*. Nesse texto, Rousseau também apresenta uma alegoria da festa primitiva, porém não trataremos dessa festa nesse trabalho.

**AMOR-PRÓPRIO E AMOR-MORAL: A ALEGORIA DA FESTA.**

Vejamos como isso se aplica no cenário específico da festa:

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 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.<sup>7</sup>

Essa bela passagem nos mostra que a necessidade sexual e as paixões sociais oriundas dela são conceitos fundamentais nos quais Rousseau pode articular e sintetizar sua hipotética história da desigualdade. É evidente que Rousseau, nesse trecho, ainda não está tratando da desigualdade de riquezas, objeto específico desse *Discurso*, mas sim das primeiras desigualdades consensuais “que apenas têm existência na estima dos homens, mas que conduz para essa estima bens reais que nós não obteríamos sem ela.”<sup>8</sup> Portanto, essas primeiras desigualdades, se ainda não são as desigualdades sociais propriamente ditas, são elas que conduzem para tais, e se a sociedade que ela configura não é propriamente a sociedade política, esta a pressupõe.

Analisemos os passos de Rousseau no trecho supracitado: “as ideias (*idées*) e sentimentos (*sentiments*) se sucedem, o espírito (*esprit*) e o coração (*coeur*) entram em atividade.” Ou seja, há uma íntima relação entre o desenvolvimento das necessidades, das paixões e do entendimento. Parece-nos bastante claro que das necessidades e paixões humanas, a sexualidade é um campo que também oferece as condições para

<sup>7</sup> Rousseau, *Segundo Discurso*, 1978, p. 263/ O. C., III, p. 169-170.

<sup>8</sup> Rousseau, *L'influence des climats sur la civilisation* in O.C., III, p. 530, tradução minha.

o progresso do entendimento, a partir do qual a liberdade e perfectibilidade podem se desvirtualizar no seio de relações humanas. Portanto, é pela suave via da sexualidade que o homem domestica a si mesmo a partir do outro. *Apprivoiser* (domesticar) vem do latim vulgar *apprivitiare*, tem o radical *privus* e que significa particular, próprio, especial. Mais especificamente, *apprivoiser* significa tornar privado em oposição à livre e selvagem.<sup>9</sup> Certamente, Rousseau tinha domínio semântico dessa palavra e concordaria com a oposição à palavra selvagem, porém, ele discordaria da ideia de opor a domesticação à liberdade. Para Rousseau, a liberdade é uma característica metafísica do homem, antes mesmo do entendimento, portanto, “renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem.”<sup>10</sup> Por esse motivo, Rousseau facilmente diria que a domesticação de si mesmo é antes uma expressão da liberdade humana do que sua supressão.

Podemos notar também que a festa primitiva, por ser uma ocasião propícia ao exercício da liberdade numa verdadeira alteridade sexual, é também o momento para o nascimento das artes como o canto e a dança, “os verdadeiros filhos do amor e do lazer”, e aqui se torna mais inteligível uma passagem enigmática da educação estética de Emílio no final de sua adolescência:

É principalmente no comércio entre os dois sexos que o gosto, bom ou mau, se forma; sua cultura é um efeito necessário do objetivo dessa sociedade. Mas, quando a facilidade de gozar enfraquece o desejo de agradar, o gosto deve degenerar, e esta, a meu ver, é outra razão das mais visíveis por que o bom gosto se relaciona com os bons costumes.<sup>11</sup>

Portanto, a arte e o bom gosto são também efeitos do comércio sexual, ou melhor, são “filhos do amor e do lazer.”; é por essa origem, diz-nos Rousseau, que o bom gosto se relaciona com o bom costume, isto é, que o belo se relaciona com o bom. Ora, uma vez começada a sociedade, o sexo nunca mais é mera perpetuação da espécie, ele se torna uma expansão do eu para outro, um ato que envolve a liberdade, a arte, a moral e a política. No tocante à moral, na festa primitiva,

<sup>9</sup> Cf. DAUZAT, *Dictionnaire etimologique de la langue française*. Paris, Librairie Larousse: 1938, p. 43.

<sup>10</sup> *Contrato Social*, I, cap. IV.

<sup>11</sup> Rousseau, *Emílio*, 1995, p. 470 / O. C., IV, p. 673.

“cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado”. Para usar uma expressão lacaniana, foi nesse “jogo de espelhos do desejo” que a estima pública passou a ter um preço, pois não bastava mais desejar o outro, mas sim desejar ser também o desejo do outro. Entretanto, na coletividade há uma pluralidade de desejos e, muitas vezes, a unanimidade só se faz possível pela emulação, quando não pela dissimulação, assim, “o mais astuto ou o mais eloquente passou a ser o mais considerado”. Entre os preferidos, nasceram a vaidade e o desprezo, isto é, a supervalorização de si e a repulsa pelo outro. E, entre os excluídos, nasceram a vergonha e a inveja, ou seja, a censura de si e o desejo de parecer ser o outro.

Como bem assimila Jean Starobinski, a festa primitiva é a ocasião da troca de olhares, na qual faz nascer a consciência da diferença individual e o desejo orgulhoso de ser preferido: a unanimidade se perde na cerimônia que parecia celebrar.<sup>12</sup> Portanto, a comunhão proposta pela festa possuía imediatamente as condições de sua própria corrupção. Já para Bruno Bernardi e Blaise Bachofen, o papel que o desejo sexual não podia jogar na formação do laço social volta no sentimento amoroso no seu desenvolvimento; o desejo de se fazer valer e o medo do desprezo, generalizações da rivalidade amorosa, são nesse primeiro estado de socialização às vezes origens da “civildade” e às vezes de violências interpessoais.<sup>13</sup> Entendemos que a festa primitiva representa uma mudança radical no modo de ser do homem, no qual a construção do parecer e do representar, a partir das paixões socialmente cultivadas, tornam-se um novo parâmetro para a conduta da vida, no qual a virtude e os vícios são considerados; donde se explica a relação com a moral e os costumes:

Assim que os homens começaram a apreciar-se mutuamente e se lhes formou no espírito a ideia de consideração, cada um pretendeu ter direito a ela e a ninguém foi mais possível deixar de tê-la impunemente. Saíram daí os primeiros deveres de civildade, mesmo entre os selvagens, e por isso toda afronta voluntária tornou-se um ultraje porque, junto com o mal que resulta da injúria ao ofendido, este nela via o desprezo pela sua pessoa, frequentemente mais insuportável do que o próprio mal.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Starobinski, J. « Notes et variantes » in Rousseau, O. C., III, p. 1344.

<sup>13</sup> Bernardi, B ; Bachofen, B ; “Présentation et notes” in Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris : Flammarion, 2008, p. 248.

<sup>14</sup> Rousseau, *Segundo Discurso*, 1978, p. 263/O.C.,III, p. 170.

Portanto, foi a partir da alteridade sexual na festa primitiva que os homens trocaram os primeiros olhares de um ponto vista moral. Nessa troca de olhares, eles aprenderam a se considerar mutuamente, isto é, ponderaram-se, mediram-se uns pelos os outros, avaliaram cuidadosamente os caracteres físicos e a conduta; aprenderam a julgar merecedores de boa ou má estima e se descobriram, reciprocamente, julgados por boa ou má estima. Assim, mostra-nos Rousseau, nasceram os “deveres de civilidade” e a consideração pelo outro e, ao mesmo tempo, o mal virtual da ofensa possivelmente recebida. Ora, não é essa a diferença básica entre o *amor-próprio* e o *amor de si* tanto em sua natureza quanto em seus efeitos enunciada por Rousseau na famosa nota “O”? “O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, factício”, “nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a fonte da honra”. [E] “como é o desprezo ou a intenção de prejudicar e não o mal que constitui a ofensa, homens que não sabem apreciar-se ou comparar-se podem infligir violências mútuas, quando disso lhes advém alguma vantagem, sem jamais se ofenderem reciprocamente.”<sup>15</sup>

Dito isso, parece-nos possível uma leitura que aponte para uma relação entre os sentimentos “morais” e os sentimentos oriundos do comércio sexual que sugerimos nesse trabalho. O cenário no qual podemos identificar essa relação genética é a festa primitiva no segundo *Discurso*; por ela também fica mais explícita a relação paradoxal que a necessidade sexual mantém com as necessidades restritamente físicas e com as necessidades que vêm da opinião. A necessidade sexual encerra uma ambivalência necessária para transitar entre as necessidades de alimentação e sono, as quais os homens não dependem de ninguém para satisfazer, e as necessidades de estima, cuja existência supõe a dependência dos outros. Portanto, a necessidade sexual é uma necessidade ambivalente para transitar entre os pólos opostos como a natureza e o artifício. Assim, o homem encontrava em sua própria natureza as condições de possibilidade de sua socialização, e aqui não se trata apenas da liberdade e da perfectibilidade, mas também a própria sexualidade como um elemento articulador nesse processo. Em

<sup>15</sup> Rousseau, *Segundo Discurso*, 1978, nota “O”, p. 306 seq./ O.C., III, note “XV”, p. 219 seq.



suma, no contexto da relação necessidade-paixão, parece-nos bastante patente que a passagem da paixão primitiva fundamental, o *amor de si*, para a paixão social por excelência, o *amor-próprio*, também é mediada por necessidades e paixões de cunho sexual, algo que pode ser denominado como “amor-moral” por oposição ao aquilo que se denomina como “amor-físico”. Como notara Victor Goldschmidt, Rousseau não menciona a expressão “amor-próprio” no trecho da festa primitiva porque já havia mencionado numa nota precedente (a nota “O”) como o sentimento oposto ao estado de natureza e ao amor de si. Porém, continua Goldschmidt, o pensamento antitético de Rousseau acompanha um pensamento histórico que, nesse trecho, abrandava essa oposição e mostra os graus de desenvolvimento para o estado civil.<sup>16</sup> Nesse caso, poderíamos dizer, metaforicamente, que o homem foi imbuído de *amor de si* para festa primitiva e retornou de lá travestido com a máscara do *amor-próprio*.

## REFERÊNCIAS

### OBRAS DE ROUSSEAU

ROUSSEAU, J-J. *Collection complète des œuvres*. Genève, 1780-1789, 17 vol. Disponível on-line em [www.rousseauonline.ch](http://www.rousseauonline.ch)

\_\_\_\_\_. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Présentation et notes par Blaise Bachofen et Bruno Bernardi. Paris: Garnier-Flammarion, 2008.

\_\_\_\_\_. *Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção *Os Pensadores*).

\_\_\_\_\_. *Émile ou de l'éducation*. Introduction et annotation conceptuelle par André Chartrak. Paris : Flammarion, 2009.

\_\_\_\_\_. *Emílio ou Da educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Júlia ou A Nova Heloísa*. Trad. de Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo-Campinas: HUCITEC - Editora da Unicamp, 1994.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1964-1995 (Coleção *Bibliothèque de La Pléiade*).

<sup>16</sup> Cf. *Anthropologie et politique*, 1983, p. 443.

COMENTADORES E OUTROS AUTORES

BLOOM, A. *Amor & amizade*. Trad. de J. E. Smith Caldas. São Paulo: Mandarin, 1996.

DAUZAT, A. *Dictionnaire etimologique de la langue francaise*. Paris, Librairie Larousse: 1938.

DENT, N.J.H. *Dicionário Rousseau*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

ESPÍNDOLA, A. DE. "O paradoxo da sociabilidade na reflexão de Rousseau" in *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)*. São Paulo-SP, nº 16, p. 37-62.

FORTES, L. R. S. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial: 1997.

\_\_\_\_\_. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1996.

FREITAS, J. de. *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP; Fapesp, 2003.

GUICHET, J.-L. *La question sexuelle*. Paris: Classiques Garnier, 2012.

GILOT, M; SGARD, J. *Le vocabulaire Du sentiment dans l'oeuvre de J.-J. Rousseau*. Genève-Paris: Editions Slatkine, 1980.

GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et politique: Les principes Du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1983.

GOUIER, H. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Vrin, 2005.

HABIB, C. "Rousseau e o amor romântico" in *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo-RS: Unisinos, 2003.

L'AMINOT, T. "La critique féministe de Rousseau sous la troisième république" in *Rousseau et la critique*. Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau: Ottawa, 1995 (disponível on-line).

\_\_\_\_\_. "Julie libertine" in *Les Études J.-J. Rousseau*, nº 5, Spécial: La Nouvelle Héloïse aujourd'hui. 1991.<sup>17</sup>

LECERCLE, J.-L. *Rousseau et l'art Du Roman*. Paris: Librairie Armand Colin, 1969.

LÉVI-STRAUSS, C. "J.-J. Rousseau, fundador das ciências do homem" in *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

MONTEAGUDO, R. "Rousseau existencialista" in *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 27910: 51-59, 2004.

---

<sup>17</sup> Agradeço ao professor Tanguy L'Aminot que gentilmente me enviou seu artigo.

- MONZANI, L. R. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- MORNET, D. *La Nouvelle Héloïse de J.-J. Rousseau*. Paris: Librairie Mellottée, s/d.
- NASCIMENTO, L. F. S. "A imitação das paixões: a origem das línguas em Rousseau" in *Revista rapsódia*, vol. 2, p. 57-84, 2002.
- PATEMAN, C. *O contrato sexual*. Trad. de Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- PHILONENKO, A. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du meilleur*. Paris, Vrin, 1984.
- PRADO, B. JR. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Organização e apresentação de Franklin de Mattos. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- SALES, L. S. "Posição do estágio do espelho na teoria lacaniana do imaginário" in *Revista do departamento de Psicologia – UFF*, v.17, nº1, p. 113-127, Jan/Jun, 2005.
- SCHWARTZ, J. *The sexual politics of Jean-Jacques Rousseau*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984.
- SHKLAR, J. N. "Images of authority" in *The Cambridge Companion to Rousseau*. Editado por Patric Riley. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- STAROBINSKI, J. *A transparência e o obstáculo*. Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. *As máscaras da civilização*. Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- TROUSSON, R; EIGELDINGER, F. *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.
- VARGAS, Y. *Introduction à l'Emile de Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Rousseau: L'énigme du sexe*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

# A racionalidade política em Rousseau como recusa da letargia

**Wilame Gomes de Abreu**

*Pontifícia Universidade Católica de Goiás*

## **A QUALIDADE DO SER PENSANTE NA BASE DA SENSIBILIDADE**

A qualidade ser pensante não se dá sem contradição que ela mesma faz brotar. Consideramos, que a parceria entre razão e sensibilidade além de colocar a humanidade em movimento, constitui a essência do processo de autorreflexão dela mesma.

Foi assim que, racionando comigo mesmo, consegui não mais me deixar abalar em meus princípios por argumentos capciosos, por objeções insolúveis e por dificuldades além do meu alcance e talvez além do meu espírito humano. (...) Caído numa apatia e num entorpecimento de espírito, cheguei a esquecer os raciocínios que fundamentavam minha crença e meus princípios, mas nunca esqueci as conclusões que obtive com a aprovação de minha consciência e de minha razão, e a isso atenho desde então (ROUSSEAU, Os devaneios do caminhante solitário, 2008, p.40-41).

Compartilhamos o princípio filosófico de que a sensibilidade, em Jean-Jacques Rousseau, goza de anterioridade em relação ao pensamento. “Não se começou raciocinando, mas sentindo” (ROUSSEAU, Ensaio sobre a origem das línguas, 1999b, p.265). E que a humanidade que habita em nós se faz de forma relacional. A aptidão inata para a razão se efetiva em função do esforço dos sentidos. “Aquele que nunca refletiu,

não pode ser clemente, justo, ou piedoso, nem tampouco mau e vingativo. Quem nada imagina não sente mais do que a si mesmo: encontra-se só no meio do gênero humano” (ROUSSEAU, 1999b, p.288).

Conforme Rousseau, aquele que ousa saber acerca do caráter humano deve observar o liame constituinte e contraditório pertencente e definidor do próprio homem, como movimento de paixões:

distinguir o adquirido do natural, ver como ele se formou, que ocasiões o envolveram, que encadeamento de afecções secretas o tornou assim e como ele se modifica para produzir, algumas vezes, os mais contraditórios e mais inesperados efeitos. O que se vê é apenas a menor parte do que existe; é o efeito aparente cuja causa interna está escondida e muitas vezes está muito complicada” (ROUSSEAU, Textos autobiográficos e outros escritos, 2009, p.93-94)

Verdadeira abertura ao advento de comunidade política está no reconhecimento ontológico de que a humanidade repousa na incompletude, e conseqüentemente é frágil para estar sozinha.

É a fraqueza do homem que o torna sociável; são nossas misérias comuns que incitam nossos corações à humanidade: nada lhe deveríamos se não fôssemos homens. Todo apego é sinal de insuficiência: se nenhum de nós tivesse necessidade de outrem, não pensaria em unir-se a ninguém. Assim de nossa própria enfermidade nasce nossa frágil felicidade. Um ser realmente feliz é um ser solitário; só Deus goza de uma felicidade absoluta, mas quem de nós tem uma ideia disso? Se algum ser imperfeito pudesse bastar-se a si mesmo, de que gozaria segundo nós? Seria só e miserável. Não concebo que quem não ama nada possa ser feliz (Rousseau, 1992, p.246-247).

Nota-se quão problemática seria a tentativa de levar o homem efetivamente à condição de isolado. Face a essa impossibilidade factível, também se observa a partir daí, a capacidade de compromisso de cada um com a racionalidade política. Na sociedade o homem precisa renunciar à pretensão de que sua vontade é melhor, sempre; e, também, porque não estava lá no momento de celebração de acordo que

estabelece compromissos e vinculação social, querer alegar que não deve acolher ou obedecer às determinações consideradas adventícias.

Rousseau faz notar em sua obra *Do contrato social* que o consentimento dado pelo cidadão se estende “a todas as leis, inclusive àquelas que são aprovadas contra a sua vontade e àquelas que o punem se ele ousar violar uma. A vontade constante de todos os membros do Estado é a vontade geral; é por ela que eles são livres” (2011, p.165).

### O BEM COMUM EM OPOSIÇÃO À LETARGIA POLÍTICA, BASEADA NO SILÊNCIO E NA OBEDIÊNCIA

É preciso destacar sobre esta questão, que Rousseau não despreza as unidades nelas mesmas e a capacidade de mediação entre elas no bojo desta malharia constitutiva da ideia de povo<sup>1</sup>. Seria bem difícil pensar que as partes conflitantes não chegassem ao esclarecimento por elas mesmas sobre a *necessidade* de se produzir alguma coisa em comum acordo<sup>2</sup>, um bem consensual, e para elas mesmas, sequer por um único momento exclusivo. E isto é suficiente como *possibilidade*<sup>3</sup> ao advento da primeira convenção. A relação de polarização e convergência entre interesses firma outra, a relação de complementaridade entre os dois termos: “se a oposição entre os interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi a concordância desses mesmos interesses que o tornou possível” (ROUSSEAU, 2011, p.77). O aspecto político disseminado em todas as latitudes e impregnado nas

<sup>1</sup> Numa sociedade justa, segundo Rousseau, *a relação entre o particular e o público só pode ser pensada se o particular for tomado como parte do todo* (Cf. NASCIMENTO, Milton Meira do. **Figuras do corpo político**: o último dos artefatos morais em Rousseau e Pufendorf, 2000. p.163).

<sup>2</sup> É o acordo dos interesses particulares, conforme Robert DERATHÉ, “a utilidade comum ou interesse comum – que tornou possível a associação civil e que “forma o laço social”, enquanto o pacto social serve de fundamento à obrigação de obedecer ao soberano. O problema político abrange então, na realidade, uma questão de fato e uma questão de direito, ou, se quisermos, um problema psicológico, o da origem das sociedades, e um problema jurídico, o do fundamento da autoridade” (2009, p.262).

<sup>3</sup> Entendemos que a relação de oposição e complementaridade ensaiada pelo próprio Rousseau esclarece o paralelo entre “necessidade” e “possibilidade”. Nesse sentido, também concordamos com Patrick HOCHART: “a necessidade de unir os homens, se bem compreendida, determina suficientemente a resposta para que se possa dispensar o recurso à constituição factual das sociedades” (1967, p.68).

vontades conflitantes<sup>4</sup> resta preservado pelo argumento ontológico, guiador do *contrato social*.

A dignidade do povo se ofusca quando tomada pela *obediência* e *silêncio*<sup>5</sup>, como via de acesso à vontade geral. Segundo Rousseau, “se o povo promete simplesmente obedecer, ele se dissolve por esse ato, perde sua qualidade de povo. A partir do instante em que tem um amo, não há mais soberano, e o corpo político é por conseguinte destruído” (2011, p.78). O espaço verdadeiramente ético-político defendido por Rousseau é o do cultivo da prática da virtude, porque instiga o homem à busca do que é sempre preferível pela conformidade da vontade particular à vontade geral, ao mesmo tempo em que possibilita a disseminação do sentimento de humanidade como prática cívica na sociedade, de enxergar também o outro e de ousar o agir pelo dever cívico.

No entanto, se é possível casuisticamente (mas não é desejado) submeter o povo à força de vontades gerais que não seja a dele mesmo – em estado de “obediência e silêncio” – apenas por causa de formalidades; fica também patente pela mesma casuística (e que também não é desejado) que é possível evitar a exposição do povo e ainda garantir a sua preservação, desde que, pela própria casuística, o povo evite se opor e queira comportar-se silenciosamente (o que também não é desejado). Todavia, a própria crítica feita por Rousseau a este possível comportamento de subserviência do povo apenas sugere uma modalidade de sobrevivência dele mesmo. “A força é uma potência física, não vejo que moralidade pode resultar dos seus efeitos. Ceder à força é um ato de necessidade, não de vontade; é no máximo um ato de prudência” (ROUSSEAU, 2011, p.58). Assim fica mais fácil de se entender porque sugere Rousseau: “Num caso assim, do silêncio universal deve-se deduzir o consentimento do povo” (2011, p.78). Rousseau nos leva a concluir disso que o povo livre ao permanecer obediente e ca-

<sup>4</sup> Segundo Rolf Kuntz, as teorias modernas da desigualdade são incluídas em duas categorias: a tradição conservadora, como teorias *funcionalistas*, e a tradição radical, como teorias do *conflito*; sendo que Rousseau está ligado às duas correntes, ao mesmo tempo. No entanto, segundo Kuntz, a corrente predominante é a que prevalece no *Contrato social*, a *funcionalista* - “a teoria da ordem e do equilíbrio” (Cf. KUNTZ, *Fundamentos da teoria política de Rousseau*, 2012, p.113-114).

<sup>5</sup> A temática da “obediência e silêncio” é complicada porque está imbricado com a autodeterminação e com o sentimento de pertencimento ao corpo decorrente da desnaturação legítima. Merece reflexão mais acurada.

lado é apenas indicativo de que ele busca prudentemente sobrevida<sup>6</sup>. Mas este acontecimento, como bem alerta Rousseau no *Tratado sobre a economia política*, é indesejado. “Não pode haver patriotismo sem liberdade, liberdade sem virtude, virtude sem cidadania” (2003, p.22).

*Imediatamente* temos a necessidade de acessar a unanimidade para poder exprimir com clarividência o ato que gera o povo, o pacto social; e, depois, como *manutenção* do corpo é razoável operar com a regra da maioria, como dispositivo produtor que satisfaz ao interesse comum. Além do que, goza de certa respeitabilidade. Porque a vontade ou é geral<sup>7</sup>, ou não é; ela é a vontade do conjunto do povo, ou apenas de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e constitui lei; no segundo, não passa de uma vontade particular, ou de um ato de magistratura, é no máximo um decreto” (ROUSSEAU, 2011, p.78).

Efetivamente, a pluralidade se constitui como diversidade de corpos (como unidades em si mesmas) “reunidos” num todo complexo, segundo Rousseau, um “só corpo” com “uma só vontade”<sup>8</sup> e “voltada para a conservação comum e para o bem-estar geral. Então, todos os recursos do Estado são vigorosos e simples, suas máximas são claras e luminosas, não há interesses complicados, contraditórios, o bem comum se mostra por toda parte com evidência e não requer mais que o bom-senso para ser percebido” (ROUSSEAU, 2011, p.161).

A vontade geral mesmo considerando as diversas situações reais de aviltamento sociopolítico ainda resta preservada em sua dignidade, porque ela reivindica e instiga o homem à participação<sup>9</sup>, ainda que ele aja egoisticamente.

<sup>6</sup> Esta ocorrência sinaliza para ruptura nas “convenções fundamentais”, e, neste caso, segundo Rousseau, “é impossível conceber qualquer direito ou interesse que mantenha o povo na união social, a não ser com o emprego da força, único fator capaz de dissolver a sociedade civil” (Cf. *Tratado sobre a economia política*, In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as Relações Internacionais**, 2003, p.19).

<sup>7</sup> Contra Rousseau ou a favor de Rousseau? “Para que uma vontade seja geral, nem sempre é necessário que seja unânime, mas sim que todos os votos sejam contados: qualquer exclusão formal rompe a generalidade” (ROUSSEAU, 2011, p.78).

<sup>8</sup> Defesa do pensamento político a favor do direito natural em Rousseau, que situa a vontade geral como “exigência racional” (Cf. MOREAU, Joseph, 1965, p.143-156).

<sup>9</sup> Integra o campo dos dispositivos de “economia pública” o ajustamento das vontades particulares à dignidade da vontade geral. Segundo Rousseau, “é preciso instituir o reinado da virtude, pois esta não é senão essa conformidade das vontades particulares com a vontade geral” (Cf. *Tratado sobre a economia política*, In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as Relações Internacionais**, 2003, p. 15).



É fato que na vida privada, cotidianamente, o homem busque mais aquilo que responde ao seu interesse imediato, ainda que seja capaz de discernir e desejar o bem comum na vida política. Também não se pode deixar de assinalar a existência de um componente importante – que é porta aberta ao diálogo acerca do agir virtuoso e do dever cívico – o recurso ao conhecimento dos “usos e costumes e sobretudo à opinião” pública indica, segundo Rousseau, “sucesso de todos os outros” fatores institucionais. Rousseau chama à atenção para a compreensão de modo de dispositivo específico de lei que difunde o mais importante dos sentimentos cívicos dos cidadãos. Para Rousseau, estes sentimentos não são gravados nem no mármore nem no bronze, não são fruto da razão, mas dos costumes, opinião, que reavivam e fortalecem o conjunto institucional quando as leis enfraquecem. Há de certo modo uma relação entre os sentimentos cívicos de pertencimento ao corpo político e a racionalidade discursiva dos cidadãos legisladores, que formam, segundo Rousseau, “chave inabalável” (2011, p.107).

Outrossim, mesmo com a ocorrência da insurgência de interesses conflitantes o quadro de moralidade pública se mantém. Inaceitável é a atitude de fazer o homem se manter calado e omitir sua opinião pública sobre coisas relevantes no contexto social. Quando a corrupção se propaga na esfera pública deixa abalada toda a dimensão do ser moral enquanto corpo político, conseqüentemente resta pouco a garantir para o corpo individual.

Não é necessário recorrer sempre ao “contrato primitivo” feito pelo “consentimento unânime”, já que tanto o procedimento de eficiência quanto a consequencialidade lógica de validação, suficientemente e constitutivamente, dá modelagem específica inaugural do ser moral complexo, o corpo político. Ele se fez enquanto tal disseminando dever e obediência em toda extensão da sociedade, e é por esta via que se diz que a liberdade moral, ao mesmo tempo política, está o tempo todo mais ou menos aproximada da vontade geral, mas nunca fora dela.

### A QUEBRA DO REPOUSO PELA CIÊNCIA

Observa-se no *Primeiro discurso* que Rousseau tenta responsabilizar a participação divina pela perda do estado de repouso do ho-

mem: “que um deus inimigo do repouso dos homens foi o inventor das ciências” (1999a, p.203). Também se observa, em seu *Ensaio sobre a origem das línguas*, determinada resistência referente à natureza desviante dessa inventividade, quando ele reitera que a arte suficiente por ser útil também traz consigo o germe de outras necessidades, que podem não ser benéficas: “A arte pastoril, pai do repouso e das paixões ociosas, é a que se basta mais a si mesma” (ROUSSEAU, 1999b, p.292).

Entretanto, com o *Primeiro discurso*, Rousseau se coloca de forma incisiva contra a tendência da cultura do refinamento, em traduzir-se numa espécie de amolecimento, tanto da potencialidade física quanto do advento moral: “Se a cultura das ciências é prejudicial às qualidades guerreiras, ainda o é mais às qualidades morais” (ROUSSEAU, 1999a, p.209). E, ainda, neste sentido, dirá Rousseau: “o amor pelo prazer asfixia lhes a bravura, as mais honrosas funções são aviltadas, a impunidade multiplica os maus cidadãos” (ROUSSEAU, 1999b, p.292).

É no âmbito da racionalidade conflitando e interagindo com a sensibilidade que este processo se explica, dado o modo relacional da alma frente aos objetos vistos e intuídos. “A alma se ajusta insensivelmente aos objetos que lhe ocupam, e são as grandes ocasiões que fazem os grandes homens” (ROUSSEAU, 1999a, p.213). Podemos corroborar doutro modo, a ocasião também faz o ladrão; o que ajuda a compreender melhor o porquê Rousseau diz que “O sábio de modo algum corre atrás da fortuna; mas não é insensível à glória” (ROUSSEAU, 1999a, p.210). Ou seja, a oportunidade não é desperdiçada quando se pode tirar proveito dela. Ainda, neste sentido, dirá Rousseau:

Quanto mais o interior se corrompe, mais o exterior se resigna. É assim que a cultura das letras engendra insensivelmente a polidez. O gosto nasce ainda da mesma fonte. A aprovação pública é o primeiro prêmio dos trabalhos literários, é natural que aqueles que deles se ocupam meditassem sobre os meios de agradar; e são estas reflexões que formam o estilo, apuram o gosto e difundem por toda parte a delicadeza e a urbanidade. (...) Haverá sempre esta diferença, que aquele que se torna útil trabalha para os outros, e aquele que só pensa em tornar-se agradável só trabalha para si. O adúlador, por exemplo, não perde nenhum tempo para agradar, e no entanto, só faz mal (ROUSSEAU, 1999a, p.263).

Rousseau enxerga algo distinto com a crise enfrentada pelas luzes e as suas resultantes. “Por volta do Século X, a chama das ciências deixou de iluminar a terra; o clero permaneceu submerso numa **ignorância**<sup>10</sup> que não quero justificar, visto que não dizia menos às coisas que devia saber do que àquelas que lhe eram inúteis, mas com ela Igreja ganhou ao menos um pouco mais de repouso do que até então experimentara.” Completa Rousseau que “Após o renascimento das letras” se percebe que “Foi em vão que se estabeleceram conferências entre os doutores dos diferentes partidos: nenhum sustentou o amor da reconciliação, nem sequer o da verdade; todos só levaram o desejo de brilhar às expensas de seu adversário, cada um quis **vencer**<sup>11</sup>, nenhum quis se instruir, o mais forte impunha silêncio ao mais fraco; a disputa terminava sempre em injúrias, e a perseguição tem sempre sido o fruto” (ROUSSEAU, 1999a, p.253).

### SOBRE A VANTAGEM DA LIBERDADE<sup>12</sup> FACE AO REPOUSO

Sem movimento a vida não passa de letargia. (...) O movimento que não vem de fora acontece, portanto, dentro de nós. O repouso é mínimo, é verdade, mas também mais agradável quando leves e doces ideias, sem agitar o fundo da alma, por assim dizer, apenas afloram à superfície (ROUSSEAU, Os devaneios do caminhante solitário, 2008, p.71).

<sup>10</sup> Rousseau deixa claro que combate a espécie de “ignorância feroz e brutal que nasce de um coração mau e de um espírito falso” e que louva “uma outra espécie de ignorância razoável, que consiste em limitar sua curiosidade à extensão das faculdades que foram recebidas; uma ignorância modesta, que nasce de um vivo amor pela virtude, e só inspira indiferença sobre todas as coisas que não sejam dignas de encher o coração do homem, e que não contribuem para torná-lo melhor; uma doce e preciosa ignorância, tesouro de uma alma pura e contente de si, que coloca toda a sua felicidade em voltar-se sobre si mesma, em tornar-se testemunha de sua inocência, e não tem necessidade de procurar uma falsa e vã bondade na opinião que os outros possam ter sobre as luzes. Eis a ignorância que louvei, e que rogo ao Céu em punição do escândalo que causei aos doutos pelo meu desprezo declarado pelas ciências humanas” (Cf. *Resposta de J.-J. Rousseau ao Rei da Polônia, Duque da Lorena, sobre a refutação feita por esse príncipe ao seu Discurso*, In: *Primeiro discurso*, 1999, p.258).

<sup>11</sup> “(...) servirão ao menos de freio aos homens de letras, que todos aspiram à honra de ser admitido nas Academias, velarão sobre si mesmos, e esforçarão para tornarem-se dignos pelas obras úteis e costumes irrepreensíveis” (Cf. *Discurso sobre as ciências e as artes*, p.211).

<sup>12</sup> “Pois é da **liberdade** como dos alimentos sólidos e succulentos, ou desses vinhos generosos, próprios para nutrir e fortificar temperamentos robustos que tem hábitos, mas que oprimem, arruinam e embriagam os fracos e delicados que não lhes são afetos” (Cf. ROUSSEAU, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, 1989. p.30).

Em *Considerações sobre o Governo da Polônia*, Rousseau chama à defesa da liberdade contra a letargia.

Vós amais a liberdade; sois dignos dela; vós a defendestes, contra um agressor poderoso e astuto, que, fingindo vos apresentar os laços da amizade, vos impôs os ferros de vossa pátria, suspirais pela tranquilidade. Creio tão fácil de obtê-la; mas conservá-la com a liberdade, eis o que me parece difícil. É no seio desta anarquia, que vos é odiosa, que se tem formados essas almas patrióticas que vos garantiram do jugo. Elas dormiam em um repouso letárgico; as trovoadas lhes despertaram. Após terem quebrados os ferros que lhes eram destinados, elas sentem o peso da fadiga. Queriam aliar a paz do despotismo às doçuras da liberdade. Tenho medo que elas queiram coisas contraditórias. O repouso e a liberdade me parecem incompatíveis: é preciso optar (ROUSSEAU, 1982, p.25 e 121).

Tem-se a partir daí o contraste entre “o fazer pelo gosto e por paixão”, e, que, de maneira ontológica, esclarece a natureza do ser de politicidade e moralidade, em Rousseau: “que não se faz jamais tão bem quando não se faz por dever ou por interesse” (1982, p.31). Na configuração de uma boa constituição, enxerga-se com Rousseau a utilidade, efetivamente, do amor cívico e espírito livre.

Uma só coisa basta para tornar impossível subjugá-la: o amor da pátria e da liberdade animado pelas virtudes que dele são inseparáveis. (...) De efervescência excitada por esta comum emulação nascerá esta embriaguez patriótica que só faz elevar os homens acima de si mesmos, e sem a qual a liberdade não é mais que um vão nome e a legislação apenas alguma quimera (ROUSSEAU, 1982, p.89).

Neste sentido, ainda em *Considerações sobre o Governo da Polônia*, Rousseau retoma lições do *Contrato social*, de olho na questão da dignidade da própria legislação:

não se deve esquecer o que eu disse no *Contrato social* do estado de fraqueza e de anarquia em que se encontra uma nação enquanto ela estabelece ou reforma sua constituição. Neste momento de desordem e de efervescência<sup>13</sup>, ela está fora do estado de opor

<sup>13</sup> Esta passagem acompanha o *Segundo discurso*: “É do seio dessa desordem e dessas revoluções

qualquer resistência, e o menor choque é capaz de tudo inverter. Importa pois de se trocar ao todo preço um intervalo de tranquilidade<sup>14</sup>, durante o qual se possa sem risco agir sobre si mesmo e rejuvenescer sua constituição (ROUSSEAU, 1982, p.106).

Assim, reiteramos que, com Rousseau, a consciência emerge do conflito. Em sua *Carta à Christophe de Beaumont*, “O Bispo de Paris”, Rousseau mostra a pujança do conflito ao advento da formação da consciência humana.

O amor de si não é mais que uma paixão simples; mas ela tem dois princípios, a saber, o ser inteligente e o ser sensível, cujo o bem estar não é o mesmo. O apetite dos sentidos tende ao do corpo, e o amor pela ordem ao da alma. Este último amor, desenvolvido e tornado ativo, recebe o nome de consciência; mas a consciência só se desenvolve e age com as luzes do homem. E só é pelas luzes que atinge o conhecimento da ordem, e é só quando conhece que sua consciência o leva a amá-la. A consciência, portanto, não existe no homem que ainda nada comparou, e que não percebe suas relações (ROUSSEAU, 2005, p.48).

A qualidade ser de meditação, portanto, integra a constituição do homem social; porque é somente da alteração da sua natureza originária que ele é levado a comparação e passa a vivenciá-la em graus e níveis de conflito<sup>15</sup>, em seu dia a dia.

---

que o despotismo, erguendo gradativamente sua cabeça hedionda e devorando tudo quanto percebesse de bom e de são em todas as partes do Estado, chegaria enfim a esmagar com pés as leis e o povo, e estabelecer-se sobre as ruínas da república” (ROUSSEAU, 1989, p.114).

<sup>14</sup> Se é duvidoso que o homem possa dispor de sua vida e liberdade voluntariamente, então, como observa Rousseau contra Pufendorf, “constituiria ofensa a um só tempo à natureza e à razão renunciar a elas, por qualquer que fosse o preço” (ROUSSEAU, Segundo discurso, 1989, p.107).

<sup>15</sup> Por causa de conveniências exclusivas é que ocorre o sacrifício da “consciência”: “Quando enfim todos os interesses particulares agitados se chocam, quando o amor de si posto em fermentação torna amor próprio, quando a opinião, tornando o universo inteiro necessário a cada homem, os torna todos inimigos natos uns dos outros, e faz que ninguém encontre seu bem a não ser o mal de outrem, então a consciência, mais débil que as paixões exaltadas, é sufocada por elas, e não persiste na boca dos homens exceto como palavra feita para se enganar mutuamente. Cada qual finge então querer sacrificar seus interesses aos do público, e todos mentem. Ninguém deseja o bem público a não ser quando ele concorda com o seu; assim esse acordo constitui o objeto do verdadeiro político que procura tornar os povos felizes e bons” (ROUSSEAU, 2005, p.49).

Com a “Dedicatória” do seu *Segundo discurso*, Rousseau faz um apelo à “consciência” para o advento do liame de “união perpétua”, com a “obediência das leis” e respeito à diversidade das “magistraturas”.

Se persistir entre vós o menor germe de amargor ou desconfiança, apressai-vos de o destruir como um fermento funesto de onde resultaria cedo ou tarde vossos males e a ruína do Estado. Eu vos conjuro adentrar todos ao fundo de vosso coração e consultar a voz secreta de vossa consciência (ROUSSEAU, 1989, p.34).

Enxerga-se no *Segundo discurso*, que o homem da sociedade não tem como se conservar apenas seguindo as prescrições da natureza: “a maneira de viver simples, uniforme e solitária” (ROUSSEAU, 1989, p.57). E, distintamente de outros autores, Rousseau responsabiliza esta impossibilidade ao processo de configuração do novo quadro de necessidades<sup>16</sup> de maior complexidade, que respondem às comodidades também advindas dessa nova experiência humana.

como o primeiro jugo que se impuseram sem pensar, e a primeira fonte de males que preparam a seus descendentes; pois além de continuarem assim a amolecer o corpo e o espírito, essas comodidades tendo pelo hábito perdido quase todo seu encanto, e tendo ao mesmo tempo degenerado em verdadeiras necessidades, a privação se tornou muito mais cruel que a posse que era doce, e era-se infeliz por perde-las, sem ser feliz em possuí-las (ROUSSEAU, 1989, p.89).

## CONSIDERAÇÕES

Concluimos, dizendo o seguinte: assim como o caminho para a sociedade é conflitivo e sem volta, e o mesmo ocorre pelo concurso das faculdades humanas; também, com Rousseau, vê-se que o “abuso” dessas mesmas faculdades que o “dignificaram” é que o homem é levado “à velar sua ruína” (ROUSSEAU, 1989, p.98).

---

<sup>16</sup> Cf. Nota I (7): “O luxo é um remédio muito pior que o mal que pretende curar; ou melhor, ele é mesmo o pior de todos os males, em qualquer Estado grande ou pequeno que possa ser, e que, para nutrir multidão de criados e de miseráveis que ele produziu, oprime e arruína o lavrador e o cidadão” (Rousseau, *Segundo discurso*, 1989, p.134).

Há em Rousseau uma forte potencialidade da racionalidade política como recusa da letargia. Mesmo quando consideramos o aspecto definidor das ações humanas como movimento de paixões, tal qual o quadro “das dissensões atrozes e desordens infinitas” que parecem apontar mais para o benefício próprio. Por isso, a importância também do aspecto ontológico na configuração da sacralidade e inviolabilidade das leis: “uma base mais sólida que a única razão e o quanto era necessário ao respeito público que a vontade divina interviesse para dar à autoridade soberana um caráter sagrado e inviolável que privasse os súditos do funesto direito de dispor dela” (ROUSSEAU, 1989, p.109).

### REFERÊNCIAS

- DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo: Editorial Discurso, 2009.
- HOCHART, Patrick. Droit naturel et simulacre, In: *Les Cahiers pour l'Analyse*, n.8, 1967, p.65-84.
- KUNTZ, Rolf. *Fundamentos da teoria política de Rousseau*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.
- MOREAU, Joseph. Du droit naturel, In: *Les Études Philosophiques*, Paris, PUF, La Philosophie et le droit, n.2, 1965, avril-juin, p.143-156.
- NASCIMENTO, Milton Meira do. *Figuras do corpo político: o último dos artefatos morais em Rousseau e Pufendorf*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 2000.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques [et al.]. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. Brasília: UnB, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999a.
- \_\_\_\_\_. *Do contrato social (ou Princípios do direito político)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Emílio ou da educação*. Trad. Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999b.

\_\_\_\_\_. Manuscrito de Genebra. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rousseau e as Relações Internacionais*. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

\_\_\_\_\_. O Estado de Guerra nascido do Estado Social. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rousseau e as Relações Internacionais*. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

\_\_\_\_\_. *Os devaneios do caminhante solitário*. Trad. Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2008.

\_\_\_\_\_. *Textos autobiográficos e outros escritos*. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

\_\_\_\_\_. Tratado sobre a Economia Política. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rousseau e as Relações Internacionais*. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.



# Da loucura da razão a razão da loucura: Rousseau, o Diógenes do iluminismo

Luciano da Silva Façanha  
UFMA

*Se queres ser filósofo, prepara-te para ser objeto de escárnio.*  
Dennis Diderot

## I. DA CONTEMPLAÇÃO ESTRELAR DE TALES AO HERBORIZAR METAFÓRICO DE ROUSSEAU

Gostaria de lembrar que não é de hoje que o filósofo é chamado de louco ou é relacionado à loucura, ou mesmo, a viver no mundo da lua, das estrelas. E o interessante é que o filósofo é alguém que se propõe a tratar da razão. Mas, parece que tudo começou a partir de um anedótico acontecimento do filósofo **Tales**, que Platão (2007) traz para o *Teeteto*<sup>1</sup>, apresentando e discutindo a identidade discursiva do filósofo-

<sup>1</sup> O diálogo platônico do *Teeteto* (“sobre o conhecimento” e “sobre a ciência”, segundo os comentadores, uma dupla tradução que deve sempre ser considerada), não trata somente da investigação sobre o conhecimento, mas também, se baseia na identificação, não de forma evidente, entre o conhecimento e a sabedoria. Teeteto é um jovem, discípulo do velho Teodoro, que é apresentado a Sócrates e iniciado no procedimento filosófico, pois, já no início, o diálogo deixa claro este processo de iniciação. Há, em meio há tantos assuntos importantes, uma digressão sobre o filósofo, especificamente, sobre as relações entre o sábio/filósofo e a comunidade dos indivíduos, em que o problema da sabedoria possível é relacionado ao problema da opinião comum e da vida civil, ou seja, há uma oposição da figura do filósofo em oposição à cidade. Onde é observado que a censura é radical e distancia a sabedoria de toda forma de habilidade. Por isso mesmo, a necessidade da digressão sobre o filósofo, que Sócrates acaba retomando vários temas desta tradição, tecendo novamente a sua trama, com a sua narrativa, dentre elas, o episódio de Tales, pois, a distância entre o filósofo e a cidade reflete a distância própria do conhecimento (PLATÃO, 2007).

fo diante da que possui o homem comum da cidade. A digressão sobre o filósofo elaborada por Sócrates, questiona quem é esse homem, como se expressa, e, principalmente, como se difere alguém que se lança à meditação, às questões filosóficas em plena cidade, e destaca:

Ora, considera o caso de Tales, Teodoro. Enquanto estudava os astros e olhava para cima, caiu num poço. E, uma divertida e espirituosa serva trácia zombou dele – dizem – porque mostrava-se tão ansioso por conhecer as coisas do céu que não conseguia ver o que se encontrava ali diante de si, sob seus próprios pés. A mesma zombaria é aplicável a todos os que passam suas existências devotando-se à filosofia. (174 a-b) (PLATÃO, 2007, p. 93).

Sócrates ainda observa, se referindo a esta situação de Tales e de outros filósofos, o seguinte:

Em todas essas situações percebes que o filósofo é alvo do escárnio geral, isso em parte porque ele parece assumir ares de desdenhoso, em parte porque ignora as coisas ordinárias e se conserva continuamente envolvido em dificuldades que são determinadas por sua perplexidade. (175 b). (PLATÃO, 2007, p. 95).

Mas, se a história recontada por Sócrates no *Teeteto* é apontada de maneira fundamental para esse entendimento e referência, ou seja, de que Tales ao contemplar e prestar mais atenção às **estrelas**, acabou caindo num poço, pois, não observou o caminho à sua frente, a do filósofo **Rousseau** é muito parecida e exemplar na modernidade, que, por prestar mais atenção a sua **herborização**, meditando, sem observar detidamente o que vinha a seu encontro no caminho à sua frente, “o cão dinamarquês”, acaba se acidentando, ao invés de ficar suspenso no ar como chega a intencionar, e permanecer atento à cidade. E narra em sua Segunda Caminhada da obra *Devaneios do caminhante solitário*, o episódio:

Quinta-feira, 24 de outubro de 1776: depois do jantar, segui os bulevares até a Rua do Chemin-Vert, através da qual alcancei as alturas de Ménil-Montant e, de lá, tomando os atalhos através das videiras e dos prados, atravessei até Charonne a alegre paisagem que separa essas duas vilas; em seguida, fiz um des-

vio para voltar pelos mesmos prados, tomando um outro caminho. [...] Encontrava-me por volta das seis horas na descida de Ménil-Montant, quase em frente ao ‘Galant Jardinier’, quando, abrindo-se bruscamente uma passagem entre as pessoas que andavam à minha frente, de repente, bruscamente afastado, vi lançar-se sobre mim um grande cão dinamarquês que, atirando-se a toda velocidade diante de uma carruagem, não teve nem mesmo o tempo de reter sua corrida ou se desviar quando me percebeu. Julguei que o único meio que tinha de evitar ser atirado ao chão era o de dar um grande salto, tão exato, que o cão passasse por baixo de mim, enquanto eu estivesse no ar. Esta ideia, mais súbita do que um relâmpago e que não tive tempo nem de meditar nem de executar, foi a última antes de meu acidente. Não senti nem o golpe nem a queda, nem nada do que se seguiu até o momento em que voltei a mim. (ROUSSEAU, 1995, p. 32).

Rousseau (1995, p. 33) somente recuperou os sentidos à noite, e, foi pelo relato dos outros que tomara conhecimento dos fatos sobre o que realmente ocorrera: “o cão dinamarquês, não conseguindo frear seu impulso, precipitara-se sobre minhas duas pernas e, atingindo-me com sua massa e sua velocidade, me fizera cair de cabeça”; e, ao voltar a si mesmo, a sensação do filósofo é de começar sua vida a partir de um grau zero, em pleno “desejo do neutro”, como dissera Barthes (2003, p. 370). “O estado em que me encontrava naquele instante é singular demais para não fazer aqui sua descrição”, destaca Rousseau (1995, p. 34), e, se Tales caiu no poço ao admirar as estrelas, Jean-Jacques, mesmo não tendo sido “as estrelas” o motivo principal de sua queda, mas, foram as **estrelas** que deram o estímulo externo e que provocaram uma percepção da existência mínima, e afirma: “a noite avançava. Percebi o céu, algumas **estrelas** e um pouco de vegetação. Essa primeira sensação foi um momento delicioso. **Sentia a mim mesmo apenas através dela**” (ROUSSEAU, 1995, p. 34). Esse *pathos singular*, parecido com o de Tales, acaba distinguindo o “filósofo” dos demais na compreensão do que os circunda e do que os interessa, diferenciando portanto, os modos de seus discursos e preocupações; pois a perplexidade do herborizar, que tocava o filósofo naquele instante, ao traçar o “estado habitual” de sua alma na cidade, como num *clarão*, logo deixaria de conhecer e de sentir, pois o “simbólico acidente” ou “acidente

imprevisto” (evidentemente!), descrito pelo autor “veio romper o fio de [suas] ideias e dar-lhes por algum tempo um outro curso” (ROUSSEAU, 1995, p. 32). Sim, pois o filósofo estava meditando sobre a botânica, e, o “*outro caminho*” que Rousseau tomara ao se “desviar”, antes de ser pego bruscamente pelo acontecimento, foi o caminho da herborização. Ele nos diz:

Eu me divertia percorrendo-as com o prazer e o interesse que sempre me proporcionaram os cenários agradáveis, parando algumas vezes para fixar os olhos em plantas na vegetação. Percebi duas que via muito raramente nos arredores de Paris e que descobri muito abundantes naquele cantão. Uma é o *Picris hieracioides*, da família das compostas, e a outra é *Buplevrum falcatum*, das umbelíferas. Essa descoberta me alegrou e me distraiu por bastante tempo e acabou na de uma planta ainda mais rara, sobretudo numa região elevada, a saber o *Cerastium aquaticum*, que, apesar do acidente que me aconteceu no mesmo dia, reencontrei no livro que tinha comigo e coloquei em meu herbário (ROUSSEAU, 1995, p. 32).

Rousseau (1995, p. 32) continuou por inspecionar cada pequeno elemento desse percurso, “detalhadamente”, identificava plantas que “*via ainda em flor*”, e, mesmo sendo tudo bastante familiar, sentia bastante prazer por toda essa paisagem, mas algo não menos “tocante” e não menos “agradável”, chamava a atenção do escritor de forma esplendorosa: “a imagem da solidão e da aproximação do inverno”. na cidade; esse paradoxo ocasionava o abandono dos campos pelos camponeses e a retirada dos visitantes da cidade, assim, a cidade voltaria a ficar vazia, e isso muito encantava o filósofo, que, em plena “criatividade romântica”, exaltava a beleza de um paradoxo da natureza como pura representação de sua vida, pura metáfora de um herbário:

Resultava de seu aspecto uma mistura de impressões doces e tristes, análogas demais a meu destino para que não as aplicasse a mim. Via a mim mesmo no declínio de uma vida inocente e desafortunada, a alma ainda repleta de sentimentos vivazes e o espírito ainda ornado de algumas flores, murchas pela tristeza e ressequidas pelos desgostos. Sozinho e abandonado sentia chegar o frio das primeiras geadas, e minha imaginação esgotada

não mais povoava minha solidão com seres variados por meu coração. Dizia a mim mesmo, suspirando: o que fiz neste mundo? Fui feito para viver, e morro sem ter vivido. (ROUSSEAU, 1995, p. 32).

Jean-Jacques descreve essa narrativa da solidão, a partir da “idade madura”, em que se “preparava para lembrar o suficiente”, porém, já “sequestrado da companhia dos homens”, em seu longo e prolongado retiro. Tudo é meditado pelo filósofo, minutos antes de ter sido “puxado pelo acontecimento”, ou seja, “no auge do devaneio”. (ROUSSEAU, 1995, p. 32-34).

## II. ROUSSEAU, O DIÓGENES MODERNO

Já havia sido isolado e se isolado, diante de alguns conflitos suscitados por ele. Como o de ser um iluminista e ter passado uma boa parte de sua vida tecendo críticas à confraria dos iluministas, tendo sido muitas vezes considerado “homem estranho”, cujas atitudes emocionais evoluíram para uma mania de perseguição<sup>2</sup>. Entretanto, foi realmente durante certa fase, perseguido e condenado, não só o autor, como também os livros; sendo considerado um homem perigoso e subversivo, objeto de hostilidades tanto das autoridades como dos seus ex-amigos enciclopedistas. Mas o que levaria a essa adjetivação?

Talvez, esse duplo efeito de suas ações, o fato de participar de um movimento como a Ilustração<sup>3</sup> do século XVIII em que há um otimismo

<sup>2</sup> Ressalta-se que muitos estudiosos em Rousseau insistem na ideia de uma “pseudo perseguição” que ele sofrera, mas tem-se de ter certo cuidado no exagero, pois, de fato, algumas obras foram condenadas, também é verdade a decretação de sua prisão (em 9 de julho de 1762). Mas, nessa fase de condenações de perseguições, observam-se alguns cenários que aos poucos vão tomando forma e contam dessas situações e também do íntimo de Jean-Jacques. O autor narra nas *Confissões* que a obra *O Emílio* foi rasgada e queimada na escada do Palácio da Justiça de Paris, além de ser dito, naquela circunstância, que não era suficiente queimar o livro, mas também era preciso queimar o autor. Em Genebra acontecia a mesma coisa, depois Berna e também Neuchâtel. “Pareceu a Rousseau que o universo inteiro se ligara contra ele...” Passou, nesse período, a percorrer vários lugares, não tinha paradeiro, fosse pela realidade ou por sua imaginação, teve que passar uma boa parte de sua vida fugindo. Terminava suas cartas sempre pela mesma frase: ‘*Eu sou inocente.*’ (FAÇANHA, 2006, p. 112-113.).

<sup>3</sup> O Iluminismo, mesmo sendo uma corrente milenar da história da filosofia, pois vem desde a antiguidade, a Ilustração seria esse momento preciso. Paulo Rouanet destaca que uma das bandeiras mais altas do movimento iluminista foi a da **razão**, nesse sentido, observa alguns filósofos, como Nietzsche, que inscreveu tanto Petrarca como Erasmo na linhagem dos ilu-

exacerbado dos poderes da razão e do progresso, mas também, o fato de ser contrário a alguns posicionamentos dos seus contemporâneos, e isso pode ser constatado no *caráter insurgente de seus escritos*, que acabaram, em muitos momentos, considerados como resultando da “ambiguidade” de seu pensamento. Rousseau foi antes de tudo um crítico veemente da sociedade tal qual é organizada. Tecendo uma crítica da razão clássica, ele acaba criticando o seu tempo à luz de princípios universais, como a igualdade natural e a liberdade do homem, que são princípios muito positivos e afirmativos. Mas, seus contemporâneos iluministas, perceberam, em seus posicionamentos escritos e, nas suas atitudes, as marcas de um “cinismo”<sup>4</sup> e imediatamente chamaram Rousseau de um novo Diógenes moderno ou o Diógenes do Iluminismo.

---

ministas; também, Adorno e Horkheimer que veem a *Aufklärung*, como uma corrente que começou desde o início da história do homem, com Ulisses, quando a astúcia humana pela primeira vez se voltou contra o mito, e continua com o positivismo, que consagra o retorno do mito; além do historiador, Peter Gay que considera o enciclopedismo do século XVIII apenas como uma segunda fase de um processo iniciado na Antiguidade clássica. Dessa forma, o autor propõe o uso de Iluminismo para designar uma tendência intelectual, de ideias que combatem o mito e o poder, utilizando argumentos racionais. Embora a definição possa parecer grosseira, mas, o autor explica que “o movimento intelectual que floresceu no século XVIII, com uma enorme crença no progresso e otimismo racional, pode ser denominado a **Ilustração**, [sendo] uma importantíssima realização histórica do Iluminismo – talvez a mais importante, mas não a primeira, e certamente não a última. Antes da Ilustração, houve autores iluministas, como Luciano, Lucrecio e Erasmo; depois dela, autores igualmente iluministas, como Marx, Freud e Adorno” (ROUANET, 1987, p. 300-303; 26-28).

<sup>4</sup> Ora, o que foi O Cinismo? Foi uma corrente filosófica fundada por um discípulo de Sócrates, chamado Antístenes (444-365 a. C.), com seus discípulos, debatia além da filosofia, as obras homéricas. Nenhuma de suas obras sobreviveu, e de sua produção restaram apenas fragmentos. Mas, o maior nome foi Diógenes de Sínope (413-327 a.C.), considerado como o grande representante dessa escola, pregando, essencialmente, o desapego aos bens materiais e externos. Daí a sua fama, em parte por causa de seu comportamento escandaloso, e, por muitas lendas como as de que vivia a perambular pelas ruas, na mais completa miséria, rejeitando comodidades de seu tempo, pois, esses benefícios aumentariam a dependência de que o homem deveria se libertar. Foi o exemplo vivo que perpetuou a indiferença cínica perante o mundo. Desprezava a opinião pública e parece ter vivido em um barril. Sendo ele conhecido como o filósofo que vivia como um cão. Provavelmente, Diógenes foi o mais lendário dos filósofos. São inúmeras as histórias que se contavam sobre ele já na Antiguidade, como também, a famosa história de que ele saía em plena luz do dia com uma lanterna acesa procurando por homens verdadeiros (ou seja, homens autosuficientes e virtuosos). O outro seguidor dessa corrente, muitas vezes confundido com seu mestre, foi Diógenes Laércio, historiador e biógrafo dos antigos filósofos gregos. A sua maior obra é *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, composta por dez livros, que contém relevantes fontes de informações sobre o desenvolvimento da filosofia grega. Seu objetivo foi realizar um trabalho de fácil compreensão e de divulgação para levar ao conhecimento do grande público as diversas escolas filosóficas gregas. (NIEHUES-PRÖBSTING, 2007, p. 359-395).

No entanto, essa nomeação tinha um significado aviltante. Nesse sentido, Niehues-Pröbsting (2007), num importante trabalho acerca da recepção moderna do “Cinismo e da figura de Diógenes” no Iluminismo, chama atenção para alguns pontos bastante paradoxais e interessantes, dessa controversa assimilação – como, ‘a comparação do representante do Iluminismo com Diógenes, o uso pelo Iluminismo do nome Diógenes como um insulto contra os tolos e os renegados do Iluminismo e, a difamação dos representantes do Iluminismo como cínico pelo Contra-Iluminismo’ –, que vale a pena ser destacada; pois, ao observar um dos grandes precursores do iluminismo, Pierre Bayle (1647-1706), ao abrir o artigo “Diógenes” em seu (Dicionário Histórico e crítico) *Dictionnaire historique et critique* (2014), não deixa de ocasionar uma desconcertante reflexão na relação entre o Iluminismo e o cinismo, principalmente, sobre o otimismo da razão, que era uma grande crença desse movimento. Citando-o: “**Diógenes**, o cínico, foi um desses seres humanos extraordinários que se permitem excessos em tudo o que fazem – mesmo em questões de **razão** – e que confirmam o princípio de que não há grande mente cujo caráter esteja livre de toda **loucura** (BAYLE, 2014, p. 2310, grifo do autor).

Dentre os vários pontos, dessa relevante avaliação realizada por Bayle, se destaca um, bastante aceito, de que Diógenes é um representante da razão, considerada a autoridade mais elevada e decisiva pelo Iluminismo. Ora, isso fornece a base para a empatia dos filósofos iluministas pelo cínico e faz dele uma figura efetiva para identificar os ideais e motivos iluministas. Ideais que o Iluminismo associava ao cinismo, como, por exemplo, a liberdade de preconceitos e a crítica aberta a autoridades seculares e religiosas etc.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Niehues-Pröbsting (2007, p. 362) sinaliza que há um problema quanto a recepção do cinismo na modernidade no que se refere às fontes. Não quanto a forma fragmentária em que os textos foram encontrados, mas, quanto à forma literária, pois o cinismo não produziu teorias. “O material sobre o cinismo transmitido da Antiguidade – em particular por Diógenes Laércio – apresenta basicamente um caráter aforístico e anedótico-biográfico. A anedota e o apotegma são os meios de transmissão mais importantes da tradição cínica, e são as formas literárias mais adequadas para o cinismo e sua representação”. (NIEHUES-PRÖBSTING, 2007, p. 359). Em parte isso se deve a obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, de Diógenes Laércio. Pierre Bayle e seus sucessores, questionaram a transmissão do cinismo com base em anedotas e apotegmas, reduzindo o conjunto anedótico-biográfico a um número cada vez menor do que se acreditava ser verdadeiro. (NIEHUES-PRÖBSTING, 2007, p. 360). O autor ressalta que, embora sejam encontrados documentos evidentes da recepção do cinismo na história da filosofia, isto nem sempre foi o mais interessante; pois, “as evidências podem ser



No entanto, essa mesma frase desconcertava-os a respeito da figura de Diógenes e do cinismo, quanto a loucura, pois, não é simplesmente um momento incerto, mas tudo leva a crer que é uma consequência da própria razão, ou seja, a consequência dos excessos da razão. Daí um grande problema constatado pelo Iluminismo, pois é no próprio Cinismo que o Iluminismo descobre o perigo da razão ser pervertida, da razão tornar-se irracionalidade e insânia, da razão ser frustrada por causa de suas expectativas por demais exaltadas. O Iluminismo toma consciência dessa ameaça para si mesmo por meio de sua própria afinidade com o cinismo. A reflexão sobre o cinismo proporciona uma pitada necessária de auto-reconhecimento e autocrítica. Consequentemente, o fracasso do Iluminismo – ou de uma parte dele – leva ao cinismo no sentido moderno da palavra. “O cinismo é a falsa consciência iluminada” (NIEHUES-PRÖBSTING, 2007, p. 363).

Dessa forma, “Diógenes”, representa não só a razão, mas também o seu oposto, o outro da razão, a loucura. “Isso faz que ele, ou antes, seus acólitos tornem-se o alvo do sarcasmo iluminista e transformem a palavra ‘cínico’ num termo ofensivo que os filósofos iluministas aplicam ao estranho dentro de suas próprias fileiras, à Rousseau”<sup>6</sup> (NIEHUES-PRÖBSTING, 2007, p. 362). Portanto, se o iluminismo se espelha nessa vertente ou segue esses caminhos, isto não é mais acolhido e percebido como um ideal ou algo de sucesso, “mas também como falho e falhado” (NIEHUES-PRÖBSTING, 2007, p. 363). Assim, não é por acaso que os (filósofos) *philosophes* sugeriram “a transição de Dió-

---

encontradas antes na imitação consciente de gestos cínicos particulares, no reconhecimento de máximas e atitudes cínicas, na relação literária com motivos cínicos e com a figura do cínico, no uso dessa figura como projeção e identificação e de muitas outras formas” (NIEHUES-PRÖBSTING, 2007, p. 361). Tais referências acabam sendo encontradas menos em textos filosóficos do que em textos literário-filosóficos ou puramente literário. Como as características de “misantropia, sátira, exclusão social, individualismo extremo, crítica da cultura e a defesa das condições naturais livres de civilização.” Além da crítica mais dura dos cínicos, que ataca os ricos e os ociosos da sociedade.

<sup>6</sup> Ressalta-se que há um potencial retórico e uma virulência polêmica que podem ser encontradas tanto na figura do cínico quanto no conceito de cinismo, no início do seu conceito moderno, daí a importância do papel que a figura de Diógenes e o cinismo desempenharam na autodefinição dos filósofos do Iluminismo enquanto filósofos, nas discussões entre eles e na resistência a eles e ao Iluminismo. Assim, a história da recepção do cinismo oferece um entendimento vital do estilo polêmico do Iluminismo, assim como do Contra-Iluminismo. (NIEHUES-PRÖBSTING, 2007, p. 363). Lembrando, que “o uso de Diógenes como uma pessoa na sátira que cultiva a tendência satírica do cinismo clássico é comum e difundido no século XVIII” (NIEHUES-PRÖBSTING, 2007, p. 365).



genes para Rousseau especialmente porque Rousseau parecia seguir os passos do cínico em sua crítica cultural e na idealização da natureza intocada no *Primeiro* e no *Segundo Discurso*.” (NIEHUES-PRÖBSTING, 2007, p. 369). No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, obra que sofre muitas críticas, dentre elas, a ironia do seu contemporâneo, Voltaire que, criticando Rousseau de tentar convencer os homens a voltar à condição de animais, afirmando que ao se ler esta obra, fica-se com vontade de pôr as mãos no chão (carta de Voltaire a Rousseau – 30/08/1755, em agradecimento por ter recebido seu livro). Evidentemente que Rousseau retruca, dizendo que nunca teve a pretensão de fazer o homem retornar ao estado selvagem, muito menos andar de quatro. Ora, segundo Niehues-Pröbsting (2007, p. 369-370), “para um ouvido treinado nos clássicos, [como era a situação dos *Homens de letras*], a marca de Diógenes no *Discuso sobre a Desigualdade* não poderia passar despercebida”.

Segundo Forschner (apud NIEHUES-PRÖBSTING, 2007, p. 369), “na verdade, desde seu *Primeiro Discurso*, Rousseau dá continuidade a uma tradição associada a nomes como o cínico Diógenes, Sócrates, Jesus, Sêneca ou até mesmo São Francisco de Assis”. Embora, essa forma revivida, quanto a crítica cínica da cultura e da civilização, fosse observada, mas em nenhum momento foi admitida por Rousseau.

### III. ROUSSEAU, O BÁRBARO

Em 1749 a Academia de Dijon propõe uma questão no jornal *Mercúrio da França*: “O Restabelecimento das Ciências e das Artes terá contribuído para aprimorar os costumes?”

E em 9 de julho de 1750, a Academia anunciava que estava outorgando o primeiro prêmio de cem écus e, uma medalha de ouro, especialmente cunhada para o autor do *ensaio*, que trazia a citação de Horácio (2005) da obra *Arte Poética: Decipimur specie recti*<sup>7</sup> [“Somos

<sup>7</sup> Essa epígrafe pode ser traduzida como: “Somos enganados pelas aparências”, ou, “Nós somos enganados pelas aparências do que é bom”, ou, ao pé da letra “lobos em pele de cordeiro” (HORÁCIO, 2005, p. 53-68). A epígrafe de Horácio aparece para concorrer ao prêmio, ou seja, antes do *Discurso* ser publicado, a epígrafe do Ovídio “Bárbaro aqui sou eu, que não sou compreendido por eles”, só aparece após premiação, no momento da publicação, também, é a mesma epígrafe que Rousseau utiliza como abertura dos *Diálogos: Rousseau juiz de Jean-Jacques*.

enganados pelas aparências”]. Decorridos alguns dias, o *Mercúrio da França*, que, na época, era a mais importante publicação literária, enviara um representante à Rua Grenelle-Saint Honoré com o objetivo de entrevistar Jean-Jacques Rousseau e solicitar sua colaboração.<sup>8</sup> O genebrino se tornou uma celebridade, claro que ainda levou algum tempo para que sua recente fama se estendesse para além de Paris, contudo, naquele instante, ficou demonstrado que Rousseau sabia escrever.

O discurso é publicado, ele ganha o prêmio e escolhe como destaque uma frase do Ovídio, provocando um enorme escândalo na época: “Bárbaro aqui sou eu que não sou compreendido por eles”<sup>9</sup> (ROUSSEAU, 1978, p. 329).

Ora, essa frase, de uma certa forma, vai acompanhar Rousseau ao longo de sua obra, pois passa a se encontrar rodeado de inimigos e assumi essa **barbárie** que beira a **loucura**. Quando se conhece um pouco da obra de Rousseau, sabe-se que ele assume essa **loucura** em muitos momentos. Rousseau é considerado um **louco**, mas mostra muito bem que aqueles que o qualificam de louco é que deliram e são tão loucos tanto quanto ele.

Jean-Jacques se torna uma celebridade, “Toda Paris estava assombrada! As pessoas estavam fazendo de tudo para obter um exemplar do seu ensaio. Rousseau estava famoso!” Por toda parte, em Paris, as pessoas estavam lendo, discutindo, criticando, aprovando, mas também, **desaprovando** o seu *Discurso sobre as ciências e as Artes*.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Nessa ocasião, Diderot, havia ficado encarregado de encontrar um editor que imprimissem o ensaio premiado de seu amigo. O impressor foi Pissot, que, segundo Jean-Jacques, Diderot conseguiu que o mesmo imprimissem à sua própria custa, pois, todos os outros impressores queriam ser pagos e ninguém poderia ter a certeza de que seriam vendidos mais do que uma dúzia dos exemplares. Porém, não se tardou em exclamar ao genebrino: *Toda Paris está assombrada!* As pessoas estavam fazendo de tudo para obter um exemplar do seu ensaio. Rousseau estava famoso! (ROUSSEAU, 1948, p. 315-363).

<sup>9</sup> *Barbaries hic ego sum, quia non intelligit illis*. Ovídio, Tristes, v. Elegia 10, v. 57.

<sup>10</sup> Segundo Rousseau, esse texto é concebido através de um sonho. Quando leu a proposta da academia, narra que, de súbito, foi como se ele se tornasse um outro homem, a luz inundava-lhe subitamente seu espírito, aturdindo-o. O universo abriu diante dele. Seu coração começou a pulsar forte; a respiração tornou-se irregular. Incapaz de manter-se em pé, acabou por sentar-se ao pé de uma das árvores que margeavam a estrada. Teve a impressão de que ia perder os sentidos, mas, ao mesmo tempo, sentiu que jamais em sua vida pensara de modo mais claro. Viu a tessitura de ambição, avareza, orgulho, inveja, ódio, desconfiança, que une e separa o homem numa intrincada trama. Viu todas as causas necessárias que ligam um acontecimento a outro e que explicam porque as coisas são como são. Mais tarde ele diria

Essa posição de **bárbaro** assumida por Rousseau no centro da civilização visa colocar em questão os fundamentos da própria civilização de sua época sem fazer uma revolução. Rousseau não é um revolucionário, ele denuncia as aparências, inclusive as aparências do que parecia ser o centro da modernidade.

E desde então, é demarcado um conflito intelectual inaugurado no seu infeliz *Primeiro Discurso*, onde coloca em dúvida a certeza dos benefícios morais desse “progresso” da razão. Assim, é com sua resposta negativa à Academia de Dijon (1749) que, a vida literária de Rousseau começa oficialmente, provocando uma intensa polêmica.

É notória a tese hostil que levanta ao culto do progresso, e tornando-se, logo de entrada, uma “figura destoante” no chamado mundo da República das Letras, pois, ao ideário defendido pela maioria dos filósofos do século XVIII à exaltação do progresso das ciências e das artes e a crença de que a difusão do saber viria pôr fim às superstições, aos preconceitos, à ignorância, à infelicidade dos povos e tornaria os homens melhores –, “Rousseau responderia com um certo pessimismo, com uma desconfiança que desconcertaria não só seus contemporâneos, como também, o espírito otimista do século” (SALINAS FORTES, 1974, p. 5). Isso foi o bastante para que a comparação de Rousseau com Diógenes logo se tornasse lugar-comum entre seus contemporâneos.

Tudo isso era muito novo para Rousseau, mas também à sua própria maneira de pensar habitual, e, tão diverso do modo de pensar de seus amigos literatos. O crítico alemão destaca que depois do sucesso do seu *Primeiro Discurso*, Rousseau mudou visivelmente a sua atitude e adotou um comportamento de um “cínico”, conforme observa a descrição do seu contemporâneo Grimm (apud NIEHUES-PRÖBSTING, 2007, p. 371):

---

que se tivesse podido escrever uma fração de todas as ideias que o ocorreram naquele momento de iluminação, teria modificado, mediante argumentos ao mesmo tempo brilhantes e irrefutáveis, o mundo todo (FAÇANHA, 2006, p. 47). Ao voltar a si daquele transe, verificou que havia, com efeito, estado ocupado durante o tempo em que estivera inconsciente: “No momento dessa leitura vi um outro universo e tornei-me um outro homem; [...] (ROUSSEAU, 1948, p. 317).. Ressalta-se que, o *Primeiro Discurso* é o passaporte com o qual o ‘espartano cidadão de Genebra’ ingressa na corrompida República das Letras, se fazendo veículo da censura dirigida contra as ciências e as artes (FAÇANHA, 2006, p. 47).

Até esse ponto, ele era um homem de civilidades, cortês, de boas maneiras, doce como mel em sua conduta e, pelo uso de expressões educadas, tornava-se quase tedioso. De repente, porém, ele se vestiu com o traje do cínico e caiu no outro extremo, que estava em total contraste com a natureza de seu caráter. Mas, enquanto ele lançava por aí os seus sarcasmos, era sempre respeitoso o suficiente para fazer exceções no que se refere às pessoas que conviviam com ele. Também sabia bem como combinar seu tom cínico e rude com seus refinamentos e suas habilidades anteriores.<sup>11</sup>

E o próprio Rousseau, concorda e assume essa descrição de Grimm, em suas *Confissões*:

Até então tinha sido bom: passei a ser virtuoso, ou pelo menos embriagado pela virtude. Esta embriaguez tinha começado apenas intelectualmente, mas em breve passou para meu coração. O orgulho mais nobre germinou sobre os destroços da vaidade extirpada. Não representei nenhum papel: tornei-me, com efeito, tal como parecia; e durante quatro anos pelo menos, aquela efervescência durou em toda sua força, não havia nada de grande e de belo, que possa penetrar no coração dum homem, que eu não fosse capaz de experimentar. Eis de onde nasce minha súbita eloquência, eis de onde se difundiu por meus primeiros livros aquela chama verdadeiramente celeste que me abrasava e da qual durante quarenta anos não se havia percebido a menor centelha porque ainda não fora ateado o fogo (ROUSSEAU, 1948, p. 378).

Segundo o genebrino, era necessário pautar sua conduta com os seus princípios, por isso adotou essa maneira singular de se portar, “me tornava um outro homem e deixava de ser eu mesmo”, Rousseau (1948, p. 378) dizia nas *Confissões*; mas também, é a ocasião perfeita para justificar-se e explicar a interpretação do seu próprio cinismo, como um mecanismo de defesa de uma pessoa tímida que se sente impotente em seu mundo. O filósofo narra por diversas vezes que por sua falta de traquejo social sentia medo de quebrar a etiqueta desse

---

11 O crítico comenta que não se deve desconfiar dessa descrição de Grimm, uma vez que ela vem do amigo mais próximo de Diderot, mas, não só por isso, também, por ela ter sido feita depois que o rompimento entre o círculo de Diderot e Rousseau ocorrer. E, principalmente, pelo fato do próprio Rousseau confirmar essa descrição em suas *Confissões* (1948).

mundo que passou a fazer parte, dessa forma, acaba por assumir o papel de quem desprezava o mundo das convenções e toma a postura de um 'cínico', confessa o autor: "Por timidez, tornei-me um cínico e um debochador, e fingia desprezar profundamente as boas maneiras que havia sido incapaz de adquirir"<sup>12</sup> (ROUSSEAU, 1948, p. 378).

Assim, é oportuno enfatizar que Rousseau ocupa um lugar ex-cêntrico em seu século, algo que na atualidade não é percebido de forma imediata, nem a partir de uma leitura primeira sobre o filósofo e também, de suas obras. O filósofo tinha consciência de que suas teses levantadas, mesmo refletidas, também eram levadas em troça, como sendo contrárias ao que ele pensava, "que provou coisas tão extravagantes que só à guisa de diversão se podem sustentar" (ROUSSEAU, 1948, p. 378), bem como, sabia da associação ao **cinismo** e ao **Diógenes da "louca razão"** à sua postura; e, é com essa mesma ironia que afirma,

<sup>12</sup> Em outro momento, ao descrever a estreia de sua comédia musical, *O adivinho da aldeia* (1752), o próprio Rousseau descreve que representou 'os mais belos exemplos de seu cinismo pessoal e de sua função'. Niehues-Pröbsting lembra que Rousseau, ao ser informado de que o rei estaria presente, resolve aparecer em trajes de cínico, sem se barbear e com uma peruca desgrenhada. A ideia disso era aumentar a sua coragem, como ele mesmo admitiu. Esse cinismo era preventivo: em sua aparência externa, Rousseau experimentava o ridículo que, ele temia, cairia sobre ele pelo fracasso de sua peça. '*Vão me considerar ridículo e pouco educado*', disse para si mesmo. '*E daí? Preciso tentar aceitar o ridículo e a desaprovação com calma, particularmente porque eles não estão justificados de forma alguma*'. Assim, era contra o fracasso temido que ele se armou de tal cinismo, porém, não contra o sucesso que, na verdade, se seguiu e que rompeu a armadura cínica de sua alma sentimental, pois, Jean-Jacques se emocionou até às lágrimas. Também referente à apresentação dessa peça, na mesma noite, foi-lhe dito que o rei queria recebê-lo no dia seguinte. Aventaram-lhe a possibilidade de que o rei quisesse lhe pagar uma pensão. Mas, Rousseau não compareceu e a pretensa pensão foi perdida. Narra nas *Confissões* que não dormiu a noite toda, e, que a razão do não comparecimento foi porque temia ser acometido do seu distúrbio, justamente, na presença do rei; além, claro, da "maldita timidez" de não encontrar as palavras apropriadas diante do rei, isso o deixava em pânico. Com essas narrativas do próprio Rousseau, Niehues-Pröbsting (2006, p. 371-372) questiona: "Seria isso a coragem cínica diante dos tronos dos reis, conforme exemplificada nas histórias de Diógenes?" Ao que tudo leva a crer, parece que são "razões não-cínicas", pois, "um verdadeiro cínico não ficaria perturbado com isso; ele poderia até mesmo ter transformado o incômodo num gesto de desprezo." Portanto, a partir dessa observação, fica 'o significado oculto de que, no fim das contas, Rousseau não era cínico, pois o mesmo desfazia a trama cínica que muitas vezes tecia. "Rousseau, essencialmente – isso ele deixou claro nessas revelações a respeito de si mesmo –, não era um cínico insensível, mas exatamente o contrário. O cinismo era estranho à sua natureza; sempre que ele adotava o cinismo ou fingia ser um cínico, era por necessidade, não por virtude. Foram os outros que fizeram dele um cínico, o público, até mesmo seus amigos" (NIEHUES-PRÖBSTING, p. 372-373.).

não ser nada mau *fazer uma homenagem desse tipo à filosofia*, em que se deve crer como “a arte de raciocinar bem serve à descoberta da verdade, quando a vemos empregada com sucesso para demonstrar **loucuras**” Rousseau (1948, p. 378, grifo do autor). Entretanto, o autor indaga:

Que é filosofia? Qual o conteúdo das obras dos filósofos mais conhecidos? Quais são as lições desses amigos da sabedoria? Ouvindo-os, não os tomaríamos por uma turba de charlatões gritando, cada um para seu lado, numa praça pública: ‘Vinde a mim, só eu não engano!’ (ROUSSEAU, 1978, p. 349).

Como pode se perceber a condenação de Rousseau à filosofia vai mais longe, pois, qualquer conhecimento pela razão pura parece-lhe suspeito. Para o genebrino, a razão nada oferece que permita atingir ao verdadeiro; além do que, *‘os sistemas não passam de inúteis discursos com os quais a filosofia diverte as pessoas que não percebem nada’*. Dessa forma, a filosofia, seria um puro jogo de palavras; e sua crítica não resultaria, portanto, num exame de doutrinas, mas, de uma revolta do coração, como ressalta na *Nova Heloísa*:

As ideias gerais e abstratas são a fonte dos maiores erros dos homens; jamais o jargão da metafísica levou a descobrir uma única verdade, mas encheu a filosofia de absurdos dos quais, assim que os despojamos das palavras pomposas, sentimos vergonha. [...] Há mais ainda. Essas crianças, as quais chamam filósofos, são perigosas. Seus brinquedos levam ao orgulho. Oh filosofia, quanto trabalho tens para amesquinhar os corações e tornar os homens pequenos (ROUSSEAU, 1994, p. 23-41).

Sua entrada para o mundo das Letras, com o *Discurso sobre as ciências e as artes*, para escândalo dos salões, se faz exatamente com a afirmação de uma posição totalmente contrária ao que se esperava de quem respondesse ao tema proposto, datando daí o momento em que sua vida se transforma “em um verdadeiro pesadelo e infortúnio, da sua dedicação à espinhosa carreira das letras que abraçara com tanto ardor e talento” (SALINAS FORTES, 2004, p. 70).

## REFERÊNCIAS

- BARTHES, Roland. *O Neutro*. Tradução: Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*. Disponível em: <<http://dictionnaires.atilf.fr/dictionnaires/BAYLE/index.htm>>. Acesso em: 15 nov. 2014.
- FAÇANHA, Luciano da Silva. *Para Ler Rousseau: uma interpretação de sua narrativa confessional por um leitor da posteridade*. São Paulo: Edições Inteligentes, UFMA, 2006.
- HORÁCIO. Arte poética. In: BRUNA, Jaime (Trad.). *A poética clássica: Aristóteles, Horácio, Longino*. Tradução: Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2005.
- NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. A recepção moderna do cinismo: Diógenes no Iluminismo. In: *Os cínicos – o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. Marie-Odile Goulet-Cazé e R. Bracht Branham (orgs.). Tradução: Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2007.
- PLATÃO. Teeteto (ou Do conhecimento). In: BINI, Edson (Trad.). *Diálogos I: Teeteto (ou do conhecimento), Sofista (ou do ser), Protágoras (ou sofistas)*. Tradução: Edson Bini. Bauru, SP.: EDIPRO, 2007.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *As Confissões*. Volume único. Tradução: Wilson Lousada. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1948.
- \_\_\_\_\_. *Discurso sobre as ciências e as artes*. 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.
- \_\_\_\_\_. *Júlia ou A Nova Heloísa*. Tradução: Fúlvia M. L. Moretto. Campinas : Hucitec, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Os devaneios do caminhante solitário*. Tradução: Fúlvia Maria Luiza Moretto. 3. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1995.
- SALINAS FORTES, Luíz Roberto. *O iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Rousseau: entre o bem dizer e o bem fazer*. São Paulo: Discurso Editorial, 5, 1974.

# Da ordem da natureza ao evangelho na profissão de fé do vigário saboiano

**Gustavo Cunha Bezerra**

*UNOESTE*

Como se sabe, a sensibilidade de Rousseau diante da natureza marca fortemente grande parte de suas obras, principalmente os textos autobiográficos, como, por exemplo, os *Devaneios do caminhante solitário* e as *Cartas a Malesherbes*. Lendo esses textos, percebe-se que o ambiente natural desperta em Rousseau um conjunto de sensações que lhe permite, mesmo que momentaneamente, superar os conflitos internos que o atormentam.

Essa relação verdadeiramente terapêutica com a natureza nos interessa na medida em que se pode observar algo semelhante quanto ao Vigário saboiano que encontra segurança e prazer ao contemplar o Deus ordenador através das suas obras. Se pensarmos na narrativa da *Profissão de fé*, podemos perceber que a origem do processo de “conquista de si”, realizado pelo padre, está justamente no olhar sobre a natureza que constata aí o princípio de ordem.

No final da primeira parte da *Profissão de fé*, depois de expor seu sistema filosófico, e antes de formular a defesa da religião natural, o Vigário saboiano faz um breve balanço do seu estado atual e da forma pela qual ele conseguiu, de algum modo, tornar-se “mestre de si mesmo”:

Para elevar-me tanto quanto possível até esse estado de felicidade, de força e de liberdade, exercito-me nas sublimes contemplosões. Medito sobre a ordem do universo, não para explicá-la



através de vãos sistemas, mas para admirá-la sem cessar, para adorar o sábio autor que nela se deixa perceber. (OC IV, p. 604)

Em outra passagem, poucas páginas adiante, o Vigário declara a seu pupilo: “Vê o espetáculo da natureza, escuta a voz interior. Deus não disse tudo a nossos olhos, à nossa consciência, aos nossos juízos?” (OC IV, p. 607). Contemplar e meditar sobre a ordem do universo e perceber aí a existência de Deus são os exercícios espirituais que permitem a superação dos conflitos vividos pelo padre. Tal processo, portanto, exige a experiência sensorial que revela a ordem da natureza, tanto no universo quanto em si próprio.

Se existe uma ordem que regula o universo, sua origem não pode provir, para o Vigário, senão de uma “inteligência única”, pois tudo concorre para o único fim que é “a conservação do todo na ordem estabelecida”. A causa final dessa ordem é atribuída ao “ser que quer e que pode, o ser ativo por si mesmo, o ser, enfim, qualquer que seja ele, que move o universo e ordena todas as coisas” (OC IV, p. 581).

Este Ser, o Vigário consegue *perceber, sentir em si e ver em torno* de si, “não apenas nos Céus que giram, no astro que nos ilumina; não somente em mim mesmo, mas na ovelha que pasta, no pássaro que voa, na pedra que cai, na folha que o vento leva” (OC IV, p. 578). Entretanto, a compreensão do que é o Deus, cuja existência foi reconhecida, se esconde aos sentidos e ao entendimento: “tão logo eu quero contemplá-lo nele mesmo, tão logo eu quero procurar onde ele está, o que ele é, qual é sua substância, ele me escapa, e meu espírito perturbado não percebe mais nada” (OC IV, p. 581).

Pode-se perceber a existência de Deus a partir dos fenômenos particulares da natureza, mas é falso acreditar que a observação desses fenômenos pode esclarecer sobre o que ele é. Nas palavras do Vigário, “a experiência e a observação fizeram-nos conhecer as leis do movimento; tais leis determinam os efeitos sem mostrar as causas; não bastam para explicar o sistema do mundo e a marcha do universo.” (OC IV, p. 576).

Enquanto a totalidade harmônica permanece inacessível ao conhecimento, a percepção da ordem em fragmentos da natureza nos permite ao menos concluir que a ordem reina no todo. O erro consiste, para o Vigário, em acreditar conhecer aquilo que não se pode conhe-

cer. O padre saboiano parece, assim, seguir a afirmação de Fénelon: “Tudo nos mostra um propósito seguido, um encadeamento de causas subalternas conduzidas com ordem por uma causa superior (...). Que o homem admire então o que ele entende, e que se cale sobre o que não entende” (FÉNELON *apud* BURGELIN, 1969, p. 1530).

Tal conselho, aos olhos de Rousseau, deveria ser aplicado aos grandes “Sistemas de Física”, que cometem o equívoco de tomarem como certeza aquilo que é apenas uma hipótese. Desde o *Mémoire Présenté à M. de Mably sur l'Éducation de M. son fils*, Rousseau já expressava essa visão em relação aos “Sistemas de Física”. Nesse texto, ele sugere expor ao seu aluno “os dois principais sistemas que estão na moda hoje, antes para fazê-lo conhecê-los que para fazê-lo adotá-los” (OC IV, p. 30). Sobre a sua opinião a respeito da explicação oferecida por tais sistemas, Rousseau não poderia ser mais claro: “nunca pude conceber como um filósofo podia imaginar seriamente um Sistema de Física; os Cartesianos me parecem ridículos ao quererem explicar os motivos de todos os efeitos naturais por suas suposições, e os newtonianos ainda mais ridículos ao tomarem suas suposições por fatos” (OC IV, p. 30). Na *Profissão de fé*, a crítica aos dois sistemas se torna mais específica e mantém o mesmo objetivo de apontar para a impossibilidade de conhecer a causa final:

Com dados, Descartes formava o céu e a terra; mas não pôde dar o primeiro impulso a esses dados, nem colocar em jogo a sua força centrífuga a não ser com o auxílio de um movimento de rotação. Newton encontrou a lei da atração; mas a atração sozinha logo reduziria o universo a uma massa imóvel; a essa lei, ele precisou acrescentar uma força projétil para fazer traçar curvas aos corpos celestes. Diga-nos Descartes que lei física fez com que seus turbilhões girassem; mostre-nos Newton a mão que lançou os planetas na tangente de suas órbitas. (OC IV, p. 575-6)

Sobre essa passagem do texto de Rousseau, Masson (1914) comenta que o Vigário resume os argumentos de Pluche, que na sua *Histoire du Ciel* critica os dois sistemas – de Descartes e de Newton – por “não reservar tão formalmente a necessidade da ação divina, da ação inicial e sobretudo organizadora” (MASSON, 1914, p. 105). Masson observa também que o Vigário repete a mesma censura feita por Pascal,

para quem Descartes “gostaria, em toda sua filosofia, poder dispensar Deus; mas ele não pôde se impedir de lhe fazer dar um peteleco [*chi-quenaude*] para pôr o mundo em movimento” (PASCAL, 1990, p. 360-1). Nas *Institutions chimiques*, Rousseau já apresentava a mesma recusa às especulações filosóficas sobre a causa final, algo que se encontra acima da capacidade humana de conhecer:

Primeiramente, é preciso começar por dispensar os filósofos e suas belas Hipóteses. Não é erigindo sistemas no seu gabinete que se conhecerá a natureza (...). O inútil trabalho de especulativos ociosos é de imaginar como as coisas poderiam se formar, o verdadeiro Físico pesquisa como elas são feitas realmente. (ROUSSEAU, 1999, p. 17-8)

Vemos aqui, mais uma vez, a preocupação de Rousseau com um estudo daquilo que pode ser conhecido. Ora, as relações particulares da natureza, os outros homens, seus costumes, se oferecem como objetos de estudo propícios ao conhecimento. O olhar e a curiosidade devem então ser lançados ao que está ao redor do homem: “para aprender a nos conhecer, comecemos então por estudar o que nos rodeia” (OC V, p. 586), afirma Rousseau no *Traité de sphère*.

Na mesma direção segue toda a educação da infância do Emílio, voltada exclusivamente para os objetos sensíveis, “nenhum outro livro senão o mundo, nenhuma outra instrução senão os fatos” (OC IV, p. 430). Conhecimento este que será complementado na juventude, quando Emílio for capaz de contemplar o “autor das coisas” através da atenta observação da natureza.

Nos dois projetos de educação que antecedem o *Emílio* – O *Mémoire a M. de Mably* e o *Projet pour l'éducation de M. de Sainte-Marie* – Rousseau expressa sua opinião favorável à História natural, “a mais interessante de todas as ciências que os homens cultivam, e aquela que nos conduz o mais naturalmente da admiração das obras ao amor do operário” (OC IV, p. 50). Encontramos aqui, mais uma vez, a valorização do estudo empírico, daquilo que se pode aprender pelos sentidos e pela razão ao dirigir o olhar para a natureza. Um estudo que permite ao homem, segundo o genebrino, constatar a existência do obreiro ordenador.

Ao observar a natureza é possível perceber as relações constantes, a subordinação da matéria às leis gerais estabelecidas – e jamais desmentidas – pelo Ser inteligente. A afirmação de que “um Ser inteligente é o princípio ativo de todas as coisas” (ROUSSEAU, 1999, p. 59) é fundamentada, assim, a partir da constatação do ordenamento que regula de forma constante as relações entre as partes, o que lhe permite concluir a harmonia do todo.

Sobre a defesa rousseauiana da existência de uma inteligência ordenadora do todo, Burgelin comenta que “a prova dirige-se sempre do efeito em direção à causa, do mundo ao seu autor” (BURGELIN, 1969, p. 1529). A ciência que Rousseau defende nas *Institutions chimiques* segue esse caminho, ela não procura saber “por que os astros giram em suas órbitas”, ao invés disso ela se ocupa em ver “o dia e a noite, a neve e a vegetação cobrirem alternadamente a face da terra”, em ver a água “se elevar em vapor pelo calor do sol e cair novamente em orvalho ou se condensar em nuvens, se transformar em uma chuva salutar que vem alimentar e reanimar os vegetais debilitados” (ROUSSEAU, 1999, p. 61), em observar a forma como a planta absorve da terra seu alimento e o distribui até as partes mais delicadas, em perceber o desenvolvimento dos animais e sua relação com os vegetais que lhes servem de alimento, a temperatura, o clima, a umidade, enfim, “todas as preparações necessárias para fornecer aos diferentes reinos os alimentos que lhes convêm” (ROUSSEAU, 1999, p. 61).

Rousseau destaca a importância desse tipo de visão que se dirige às relações dos fenômenos naturais entre si, pois é assim que se alcança a visão de conjunto. Quando um estudo se volta para apenas uma parte, isolada do todo, ocorre o mesmo que nos “Teatros de Ópera” onde, dentre os espectadores, “um admira a beleza da voz, o outro aquela das decorações, o outro aquela das atrizes” e assim por diante. São poucos os casos, segundo Rousseau, daqueles que julgam “o todo sobre cada uma das partes reunidas e comparadas” (ROUSSEAU, 1999, p. 57). A existência de Deus não se revela nos detalhes, mas na “harmonia geral”, no “jogo de toda a máquina”.

É evidente que, na *Profissão de fé*, predomina um olhar teológico sobre a natureza, de acordo com o qual o Vigário conclui que “um Ser inteligente é o princípio ativo de todas as coisas”. Para Rousseau, isso

é uma questão de bom senso, pois seria um absurdo perceber a constância dos fenômenos naturais e admitir, ao mesmo tempo, que “ninguém comanda”. Temos aqui uma visão que se enquadra na teologia natural, mas, de acordo com Bensaude-Vincent (2003, p. 158-9), “são as variações sobre a representação do divino que são aqui significantes”, pois Rousseau não toma o Deus de Descartes nem o de Newton: “a referência de Rousseau é a um legislador, a um sábio que estabeleceu de uma vez por todas as leis naturais”.

Esse olhar teológico do Vigário não deixa, entretanto, de se dirigir atentamente para os fenômenos da natureza, pois o ponto de partida para a percepção da ordem do mundo consiste em “comparar as partes entre elas, estudar seus concursos, suas relações, constatar o concerto”. O sentimento interior é ouvido somente depois de um olhar sobre a natureza que visa comparar “os fins particulares, os meios, as relações ordenadas de toda espécie” (OC IV, p. 578-9), o que significa, evidentemente, que a contemplação da ordem, que indica ao Vigário a existência do Ser inteligente, requer de antemão uma observação atenta dos fenômenos da natureza. Tal observação “não deixa de ver como ele [o universo] é modificado” e “não deixa de perceber a íntima correspondência pela qual os seres que o compõe se prestam um socorro mútuo” (OC IV, p. 578), um esforço que visa alcançar a visão do todo, não o *conhecimento* do todo, evidentemente, cujo fim nos é inacessível.

Para Rousseau, de forma semelhante ao “livro da natureza”, a bíblia é um livro fundamental, e a *Profissão de fé* não deixa de repercutir esse tipo de admiração pelas Escrituras. Livro que, a partir de 1750, aproximadamente, será frequentemente consultado e lido pelo genebrino. Enquanto escrevia o *Emílio* e a *Nova Heloísa*, “minha leitura cotidiana da tarde era a Bíblia, e eu a li inteira ao menos cinco ou seis vezes em seguida”, diz ele nas *Confissões* (OC I, p. 580).

O contraste entre duas passagens da *Profissão de fé* ilustra bem a relação que se pretende estabelecer aqui entre a ordem da natureza e o exemplo da ordem moral encontrado na Bíblia. Após denunciar a absurda intolerância das religiões e alegar a impossibilidade de encontrar a “religião verdadeira”, o Vigário declara: “Assim, fechei todos os livros. Deles, um só há que está aberto a todos os olhos: é o da natureza. É nesse grande e sublime livro que aprendo a servir e a adorar seu

divino autor. Ninguém tem desculpas para não ler, pois ele fala a todos os homens uma língua inteligível a todos os espíritos” (OC IV, p. 624-5). Trata-se de uma questão já explorada na primeira parte da *Profissão de fé*, que despreza a filosofia e afirma que “nós podemos ser homens sem sermos eruditos (*savans*)” (OC IV, p. 601); entretanto, o alvo agora é a teologia. O cristão não precisa dos teólogos, tudo o que ele precisa saber sobre Deus está ao seu alcance através do *bom uso das faculdades imediatas que Deus lhe deu*. A própria natureza fornece os meios necessários para a apreensão da existência de Deus.

Curiosamente, no segundo parágrafo, após afirmar que “fechou todos os livros”, o Vigário inicia um longo elogio ao Evangelho nos seguintes termos: “Confesso também que a majestade das Escrituras espanta-me, que a santidade do Evangelho fala ao meu coração. Vê os livros dos filósofos com toda sua pompa: como são pequenos perto dos Evangelhos! É possível que um livro ao mesmo tempo tão sublime e tão simples seja obra dos homens?” (OC IV, p. 625). Não há como não se espantar com tal brusca mudança de rumo. Logo depois de defender que o melhor conhecimento que se pode ter sobre Deus deve ser feito a partir de si mesmo, através da razão guiada pela consciência, numa severa crítica aos dogmas das religiões históricas, o Vigário sugere o caráter divino de Jesus e dos Evangelhos: “O Evangelho tem marcas de verdade tão grandes, tão impressionantes, tão perfeitamente inimitáveis, que o seu inventor seria mais espantoso do que o herói.” (OC IV, p. 627)

Certamente, se trata de um livro que tocou profundamente o coração de Rousseau<sup>1</sup>, sua veracidade parece quase indiscutível para o Vigário. Mas o que torna um pouco problemática essa devoção ao Evangelho é a recusa do Vigário às “religiões históricas”, segundo a terminologia adotada por Gouhier, que procura diferenciá-las da religião natural: “Aos olhos de Rousseau, a religião natural é o que há de propriamente religioso nas religiões históricas, o resto é apenas superstição, dogmas mais ou menos bárbaros, mistérios inúteis” (2005, p. 36). A *Profissão de fé* cumpre essa tarefa na medida em que restringe seus dogmas aos três “artigos de fé”, as outras questões, examinadas minuciosamente pelos filósofos e teólogos, não merecem a mínima atenção dos homens, são “questões ociosas”.

<sup>1</sup> Sobre a formação do sentimento religioso em Rousseau conferir: MASSON, Pierre-Maurice. *La Religion de J.J. Rousseau : La formation religieuse de Rousseau*.

Ao questionar essas “questões ociosas” e os dogmas intolerantes do cristianismo, o Vigário depara-se com o problema da Revelação, algo que ele não consegue resolver completamente. “Se vejo a seu favor provas que não posso combater, vejo também contra ela objeções que não consigo resolver”; não há como responder definitivamente ao problema da revelação e, sendo assim, “não a admito, nem a rejeito”, decide-se o Vigário, que permanece numa “dúvida respeitosa”. Mas, a partir do momento em que se exige a “obrigação de reconhecê-la”, o que seria “incompatível com a justiça de Deus” (OC IV, p. 625), o padre saboiano não hesita em rejeitar prontamente o dogma intolerante.

Percebe-se que, assim como qualquer outra religião, o cristianismo também precisa passar pelo exame da razão, ainda que seja essa a religião dos pais do Vigário. Para defender sua admiração pelo Evangelho, ele “propõe uma argumentação racional” que expressará “como o Evangelho tocou seu coração; sua consciência, sua razão, seu coração assim satisfeitos, o discípulo julgará ele mesmo se está convencido ou comovido” (BURGELIN, 1969, p. 1573).

Todo o encanto que o Vigário sente pelas Escrituras provém principalmente do modelo de homem virtuoso encontrado em Jesus. Um livro “ao mesmo tempo tão sublime e tão simples” que parece não ter uma autoria humana:

É possível que aquele cuja história ele conta seja apenas um homem? (...) Que mansidão, que pureza em seus costumes! Que graça comovente em suas lições! Que elevação em suas máximas! Que profunda sabedoria em seus discursos! Que presença de espírito, que finura e precisão nas respostas! Que domínio sobre as paixões! Onde está o homem, onde está o sábio que saiba agir, sofrer e morrer sem fraqueza e sem ostentação? (OC IV, p. 626)

A retórica empregada pelo autor da *Profissão de fé* denota sua intenção de distinguir o Evangelho dos outros livros, todos fechados pelo Vigário. Além do “livro da natureza”, o livro que conta a vida virtuosa de Jesus permanece também aberto aos olhos de Rousseau, que não vê, na história da humanidade, outro homem que possa ser equiparado ao herói dos Evangelhos; nem mesmo Sócrates, cuja doce morte, “filosofando tranquilamente entre amigos”, é contraposta a de Jesus, “expirando entre tormentos, injuriado, ridicularizado, amaldi-



çoado por todo um povo”. É conhecida a conclusão do Vigário: “Se a vida e a morte de Sócrates são de um sábio, a vida e a morte de Jesus são de um Deus<sup>2</sup>” (OC IV, p. 626). O retrato do justo imaginário descrito por Platão na *República*, “coberto de todo opróbrio do crime e digno de todos os prêmios da virtude, pinta Jesus Cristo traço por traço”, e não Sócrates (OC IV, p. 626).

Nas *Cartas escritas da montanha*, Rousseau descreve as qualidades que ele mais admira em Jesus:

uma das coisas que me encantam no caráter de Jesus não é apenas a doçura dos hábitos, a simplicidade, mas a facilidade, a graça e até mesmo a elegância. Não fugia nem dos prazeres, nem das festas, ia às núpcias, via as mulheres, brincava com as crianças, gostava dos perfumes, comia com os mercadores. Seus discípulos não jejuavam, sua austeridade não era desagradável. Era ao mesmo tempo indulgente e justo, doce com os fracos e terrível com os maus. Sua moral tinha algo de atraente, de carinhoso, de terno, tinha o coração sensível, era um homem de bom convívio. Se não tivesse sido o mais sábio dos mortais, teria sido o mais amável. (OC III, p. 753-4)

Esse é, segundo Gouhier, o “divino mestre” da religião natural defendida por Rousseau, que afirma numa carta de 30 de dezembro de 1762, ao pastor Petitpierre: “o verdadeiro Cristianismo não é senão a religião natural melhor aplicada” (*apud* GOUHIER, 2005, p. 44). Importa ressaltar que o “verdadeiro Cristianismo” visado pelo genebrino não se identifica, evidentemente, com aquele que se afirma através da intolerância.

A simplicidade do Evangelho permite que cada um possa, pela sua própria leitura e reflexão, reconhecer a *sabedoria mais profunda* expressa neste livro. A virtude exemplar do sábio hebreu pode ser aprendida facilmente, sem a necessidade de se recorrer às interpretações proliferadas na história do cristianismo. Quando Rousseau se refere ao período em que a leitura da Bíblia tornou-se um evento diário na sua vida, ele constata que essa imersão nas *Escrituras* o fez “desprezar as baixas e estúpidas (*sottes*) interpretações que fazem de Jesus Cristo as pessoas menos dignas de entendê-lo” (OC I, p. 392).

---

<sup>2</sup> “O que é a morte de um Deus?”, questiona-se Voltaire na margem do seu exemplar do *Emílio* (cf. BURGELIN, 1969, p. 1589).



Rousseau já havia tratado, na *Resposta ao Rei da Polônia*, do problema da introdução da filosofia grega no cristianismo, o que caracterizou, para o autor do *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, uma corrupção dos seus princípios fundamentais:

À força de estudar os filósofos gregos, acreditou-se neles encontrar relações com o cristianismo. Ousou-se crer que a religião se tornaria mais respeitável se revestida pela autoridade filosófica. Houve tempo em que era preciso ser platônico para ser ortodoxo e pouco faltou para que, a princípio Platão, e depois Aristóteles, fossem colocados no altar ao lado de Jesus Cristo. (OC III, p. 47)

Retoma-se aqui um tema bastante caro a Jean-Jacques, o da vaidade dos filósofos, que não se preocupam realmente em buscar a verdade e defendê-la, mas desejam, antes de tudo, a glória. Movidos pelo desejo de se destacarem perante os outros, os filósofos introduzem no cristianismo o espírito competitivo das discussões filosóficas que afasta a doutrina de sua verdadeira fonte, o Evangelho:

Logo não se contentaram mais com a simplicidade do Evangelho e da fé dos apóstolos; tinha-se de ter cada vez mais espírito do que os predecessores. Sutilizaram-se sobretudo os dogmas; cada um quis sustentar sua opinião, ninguém quis ceder. Apareceu a ambição de ser chefe de seita, em todas as partes pulularam heresias. (OC III, p. 47)

Se na *Profissão de fé* o alvo das críticas à filosofia refere-se principalmente aos materialistas ateus do século XVIII, na *Resposta ao Rei da Polônia* Rousseau utiliza seu eloquente discurso antifilosófico para combater aqueles que transformaram e obscureceram a simplicidade dos verdadeiros princípios cristãos, “esses homens frívolos que, com suas miseráveis disputas, aviltaram a simplicidade sublime do Evangelho e reduziram a doutrina de Jesus Cristo a silogismos” (OC III, p. 44).

Rousseau vê uma verdadeira oposição entre a filosofia dos padres da Igreja e a simplicidade com a qual Jesus pregou sua doutrina. Oposição que demonstra os equívocos do cristianismo na história, que o afastaram de sua virtuosa origem:

Na instalação da nova lei, não foi a sábios que Jesus Cristo quis confiar sua doutrina e seu ministério. Seguiu, em sua escolha, a predileção que demonstrou em todas as ocasiões pelos pequenos e pelos simples. (...) Depois da morte de Jesus Cristo, doze pobres pescadores e artesãos quiseram instruir e converter o mundo. Seu método era simples; pregavam sem arte, mas com o coração comovido, e, de todos os milagres com os quais Deus honrava sua fé, o mais impressionante era a santidade de sua vida. (OC III, p. 45)

O tema da simplicidade, nos Evangelhos, merece ser destacado, pois remete à questão, já mencionada acima, da possibilidade de qualquer um que saiba ler poder apreender a “santidade” da vida de Jesus, que consiste, para Jean-Jacques, na beleza moral de suas ações e de suas palavras.

Ainda na *Resposta ao Rei da Polônia*, Rousseau surpreende-se que o autor “anônimo”<sup>3</sup> das refutações ao primeiro *Discurso* acredite que seja “necessário o estudo para admirar as belezas do universo. Afirma [o autor] que o próprio espetáculo da natureza, exposto, ao que parece, aos olhos de todos para a instrução dos simples, exige muita instrução nos seus observadores para ser percebido” (OC III, p. 40). Evidentemente, para Rousseau, não há necessidade de grandes estudos para se admirar com a beleza da natureza<sup>4</sup>, o que não exclui, por outro lado, a necessidade de algum tipo de observação e raciocínio, por mais simples que sejam. Cabe lembrar o olhar do Vigário sobre a natureza que *compara* “as partes entre elas”, *estuda* “seus concursos, suas relações” e *constata* “o concerto” (OC IV, p. 578).

Pode-se acrescentar que, da mesma forma que o espetáculo da natureza não precisa dos “vãos sistemas” filosóficos para ser contemplado, para perceber aí a mão do seu autor, o leitor dos Evangelhos não precisa igualmente, dentre outras, das “pueris sutilezas da Escolástica, com as quais, sob o pretexto de esclarecer os princípios da Religião, enfraquece o espírito, substituindo a humildade cristã pelo orgulho científico” (OC III, p. 44). Essa independência do indivíduo em relação aos

<sup>3</sup> O rei da Polônia permaneceu, primeiramente, no anonimato. Posteriormente ele reconheceu publicamente a autoria das objeções.

<sup>4</sup> Cabe lembrar que, para o autor do *Emílio*, a criança não é capaz de admirar-se com a ordem da natureza, o que se tornará possível a partir das novas aquisições da adolescência.

sistemas filosóficos – sejam estes de física ou de teologia –, para a apreensão das verdades que realmente importam, é expressa pelo Vigário saboiano na passagem já mencionada anteriormente e que serviu de diretriz para o presente trabalho: “Vê o espetáculo da natureza, escuta a voz interior. Deus não disse tudo a nossos olhos, à nossa consciência, aos nossos juízos? O que mais nos dirão os homens?” (OC IV, p. 607).

### REFERÊNCIAS

BENSAUDE-VINCENT, Bernadette. La nature laboratoire. In : BENSAUDE-VINCENT, B. et BERNARDI, B. *Rousseau et les Sciences*. Paris : l’Harmattan, 2003. pp. 155-174.

BURGELIN, P. Notes et variantes (*Émile ou De l’éducation*). In: *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Bibliothèque de la Pléiade, Tome IV, Paris, Gallimard, 1969.

GOUHIER, Henri. *Les Méditations Méthaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.

MASSON, Pierre-Maurice. Édition critique avec une introduction et un commentaire historique. In : *La Profession de Foi de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Librairie Hachette, 1914.

PASCAL, Blaise. *Pensées et Opuscules*. Paris : Classiques Hachette, 1990.

ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*. Bibliothèque de la Pléiade, 5 vols., Paris : Gallimard, 1959-1995.

ROUSSEAU, J.-J. *Institutions chimiques*. Paris : Fayard, 1999.

# Entre o factual e o ideal: considerações sobre a economia política em Rousseau

**Luís Fernando Jacques**

*Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Unioeste*

Pretendemos por meio da obra *Discurso sobre a economia política* refletir<sup>1</sup> sobre a concepção rousseuniana de economia, Estado e lei. Importante nos remetermos aqui com redobrada atenção com relação ao *Discurso sobre a economia política*, obra carregada de controvérsias interpretativas, que expressa em linhas gerais, o debate sobre medidas político-econômicas que os Estados precisam tomar, segundo Rousseau, para que seja possível pensar a redução das desigualdades na sociedade civil.

É notável uma tensão interpretativa um tanto quanto “pessimista” nas considerações rousseuniana hipotético-históricas no *Discurso sobre a desigualdade*<sup>2</sup>, em relação ao que provavelmente tenha sido a origem das sociedades políticas e do avanço das desigualdades sociais. Vemos uma diferenciação clara entre duas formas de contratar: na obra *Discurso sobre a desigualdade* observamos o surgimento de um contrato social iníquo e injusto (pacto dos ricos), que se sustenta por meio da instituição – concebida pela razão e mediada pela reflexão – da pro-

---

<sup>1</sup> Estas reflexões fazem parte do primeiro capítulo de minha dissertação de Mestrado ainda em desenvolvimento, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unioeste sob a orientação do Prof. Dr. José Luiz Ames.

<sup>2</sup> Abreviação da obra de Rousseau intitulada *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Também usamos nas citações deste artigo a abreviação da obra *Discurso sobre a economia política* (1755) com DEP, e da obra *Projeto de Constituição para a Córsega* (1765) como PC.

priedade privada e da busca por reconhecimento pernicioso dos indivíduos, em detrimento dos demais membros da sociedade civil; onde “[...] as leis e o Estado, que deveriam ser a expressão dos interesses e da vontade da sociedade em seu conjunto, tornam-se instrumentos de dominação dos fortes pelos fracos” (FREITAS, 2012, p. 80). Já na obra *O Contrato Social* o filósofo genebrino propõe idealmente a instituição de um “novo” contrato, instituído por meios de convenções justas e legítimas, o contrato social. Este contrato tem a pretensão de tomar “os homens tais como são e as leis tais como podem ser” (ROUSSEAU, *Livro I*, 1996, p. 7), destacando, portanto, o início da fase interpretativa “otimista” de Rousseau em relação à natureza humana e seus atributos fundamentais; uma fase que deposita esperança na retomada virtuosa da perfectibilidade e do amor-próprio, na direção de aperfeiçoar os costumes e as leis assim como as regras de sociabilidade.

A obra *Discurso sobre a economia política* marca exatamente esta fronteira teórico entre o *Discurso sobre a desigualdade* e *O Contrato Social*; nela estão expostas uma série de reflexões que Rousseau desenvolverá nas obras posteriores e outras que abandonará; podemos afirmar que o *Discurso sobre a economia política* é uma obra de transição do pensamento rousseauiano, a fronteira filosófica entre o ideal e o factual. Nesta obra, o filósofo genebrino considera a tarefa mais difícil e a mais necessária a de fazer justiça para todos; sua “[...] intenção é buscar o equilíbrio entre o desenvolvimento e manutenção da ordem pública, através da diminuição do processo de exclusão social, provocado pelo aumento da desigualdade econômica” (ALVES SÁ, 2012, p. 154). A maior dificuldade se encontra exatamente na busca desta organização econômica que proteja os pobres da tirania dos ricos; pois, enquanto existirem pobres que necessitam ser defendidos e ricos a serem contidos, a desigualdade social estará presente, e necessária é sua transformação<sup>3</sup>.

Destacamos de início um dos agentes responsáveis desta transformação qualitativa na sociedade civil, que é o governo; quando dis-

<sup>3</sup> As reflexões rousseauianas sobre a *Economia política* podem soar para muitos como ousadas e utópicas, mas ancorado nas meditações do genebrino, entendemos que quem não considera uma mudança significativa na economia e a na sociedade civil como algo possível, é quem já aceitou as “correntes de ferros” das convenções sociais e do Estado moderno enquanto uma instituição monolítica *ad eternum*. A sociedade e as leis civis, diferentes das leis da natureza, são frutos da criação e das ações humanas e não obra do acaso ou dos deuses, cabendo aos homens a mudança qualitativa possível.

posto a colaborar com o poder soberano, pode tornar-se a via capaz de impedir a extrema desigualdade das fortunas, por meio das medidas políticas de regulação econômica. Redução aqui entendida, enquanto forma de impedir que alguns cidadãos acumulem riquezas de forma desordenada e os demais empobrecam consideravelmente<sup>4</sup>. Apontamos então algumas situações que, segundo Rousseau, propiciam a desigualdade das fortunas: uma desequilibrada distribuição dos habitantes no território de uma nação; o estímulo das ciências e das artes voltadas ao luxo<sup>5</sup>, que faz com os indivíduos percam a noção entre o necessário e o supérfluo; o desinteresse da atividade agrícola em prol da supervalorização do comércio. Como afirma o filósofo genebrino:

[...] Eis as causas principais da opulência e da pobreza, da substituição do interesse público pelo particular, da raiva mútua dos cidadãos, de sua indiferença pela causa comum, da corrupção do povo e do enfraquecimento de todos os esforços do governo. [...] a venalidade levada a tal excesso que a consideração se mantém pelas armas e as próprias virtudes são vendidas por dinheiro. Consequentemente, estes são males que, quando são percebidos, dificilmente são sanados, mas que uma administração sábia deve prevenir para manter [...] (ROUSSEAU, *DEP*, 1995, p. 38-39).

Neste contexto, podemos nos perguntar qual a relação entre a família, o Estado e a economia. Referente à instituição familiar, seus membros são naturalmente iguais em comparação às instituições políticas, por não serem instituições advindas da natureza<sup>6</sup>. Já em relação ao Estado, afirmamos que somente as convenções sociais podem fun-

<sup>4</sup> A noção de redução das desigualdades sociais é uma das limitações teórico-históricas de Rousseau, exposta em sua obra *Discurso sobre a economia política*. No limite, é uma redução desproporcional, que se restringe a apenas estabelecer uma ordem social em que os ricos não enriqueçam muito e que os pobres não empobrecam demais.

<sup>5</sup> Esta afirmação, de que as ciências e as artes voltadas ao luxo propiciam a desigualdade das fortunas, é uma das ideias centrais do *Discurso sobre as ciências e as artes*. Também vemos a crítica de Rousseau ao luxo e ao dinheiro no capítulo XI da obra *Considerações sobre o Governo da Polônia*: “[...] a degradação da civilização aparece explicitamente vinculada a um sistema econômico em que há grande circulação de dinheiro e incentivo ao luxo” (FREITAS, 2012, p. 80).

<sup>6</sup> Esta noção se dá pelo fato que, para Rousseau, os indivíduos surgem isolados no estado de natureza e gradativamente vão se unindo em famílias, depois em grupos até chegarem ao ponto de formar uma comunidade política com a instituição do Estado civil. Claro que a família é uma instituição mais próxima das determinações naturais do que a comunidade política.

damentar a autoridade política provinda de decisões arbitrárias em relação à sua instituição; os magistrados só podem ordenar os cidadãos em virtude das leis, e o seu guia deverá ser a razão pública. Sobre a economia, denominamos de economia particular aquela relacionada ao círculo familiar, ditadas pelas inspirações da natureza. Economia pública é aquela relacionada ao Estado, inspirada pelas convenções sociais, que se relaciona intrinsecamente com a economia política, pautada pelas mediações governamentais, cuja autoridade advém da Soberania da nação.

No *Discurso sobre a economia política*, Rousseau já problematiza a diferenciação entre a vontade geral e a deliberação pública. A vontade geral desempenha um papel fundamental enquanto princípio da economia pública, tornando-se o marco orientador da atividade governamental. A vontade se manifesta através das deliberações públicas, que podem por ventura desviar-se conforme as inclinações das opiniões nas assembleias. A economia pública, como já faz menção à nomenclatura, refere-se claramente aos assuntos públicos e ao bem comum da nação. Não cabe aqui questionar se os que governam pertencem ou não ao povo, em outras palavras, se ao determinar o bem comum e o grau de pertinência dos assuntos públicos, a opinião dos governantes devam ser consideradas. Neste sentido, distinguiremos a economia pública sob duas formas: popular e tirânica. A economia popular é aquela na qual a vontade do povo e a atividade dos governantes encontram uma unidade de interesse comum. A atividade de um governo popular é considerada por Rousseau como o governo legítimo. A economia tirânica, pelo contrário, é aquela cujos interesses do povo e dos governantes se encontram em oposição, numa relação de assimetria de opiniões e objetivos político-econômicos.

Já em relação ao conceito de lei no contexto da economia política, tal torna-se instrumento salutar em benefício da sociabilidade, quando for instituída pela vontade geral graças ao direito civil que, segundo o filósofo genebrino, depende de uma relação intrínseca entre o grau de igualdade dos membros da comunidade política. Segundo Rousseau, a lei é [...] essa voz celestial que dita a cada cidadão os preceitos da razão pública e ensina-o a agir de acordo com as máximas de seu próprio juízo e a não entrar em contradição consigo mesmo (ROUSSEAU, *DEP*, 1995, p. 29).

Rousseau pensa a lei fazendo alusão a uma espécie de voz interior – a voz da consciência – na medida em que cada cidadão obedece à lei porque reconhece nela o acordo de regras “do seu próprio juízo”. Por isso, aqueles que governam devem estar atentos a esta voz (lei); quando o cidadão deixa de ouvi-la na tentativa de submeter outro indivíduo à sua vontade particular, está caminhando na direção contrária da sociedade civil, negando os esforços da sociabilidade e defrontando-se com o puro estado de natureza. Somente se repensarmos novamente as convenções sociais, teremos a disposição novas condições para os rumos da sociabilidade. Ao pensarmos a lei pela perspectiva do debate constitucional, compreenderemos que a perfectibilidade precisa ser o suporte teórico da Constituição; é através dela que o homem tem a possibilidade de solapar os fundamentos da sociedade da desigualdade e realizar o verdadeiro pacto social. Quanto mais o cidadão compreender que é o amor-próprio e os valores egoístas que o tornam apto à escravidão, ele entenderá que é pela obediência à lei que o torna apto a liberdade. Na dimensão rousseauiana, lei e liberdade assemelham-se no sentido de que é a lei que o indivíduo faz para si a sua verdadeira liberdade; a lei é a “liberdade que o torna senhor do seu destino” (CASSIRER, 1999, p. 76).

Assim sendo, os governantes não são senhores da lei, muito menos privilegiados por estarem tomando conta da economia pública de um país; são meros funcionários do povo, incumbidos de zelar pelo bem comum e pelo desenvolvimento político e econômico de uma nação. A arte de bem governar não consiste na maneira de punir igualmente os crimes, mas na estratégia que se desenvolve para evitá-los. O governo que souber desempenhar a sua função no Estado, dificilmente se equivocará ao atender os preceitos da vontade geral, daquilo que é mais favorável ao interesse público; ou seja, o lado que for mais equitativo das decisões. Porque as reclamações do povo não ocorrem sem motivo; portanto, cabe aos governantes observarem atentamente e atender às demandas que forem justificáveis de acordo com o bem comum. Embora exista um equilíbrio tênue entre a arte de administrar leis e a arte de obedecê-las, o pior dos abusos é criar uma aparente obediência às leis apenas para poder desobedecê-las com segurança por meio da aparência da legalidade.



O povo tanto quanto os administradores das leis precisam estar atentos em relação à conexão sutil que existe entre as leis e os costumes, pois enquanto acharem que os vícios não constituem o motivo fundamental dos problemas que a nação enfrenta, se queixará em vão dos indivíduos que escolheram para administrar o Estado, e os governantes culparão a oposição pelos problemas causados quase sempre por eles próprios, a custo de improbidade administrativa e da falta de atenção aos clamores populares. Desta maneira,

Todo o vigor que resta ao governo é empregado em vão por seus membros em superar-se uns aos outros, enquanto os negócios permanecem abandonados ou só se realizam na medida em que há interesse pessoal e da maneira que este determina. Enfim, toda habilidade desses grandes políticos está em de tal modo fascinar aqueles que lhes são necessários (ROUSSEAU, *DEP*, 1995, p. 33).

Em relação à moralidade pública frente à economia de um Estado, na medida em que impere o reino da virtude, a moralidade dos cidadãos conscientes de suas obrigações e direitos, suprirá a possível falta de “talento” daqueles que governam a nação. Neste sentido, não basta apenas dizer para os cidadãos: “Sejam bons!”. Uma das características pedagógicas da política consiste em primeiro dar exemplos de bondade, justiça ou obediência, para depois exigir ao povo os preceitos de justiça, bondade e obediência. O que queremos destacar aqui é o caráter voluntário da lei enquanto estímulo para a prática da virtude, pois assim o indivíduo alcançará o patamar de virtuoso quando sua vontade particular for alinhada com a vontade geral, similar à alusão da reciprocidade do sentimento humano: “de bom grado quer aquilo que querem as pessoas que ama” (ROUSSEAU, *DEP*, 1995, p. 34). Nesta perspectiva, o sentimento público que pode tornar-se útil para aqueles que convivem num mesmo Estado sujeito a leis e prescrições específicas é o amor à pátria<sup>7</sup>. O que Rousseau faz é uma espécie de ressigni-

<sup>7</sup> Amor à pátria em Rousseau toma uma nova dimensão interpretativa. É um conceito historicamente carregado de contradições políticas e sociais. Isto se dá pelo fato de que tal conceito foi e continua sendo usado intencionalmente por governos tirânicos sob o pretexto de um “bem maior”; estratégia política que serve para justificar o emprego da guerra visando à dominação de outros Estados, que é o caso do emprego do termo “nacionalismo” ou “patriotismo”. O nacionalismo é um sentimento de valorização marcado pela exaltação desmedida das semelhanças culturais ou ideológicas de uma nação, que serve de pretexto para governantes tendenciosos promover ataques à outras nações e sobrepor interesses particulares sobre os interesses públicos.

ficação de tal conceito, que pode ser entendido como um sentimento público apropriado aos cidadãos de uma mesma nação, que serve de estímulo às deliberações públicas a partir dos interesses comuns que os une. A superação do amor à pátria em direção ao sentimento cosmopolita<sup>8</sup>, que consiste na relação do Estado com os demais Estados, seria baseada numa relação diplomática e estimulante da solidariedade entre os povos. O cosmopolitismo é modo de estimular o respeito às leis das diferentes legislações locais até as legislações internacionais, com maior ânimo do que aquelas que os indivíduos dedicam à defesa de seus interesses particulares.

Amor à pátria para Rousseau é mais que um sentimento civil; é uma virtude pela qual o cidadão possui a capacidade de buscar a medida da própria felicidade na felicidade dos outros. Portanto, para Rousseau: “[...] a verdadeira virtude cívica está na busca da felicidade de todos e não apenas em satisfazer anseios particulares” (ALVES SÁ, 2012, p. 155). Já o sentimento patriótico demasiadamente idealista – pensado hipoteticamente – de Rousseau, não deve ser confundido com acontecimentos históricos de nacionalismo, como as ditaduras dos mais variados governos em épocas distintas, nas quais em nome de um “pseudopatriotismo” autoridades tirânicas governaram por meio da imposição de interesses privados e corporativos, por via da excepcionalidade arbitrária e legalista. Amor à pátria para o filósofo genebrino é um sentimento de preservação em prol da comunidade política e do bem comum, contra os usurpadores do poder político, que leve em consideração o interesse público e a vontade geral como princípios de toda ação política. Assim sendo, para que os membros da sociedade civil possam se tornar virtuosos é necessário ensiná-los a amar o seu país por intermédio de leis legítimas, “junto com os bons costumes, o respeito pelas leis, o amor à pátria e o vigor da vontade geral” (ROUSSEAU, DEP, 1995, p. 39). Medidas tais que possam garantir com efetividade a vida e a liberdade dos membros da comunidade política.

Caracterizar o amor à pátria por meio do discurso do “sacrifício patriótico” é uma forma dissimulada de perpetuar os mecanismos governamentais de uma política tirânica. Pois, enquanto a população

<sup>8</sup> Um esboço sobre a ideia de paz entre os Estados e o estímulo do cosmopolitismo de Rousseau, foi expresso em sua obra *Extrato e julgamento do projeto de paz perpétua*. Obra pouco conhecida que faz parte dos fragmentos do autor.

pensar que o “sacrifício de poucos” compensa o bem da maioria, haverá uma contradição direta entre as leis fundamentais da sociedade e a legitimidade da vontade geral na relação com a atividade dos governantes; além de colocar a Constituição em contradição direta com o critério da garantia da vida e da liberdade dos membros da comunidade política. Neste contexto degenerativo do sentimento de amor à pátria, surge uma espécie de “entidade estatal” que, metaforicamente, faz o juramento de morrer pelo bem-estar dos cidadãos e que depois acaba se convertendo na conclusão de que na verdade será o povo que deverá perecer pelo bem-estar privado dos governantes. Juntamente com Rousseau, afirmamos que não pode haver amor à pátria sem liberdade, liberdade sem virtudes, e virtudes sem cidadãos. E não consiste numa tarefa fácil: não se formam cidadãos em um curto período de tempo; o fomento da cidadania é uma atividade que exige dedicação e cautela, desde a infância até a velhice. Assim sendo, nas palavras do genebrino: “[...] formar cidadãos não é trabalho para um dia; e para que se façam homens, é preciso instruí-los desde crianças” (ROUSSEAU, *DEP*, 1995, p. 39). Instigar o sentimento de amor à pátria é um processo no qual o cidadão se habitua gradativamente a considerar a sua particularidade em relação ao Estado na medida em que vai adquirindo consciência de que sua existência enquanto cidadão depende da relação direta e permanente com a comunidade política. O cidadão só se percebe enquanto cidadão quando reconhece as condições políticas favoráveis para a efetivação de sua liberdade na sociedade civil.

Outra questão que preocupava Rousseau nas suas reflexões sobre a economia política, que de certa forma está interligada com o problema do amor à pátria, é a educação pública. O genebrino idealizava uma educação no Estado que fosse voltada à cidadania, desde os primeiros momentos da infância; que fomentasse a prática de deveres orientados pela vontade geral e pela razão pública. A educação pública na concepção rousseauniana é um dos principais fundamentos do regime da economia popular, que é o único que pode ser considerado como legítimo e soberano. “Uma das máximas fundamentais do governo popular ou legítimo é a educação pública, segundo as regras prescritas pelo governo e os magistrados estabelecidos pelo soberano” (ROUSSEAU, *DEP*, 1995, p. 40). Não menos importante é o papel

dos governantes na tarefa de coordenar os fundamentos da educação pública. Nessa relação, o único preceito que pode atribuir autoridade para aqueles que governam é o preceito do exemplo. É pelo uso do exemplo que a virtude não cai em descrédito para aqueles que a defendem, do contrário, o discurso poderá tornar-se hipócrita e contraditório se não corresponder à prática daqueles que o fazem. Assim como nas palavras do filósofo genebrino:

Se as crianças são educadas em comum sob o princípio da igualdade, se são imbuídas das leis do Estado e das máximas da vontade geral, se são instruídas a respeitá-las acima de todas as coisas, se são envolvidas por exemplos e objetos que lhe falam o tempo da mãe terna que os alimenta, do amor que tem por elas, dos bens inestimáveis que recebem do reconhecimento que lhe devem não se pode duvidar de que aprendem assim a se querer mutuamente como irmãos (ROUSSEAU, *DEP*, 1995, p. 41).

Além de proteger os cidadãos das intempéries da diplomacia externa entre os Estados, outro importante dever dos governantes no contexto da economia política é atender as demandas públicas levando em conta a subsistência da nação. Buscar uma forma de administrar as subsistências mantendo o necessário ao alcance de todos “[...] de forma que, para atingi-la, o trabalho seja sempre necessário e nunca inútil” (ROUSSEAU, *DEP*, 1995, p. 42). Neste contexto, para pensar a economia política é indispensável aos governantes levar em consideração a delicada relação entre eles e a confiança pública, assim como é indispensável para o povo perceber que “[...] uma população comprometida com os ideais da coletividade é essencial para a autonomia política e, sobretudo, à independência econômica” (FREITAS, 2012, p. 81).

Que a medida entre os gastos públicos atenda fundamentalmente aqueles que mais necessitam, sem dar demasiado atendimento às exigências supérfluas. Pois quando as queixas do povo excedem certo grau, até a administração mais séria percebe que é impossível restabelecer a confiança popular. Nestas condições, as contribuições voluntárias e a prática dos deveres se verão ameaçadas, assim como as contribuições obrigatórias tornar-se-ão ilegítimas. “Desta regra decorre a máxima mais importante da administração das finanças, que é a de empenhar-se muito mais em prevenir as necessidades do que em

aumentar a receita [...]” (ROUSSEAU, *DEP*, 1995, p. 46). Outro ensejo teórico-político de Rousseau referente à relação de economia e dinheiro é exposto na obra *Júlia ou a nova Heloísa*, muito bem destacada por Starobinski, ao refletir sobre a atitude da família Wolmar em relação às finanças na comunidade de Clarens:

“A prosperidade agrícola dos Wolmar não se traduz em acumulação de capital. A família não tem nenhuma dívida, mas em compensação não faz reserva de nenhum excedente de produção; limita-se a viver bem sem aumentar sua fortuna monetizável. As belas almas resistem a qualquer sobrecarga material: não fazem dinheiro”. (STAROBINSKI, 1991, p. 115).

Nesta altura da reflexão, chegamos ao tema que representa importância capital para pensar as medidas de redução das desigualdades econômicas na tentativa de garantir a liberdade e igualdade de fato, que em conceitos mais contemporâneos poderíamos comparar como uma reforma tributária no interior da economia política. Em breves palavras, que as necessidades do Estado aumentem juntamente com as necessidades dos indivíduos, e não o contrário, pois bem sabemos que as despesas públicas muitas vezes são ampliadas sob falsos pretextos populistas para na verdade aumentar as receitas do Estado. Tomando essa atitude “[...] o Estado algumas vezes lucra em se fazer passar por rico, e essa riqueza aparente lhe é no fundo mais onerosa do que seria a própria pobreza” (ROUSSEAU, *DEP*, 1995, p. 47). O que Rousseau está defendendo é uma espécie de autonomia econômica quando pensa na riqueza de uma nação que não pode ser expressa somente em dinheiro, essa autonomia que surge como condição para a liberdade de fato da comunidade política. Assim como afirma Jacira de Freitas:

“[...] a autonomia econômica surge como condição para desenvolver as potencialidades humanas, tornar o indivíduo livre e, se possível, feliz. A independência econômica não remete apenas autonomia do indivíduo, mas ela é condição de liberdade” (FREITAS, 2012, p. 82).

Para que essas medidas restritivas da economia política possam ser efetivas no Estado, o direito à propriedade torna-se um dos elemen-

tos fundadores do contrato social, sob a exigência que todos possam manter a posse pacífica do que lhes pertence, e que todos se responsabilizem em contribuir em prol das demandas públicas. Neste contexto, o reconhecimento da necessidade de contribuição torna-se uma atividade voluntária e legítima, passível de consentimento geral com base na distribuição proporcional – e não equitativa – entre os cidadãos, que retira pouco a pouco o caráter arbitrário da carga tributária. Essa ideia de proporcionalidade – que visa uma equiparação econômica<sup>9</sup> – na contribuição refere-se, em poucas palavras, para aquele que quiser ter mais propriedade que os demais, que pague proporcionalmente ao tamanho que confere a tributação como uma forma de inibição do grande acúmulo de propriedades nas mãos de poucos cidadãos. “Primeiramente, se deve considerar a relação das quantidades de forma isonômica e aquele que tem dez vezes mais bens que um outro, deve pagar dez vezes mais” (ROUSSEAU, *DEP*, 1995, p. 51).

Sabemos que a questão da propriedade em Rousseau representa um problema central em sua teoria. A propriedade é um problema nevrálgico que atravessa toda a sua teoria política, porque surge em seus *Discursos* e ganha novos significados em suas obras posteriores, como o *Contrato Social*, o *Projeto de constituição para a Córsega* e *Considerações sobre o governo da Polônia*. A propriedade está diretamente ligada com a questão da desigualdade civil entre os homens. Teóricos como Ernest Cassirer, que afirmam que a desigualdade de propriedade é um problema secundário e acessório na teoria rousseauiana, cometem um grave equívoco ao pensar que a desigualdade das propriedades é um mero problema de *adiaphoria*<sup>10</sup>. Relegar ao segundo plano a questão da desigualdade e da

<sup>9</sup> Por que podemos defender a tese de equiparação econômica baseada no *Discurso sobre a economia política* em Rousseau? Por mais ingênua ou romântica politicamente que possa parecer essa ideia de restrição das fortunas por meio de um imposto proporcional aos bens de cada indivíduo, acentua uma preocupação política ímpar no contexto histórico da época de Rousseau. O filósofo genebrino sabia muito bem que não se podem tributar todos os cidadãos com impostos equitativos, pois sabia que a fundação e a perpetuação dos alicerces da sociedade civil são desiguais. Todos são iguais e livres formalmente perante a lei, mas Rousseau sabia que na prática este princípio não se efetivava em virtude das desigualdades econômicas entre os cidadãos, fazendo com que a lei não fosse igual perante todos, inclusive nos dias de hoje.

<sup>10</sup> *Adiaphoria* remete ao conceito da filosofia estóica que significa o estado de indiferença ao qual se chega depois da suspensão do juízo, entre as coisas boas que harmonizam a vida e as coisas que devem ser evitadas para não prejudicar esta harmonia.

propriedade em Rousseau é desconsiderar o que de mais crítico possui este pensador. Além de despotencializar a estrutura crítica do *Discurso sobre a desigualdade*, é achar ingenuamente que a política pode ser pensada separada da esfera social, sustentada em um fundamento metafísico que acaba por subordinar o social ao político. Não esqueçamos que não há nada mais metafísico que o conceito de estado de natureza e bom selvagem em Rousseau. Contudo, não podemos relegar o esforço reflexivo de Rousseau a uma mera suspensão de juízo. Rousseau usou do artifício da indagação e do método histórico-hipotético, porque algo de concreto e material frustrava seu pensamento. Assim se dá com boa parte dos filósofos. A desigualdade foi a questão propulsora da vida de Rousseau, é por seu desenvolvimento e perpetuação na sociedade que Rousseau fez deste problema o seu projeto de vida. Por causa da desigualdade, Rousseau coloca suas proposições do direito político no *Contrato Social*; suas ideias progressistas sobre a educação no *Emílio ou da educação*. Ao fazermos uma leitura entre obras veremos que a propriedade, que no *Discurso sobre a desigualdade* aparece como o fundamento da desigualdade entre os homens e a fundação da sociedade civil, no *Discurso sobre a economia política* surge novamente já resignificada como o fundamento do contrato social; aparece enquanto direito civil mais sagrado da sociedade, mais importante as vezes que a própria liberdade. A grande diferença se encontra na distinção em relação à lógica interna dos conceitos e do método histórico-hipotético. A propriedade no *Discurso sobre a desigualdade* é a propriedade privada propriamente dita, é o fundamento histórico-hipotético na fundação da sociedade, que representa o eterno movimento alegórico daquele primeiro indivíduo que fincou a primeira estaca no chão e disse “isto é meu!”.

Por outro lado, o conceito de propriedade no *Discurso sobre a economia política* é a categoria lógica que fundamenta o pacto social. Os indivíduos isolados antes do pacto social agora têm a possibilidade de estabelecer uma igualdade jurídica e moral ao reconhecerem a disparidade grotesca da desigualdade econômica entre os homens, como o gérmen de boa parte dos problemas sociais da sociedade. Rousseau foi o primeiro teórico da política a pensar a função social da propriedade correlacionada com a disparidade das fortunas entre ricos e pobres. Rousseau faz da pobreza uma categoria filosófica. A propriedade se



transforma no fundamento do pacto social justo, porque justamente é a base social e econômica para a subsistência dos indivíduos na sociedade. O que o filósofo genebrino não se conformava é que, pelo fundamento do “pacto dos ricos”, uns podem possuir muito e outros nada, e que por cauda disto os que não possuem nada devam se vender aos que possuem muito para manter sua subsistência de vida ao nível animal.

As razões que levaram Rousseau a afirmar no *Discurso sobre a economia política* que a propriedade é às vezes mais importante que a própria liberdade estão relacionadas ao fato de que, para que haja uma liberdade civil verdadeira, são necessárias condições materiais para que o cidadão possa garantir a posse do necessário e a manutenção de sua vida. Podemos assegurar de certo modo que Rousseau radicaliza a concepção entre o direito e a propriedade, pois que não é somente um mero direito de propriedade como em Locke<sup>11</sup>, mas um direito à propriedade enquanto condição ético-material na associação civil para que todos possam ter um pouco de propriedade, e não para que alguns possam deter propriedade em detrimento da subsistência dos outros, criando relações de dependência e submissão. E quais são os critérios para que esta liberdade de fato se estabeleça por meio da resolução da questão da propriedade? Na criação de impostos restritivos que impeçam que alguns acumulem o supérfluo (excesso de propriedade) e que outros possam ter condições de manter o necessário (o mínimo de propriedade)<sup>12</sup>. O que podemos destacar neste artigo é o gesto teórico

<sup>11</sup> Nas palavras de Jorge Vergana Estévez: “Para Locke, El derecho de propiedad ilimitada está sobre La vida. Consiguientemente, si alguien quiere despojarme de mi propiedad, tengo derecho no solo a impedirlo sino a matarlo. En Rousseau encontramos una afirmación directa del derecho de vida de todos. “Todos deben vivir”, escribe, lo que implica el acceso a los medios de vida y al trabajo, y al derecho a la propiedad y no solo *de* propiedad” (ESTÉVEZ, 2012, p. 38).

<sup>12</sup> Num primeiro momento, podemos encontrar semelhanças entre a concepção restritiva de propriedade privada em Rousseau com algumas ideias comunistas referentes ao fim da propriedade privada expostas por Karl Marx (1818-1883). Contudo, podemos afirmar claramente que Rousseau, por mais a frente de seu tempo que possa parecer, não conseguiu conceber a ideia de superação da propriedade privada por sua limitação histórica, e também pela limitação teórica, porque não compreendeu a relação de alienação entre a propriedade privada e o trabalho. Rousseau não conseguiu chegar nem ao comunismo rude ou ingênuo de Proudhon (1809-1865), Saint-Simon (1760-1825) e Charles Fourier (1772-1837), que queriam superar a propriedade privada universalizando-a por meio duma igual divisão de propriedade privada para todos e pela igualdade de salários. O filósofo genebrino queria que todos tivessem uma quantidade de propriedade privada que não obrigasse o pobre a vender-se ao rico, e que não favorecesse ao rico comprar o pobre.



de Rousseau ao propor medições para que nenhuma sociedade chegue ao extremo da pobreza e o extremo da riqueza. O filósofo genebrino o assume que acabar de uma vez por todas com a propriedade é uma tarefa extremamente difícil. O que ele propõe no *Projeto de Constituição para a Córsega* é um modelo de associação que contenha a propriedade privada em seus limites mais débeis e menos influentes possíveis, e a propriedade pública (a propriedade do Soberano) o mais influente possível. Afirmação tal exposta no *Projeto de Constituição para a Córsega*:

[...] penso que não é o de destruir absolutamente a propriedade particular, o que seria impossível, mas de contê-la dentro dos limites mais estreitos, dando-lhe uma medida, uma regra, um freio que a contenha, que a dirija, que a subjugue e mantenha sempre subordinada ao bem público. Em uma palavra, quero que a propriedade do Estado seja tão grande e forte, e que aquela dos cidadãos seja tão pequena e fraca quanto possível (ROUSSEAU, *PC*, 1964, p. 931, nossa tradução).

Portanto, neste contexto, se faz necessário considerar o uso dado à propriedade no Estado, ou seja, a distinção entre o necessário e o supérfluo. Para aquele que possuir somente o necessário, pouca contribuição monetária terá de responder, mas para aquele que tem por posse o supérfluo, poderá ser tributado o quanto for preciso como ato de justiça social para que a sociedade civil não se fundamente mais na desigualdade e na opulência da lei do mais forte. Ora ninguém conseguirá usufruir de sua liberdade civil se não conseguir os meios necessários para a manutenção de sua subsistência (a vida). Por isso o Estado para Rousseau está autorizado a intervir, se necessário, por meio do estabelecimento de leis como a restrição da sucessão dos herdeiros, até que a sociedade alcance um equilíbrio razoável das forças econômicas. Assim como afirma Cassirer:

“Por conseguinte, está autorizado e habilitado a intervir na propriedade à medida que a disparidade da posse coloque em perigo a igualdade dos sujeitos jurídicos – e condene classes isoladas de cidadãos à completa dependência econômica ameaçando assim tornar-se um jogo nas mãos dos ricos e poderosos” (CASSIRER, 1999, p. 60).

Em consideração a todas estas formas de contribuição, chegaremos à conclusão de que uma sociedade só pode ser julgada genuinamente equitativa, na medida em que os tributos sejam cobrados a partir da razão composta pela diferença de condições em que se encontram os cidadãos em contribuir, do caráter da posse entre o necessário e o supérfluo, para assim estabelecer a independência econômica de todos os membros da comunidade política. Nas palavras de Starobinski: “Rousseau ligou constantemente os problemas da consciência aos problemas econômicos: segundo ele, só pode haver independência da consciência apoiada e assegurada por uma independência econômica”. (STAROBINSKI, 1991, p. 115). Pois, segundo Rousseau, enquanto houver pessoas ricas no Estado, elas irão despertar o sentimento de distinção em relação aos pobres, e a partir daí, a divergência entre as opiniões e as demandas públicas cada vez mais podem distinguir-se. Portanto, antes de esgotar ou tentarmos resolver todas as relações paradoxais entre a teoria e a factibilidade da economia política em Rousseau, nosso objetivo neste artigo foi o de levantar algumas questões que possibilitem mostrar as potencialidades críticas do filósofo no pensamento moderno e contemporâneo.

### REFERÊNCIAS

- ALVES SÁ, Antônio Marcos. Apontamentos sobre economia política em Rousseau. *Revista Espaço Acadêmico*, nº 131, ano XI, Abril de 2012, pp. 149 – 157.
- CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Tradução Erlon José Paschoal e Jézio Gutierre. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- ESTÉVEZ, Jorge Vergana. *Democracia y participación em Jean-Jacques Rousseau*. *Revista de Filosofia*, vol. 68, 2012, pp. 29 – 52.
- FREITAS, Jacira de. Abstração de valor e independência econômica: Rousseau e a crítica ao dinheiro. *Revista de Filosofia Argumentos*, ano 4, nº 8, 2012, pp. 78 – 101.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre economia política e Do contrato social*. Tradução de Maria Constança Peres Pissara, prefácio de Bento Prado Jr. Clássicos do pensamento político, vol. 15, Petrópolis: Vozes, 1995.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Oeuvres Complètes III - Du Contrat Social e Écrits Politiques*. Paris: Gallimard, 1964.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *O contrato social*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. 3ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

# Estudo Ontológico das Ideias de Justiça em Jean-Jacques Rousseau

**Caius Brandão**

*Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás*

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) viveu num período de grandes transformações na história do pensamento ocidental, iniciadas principalmente por volta do século XVI. Finalmente, a supremacia da razão sobre a fé transformou o modo tradicional de produção de conhecimento. No modelo anterior, o senso comum assumia as “verdades” sobre o mundo natural, o homem e a justiça, em última instância, com fundamento em dogmas religiosos. Mas com o surgimento das ciências modernas, o método para a verificação da verdade passa a ser essencialmente racional e empírico. A filosofia ocidental não ficou alheia às mudanças que ocorriam no mundo. A partir desta virada epistemológica que abandona a fé (teocentrismo) e adota somente a razão (antropocentrismo), foi possível alcançar uma nova compreensão sobre a justiça e a ordem social, promovendo profundas transformações na legitimação do poder civil e abrindo o campo para o surgimento do Estado moderno.

Assim como Thomas Hobbes e John Locke, Rousseau justifica o poder civil na convenção e não no decreto de deuses. Certamente, os três pensadores concordariam que justo é o poder livremente convencionado entre homens iguais. Mas, para Rousseau, isso ainda não seria suficiente, na medida em que também se faz necessário, para a legitimidade deste poder, que ele assegure a manutenção da natural condição humana de liberdade e igualdade. Assim, as leis divinas, usurpa-

das para justificar o poder dos reis que oprimiam os seus súditos, dão lugar à vontade geral dos cidadãos para torná-los livres e iguais. À verdadeira justiça divina sequer temos acesso, argumentaria Rousseau. Isso nos leva à hipótese de que, para o filósofo, seria indispensável a proposição de um novo modelo de organização política, através do qual os princípios (bondade, igualdade, liberdade e reciprocidade,) e os propósitos da justiça fossem preservados na ordem social. Por esta razão, acreditamos que uma compreensão mais profunda sobre os modelos de justiça, em Rousseau, lançará luz sobre os fundamentos do poder civil de soberania popular prescrito pelo filósofo e abraçado pela modernidade.

Neste trabalho, propomos que três noções de justiça, ontologicamente distintas e que se relacionam entre si (a justiça divina, a justiça universal e a justiça republicana), permeiam o sistema político-filosófico de Rousseau, particularmente, nas seguintes obras: *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*; *Emílio ou da educação*; e *Do contrato social ou princípios do direito político*.<sup>1</sup>

O objeto ao que concorre a *justiça divina* é o 'bem' enquanto valor absoluto. Mas a realidade de Deus escapa à nossa capacidade de entendimento, e a sua justiça permanece para nós sob o manto da incognoscibilidade. O próprio Rousseau reconhece a limitação do homem para conhecer a justiça divina, o que sugere uma grande dificuldade para a nossa proposta de pesquisa, pois não podemos esperar encontrar em seus trabalhos nenhum tipo de tratado sobre a justiça de Deus. Mesmo reconhecendo a nossa eterna ignorância sobre a realidade divina, Rousseau não deixa de fazer especulações filosóficas acerca da relação do homem e da natureza com Deus, particularmente no Livro IV do *Emílio*, na Profissão de Fé do Vigário Saboiano. Assim, a partir deste e de outros escritos seus sobre a política, a moral e a religião, tentaremos reunir elementos para a compreensão de como o filósofo constitui a sua noção de justiça divina e a relaciona com a justiça universal e a justiça republicana.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Deste ponto em diante, nos referimos a essas obras como o *Segundo discurso*, o *Emílio* e o *Contrato social*, respectivamente.

<sup>2</sup> Essa nomenclatura foi cunhada por nós para nomear os modelos de justiça que irão estruturar a nossa investigação.

No *Contrato social*, a justiça republicana pode ser considerada como a realização da vontade geral de um corpo político livre e soberano. Neste caso, o objeto da justiça não é o bem absoluto, mas a ação de um determinado corpo ou membro do político. Na medida em que a ação do justo se dá na história, ela adquire materialidade, logo, contingencialidade – a justiça não é anterior à lei. As leis da justiça republicana normatizam as relações das partes individuais de um corpo político, bem como as ações do próprio corpo, que é o Estado. Assim, a extensão, a temporalidade e os efeitos desta justiça ficam circunscritos ao corpo político que lhe deu origem e a mantém. Quando as regras que definem o justo e o injusto são racionalmente convencionadas para se tornarem uma vontade geral, e serem acolhidas pelos costumes de um povo livre e igual, então, podemos utilizar tal convenção como parâmetro para fundamentar a justiça desse povo. Nesta acepção de justiça, o critério último para avaliar a ação moral é a vontade geral, que, por sua natureza, é histórica. No *Contrato social*, a justiça é pensada no âmbito do dever ser e da principiologia.

Rousseau também utiliza a noção de uma justiça universal que não é vazia de conteúdo. Ela compreende um conjunto invariável de princípios, valores, direitos e deveres sagrados a todo ser humano, postos pela ordem natural anteriormente a qualquer convenção. Mas a sua universalidade não é absoluta, e sim relativa, porque a sua existência depende de seres sensíveis e racionais, capazes de se darem leis. Em outras palavras, esse tipo de justiça é universal em relação ao conjunto dos seres sensíveis dotados de razão – sensíveis porque, conforme Rousseau, além da razão para nos mostrar o que é o bem, temos também os sentimentos morais que nos fazem amá-lo. “O primeiro sentimento da justiça é inato no coração humano” (ROUSSEAU, 2004, p. 393). Se, para o filósofo de Genebra, o sentimento da justiça que nos faz tender ao bem moral é constitutivo da natureza humana, se ele é inato em cada homem, então, não há dúvida de que os sentimentos morais denotam a universalidade desta justiça.

No Capítulo VI do *Contrato social*, Rousseau compreende a justiça como um arquétipo absoluto e elege Deus como a sua única fonte. Entretanto, ao investigar o plano ético, isto é, as relações morais entre os homens, Rousseau reconhece também a existência da justiça univer-

sal. Mas em virtude da falta de sanção natural e de reciprocidade, a sua ampla admissão entre nós estaria condicionada à existência do corpo político e de suas leis e convenções.

Podemos então confirmar a existência da justiça divina no plano metafísico, enquanto que, no universo da moralidade, existe a justiça universal. Mas como ela é ineficaz, Rousseau sugere a possibilidade de uma justiça republicana na esfera da política. Logo, deve existir um ponto de interseção entre os três planos (o metafísico, o moral e o político) para que eles não se tornem díspares. A nossa hipótese é de que a justiça universal, mesmo sendo um artefato da razão humana, estaria intrinsecamente de acordo com a ordem natural e representaria o ponto de interseção entre a justiça divina e a justiça republicana. Buscaremos encontrar um fio condutor entre as justiças divina e republicana, com o estudo da natureza humana e da justiça universal. Por esse caminho, pretendemos compreender com maior profundidade as relações entre ordem natural e ordem social, além de estudar as nuances que aproximam os conceitos de ordem e justiça em Rousseau.

Com base na compreensão sobre aquilo que é essencial à natureza dos seres humanos, o sistema político-filosófico de Rousseau irá propor um modelo de organização civil que possa assegurar a verdadeira condição humana de cada cidadão na vida em sociedade. Assim, no *Contrato social*, o filósofo postula que os elementos constitutivos da natureza humana, tais como a liberdade e a igualdade, devem ser tomados como fundamentos, ou seja, como princípios do pacto de associação.

Seria então possível que a primeira convenção, o contrato social, tenha sido também a primeira institucionalização de uma ideia de justiça entre os homens? O fundamento dessa justiça seria a própria convenção, mas como se daria o seu ordenamento? Quais seriam os conceitos que estarão sempre presentes na definição de justiça, a despeito da sua contingencialidade? Quais seriam os princípios que podem confirmar a justiça de uma ação, seja ela de Deus, do indivíduo ou do corpo político? Veremos que Rousseau considerada como justas e legítimas somente as leis que assegurem os princípios de bondade, igualdade, liberdade e reciprocidade. Para o filósofo, estes mesmos elementos essenciais, que estão na raiz de um pacto social legítimo, de-

semprenham o papel de ordenadores das demais convenções, ou seja, de toda atividade legislativa do corpo político.

Enquanto no *Segundo discurso* Rousseau aponta para a necessidade histórica do surgimento da justiça entre os homens, no *Contrato social* ele prescreve um modelo ideal para equacioná-la no seio de qualquer nação republicana. No ideal rousseauísta do *Contrato*, a extensão e a temporalidade da justiça republicana são relativas a um corpo de cidadãos. Se o critério último para discernir o justo e o injusto é aquilo que foi legitimamente convencionado, então, temos um modelo de justiça que se materializa na ação do sujeito moral e político, e se fundamenta na própria convenção. O seu fim é a preservação da condição humana de liberdade e igualdade.

Se a justiça republicana, que tem a sua origem no pacto social legítimo, é necessária para a recíproca admissão da justiça universal entre os homens, então, seria esta um instrumento da justiça divina? Em outras palavras, poderíamos supor uma cadeia de realizações, na qual a justiça republicana viabilizaria a admissão da justiça universal e que, juntas, levariam a uma aproximação do arquétipo da justiça divina? Para confirmarmos ou refutarmos essa tese, será necessário investigarmos a origem e os fundamentos da justiça universal e a relação que ela mantém com a justiça de Deus.

Mas é no plano da subjetividade humana que as relações entre justiça universal e justiça divina serão tratadas por Rousseau, particularmente, na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*. Enquanto a razão nos leva a conhecer o bem, é a consciência que nos faz amá-lo, argumenta o Vigário. A voz da consciência é a doce voz da natureza gravada nos corações dos homens. Em outras palavras, são os sentimentos morais que nos levam a aquilatar as leis de justiça imprescritíveis e anteriores a todas as convenções. Assim, acreditamos que teoria da consciência possa oferecer uma das possíveis explicações para o engajamento mútuo e a livre adesão do indivíduo à vontade geral do corpo político que é formado com o contrato social. Além disso, o estudo dessa teoria poderá nos auxiliar a compreender o status ontológico da justiça universal, a partir do qual procuraremos esclarecer a possível convergência entre o plano moral, o político e o metafísico das distintas noções de justiça. A nossa hipótese central é que a justiça universal está intrinsecamente



de acordo com as ordens natural e racional, e representa o ponto de interseção entre a justiça divina e a justiça republicana. Possivelmente, este será o elo que fará a ligação entre as três ideias de justiça no pensamento de Rousseau.

Em suma, a compreensão das origens e dos fundamentos da justiça em Rousseau requer um estudo cuidadoso sobre as diferentes noções de justiça das quais o filósofo parece se valer, particularmente, no *Segundo discurso*, no *Emílio* e no *Contrato social*. Em primeiro lugar, a nossa investigação deve identificar e delinear com maior precisão quais ideias de justiça permeiam as três obras, apontando para as diferenças e semelhanças que elas mantêm entre si. Devemos indagar também sobre as suas genealogias e teleologias. Quando for o caso, devemos buscar conhecer a sua temporalidade e extensão, mas, em todos os casos, nos esforçaremos para compreender os seus modos e condições de existência. Uma análise sistemática dos seus elementos constitutivos contribuirá com o nosso objetivo de conhecer seus atributos essenciais. Para realizarmos o nosso objetivo, trataremos as ideias de justiça como objetos a serem esclarecidos e lhes atribuiremos uma tipologia, com a qual sistematizaremos a nossa investigação. Em seguida, deverão ser investigadas as relações que os distintos modelos de justiça conservam entre si e como eles compõem o todo do pensamento político-filosófico de Jean Jacques Rousseau.

#### Referências

- ALBERG, J. *The reinterpretation of Rousseau: a religious system*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- AQUINO, T. *Suma teológica*. Trad. de Alexandre Corrêa. Caxias do Sul: Livraria Sulina Editora e Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1980.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- BECKER, E. *Política e linguagem em Rousseau*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008.
- DEBRUN, M. Algumas observações sobre a noção da “vontade geral” no “Contrato social”. In: CAVALCANTI, Themistocles et al. *Estudos em homenagem a J. J. Rousseau – 200 anos do Contrato social*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1962.

- CASSIRER, E. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. De Erlon José Paschoal. São Paulo: UNESP, 1999.
- DELANEY, J. *Rousseau and the ethics of virtue*. London: Continuum International Publishing Group, 2006.
- DENGERINK, J. *The Idea of justice in Christian perspective*. Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1978.
- DENT, N. J. H. *Dicionário Rousseau*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad. de Natália Maruyama. São Paulo: Editora Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.
- \_\_\_\_\_. *L’homme selon Rousseau*. In: *Pensée de Rousseau*. Paris. Seuil, 1984. (Trad. de Helena Esser dos Reis. Inédita).
- DIDEROT & D’ALEMBERT. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Trad. de Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial/Editora UNESP, 2006.
- ESPÍNDOLA, A. *Ensaio de leitura de escritos filosóficos clássicos em torno da reflexão ética e política*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2008.
- GILSON, E. *A filosofia na idade média*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- KAWAUCHE, T. Sobre a imagem rousseauiana da lei acima dos homens. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 97-118, 2008.
- LEBRUN, G. *O que é poder*. Brasília: Brasiliense, 1981.
- LOCKE, J. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*. Trad. de Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).
- MARUYAMA, N. *A contradição entre o homem e o cidadão - consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2001.
- MASTERS, R. *The political philosophy of Rousseau*, New Jersey: Princeton, 1968.
- MOSCATELI, R. A liberdade como conceito metafísico e jurídico em Rousseau. *Princípios*, Natal, v. 15, n. 24, p. 59-79, jul./dez. 2008.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral – uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- PAIVA, W. *Da reconfiguração do homem: um estudo da ação político-pedagógica na formação do homem em Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2010.

PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martin Claret, 2000.

REIS, Cláudio. Sobre um “individualismo” de Jean-Jacques Rousseau. *Philosophos - Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 5, n. 2, p. 4-34, set. 2010. Disponível em: <http://www.revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/11336#>. UgrXmdJwp\_Q Acesso em: 23 Jun. 2014.

ROUSSEAU, J.-J. *Cartas Escritas da Montanha*. Trad. Maria Constança Peres Pisarra e Maria das Graças Sousa. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006.

\_\_\_\_\_. *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo, Brasiliense: 1982.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. *Do contrato social ou princípios do direito político*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. Economia (moral e política). In: *Verbetes políticos da enciclopédia* / D. Diderot e J. D’Alembert. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Unesp, 2006.

\_\_\_\_\_. *Emílio ou da educação*. Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. Escritos sobre a religião e a moral. In: *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução* n. 2. Trad. de Adalberto L. Vicente e Ana Luiza S. Camarani. Organização e apresentação de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: IFCH/UNICAMP, 2002.

\_\_\_\_\_. Manuscrito de Genebra. In: *Rousseau e as Relações Internacionais*. Trad. de Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB, 2003.

RILEY, P. *The general will before Rousseau – The transformation of the divine into the civic*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

RUZZA, A. *Rousseau e a moralidade republicana no Contrato social*. São Paulo: Universidade São Judas Tadeu, 2007.

STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SCOTT, J. Politics as the imitation of the divine in Rousseau’s *Social contract*. *Polity*, v. XXVI, n. 3, 1994.

SOUSA, W. *Articulação entre justiça divina, natural e civil em Agostinho*. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2008

STILL, J. *Justice and difference in the work of Rousseau – bienfaisance and pudeur*. New York: Cambridge University Press, 2006.

STRAUSS, L. *Direito natural e história*. Trad. de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.

VENTO, M. *O fundamento antropológico da vontade geral em Rousseau*. Campinas: UNICAMP, 2013.

VIROLI, M. *Jean-Jacques Rousseau and the 'well-ordered society'*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

# Justiça e vida futura na obra de J.-J. Rousseau

Israel Alexandria Costa

UFAL

## 1. INTRODUÇÃO

Em seu ensaio sobre *Religião e Política*, Hannah Arendt, citando *Forerunners of Dante*, de Marcus Dods, observa que

as especulações sobre uma vida após a morte e as descrições de um além são sem dúvida tão antigas quanto a vida consciente do homem na terra. No entanto, talvez seja em Platão que vejamos que ‘pela primeira vez na história da literatura, uma tal lenda (isto é, de castigo e recompensa entre os mortos) foi definitivamente evocada a serviço da justiça’ (ARENDDT, 1993, p. 69).

Os textos de Platão nos quais Arendt julga haver encontrado a *invenção do inferno* — termo que a autora emprega no sentido estrito da doutrina dos castigos e recompensas *post mortem* a serviço da justiça — são *Górgias*, *Fédon* e *A República*. De fato, no *Górgias*, diálogo dedicado à distinção entre o verdadeiro filósofo e o sofista, a personagem Sócrates sentencia que a maior infelicidade é chegar ao Hades com a alma pejada de malfeitorias e, para ilustrar sua sentença, conta que

no tempo de Crono havia uma lei relativa aos homens, que sempre vigorou e que ainda se conserva entre os deuses, a saber: que o homem que houvesse passado a vida *com justiça* e santida-

de, depois de morto iria para a Ilha dos Bem-aventurados, onde permaneceria livre do mal, em completa felicidade, e que, pelo contrário, quem tivesse vivido impiamente e *sem justiça*, iria para o cárcere da punição e da pena, a que dão o nome de Tártaro (PLATÃO, 2002, p. 75, grifo nosso).

O curioso desse relato mítico no final de *Górgias* é que ele adentra no tema da origem do aparato judicial do mundo *post mortem*. Essa instância judiciária seria o resultado de uma reclamação feita a Zeus pelos zeladores da Ilha dos Bem-aventurados, que estavam sendo perturbados pela chegada de almas indignas. Zeus, atestando a procedência da reclamação e disposto a remediar o mal, viu que a falha consistia na condição dos juízes responsáveis pelo julgamento final: eram juízes vivos e vestidos, presos, portanto, à lógica pertencente ao mundo das pessoas vivas e vestidas. Em vista disso, Zeus teria decidido que o julgamento final se faria exclusivamente por juízes mortos e nus num mundo de pessoas também mortas e nuas, tendo sido escolhidos para essa função judiciária *post mortem* os filhos do próprio de Zeus: Minos, Radamanto e Éaco, com o voto de Minerva cabendo a Minos. A partir de então, pouco importava se o defunto estava adequadamente lavado, perfumado e/ou cercado de paramentos ou testemunhos favoráveis, pois tais condições passaram a deixar de servir como elementos influenciadores do julgamento final.

O mesmo mito reaparece em *Fédon*, ou da *Imortalidade da alma*, onde Sócrates, ponderando o quanto seria injusto que a morte fosse uma dissolução e “que admirável sorte não estaria reservada então para os maus, que se veriam nesse momento libertos de seu corpo, de sua alma e da própria maldade” (PLATÃO, 1991, p. 188), prega a evidência da imortalidade da alma para assinalar que não existirá para o mau nenhuma fuga possível a seus males, nenhuma salvação, a não ser que ele, corajosamente, desprenda esforço para tornar-se melhor e mais sábio. Para os maus, a alternativa de não ser levado pelo guia ao Hades de Minos, a fim de conhecer o seu destino, seria a de ficar vagando em torno de seu próprio cadáver, perdido pela dificuldade de encontrar, sozinho, o seu caminho.

Curiosa é a cosmografia do inferno presente nesse mito: segundo o texto, os homens vivos não moram verdadeiramente na superfície

exterior e superior da Terra, mas em cavidades repletas de éter. Nelas se pode ver o sol e as estrelas, mas não diretamente, e sim através do éter que impregna as concavidades superficiais; nestas, a ação da água suja e salgada tudo deteriora e inquina de doença e fealdade pedras, animais e plantas. Abaixo dessas concavidades, haveria outras e a que pode ser chamada de o abismo dos abismos, para onde vão e de onde vêm todas as águas, chama-se Tártaro, aquela onde se produzem os ventos violentos e as oscilações de massas d'água e de lava fervente que dão origem aos mares, lagos, rios e vulcões; lugar aonde as almas dos mortos chegam por via fluvial e de onde são depois devolvidas às concavidades superiores para servirem de sementes à geração dos habitantes. O ponto mais assombroso e horripilante do Tártaro chamar-se-ia Estígia, lugar revestido de uniforme coloração azulada que abriga um lago do qual sai uma água que mergulha terra adentro, descrevendo espirais. Para a Estígia são lançados os homicidas contra a justiça e a lei, para de lá nunca mais saírem; outros são lançados repetidas vezes ao Tártaro até conseguirem obter o perdão de suas vítimas e, se conseguem, logram uma chance de migrar para a verdadeira superfície da Terra. Nesta, o ar é superior, os astros são vistos em sua pureza e, de um ponto arquimediano (fora da Terra) se veria nosso habitat terrestre como algo perfeitamente branco.

Novamente o mito reaparece no Livro X, de *A República*, onde Platão preambula uma descrição do inferno através do mito de Er, um armênio que teria morrido em combate e jazido por dez dias entre os mortos que se putrefavam e, no entanto, diferente dos demais, sua carne teria se mantido misteriosamente incorrupta. Ao décimo segundo dia, prestes a ser lançado no fogo purificador, para espanto de todos, Er torna à vida e anuncia sua missão de contar o que vira no além. A partir dessa narrativa introdutória, Platão descreve o *post mortem* como um lugar de juízes que conferem a retribuição decuplicada das justças e injustças praticadas em vida, de empíreos celestiais onde almas puras vivenciavam deliciosas experiências e visões de uma beleza indescritível, subterrâneos de gemidos, choros, sofrimentos e almas cobertas de terra, lixo e pó, umas desesperadas de purgar seus males e outras que, depois de algum tempo, subiam em direção a um prado intermediário entre as profundezas da terra e os empíreos celestes, lugar ao qual

à medida que chegavam, pareciam vir de uma longa travessia e regozijavam-se por irem para o prado acampar, como se fosse uma panegíria; as [almas] que se conheciam, cumprimentavam-se mutuamente, e as que vinham da terra faziam perguntas às outras sobre o que se passava no além, e as que vinham do céu, sobre o que sucedia na terra (PLATÃO, 2001, 614e – 615a, p. 485).

## 2. PLATÃO, PREDECESSOR DE DANTE

Em vista de tantos detalhes descritivos, deve-se também concordar com a teórica de Eichmann quando ela observa que, em Platão, não se encontra simplesmente um conceito de julgamento final quanto à vida eterna ou à morte eterna e à indicação quanto ao possível castigo depois da morte, e sim uma já bem clara e definida “separação geográfica entre Inferno, Purgatório e Paraíso” (ARENDDT, 1993, p. 68), de modo que se pode falar em um débito da comédia de Dante para com a obra platônica. Para Hannah Arendt (1993, p. 184), “é Platão, e não as fontes estritamente judaico-cristãs, o mais importante predecessor das descrições elaboradas de Dante”.

Todavia, tal como os subterrâneos tartáreos do filósofo grego, as descrições dantescas de inferno não se prestam ao mero deleite do artista com imagens topográficas do além, mas uma forma de colonizar o espaço do imaginário humano em torno do *post mortem*, a fim de torná-lo útil ao ideal filosófico da justiça. Tanto para Platão como para Alighiere, o problema fundamental era de como governar pela luz seres mortais e conscientes de sua própria mortalidade e de como manipular o dispositivo interno que mais governa essa espécie de seres: a esperança. Não é por acaso que o autor de *A República* confessa que é “a esperança que governa, *mais que tudo*, os espíritos vacilantes dos mortais” (PLATÃO, 2001, p. 8, grifo nosso) ou que a esperança seja o tema do portal de abertura do inferno de Dante. Tudo passa pela questão de como governar pelas luzes os homens mortais através da manipulação poética desse dispositivo de governabilidade neles instalado a que se chama esperança, e o plano de ambos, como sabemos, é a instituição de um governo republicano. Ambos estavam cientes de que, para estabelecer uma forma de governo baseada no luminoso amor pela virtude, é ponto fundamental da ação político-pedagógica do filósofo o atrela-



mento da esperança a esse amor; é preciso que cada cidadão republicano seja governado pela esperança de que sua virtude será justamente recompensada, assim como seu vício justamente punido.

É ante a dificuldade ou impossibilidade de sustentar o credo dessa esperança em um mundo permeado de injustiças que se torna necessário ao filósofo político o recurso à ideia da existência da justiça soberana, ou seja, de uma justiça que não perece e nem se corrompe a despeito da corrupção humana. Trata-se de um sistema de justiça que faz pouco caso do nascimento e da morte física dos homens, pois, enquanto seres gerados, nenhuma desordem praticada por estes deve configurar-se em ameaça ao sistema, pelo contrário, todo ato virtuoso ou vicioso praticado pelo homem passa a ser pensado como uma oportunidade de manifestação da justiça soberana; ela é soberana porque sua justa contabilidade ocorre mediante um balanço abstraído do fator corrupção, soberania e incorruptibilidade estão ligadas aqui nesse sistema onde a morte dos corpos terrenos não pode afetar o elemento luminoso do homem sensível a recompensas e punições; a pessoa de cada cidadão republicano precisa ser identificada à sua alma individual, a fim de que sua morte física seja pensada à luz da esperança de que essa pessoa terá seus atos morais contabilizados.

Nesse sistema, o maior mal, aquele que instalaria o caos e ameaçaria todo o sistema, seria o do cidadão não ter uma alma pessoal, interior, etérea e individual que possa ser punida ou recompensada, afinal é essa alma assim configurada o suporte do dispositivo da esperança. Sem tal alma, não há esperança. Não é uma mera coincidência a associação comum, em ambas as obras, entre maldade e corporeidade, entre bondade e etereidade; os maus são corpóreos e vivem nas sombras; os bons são etéreos e vivem na luz. Tanto em Platão quanto em Dante, as imagens *post mortem* mais visíveis, as que mais se destacam, são as do inferno, pois estas são, por assim dizer, a parte mais corpórea do além, não sendo de se espantar que as ilustrações de Sandro Botticelli e Gustave Doré para o que passou a se chamar de *A Divina Comédia* tenham sido, em sua maioria, sobre o Inferno. A inscrição na porta de entrada do Inferno de Dante (1998, p. 52) — “Deixai toda esperança, vós que entraís” — equivale, na perspectiva republicana, ao caos, ao desgoverno de um mundo onde cada qual vive entregue aos males da corporeidade de seus próprios vícios.

As descrições platônica e dantesca *post mortem* servem, portanto, à formação de um *cosmos* republicano, isto é, de um mundo pensado como ordem moral no interior da qual o conjunto dos vícios humanos são pensados como comédia<sup>1</sup>, ou seja, como conjunto de pequenas desordens incapazes de afetar o sistema universal da justiça soberana. Apesar da difícil categorização do conceito de comédia, sobretudo quando ele é pensado ao lado do de tragédia, o termo comédia, que intitula a obra de Dante, pode ser compreendido em sua associação à ideia de ordem providencial, revelando um certo otimismo pela ideia de que o movimento do universo é cosmológico, isto é, funciona segundo os ditames de uma ordem universal, de um *logos* que sempre se revela verdadeiramente como harmonia a partir do fluxo de aparentes e pequenas desordens: isso permite aos republicanistas em análise pensar o sistema do inferno, purgatório e paraíso sob um esquema matemático perfeitamente trinitário, proporcional e equilibrado, que se manifesta muito claramente pela lógica do talião. Para males imperdoáveis, penas eternas; para os perdoáveis, penas que duram um certo tempo e o mesmo se aplica ao lado da balança do bem.

---

<sup>1</sup> No *Ensaio sobre o homem*, Ernst Cassirer (%Ensaio sobre o Homem, p. 246), refletindo sobre distinções desse gênero, observa: “Podemos falar do temperamento individual do poeta, mas a obra de arte, como tal, não tem qualquer temperamento especial. Não podemos incluí-la em nenhum dos conceitos de classe tradicionais da psicologia. Falar da música de Mozart como serena ou alegre, da de Beethoven como grave, sombria ou sublime seria marca de um gosto pouco profundo. Na música também a distinção entre a tragédia e a comédia torna-se irrelevante. [...] nem mesmo os maiores comediantes podem propiciar-nos uma beleza fácil. Sua obra está com frequência repleta de uma grande amargura [...] Mas a amargura dos grandes escritores cômicos não é a acrimônia do satirista ou a severidade do moralista. Não leva a um veredicto moral sobre a vida humana. A arte cômica possui no mais alto grau uma faculdade comum a toda arte, a visão solidária. Em virtude dessa faculdade, ela é capaz de aceitar a vida humana com todos os seus defeitos e suas fraquezas, sua insensatez e seus vícios”. À luz dessa observação, cai por terra a distinção entre comédia e tragédia estabelecida a partir do critério da medida da consideração devida ao mal ou ao ser humano (a comédia menosprezaria, enquanto a tragédia superestimaria), pois essa solidariedade que Cassirer vê nas obras cômicas, apesar de sua tentativa de caracterizar a comédia, não pode deixar de estar presente também nas obras classificadas como trágicas. De igual modo, como não ver o caractere inverso do que Cassirer atribue à comédia dantesca? Outrossim não se pode escapar da ideia de que neste ou noutros prismas a obra de Dante por ser eventualmente compreendida como obra trágica e o vulgo tem uma percepção imediata dessa compreensão a partir da noção vulgar de tragédia como algo ruim; pensa ele: haverá algo pior do que uma morte eterna?

### 3. O POST MORTEM NO REPUBLICANISMO DE ROUSSEAU

Aprofundando a opinião corrente, explicitamente esposada pelo Prof. Genildo Silva (2004, p. 96), de que “a concepção de ‘Inferno’ em Jean-Jacques se parece mais com uma metáfora sugestiva do que com o dogma da Igreja”, pode-se inserir Rousseau na tradição dos republicanos que admitem o conceito do inferno como elemento integrante de sua filosofia política, a exemplo de Platão e Dante. A defesa de uma tese fundada nessa possibilidade pode parecer estranha quando se sabe que, para os enciclopedistas, a doutrina do inferno se afigurava um elemento credenciador do poder de uma instituição infamante que o partido dos *philosophes* gostaria de ver esmagada. A autoridade da Igreja sobre os homens, sabiam-no os filósofos do XVIII francês, assentava-se em grande parte na crença popular em vida *post mortem*, de modo que mesmo um reconhecimento eventual da utilidade de tal noção para o ideal de justiça — como ocorrera em Platão e em Dante — teria suas inconveniências em face do risco da homologação filosófica de tal crença.

Apesar de fazer parte do grupo dos enciclopedistas, Rousseau admite, no final do seu *Contrato Social*, ao sugerir quais deveriam ser os sentimentos dos cidadãos numa república justa, que o inferno sirva à ideia de justiça, mas não deixa de fazer seu tributo ao enciclopedismo quando acrescenta a tal admissão certas reservas que não estão presentes nem em Platão nem em Dante.

Ao tratar da questão da verdade nessa matéria, o que ocorre na parte dedicada à educação religiosa do pupilo Emílio, *a Profissão de fé do Vigário saboiano*, Rousseau recusa certos elementos centrais da crença religiosa cristã em vidas *post mortem*, e o primeiro desses elementos é a ideia da eternidade das penas. Para o autor, a doutrina da eternidade das penas não poderia estar ancorada na razão porque ela pregaria um desequilíbrio descomunal entre o mal e o seu correspondente castigo. O problema dessa catequese não residiria em ensinar que, para cada pecado, corresponderia um tipo especial de pena infernal, mas em ensinar que essa pena infernal seja desmedida. Tanto para Rousseau quanto para os utilitaristas, nenhum ato moral, por mais nobre ou vil que seja, transcende a esfera da medida. Mesmo utilizando uma

linguagem que nada tem a ver com a lógica do interesse, Rousseau termina por raciocinar de modo a fixar a ideia de um equilíbrio entre atos que podem ser medidos, não porque ele apostava na chave para o estabelecimento dessa medida (como a chave do prazer), mas porque extraía do fato de que os homens, em sua breve e curta vida, não poderiam cometer tão grandes atos de maldade e por um eterno período de tempo, de modo a serem merecedores de recompensas ou castigos desmedidos em qualidade e duração. Para contestar a catequese do desequilíbrio no tocante à doutrina do inferno, no *Emílio*, Rousseau põe na boca do professor eclesiástico uma lição que ele julga ser útil e diferente daquilo que costumava ser ensinado em matéria de castigos *post mortem*: “tenho dificuldades para acreditar que [os maus] sejam condenados a tormentos sem fim” (ROUSSEAU, 1969a, v. 4, p. 591) e repare-se que essa crítica não se encontra dirigida à ideia do inferno em si mesma, mas a um dos pontos que tornariam injusta tal ideia, pois, no mesmo texto da catequese fictícia criada pelo genebrino, lê-se sobre o Poul Serrho, uma ponte infernal por onde todos os ressurrectos deveriam passar, no dia do juízo final, para pagarem *em dobro* (note-se o elemento da medida) o mal que porventura fizeram em vida.

Como afirmado, essa crítica à eternidade das penas se estende também à eternidade das recompensas. De igual modo, os homens, em sua breve e curta vida, não poderiam cometer tão grandes atos de bondade e por um eterno período de tempo, de modo que os castigos para tais atos fossem tão descomunalmente desproporcionais em qualidade e quantidade de recompensa. No fundo, o que está em questão é a própria ideia de eternidade, ou melhor, a sua captura pela razão: “mas pode o meu espírito abarcar a ideia da eternidade? Por que contentar-me com palavras sem ideias?” (ROUSSEAU, 1969a, v. 4, p. 592), diz a personagem que representa a posição rousseauniana nesse ponto. Assim, em coro com os demais enciclopedistas, Rousseau termina por lançar uma crítica a uma das inversões mais radicais operadas pelo cristianismo na história, aqui tão bem descrita por Arendt (1992, p. 83):

segundo os ensinamentos cristãos, a relação entre a vida e o mundo é o exato oposto da existente na Antigüidade grega e latina: no Cristianismo, nem o mundo nem o recorrente ciclo da vida são imortais, mas apenas o indivíduo vivo singular. É o mundo que se extinguirá; os homens viverão para sempre.

Por isso, se Rousseau cita a imagem infernal do Poul Serrho como um elogio à catequese religiosa maometana, segundo os registros de Chardin, ele, entretanto, vai contra a ideia do inferno nos moldes irracionais da eclesia católica na medida em que esta converte a ideia do inferno num motivo para o fanatismo, quando, em sua versão sadia, o inferno não deve passar de uma mera questão de polícia e de disciplina social.

Outra reserva estabelecida por Rousseau é a de proibição de unir fábula e ideia de inferno. Essa é uma provável razão pela qual a imagem do Poul Serrho não aparece na fala do mestre na *Profissão de fé*. Ela é sugerida em uma breve nota de rodapé, como mera informação ilustrativa de escritor, e não como declaração da personagem que serve de porta-voz<sup>2</sup> da opinião do próprio autor. Ao sugerir o dogma religioso do castigo dos maus, o autor do último capítulo do *Contrato Social ou Princípios do Direito Político* não sugere qualquer imagem de lugares de penas eternas; pelo contrário, ele adverte que o dogma da vida futura não seja objeto de qualquer explicação ou comentário. Tal leitura se coaduna com uma passagem do *Emílio* na qual o autor rechaça toda instrução por meio de fábulas. É sabido por todos os estudiosos do autor que, na maturidade de seu pensamento pedagógico, as fábulas aparecem como maus recursos de educação porque distorcem a verdadeira imagem da natureza: “o tempo dos erros é o das fábulas” (ROUSSEAU, 1969a, v. 4, p. 540), afirma categoricamente o pedagogo como síntese de suas observações sobre o assunto. Dos erros que se fazem acompanhar do ensino de fábulas às crianças, repudia-se, aqui, com especial veemência, a fábula do Deus antropomórfico, em especial quando esse Deus aparece como chancela de um lugar de fogo eterno e de demônios atormentadores destinado a seres humanos. Para Rousseau, essa fábula, contada às crianças, tem dois resultados nefastos: o primeiro é de matar na pessoa a razão que jaz adormecida na criança, de modo que, quando adulta, essa pessoa não imaginará outro Deus a não ser aquele que ele imaginou quando criança; a segunda é a intolerância: a criança, através dela, aprende a odiar o outro sem saber por que.

---

<sup>2</sup> Esse caráter fica claramente assinalado na *Carta a Beaumont*: “esse alegado personagem quimérico sou eu mesmo, não o Vigário” (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 949).

Ao lado dessas duas reservas sobre a questão da vida futura *post mortem* que separam igualmente Platão e Dante de Rousseau, não se pode deixar de registrar também outras características que especificamente afastam a obra rousseauniana da obra platônica e que, eventualmente, parecem determinar certas relações de identidade com a obra florentina.

A primeira é a figura da mulher. Em nenhum momento, Platão coloca a mulher como uma figura central e geradora de felicidade e beatitude e é precisamente isto que fazem Dante e Rousseau através de Beatriz e Júlia, respectivamente. Se Dante, ao falar da clara luz do paraíso, se deixa guiar pela amada Beatriz, a mulher idealizada de um homem romântico que quer viver num mundo fora da Terra; Rousseau, ao falar de sua versão do paraíso terrestre — que, não por acaso, também alude à clara luz ao se chamar Clarens — é o Saint Preux apaixonado que se deixa guiar por Júlia. O Virgílio de Dante e o Wolmar de Rousseau integram, junto ao casal de amantes, o trio formado por dois homens e uma mulher, com esta representando o caminho, a verdade e a vida em direção a Deus; através dela o amante se purifica porque ela pertence a um *outro* mundo. O coração de Júlia pertence ao mundo do paraíso tanto quanto o de Beatriz, e ambas lançam para os seus amados um último e terno adeus sob a cumplicidade abençoada de um Deus que conhece os corações de todos e recompensa os bons com a felicidade de uma existência etérea e luminosa. É porque essa existência é etérea e incorpórea que ao homem ainda de carne e osso — como o Dante dos círculos celestiais e o Saint-Preux da comunidade de Clarens — por mais alto que logre estar no mundo do paraíso, é vedado participar por inteiro da forma de existência dessa mulher divinizada. A imagem da Beatriz na Rosa dos Beatos e de Júlia na “morada da eterna paz” (ROUSSEAU, 1961, v. 2, p. 637) estabelece o liame incorruptível entre a mulher e a essência do sagrado e é nesse liame que reside a metade da alma dos que ainda vivem, metade para a qual tenderá o homem romântico em sua nostálgica solidão.

A segunda característica é a da cristandade. Ambas as obras, *O Paraíso*, de Dante, e *Julie*, de Rousseau, terminam por ter um sabor de religiosidade cristã que não existe e dificilmente poderia existir num filósofo do paganismo pré-cristão. Se em Platão é à contemplação de

um mundo de ideias puras que o prisioneiro da caverna aspira, nos outros dois é à contemplação de um Deus, por assim dizer, fora do mundo. Com sua metafísica, Platão sai de um mundo para entrar num outro ainda mais objetivo, ainda mais real; mas a metafísica cristã é a negação da mundanidade objetiva em prol de um lugar que não existe senão no âmago de uma subjetividade onipotente. Se a *Commedia* e *Ju-lie* apostam num Deus providente e sobre-humano, o apelo platônico se dirige à divindade da própria alma humana. A experiência condutora da ascese em um é aporia e dialética, nos outros dois predomina a confiança no impulso do coração.

A terceira é a do compromisso artístico e autobiográfico. Não se vê no *Fédon*, *Górgias* ou em *A República* de Platão algo assim. No filósofo grego há de se questionar, acerca dos mitos que ele evoca, da legitimidade político-pedagógica de fazer da arte uma via para uma consciência filosófica destituída de arte. Dante e Rousseau, por sua vez, são amantes confessos da arte e, apesar da fixação dantesca pelo número três e seus múltiplos, e da rousseauniana pelo esquema trinitário origem-queda-redenção, ambos recusam-se a fazer disso um recurso dialético em direção à evidência objetiva das ideias puras. Se a arte de escrever infernos e paraísos, em Platão, está comprometida com uma justiça matemática e ideal; a justiça através dessa mesma arte, em Dante e Rousseau, deve se exprimir como desopressão pessoal, deve estar comprometida com o prazer do devaneio poético do autor, com o deleite pela própria escrita. Ambos esses escritores desejam o que o professor Adalberto Vicente (2005, p. 165) chamaria de “salvação pela escritura”, esse envolvimento com imagens de essência poética tão profundamente imperiosas e satisfatórias que deve corresponder, no espírito do poeta, à mais estrita verdade.

A quarta característica a separar Rousseau de Platão é o descomprometimento do primeiro com a alquimia do medo. Platão parece ter o intento de usar de fato o medo como força para levar o povo a agir como se conhecesse a verdade. Dir-se-ia que o raciocínio fundamental a guiar o ateniense em sua conjuntura sobre o *post mortem* é: se a verdade carece de adjuntos que a tornem sedutora e se a aristocracia filosófica é incapaz de seduzir o vulgo através de discursos políticos que apelam para as voláteis emoções das multidões — como demonstrara



Sócrates ao ser incapaz de fazer prevalecer o “partido” da verdade perante a multidão que assistia ao seu julgamento — então a alternativa dessa aristocracia seria o de apostar em seduções sustentadas no invariável medo humano em relação ao seu destino final. É Arendt (1993, p. 69) quem assegura que, em Platão, “a opinião apropriada para levar a verdade dos poucos à multidão é a crença no Inferno”. Em Dante e Rousseau, tal comprometimento não é tão evidenciado e, particularmente neste último, a ideia de fazer prevalecer a ideia filosófica da justiça à custa do medo do inferno se afigurava uma estratégia estranha demais num século em que a filosofia se definia fundamentalmente como esclarecimento.

#### 4, CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essas últimas reflexões levam naturalmente à indagação sobre o que haveria de comum entre os três pensadores clássicos aqui tratados, além do ponto da relativa conveniência da ideia de vida futura *post mortem* em suas respectivas teorias republicanistas. Como resposta preliminar, pode-se pretender que nenhum desses três grandes escritores teria acreditado verdadeiramente na fábula dos mundos *post mortem*, mas esse não é um ponto incontroverso, pois, em matéria de crença íntima — aprende-se isso muito bem com Rousseau —, não se pode devassar a fé alheia. O incontroverso está no fato desses três nomes estarem associados aos mais vigorosos escritos acerca da vida futura. Unem tão bem nesses textos o argumento e a música, a ideia e o tom, que tudo transpira natureza e verdade, a despeito de se tratar de um tema tão fabuloso. A prova dessa robustez se faz no presente, quando, passadas centenas de anos, tais obras permanecem vivas em tal medida que parecem ter deixado marcas indeléveis na cultura ocidental cristã, marcas tão profundas a ponto de terem servido, e de ainda servirem, como fontes de inspiração para a imaginação poética e matéria de estudo para a reflexão filosófica.



## REFERÊNCIAS

- ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. Tradução Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Ed. 34, 1998, 3 v.
- ARENDDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1992. (Coleção Debates).
- \_\_\_\_\_. Religião e Política. In: \_\_\_\_\_. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Tradução Helena Martins, et al. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993. p. 55-72.
- CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o Homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana*. Tradução Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994 (Coleção Tópicos).
- PLATÃO. *A República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Fédon*. Tradução José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Górgias*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária, 2002, 78 p. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/gorgias.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2011.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile ou de L'Éducation*. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1969a, v. 4, p. 239-868.
- \_\_\_\_\_. *Julie, ou La Nouvelle Héloïse*. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1961, v. 2, p. 5-745.
- \_\_\_\_\_. *Lettre a Christophe de Beaumont*. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1969b, v. 4, p. 925-1007.
- SILVA, Genildo Ferreira da. *Rousseau e a fundamentação da moral: entre razão e religião*. 2004. Tese (Doutorado em Filosofia) – IFCH/Unicamp, Campinas. Roberto Romano da Silva (Orient.).
- VICENTE, Adalberto Luis. A retórica da sensibilidade nas *Rêveries du promeneur solitaire*. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). *Verdades e Mentiras; 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005, p. 159-66.

# **O Projeto de Paz Perpétua em questão: Rousseau e Kant**

**Lucas Mello Carvalho Ribeiro**

*Universidade Federal de Minas Gerais*

O objetivo final deste trabalho é mostrar que o projeto de paz perpétua levado adiante por Immanuel Kant em 1795 é herdeiro direto da apreciação crítica feita por Rousseau da obra do Abade de Saint-Pierre sobre o tema – o *Projet pour rendre perpétuelle la paix en Europe*. Herança que, a nosso ver, torna-se particularmente flagrante em dois pontos: o primeiro deles é a adesão a uma solução confederativa como paliativo para a anarquia vigente nas relações internacionais; o segundo refere-se à crença inarredável de que uma liga de nações só realizará o fim para o qual foi concebida (a saber, o estabelecimento de uma paz duradoura entre as partes contratantes) se, e somente se, os Estados envolvidos forem Repúblicas.

Mas, para que esse objetivo final seja cumprido a contento, não podemos, em absoluto, descuidar de dois objetivos preliminares, quais sejam: (i) explicitar como e por que as relações internacionais, em geral, e a guerra, em particular, impõem-se como problemas centrais ao pensamento político de J.-J. Rousseau; e (ii) apresentar os fundamentos de sua crítica ao projeto de paz de Saint-Pierre. Passemos, então, ao primeiro deles.

Pois bem, o caráter conflitual das relações interestatais só poderá ser adequadamente compreendido se, antes, recuperarmos a maneira pela qual se dá a constituição dos corpos políticos em Rousseau. Dado o escopo deste texto, será inevitável abreviar em muito o percurso que

vai do isolamento do homem no puro estado de natureza até a formação do Estado, de modo que iremos nos permitir fazer tábula rasa de toda a história hipotética da humanidade apresentada no segundo *Discurso* para colocarmo-nos diretamente no ponto em que vige um cenário de desigualdade e conflito generalizado entre os homens, que já partilham costumes e um modo de vida, mas ainda não se encontram submetidos a leis comuns e a instituições propriamente políticas que regulamentem esse convívio (cf. Salinas Fortes, 1997, p. 46). Cenário assim descrito por Rousseau: “A sociedade nascente dá lugar ao mais horrível estado de guerra: o gênero humano, aviltado e desolado, já não podendo voltar atrás nem renunciar às infelizes aquisições que fizera [...], colocou-se na véspera de sua ruína” (Rousseau, 1964a, p. 176).

Não é senão para ultrapassar esse deplorável estado de coisas que os homens lançam mão de um dispositivo artificial (o pacto social), que, por meio de um consentimento livre, submete todos a uma Lei comum. Conjuntura resumida por Rousseau ainda no primeiro livro do *Contrato social*:

Suponho os homens nesse ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza [aquém da sociedade civil, mas já longe do isolamento primevo] sobrepujam, por sua resistência, as forças que cada indivíduo pode empregar para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo não pode mais subsistir, e o gênero humano pereceria se não mudasse seu modo de ser (1964d, p. 360).

Trata-se, bem entendido, de transformar um estado de fato em ordem jurídica (Derathé, 2009, p. 270), ou, ainda, de reparar, pela “arte aperfeiçoada”, os males produzidos pela “arte começada” (Rousseau, 1964c, p. 288).

Os termos que tornam o referido pacto social e a ordem política dele derivada legítimos são bem conhecidos: “alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade” (Id., 1964d, p. 360), de forma que não exista “um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo” (Id., *ibid.*, p. 361). O corpo político assim constituído contém a ação de seus membros nos limites da Lei – que deverá ser tão somente a expressão

da vontade geral –, fixando, no mesmo golpe, os limites da liberdade civil (Id., *ibid.*, p. 364). *Grosso modo*, eis estabelecidas todas as condições para a paz entre concidadãos.

Mas, paradoxalmente, as medidas mesmas tomadas para pôr fim aos conflitos entre indivíduos acabam por deflagrar as disputas entre potências (Id., 2008a, p. 70). Averiguemos, então, como e por que isso se dá.

\*

Já em *Economia política*, texto que veio a lume no quinto volume da *Enciclopédia*, Rousseau deixa claro que a regra de justiça que dirige a conduta daqueles que participam do corpo soberano – a referida vontade geral – não oferece qualquer parâmetro para a regulação das relações entre Estados:

É importante notar que essa regra de justiça, infalível relativamente a todos os cidadãos, pode ser falha para com os estrangeiros; e a razão disso é evidente: [...] a vontade do Estado, embora geral em relação a seus membros, não o é em relação aos outros Estados e aos membros destes, mas torna-se para eles uma vontade particular e individual (Id., 1964b, p. 245).

Ou seja, “a justiça é um negócio de Estado, ela não transcende o corpo político, cada povo (quer dizer, cada vontade geral) decide sobre sua própria justiça” (Vargas, 2008, p. 30), o que “anula a ideia de uma justiça universal; a justiça se detém nas fronteiras do Estado” (Id., *ibid.*). Rousseau rechaça, pois, a *universalidade cosmopolita* em favor da *generalidade nacional* (Riley, 2001, p. 142-144).

A partir do exposto, podemos depreender a instauração de um “estado misto” (Rousseau, 1969, p. 848): no plano interno, os indivíduos encontram-se submetidos às leis civis, ao passo que, externamente, “as sociedades preservam entre elas a independência natural” (Id., *ibid.*). E, como Rousseau rechaça com veemência a ideia tradicional de “direito das gentes”, temos que cada nação ignora, em sua independência, qualquer parâmetro jurídico (natural) que poderia regular e pacificar a convivência entre elas. Vejamos.

O direito das gentes seria, sob a ótica de quase todos os grandes autores da tradição jusnaturalista, uma extensão do direito natural ao âmbito dos seres coletivos, das potências soberanas<sup>1</sup>: da mesma maneira que os indivíduos (ainda que não se encontrem mutuamente obrigados pelo fato de serem membros de um Estado e de terem assentido a um código de leis artificiais) teriam acesso a um dispositivo aferidor do justo e do injusto – o *direito natural* –, as nações também contariam com um princípio (não-positivo) ordenador de seus procedimentos – o *direito das gentes*, ou, se se preferir, o *direito dos povos* (*jus gentium*). É essa a proposta desenvolvida, por exemplo, por Emer de Vattel ao longo de sua obra canônica sobre o tema, intitulada justamente *Le droit des gens, ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations et des Souverains*: “É preciso aplicar às Nações as regras do Direito Natural para descobrir quais são suas obrigações e quais são seus direitos; por conseguinte, o Direito das Gentes não é originariamente outra coisa que o Direito Natural aplicado às Nações” (Vattel, 1916, p. 3). E Vattel não deixa de diferenciar escrupulosamente o direito das gentes assim definido – quer dizer, um *droit des gens* natural e necessário<sup>2</sup> – de quaisquer disposições legislativas artificiais e contingentes acordadas entre soberanos.

Ora, depreende-se facilmente de um tal quadro de pensamento que as relações entre Estados, longe de mostrarem-se contenciosas ou anárquicas, estariam reguladas por um marco indefectível, tendendo

<sup>1</sup> Th. Hobbes (2002, p. 219), por exemplo, afirma no *De cive*: “A lei natural, por sua vez, pode ser dividida em lei dos homens, a única que pode chamar-se lei de natureza, e lei das cidades, que também pode chamar-se lei das nações, mas que o vulgo denomina ‘direito das gentes’. Os preceitos de ambas são análogos. Mas como, uma vez constituídas, as cidades assumem a condição de pessoa humana, aquela lei que chamamos de natural quando falávamos do dever dos homens individuais, assim que for aplicada a cidades e nações enquanto tais, terá o nome de direito das gentes. E os mesmos elementos da lei e do direito naturais [...], desde que sejam transpostos às cidades e nações enquanto tais, podem ser considerados como os elementos da lei e do direito das gentes”.

<sup>2</sup> “Chamamos Direito das Gentes Necessário aquele que consiste na aplicação do Direito Natural às Nações. Ele é necessário porque as Nações são absolutamente obrigadas a observá-lo. Esse Direito contém os Preceitos que a Lei Natural dá aos Estados, para os quais essa Lei não é menos obrigatória do que para os particulares, posto que os Estados são compostos de homens, que suas deliberações são feitas por homens e que a Lei da Natureza obriga a todos os homens [...]. É esse mesmo Direito que Grotius e aqueles que o seguem chamam Direito das Gentes interno, na medida em que ele obriga as Nações na Consciência. Muitos o chamam também de Direito das Gentes natural” (VATTEL, 1916, p. 4).

antes para uma harmonia pacífica do que para a guerra, bastando para tanto a obediência generalizada aos ditames do direito das gentes. As condições para o estabelecimento de uma verdadeira “sociedade natural e geral do gênero humano”<sup>3</sup>, concernida com o interesse comum da espécie, estariam já postas *ab ovo*.

Rousseau, de sua parte, não faz qualquer concessão ao direito das gentes assim definido, o que podemos verificar em seu opúsculo sobre a guerra, o *Principes du droit de la guerre*. Ali lemos com todas as letras: “Quanto àquilo que comumente denomina-se direito das gentes, é certo que na ausência de sanção [quer dizer, na ausência de um acordo explícito e comum entre as nações concernidas e de garantias de cumprimento desse acordo, ou seja, na ausência de uma ‘positivização’ desse direito] essas leis são apenas quimeras” (Rousseau, 2008a, p. 70).

Não obstante, poder-se-ia argumentar ainda que a simples ausência de uma regulação legal não acarretaria necessariamente uma situação de conflito entre as potências. Ora, se, para Rousseau, a “independência natural” experimentada pelos indivíduos no estado de natureza não leva à guerra (como queria Hobbes), mas a uma vida solitária e tranquila, por que essa mesma “independência”, quando concernente às nações, teria um efeito distinto? Em poucas palavras, por que, na ausência de mediação jurídica, os indivíduos tenderiam a uma existência pacífica e os Estados a uma relação belicosa? Para respondermos a essa questão, devemos trazer à baila mais uma passagem dos *Princípios do direito de guerra*, absolutamente central, em que o genebrino diferencia a natureza do corpo físico daquela do corpo político:

o homem tem um limite de força e grandeza fixado pela natureza, o qual ele não pode ultrapassar. [...] O Estado ao contrário, sendo um corpo artificial, não tem qualquer medida determinada, a grandeza que lhe é própria é indefinida: ele pode sempre aumentar, e ele se sente fraco na exata medida em que existem outros mais fortes do que ele. Sua segurança e sua conservação exigem que ele se torne mais potente do que todos seus vizinhos; e ele só pode aumentar [...] às expensas destes últimos. Ainda que ele não precise buscar sua subsistência fora de si mesmo, ele busca aí novos membros que lhe deem uma consistência mais inabalável. [...] Assim, a grandeza do corpo político sendo puramente relativa, ele é forçado a se compa-

<sup>3</sup> A propósito, cf. o verbete enciclopédico “Droit naturel”, de Diderot.

*rar sem cessar para se conhecer; ele depende de tudo aquilo que lhe cerca e deve se interessar por tudo que aí se passa (Id., ibid., p. 76-77; ênfases nossas).*

Estão abertas, assim, as portas para o estado de guerra entre as potências. É o que antevemos num eloquente excerto do segundo *Discurso*, no qual nosso filósofo retrata “os resultados desastrosos dessa associação imperfeita que estabiliza internamente os Estados, deixando-os desimpedidos em sua ação externa” (Marques, 2009, p. 35). Ei-lo:

Os corpos políticos, permanecendo assim entre si no estado de natureza, logo se ressentiram dos inconvenientes que haviam forçado os particulares a sair dele, e esse estado tornou-se ainda mais funesto entre esses grandes corpos do que o fora anteriormente entre os indivíduos dos quais eram compostos. Daí provieram as guerras nacionais, as batalhas, os morticínios, as represálias que fazem estremecer a natureza e chocam a razão [...]. As pessoas mais honestas aprenderam a incluir entre seus deveres o de degolar seus semelhantes; viu-se, por fim, os homens massacrarem-se aos milhares sem saber por quê; e cometiam-se mais assassinios num só dia de combate do que se havia cometido no estado de natureza, durante séculos inteiros, em toda a superfície da Terra. Tais são os primeiros efeitos que se entreveem da divisão do gênero humano em diferentes sociedades (Rousseau, 1964a, p. 178-179).<sup>4</sup>

Está posto, finalmente, o problema das relações internacionais. Estamos em condições, agora, de passar ao segundo passo de nossa exposição, em que estará em jogo a apreciação rousseauiana do solução avançada pelo Abade de Saint-Pierre com vistas justamente a contornar esse problema.

\*

Como, de fato, remediar a “anarquia internacional” (Spector, 2008, p. 245) e o estado de guerra dela advindo? O primeiro paliativo

<sup>4</sup> Cumpre notar que o trecho supracitado é replicado praticamente *ipsis litteris* no livro V do *Emílio* (Rousseau, 1969, p. 848) e também no *Extrato do Projeto de Paz Perpétua* (Id., 2008b, p. 564), atestando a absoluta centralidade desse raciocínio para a economia do pensamento político de Rousseau.

passado em revista pelo genebrino é aquele referente ao estabelecimento de um “governo confederativo, que, unindo os povos por meios similares àqueles que unem os indivíduos, submeteria igualmente uns e outros à autoridade das leis” (Rousseau, 1969, p. 848). Trata-se de averiguar a possibilidade de se estender a ordenação político-jurídica a um nível supranacional (Bachofen, 2008, p. 14); ou, nas palavras do professor José Oscar Marques, a possibilidade de prolongar “a obra do *Contrato social* e realizar para as comunidades aquilo que se havia feito para os indivíduos, a saber, sua desnaturalização, de modo a libertar os homens do flagelo da guerra externa” (2009, p. 35).

Essa solução confederativa para a ausência de mediação legislativa entre as potências (e o conseqüente estado litigioso vigente entre as mesmas) é sugerida a nosso filósofo, como já adiantamos, pelo longo contato que ele trava com as ideias do Abade de Saint-Pierre<sup>5</sup>, cuja obra maior era justamente um *Projeto para tornar perpétua a paz na Europa*. Ali são dispostos os fundamentos de uma liga de Estados (europeus e cristãos), visando ao estabelecimento e à manutenção da paz entre eles.

Pois bem, para o leitor familiarizado com a arquetônica da filosofia política rousseauniana e, mais especificamente, com sua teoria da soberania, esse hipotético “contrato internacional” (Stelling-Michaud, 1964, p. CXXV) levantaria, à primeira vista, uma objeção estrutural, por assim dizer. Como conseqüência dos termos que a fundam, a soberania é *inalienável e indivisível*<sup>6</sup>, do que se segue que um pacto que impusesse a determinado corpo político contratante a obediência à Lei da Confederação, por meio da transferência de seu poder soberano (de sua prerrogativa de legiferar), acabaria por extinguir aquilo mesmo que ele supostamente deveria proteger: a soberania nacional. Raciocínio que motiva as seguintes indagações de Blaise Bachofen (2008, p. 14-15):

<sup>5</sup> Por incentivo de Mably e intermédio de uma amiga em comum – Madame Dupin –, Rousseau tornou-se depositário dos papéis do Abade de Saint-Pierre, assumindo a incumbência de levar a cabo uma compilação de seus textos destinada à publicação. Sobre os pormenores desse trabalho, cf. Rousseau, 1959, p. 408 e Stelling-Michaud, 1964, p. CXXXII e sqq.

<sup>6</sup> “Digo, portanto, que a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, não pode jamais ser alienada, e que o soberano, que não é senão um ser coletivo, só pode ser representado por ele mesmo. [...] Pela mesma razão que a soberania é inalienável, ela é indivisível, pois a vontade ou é geral ou não é” (Rousseau, 1964d, p. 368-369).



Rousseau concebe a possibilidade de uma tal instituição [político-jurídica] em um nível internacional, seja no âmbito do gênero humano, seja no âmbito europeu? [...] ao formular uma soberania absoluta, indivisível e inalienável, o filósofo não exclui a possibilidade de um [...] contrato interestatal entre os povos soberanos? Se não existe sociedade geral do gênero humano e se a vontade geral, fonte das regras de justiça, só ganha sentido no âmbito do corpo político, poder-se-ia conceber uma instituição que associasse legitimamente os Estados?

Alguns intérpretes da teoria rousseauiana das relações internacionais, aliás, sustentaram a tese de que Rousseau desqualificaria, de saída, todo e qualquer projeto confederativo, sob a pena de ser obrigado a abandonar um dos pilares maiores de seu edifício teórico, a saber, seu conceito de soberania (e todos aqueles que lhe são afins: Estado, povo, vontade geral, Lei etc.). Posição bastante bem sintetizada por Céline Spector (2008, p. 273):

Una, indivisível e inalienável, a vontade geral parece por natureza renitente à integração em uma *federação* em que a soberania deverá se representar e correr o risco de se dissolver, uma vez que regras comuns irão impor restrições à sua independência. Ainda que o Estado federal fosse, para além da simples aliança defensiva, o remédio mais eficaz contra o risco da guerra, parece delicado elaborar uma nova vontade geral na escala da união [supranacional], dado que essa forma “desconhece os direitos fundamentais dos povos que a compõem”.

Ainda que o raciocínio acima seja válido, ainda que não possa haver “um equivalente do *Contrato social* para o universo das relações entre Estados” (Fonseca Jr. 2003, p. XI), resta saber se, para nosso filósofo, é esse o tipo de associação em jogo no projeto confederativo que visa o estabelecimento da paz entre as nações, se uma tal associação implicaria de fato a alienação e a divisão da soberania nacional.

Nesse ponto, uma leitura atenta do próprio *Contrato social* se faz absolutamente imperativa. No segundo capítulo (dedicado justamente à indivisibilidade da soberania) do Livro II dessa obra, Rousseau afirma com todas as letras que o ato de declarar guerra ou a decisão sobre manutenção da paz reportam-se não ao soberano (ao poder

legislativo), mas ao governo<sup>7</sup> (poder executivo): “Assim, por exemplo, consideram-se o ato de declarar a guerra e o de fazer a paz como atos de soberania, quando não o são, visto não ser cada um desses atos uma lei, mas apenas uma aplicação da lei, um ato particular que determina o caso da lei” (1964d, p. 370).

Temos, assim, que, diferentemente do que parte da tradição defende, não há em Rousseau uma objeção de base (uma impossibilidade estrutural, como dissemos há pouco) ao estabelecimento de uma confederação internacional, desde que se trate apenas de uma reunião de governos, de maneira que cada povo soberano resguarde irrestritamente sua prerrogativa de legislação. Quadro, uma vez mais, muito bem descrito por Céline Spector (2008, p. 274):

Uma federação provida de um corpo legislativo e de poderes coercitivos estaria em conflito com o caráter indivisível e inalienável da soberania; a essência da vontade geral (incapaz de ser representada) é tal que toda forma de poder legislativo partilhado destruiria a liberdade. A única possibilidade seria, portanto, aquela de uma *confederação* que tivesse órgãos executivos comuns, mas em que os poderes legislativos permanecessem separados nas entidades nacionais: pode-se conceber associações de governos, mas não de povos.<sup>8</sup>

Diante do exposto, todavia, não devemos concluir simplesmente que Rousseau adere, sem mais, à proposta confederativa de Saint-Pierre. O fato de o referido projeto não contradizer a pedra angular do edifício político rousseauiano não implica a imediata aquiescência aos termos do acordo intereuropeu idealizado pelo abade. Pelo contrário.

<sup>7</sup> Essa distinção crucial entre soberania e governo já havia sido avançada por Rousseau (1964b, p. 245) em seu *Economia política*.

<sup>8</sup> Também nesse ponto Kant concorda com Rousseau, ao distinguir uma “associação de Estados” de um “Estado de Estados”; a primeira forma respeitaria a soberania e, portanto, a liberdade de cada Nação (a busca pela paz preservaria, pois, a liberdade nacional); já a segunda forma responderia mais por uma solução imperialista para o problema da paz do que por uma solução confederativa, as nações (alienando a prerrogativa de legislação) acabariam por ser subsumidas em um grande Estado mundial, uma espécie de Império que daria origem a uma paz despótica, tão nociva quanto a própria guerra. Com uma associação de soberanias ter-se-ia não uma confederação (associação de diferentes Nações livres, reguladas por um direito das gentes mutuamente acordado), mas um único Estado mundial (cf. Kant, 2008, p. 36; Id., 1988, p. 44; e Nour, 2013, p. 49-51).

Rousseau (2008b, p. 87), no momento mesmo em que enaltece a grandeza moral das aspirações de seu predecessor, lança uma série de ressalvas quanto à exequibilidade das mesmas. Passamos, pois, de uma objeção estrutural a uma objeção de ordem histórico-política.

Saint-Pierre fundamentava a viabilidade, ou melhor, a desejabilidade de seu plano confederativo nas vantagens que um estado de paz duradoura proporcionaria às potências concernidas. Rapidamente, teríamos: (i) segurança interna, (ii) diminuição drástica das despesas militares, (iii) aumento das riquezas nacionais devido ao restabelecimento do comércio (interno e externo) e da agricultura (inevitavelmente sacrificados em tempos de guerra), (iv) interrupção dos prejuízos causados pela despopulação das potências beligerantes, (v) redução dos impostos (que sustentavam a indústria da guerra); enfim, assistiríamos a um acréscimo significativo da prosperidade em geral (cf. Saint-Pierre, 2003, p. 20-40 e também Spector, 2008, p. 263). Acrescente-se a tudo isso o consequente aumento de prestígio dos príncipes confederados junto a seus súditos e, por conseguinte, uma maior estabilidade política. Em suma, Saint-Pierre propõe aos governantes europeus uma “escolha racional”: de um ponto de vista estritamente utilitário, a paz, pelo menos a longo prazo, seria mais lucrativa, tanto econômica quanto politicamente, do que a guerra (cf. Spector, 2008, p. 264). Assim, uma vez que o estabelecimento do acordo de paz perpétua depende exclusivamente do consentimento dos príncipes contratantes, demonstrados seus benefícios para estes últimos, o abade não tem qualquer receio em asseverar a efetividade do referido acordo (cf. Saint-Pierre, 2003, p. 150).

Rousseau, por sua vez, irá recusar veementemente o principal *parti pris* do raciocínio precedente, a saber, que os chefes de Estado pautam suas ações em um esclarecido cálculo de interesses. Ora, a maioria das potências europeias que o abade pretendia unir em confederação eram monarquias absolutistas. E, como os príncipes – ciosos de seus interesses privados e ávidos pela glória militar e pelo poder dela decorrente – serviam-se da constante insegurança externa para centralizar o poder e implementar medidas coercitivas de captação de recursos<sup>9</sup> (cf. Marques, 2009, p. 35), seria demasiado irrealista acreditar

<sup>9</sup> “Toda a ocupação dos Reis, ou daqueles que eles encarregam de suas funções, refere-se a dois únicos objetos: estender sua dominação no exterior e torná-la mais absoluta no interior” (Rousseau, 2008c, p. 117).

que eles consentiriam livremente à convenção confederativa, tendo em vista possíveis ganhos a longo prazo desse assentimento (cf. Rousseau, 2008c, p. 117-118 e Fonseca Jr., 2003, p. XXXVI). Dessa forma, à razoabilidade dos príncipes, suposta por Saint-Pierre, Rousseau opõe uma antropologia calcada em paixões egoístas; ao “interesse real” (facilmente discernível mediante cálculo e projeção), ele opõe o “interesse aparente”, absorvido pela lógica da expansão e do domínio territoriais (Rousseau, 2008c, p. 117)<sup>10</sup>; à glória verdadeira e duradoura, opõe o vão prestígio das conquistas militares<sup>11</sup>.

Rousseau, com efeito, se coloca de modo a contrabalançar o otimismo de Saint-Pierre:

Sem dúvida, não deve-se dizer que os Príncipes adotarão esse projeto [de uma confederação europeia visando a paz perpétua], mas somente que eles o adotariam caso consultassem seus verdadeiros interesses, pois deve-se notar que nós [ao contrário de Saint-Pierre] não supomos os homens [no caso, os príncipes] tais quais eles deveriam ser – bons, generosos, desinteressados –, mas como eles são – injustos, ávidos, preferindo seus interesses a tudo. Se esse projeto permanece sem execução, não é, portanto, que ele seja quimérico, é que os homens são insensatos; e é uma espécie de loucura ser sábio em meio a tolos [loucura da qual padeceria Saint-Pierre e explicaria sua má reputação na Europa dezoitista] (Rousseau, 2008b, p. 113).

Todos os ganhos da “União”<sup>12</sup> elencados por Saint-Pierre não serviriam de compensação, na perspectiva rousseuniana, para um príncipe que abdica da glória das conquistas renunciando à guerra. Destarte, uma mudança drástica no quadro geopolítico europeu impor-se-ia como condição prévia para a implementação da liga de nações concebida pelo abade. Seria preciso que os governantes das potências contratantes não mais reinassem de forma absoluta, mas que fossem meros delegados da soberania popular, que eles submetessem

<sup>10</sup> Rousseau toma esses termos – “interesse real” e “interesse aparente” – de empréstimo ao abade. Para uma definição dos mesmos no *Projeto de Paz Perpétua*, ver Saint-Pierre, 2003, p. 36.

<sup>11</sup> Assim, para o filósofo genebrino, “a teoria das relações internacionais deve, doravante, fundar-se sobre o interesse qual concebido pelos príncipes, e não sobre um hipotético desejo de glória esclarecido [que define a posição de Saint-Pierre]” (Spector, 2008, p. 262).

<sup>12</sup> Maneira pela qual o autor amiúde se reporta à entidade política formada pelo pacto confederativo, cf. Saint-Pierre, 2003, p. 89.

seus interesses privados e paixões à Lei, isto é, à vontade geral. Em outras palavras, seria preciso que a Europa passasse por um processo drástico de republicanização de suas nações. Nas palavras de José Oscar Marques (2009, p. 41):

[...] 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 político europeu. Para tanto, seria preciso que os monarcas fossem, conforme o modelo do *Contrato social*, apenas os [...] executores das decisões oriundas da vontade geral, que é a única capaz de definir corretamente os reais interesses de um Estado. O erro de Saint-Pierre [...] foi ter ingenuamente suposto que os príncipes europeus estariam em condições de discernir o real interesse das comunidades que governam [...], superando sua cobiça pessoal, que os leva necessariamente a buscar o confronto internacional.

\*

É exatamente nesse aspecto que Kant mostra-se herdeiro do pensamento rousseauiano sobre as questões de paz e guerra. Para o filósofo de Königsberg, a mediação jurídica propiciada por uma liga de nações seria a única alternativa viável e desejável ao estado de guerra reinante entre as Nações e, para ele assim como para Rousseau, uma tal associação de Estados só poderia ser exitosa caso as potências reunidas fossem todas elas Repúblicas, donde o primeiro artigo definitivo<sup>13</sup> de *Zum ewigen Frieden* dispor já em seu título: “A constituição civil em cada Estado deve ser republicana” (Kant, 2008, p. 24).

Para compreendermos adequadamente os motivos que levam Kant a discernir a constituição republicana como única forma política apta a conduzir a uma ordem internacional pacífica, é preciso esclarecer primeiramente o que ele entende por República. E, aqui, mais uma vez, antevemos uma nítida aproximação de Rousseau. Para ambos, a

<sup>13</sup> O texto de Kant segue a estrutura formal dos tratados de paz da época, que apresentam primeiramente as condições negativas para o estabelecimento e manutenção da paz – em artigos preliminares – e, na sequência, as condições positivas para tanto – em artigos definitivos. Incluía-se por vezes, ainda, suplementos destinados a delimitar as supostas garantias da efetividade do projeto. Cf. Nour, 2013, p. 29 e sqq.

República é, antes de mais nada, um Estado regido por leis<sup>14</sup>, mas não leis quaisquer, e, sim, leis formuladas pelos membros desse Estado e às quais todos eles devem consentir (Kant, 2008, p. 28). Assim, numa República cada indivíduo é ao mesmo tempo súdito e cidadão, cada um só obedece à Lei que deu a si próprio. E, para que uma tal constituição republicana de fato seja bem ordenada e se efetive a contento, é imperativo que aqueles que foram designados para executar o corpo de leis da Nação sigam escrupulosamente a vontade do povo (Id., *ibid.*), cristalizada nessa legislação. Isso posto, temos condições de elucidar o laço que vincula em Kant a organização interna republicana a uma coordenação internacional pacífica.

O núcleo da argumentação kantiana a esse respeito é bastante simples. O regime republicano mitiga em larga escala as deflagrações porque nele a competência decisória sobre a guerra, sobre entrar ou não em conflito com uma potência estrangeira, recai, em última instância, sobre aqueles que acabam invariavelmente por assumir os mais pesados ônus de um confronto bélico; no caso, os próprios cidadãos. Nas antípodas de um regime absolutista, no qual “aqueles que precisam suportar o ônus da guerra não participam da decisão e aqueles que tomam a decisão não sofrem com suas consequências” (Nour, 2013, p. 161), numa república bem ordenada são aqueles mais diretamente afetados por essas consequências os responsáveis pela tomada de decisão que levará ou não o Estado à guerra e, justamente por isso, eles farão de tudo para evitá-la. Numa passagem de *Zum ewigen Frieden*, em que Kant exhibe toda sua eloquência e um nítido tom rousseauísta, esse pensamento é ilustrado com absoluta clareza:

Quando o consentimento dos cidadãos [...] é requerido para decidir “se deve ou não ocorrer guerra”, nada é mais natural do que, já que têm de decidir para si próprios todas as aflições da guerra (como estas: combater em pessoa, tirar de seu próprio patrimônio os custos da guerra, reparar penosamente a devastação que ela deixa atrás de si; enfim, ainda contrair para si, como cúmulo do mal, uma dívida que nunca será paga por causa da proximidade de novas guerras, e que tornará a própria paz amarga),

<sup>14</sup> “Chamo República a todo Estado regido por leis qualquer que seja a sua forma de administração, porque só então o interesse público governa e a coisa pública significa algo” (Rousseau, 1964d, p. 361).

eles refletirem muito para iniciar um jogo tão grave. Pelo contrário, em uma constituição em que o súdito não é cidadão, que, portanto, não é republicana, isso é a coisa sobre a qual menos se hesita no mundo, porque o chefe, não sendo membro do Estado, mas proprietário do Estado, não tem o mínimo prejuízo por causa da guerra à sua mesa, à sua caçada, a seus castelos de campo, festas da corte etc., e pode, portanto, decidir sobre a guerra por causas insignificantes como uma espécie de jogo de recreação e, por conta das boas maneiras, deixar a justificação do conflito [...] ao corpo diplomático, que está sempre pronto para isso (Kant, 2008, p. 24-27; tradução ligeiramente modificada).<sup>15</sup>

\*

Curiosamente, Kant parece não ter consciência do tamanho da dívida que ele tem para com Rousseau no que concerne à linha de raciocínio recém apresentada. Dizemos isso tendo em vista um excerto do ensaio publicado dois anos antes de seu projeto de paz perpétua (portanto em 1793) – “Sobre a expressão corrente: isso pode ser correto em teoria, mas nada vale na prática”. Nesse texto, a ideia de uma paz perpétua é tomada como exemplo para subverter esse dito popularesco. Contra o senso comum<sup>16</sup>, Kant (1988, p. 46) afirma a exequibilidade – e mesmo a inevitabilidade – de uma paz duradoura entre os povos. A paz perpétua não seria uma impossibilidade radical, mas apenas uma impossibilidade circunscrita historicamente, que poderia, ainda que num futuro distante, ser superada. A descrença geral na viabilidade do projeto concebido por Saint-Pierre – que Kant equivale erroneamente

<sup>15</sup> A mesma ideia já havia sido avançada por Kant em *Teoria e prática*: “que todo o Estado esteja de tal modo internamente organizado que não seja o chefe de Estado, a quem a guerra nada custa [...], mas o povo, que a paga, a ter o voto decisivo sobre se deve, ou não, haver guerra (para o que se deve decerto pressupor necessariamente a realização da ideia do contrato originário). Com efeito, o povo guardar-se-á, por simples desejo de expansão ou por causa de pretensos insultos meramente verbais, de incorrer no perigo da indigência pessoal, que não afeta o chefe” (Kant, 1988, p. 44).

<sup>16</sup> Cristalizado na alegação corriqueira reproduzida pelo filósofo: “Mas, dir-se-á, ‘jamais os Estados se submeterão a tais leis coercivas; e o projeto de um Estado universal dos povos, a cujo poder se devem sujeitar livremente todos os Estados para obedecer às suas leis, pode soar agradavelmente na teoria de um Abbé de St.-Pierre ou de um Rousseau, mas não vale para a prática: pois, foi também em todos os tempos escarnecido por grandes estadistas, e ainda mais pelos chefes de Estado, como uma ideia pedante e pueril, saída da escola’” (KANT, 1988, p. 46; grifos nossos).



ao pensamento de Rousseau sobre o tema<sup>17</sup> – dever-se-ia, sobretudo, ao fato de ele ingenuamente sustentar que as potências europeias absolutistas do século dezoito estariam em condições de realizá-lo. Dito de outro modo:

Se Kant, com efeito, tem alguma dívida para com o abade, é porque ele retoma à sua maneira – sem, em absoluto, emprestar a forma e os meios de realizá-la imaginados por Saint-Pierre – a ideia mesma de paz perpétua. E é pelo texto de seu tratado que ele leva a cabo, no plano da filosofia transcendental e fazendo dela o objeto de um dever e de uma esperança universal, aquilo que em sua ingenuidade o abade acreditava obter da Europa dos Príncipes (Ferrari, 1998, p. 69).

Ora, essa é, como vimos, exatamente a objeção levantada por Rousseau contra Saint-Pierre. O genebrino, tão admirado por Kant<sup>18</sup>, tem plena consciência de que uma reforma das formas internas de governo é condição necessária e preliminar a qualquer projeto de paz minimamente realista. Não só isso. Rousseau tem plena consciência também das dificuldades inerentes a uma tal reforma que levaria adiante a republicanização das Nações europeias. Isso porque povos acostumados a um longo jugo político e invariavelmente corrompidos por este não estariam aptos ou dispostos a empreender os esforços cívicos necessários à fundação de uma República digna desse nome; o que é dito sem rodeios na seguinte passagem do *Contrato social*, com a qual encerramos nossa argumentação:

Os povos, assim como os homens, só são dóceis na juventude; ao envelhecer, tornam-se incorrigíveis; uma vez estabelecidos os

---

<sup>17</sup> Esse equacionamento das ideias dos dois pensadores sobre a paz – assumido não só por Kant, mas por uma extensa gama de pensadores do século dezoito – explica-se pelo fato, já aludido, de que à época a obra do abade era conhecida pela maioria apenas através da compilação que dela fez Rousseau (o *Extrait du Projet de Paix Perpétuelle*), ignorando-se os elementos críticos que, já ali, Rousseau levantara contra Saint-Pierre. Formou-se, assim, uma opinião comum segundo a qual Rousseau comungava, ponto a ponto, do ambicioso projeto saint-pierriano, para o que colaborou imensamente o desconhecimento do *Jugement sur le Projet de Paix Perpétuelle*, em que o genebrino desenvolve sistematicamente suas ressalvas para com o referido projeto. A respeito, cf. Ferrari, 1998, p. 64-66.

<sup>18</sup> Sobre a presença de Rousseau na vida e na obra de Kant, lê-se com proveito, dentre outros, Cassirer, 2012, p. 91-144.



costumes e enraizados os preconceitos, é empresa vã e arriscada pretender reformá-los; o povo não pode sequer admitir que se toque em seus males para destruí-los, como esses doentes estúpidos e pusilânimes que tremem à simples presença do médico. [...] *Povos livres, lembrai-vos dessa máxima: pode-se conquistar a liberdade; nunca, porém, recuperá-la* (Rousseau, 1964d, p. 384-385; nós grifamos).

## REFERÊNCIAS

- ABADE DE SAINT-PIERRE. *Projeto para tornar a paz perpétua na Europa*. Trad. Sérgio Duarte. Brasília: Ed. da UNB, 2003.
- BACHOFEN, B. "Introduction". In: ROUSSEAU, J.-J. *Principes du droit de la guerre; Ecrits sur la paix perpétuelle*. Paris: Vrin, 2008.
- CASSIRER, E. "Kant und Rousseau". In: \_\_\_\_\_. *Über Rousseau*. Berlin: Suhrkamp, 2012.
- DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad. Natália Maruyama. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.
- DIDEROT, D. "Droit naturel". In: \_\_\_\_ & d'ALEMBERT, J. le R. (orgs.) *Encyclopédie* (Ed. Alain Pons). Paris: Flammarion, 1986.
- FERRARI, J. "L'Abbé de Saint-Pierre et l'idée de paix perpétuelle dans l'oeuvre de Kant". In: \_\_\_\_ & GOYARD-FABRE, S. (orgs.) *L'année 1796: sur la paix perpétuelle*. Paris: Vrin/Société kantienne de langue française, 1998.
- FONSECA JR., G. "Prefácio". In: \_\_\_\_ (org.). *Rousseau e as relações internacionais*. Brasília e São Paulo: Ed. da UNB, 2003.
- HOBBS, Th. *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KANT, I. "Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf". In: *Kants Werke* (Akademie-Ausgabe, Bd.: VIII). Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
- \_\_\_\_\_. "Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática". In: *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- \_\_\_\_\_. *À paz perpétua*. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- MARQUES, J. O. de A. "Contrato e confederação: notas sobre o papel das relações internacionais no pensamento político de Jean-Jacques Rousseau". In: SILVA, G. F. da (org.) *Rousseau e o Iluminismo*. Salvador: Arcádia, 2009.

NOUR, S. *À paz perpétua de Kant. Filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

RILEY, P. "Rousseau's general will". In: \_\_\_\_ (org.). *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

ROUSSEAU, J.-J. "Les Confessions". In: *Oeuvres Complètes*, v. I. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1959.

\_\_\_\_\_. "Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes". In: *Oeuvres Complètes*, v. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964a.

\_\_\_\_\_. "Discours sur l'économie politique". In: *Oeuvres Complètes*, v. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964b.

\_\_\_\_\_. "Du contract social ou essai sur la forme de la république". In: *Oeuvres Complètes*, v. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964c.

\_\_\_\_\_. "Du contract social ou principes du droit politiques". In: *Oeuvres Complètes*, v. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964d.

\_\_\_\_\_. "Principes du droit de la guerre". In: *Principes du droit de la guerre; Ecrits sur la paix perpétuelle*. Paris: Vrin, 2008a.

\_\_\_\_\_. "Extrait du projet de paix perpétuelle de M. L'abbé de Saint-Pierre". In: *Principes du droit de la guerre; Ecrits sur la paix perpétuelle*. Paris: Vrin, 2008b.

\_\_\_\_\_. "Jugement sur la paix perpétuelle". In: *Principes du droit de la guerre; Ecrits sur la paix perpétuelle*. Paris: Vrin, 2008c.

SALINAS FORTES, L. R. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

SPECTOR, C. "Le projet de paix perpétuelle: de Saint-Pierre à Rousseau". In: ROUSSEAU, J.-J. *Principes du droit de la guerre; Ecrits sur la paix perpétuelle*. Paris: Vrin, 2008.

STELLING-MICHAUD, S. "Introduction aux Ecrits sur l'abbé de Saint-Pierre". In: ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres Complètes*, v. III. Paris: Gallimard, 1964.

VARGAS, Y. "Rousseau et le droit naturel". In: *Revista Transformação*, n. 31, São Paulo, 2008.

VATTEL, E. de. *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations et des Souverains*, 2 vols. Washington: Carnegie Institute of Washington, 1916.

# Os efeitos da corrupção política na república

**Vital Francisco C. Alves**

*Universidade Federal de Goiânia*

## FUNDAMENTOS POLÍTICOS DA REPÚBLICA

Jean-Jacques Rousseau, em consonância com a tradição republicana proveniente da Roma Antiga, define no *Contrato Social* a república como uma ordem política justa e um regime de leis no qual os valores comuns encontram-se acima dos particulares. Apenas em uma república é possível o interesse público governar e os cidadãos orientarem-se em congruência com o bem comum, posto que, nesse regime o corpo político ou soberano é formado por todos eles. Assim, na república, como diz o pensador de Genebra, os cidadãos encontram-se igualmente comprometidos com o soberano do qual são membros.

Ser integrante do soberano garante aos cidadãos a participação nas assembleias populares. Tornando os indivíduos não somente livres, mas iguais. Dado que, os cidadãos terão o encargo de, nas assembleias, decidir a respeito dos assuntos públicos e formular leis que enunciem a vontade geral, as quais deverão guiar suas existências. Depreende-se então que a lei é uma condição necessária para que a liberdade exista. Sendo a vontade geral soberana, ao sujeitarem-se a lei, os cidadãos estarão consentindo com a sua própria vontade; logo, serão livres.

Concomitantemente, as leis são responsáveis por assegurar que os cidadãos estejam protegidos de qualquer tipo de submissão a uma

vontade arbitrária. Para Rousseau, a única condição capaz de resguardar um homem do domínio de outro é instalar a lei acima dos homens. A norma que deve ser desempenhada para proteger os cidadãos da dominação é a da generalidade das leis, isto é, o povo delibera visando ao coletivo e desconsidera a possibilidade de beneficiar ou causar dano a alguém particular. Uma vez que o objeto das leis restringe-se às questões de interesse comum, na assembleia popular, cada associado do corpo soberano é conduzido a buscar seu próprio bem em conformidade com o bem de todos.

Por meio dessa apologia a participação direta dos cidadãos na vida pública, torna-se evidente que a igualdade e a liberdade são valores políticos imprescindíveis e encontram-se no seio da república, preconizada por Rousseau. Tais valores estendem-se no reconhecimento de cada indivíduo como partícipe de uma ordem política republicana; na identificação de um cidadão com os demais, na prevalência do bem comum.

Destarte, ao anunciar a vontade geral<sup>1</sup> – o reflexo do que existe de comum entre a pluralidade das vontades particulares -, a lei sintetiza a consagração de todos esses aspectos e demonstra que ser integralmente livre e igual significa ser um cidadão por inteiro em um regime político ordenado a partir da lei.

### **OS DOIS FENÔMENOS QUE POSSIBILITAM O ADVENTO DA CORRUPÇÃO POLÍTICA NA REPÚBLICA**

Em face da exposição condensada dos principais fundamentos políticos que caracterizam a república, constatamos simultaneamente a presença de um perigo que ronda esse regime político, podendo engendrar severas implicações e quiçá comprometer a sua existência. Trata-se da corrupção política, causada na teoria rousseauísta, sobretudo por dois fenômenos: a desigualdade social e as facções. Buscando

<sup>1</sup> O desafio da vontade geral é conseguir exprimir o que há de comum entre as diversas vontades e impedir que uma única vontade particular ou vontades corporativas impossibilitem a prevalência da vontade geral, uma vez que a influência da vontade particular nas deliberações dos cidadãos acabará por expressar uma única vontade particular como se esta fosse a vontade geral. Assim, o substrato que deveria enunciar o que há de comum entre a pluralidade será alterado, passando a refletir unicamente os anseios de uma vontade ao invés da diversidade das vontades particulares.

situar a gravidade desse problema, analisaremos, previamente, a desigualdade social; em seguida, as facções, e, por fim, as razões pelas quais a corrupção política desencadeada por ambos fenômenos se configura em um problema grave para a república.

No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau assinala que há na espécie humana dois tipos de desigualdade: a primeira natural ou física, estabelecida pela natureza e caracterizada pelas diferenças de idade, saúde, forças corpóreas e espirituais; a segunda, denominada de desigualdade moral ou política, se refere aos vários privilégios de que desfrutam alguns em prejuízo de outros, como serem mais ricos e poderosos e, ainda, por imporem obediência aos destituídos. Tal desigualdade é a que estaremos abordando aqui e a denominaremos de “desigualdade social”.

Nas três obras em que Rousseau analisa esse problema, nota-se com clareza sua firme objeção. A desigualdade contribui para a acumulação de riqueza dos abastados e conduz ao luxo que “corrompe ao mesmo tempo o rico e o pobre, um pela posse outro pela cobiça e entrega a pátria à frouxidão e à vaidade” (*Do Contrato Social*, p. 151). Em decorrência disso, o filósofo genebrino, sustenta que o luxo deve ser combatido, pois realça as diferenças sociais e promove o surgimento da corrupção.

Ao contrapor-se ao luxo, de acordo com Judith Shklar (1985), Rousseau tem em vista ao fato de que esse torna os homens brandos e servis. Por outro lado, reconhece que o luxo não só contribui para a acentuação da desigualdade social e difunde a corrupção, como também elide a virtude cívica. Nos termos de Rousseau:

A distribuição desigual dos habitantes pelo território do país (...), o estímulo das artes voltadas para o luxo e das artes puramente industriais, às custas das atividades úteis e laboriosas, o sacrifício da agricultura em favor do comércio, a necessidade de delegar a cobrança dos impostos, devido à má administração dos recursos do Estado; em suma, a venalidade levada a tal extremo que se atribua um valor em dinheiro até mesmo à estima pública, e a virtude tenha um preço no mercado - estas são as causas mais óbvias da opulência e da pobreza, da substituição do interesse público pelo particular (...), da indiferença à causa comum, da corrupção do povo e o enfraquecimento dos recursos governamentais (*Tratado sobre a economia política*, p. 22).

Constatando as razões pelas quais a desigualdade social fomenta a corrupção política, devemos agora passar para o segundo fenômeno, ou seja, as facções. No *Tratado sobre a economia política*, o tema das facções aparece no momento em que Rousseau inicia o delineamento da noção de vontade geral, fixando o bem comum como o objetivo a ser alcançado. Ele defende que, amiúde, a vontade geral encontra-se exposta ao perigo de divisões secretas que visam a objetivos particulares e, como consequência, deflagram uma ruptura com a inclinação natural da assembleia, isto é, a de enunciar o bem comum, ou seja:

Se as pessoas se deixarem seduzir por interesses particulares, que tomem o lugar do interesse comum (...) graças à influência ou eloquência de indivíduos engenhosos (...) o resultado da deliberação pública se apartará da vontade geral (*Tratado sobre a economia política*, p. 9).

Observamos que, para Rousseau, quando surgem divisões com esse perfil na ordem política, os diversos grupos tendem a defender uma vontade boa e justa concernente a cada um deles, porém, nociva à ordem política de maneira integral. Por conseguinte, a prevalência de interesses de grupos orientados por vontades particulares representa um risco para a construção do bem comum.

Verifica-se no *Contrato Social* que Rousseau resgata essa ideia e confere a ela profundidade, passando a denominar tais grupos de facções e a alertar o leitor para o fato de que o surgimento de facções no soberano ou corpo político representa um perigo iminente ao primado da vontade geral. As facções implicam em acordos prévios consumados pelos cidadãos antes da realização das assembleias populares. Desse modo, eles deliberarão a partir da influência de determinados grupos. O resultado da assembleia, conseqüentemente, reverberará na posição de um grupo, o que impedirá as manifestações plurais de construir uma unidade, tal como é o suposto para a composição da vontade geral.

Na interpretação de Victor Goldschmidt (1974), nota-se na teoria de Rousseau que a vontade geral não subsistiria sem as vontades particulares, mas também há no pensamento dele uma predisposição em suprimir ou evitar o advento das facções pelo fato não só de elas mo-

dificarem a expressão da vontade geral, mas de, além disso, oporem-se ao corpo soberano. Entendemos que se trata de uma leitura consistente diante do que Rousseau expõe.

Já na visão da tradição liberal, tomando como referência Léon Duguit (1922) e Benjamim Constant (1985), ao explicitar uma rejeição às associações parciais, Rousseau oprime as manifestações das minorias e as individuais, dando abertura para a instauração de despotismos. Considerando essa assertiva, questionamos: há, realmente, uma opressão às manifestações das minorias na rejeição de Rousseau às facções? No nosso entendimento, a rejeição de Rousseau às facções não pode ser considerada uma opressão a individualidade ou as minorias, visto que, a posição rousseauiana se apresenta como uma preocupação com um fenômeno que pode obstruir a primazia da vontade geral; em outras palavras, o que existe é um receio de que as facções introduzam interesses particulares corporativos no lugar do interesse comum, isto é, que o interesse de grupos penetre nas assembleias e venham a corromper a vontade geral, impedindo assim a prevalência do interesse comum, por isso, discordamos da assertiva da tradição liberal.

Nesse sentido, nossa posição está apoiada na interpretação de Derathé. Para ele, aos olhos de Rousseau, as vontades particulares são menos prejudiciais para o corpo político do que a vontade dos corpos subordinados às facções. A rigor, são estas últimas que conduzem a república a bancarrota. Tendo refletido sobre os meios de aniquilá-las, Rousseau conclui pela impossibilidade de tal aniquilação. Assim, permanece convencido de que todos os meios utilizados com esse intuito servem somente como paliativos que jamais conseguirão eliminar os prováveis malefícios que as facções venham a promover. Ainda para Derathé, o ideal, na perspectiva rousseauísta, seria que os cidadãos jamais pudessem agrupar-se em facções, posto que o mal não é originário dos interesses particulares quando eles se mantêm individuais. Em contrapartida, quando eles se tornam corporativos, contrapõem-se ao interesse geral.

Em uma linha interpretativa próxima a nossa e à de Derathé, que julgamos coerente, encontra-se Roger Masters (1968). Em sua visão, Rousseau dá prioridade, nas deliberações públicas, às escolhas realizadas pelos cidadãos individualmente e, por isso, contesta as facções, uma

vez que elas pressupõem que os indivíduos deliberem considerando conluíus preliminares de grupos que visam apenas subverter a vontade geral em benefício próprio, o que causaria danos ao interesse comum.

Maurizio Viroli, por sua vez, ressalta que a tarefa de buscar a prevalência da vontade geral nas deliberações feitas pelo corpo soberano é árdua, pois a sedução das facções é frequente. Em seus termos: “é sempre possível que facções (...) formem-se dentro do corpo soberano e sejam bem sucedidas em conseguir que a assembleia concorde com seus desejos, permitindo assim que os seus interesses privados prevaleçam” (*Jean-Jacques Rousseau and the ‘well-ordered society*, p. 162, 2003).

### **POR QUE A CORRUPÇÃO POLÍTICA É UM PROBLEMA GRAVE PARA A REPÚBLICA?**

Após termos nos empenhado em mapear os fenômenos que podem contribuir para o alvorecer da corrupção política na república defendida por Rousseau, convém indagar: por que a corrupção política é um problema grave para a república? Para tanto, devemos reportar, de antemão, a questão da desigualdade social e, na sequência, analisar rapidamente, um pouco mais, o problema das facções. Ao examinar a oposição de Rousseau a desigualdade e, conseqüentemente, ao luxo suscitado por ela, o autor revela um efeito ainda mais devastador, a saber, o fato de que a disparidade entre ricos e pobres abre precedente também para que um cidadão passe a depender de uma vontade particular, podendo levar um homem a trocar a sua liberdade pela riqueza de outrem, ou seja, se alguém se encontra em posição de destituição material e vende-se a um homem rico, comprometendo-se a obedecê-lo, ele estará renunciando à sua liberdade e, para o autor genebrino: “renunciar a liberdade é renunciar à qualidade de homem” (*Do Contrato Social*, p. 62). Verificamos, desse modo, que a conseqüência mais nefasta das diferenças sociais, ao provocar a corrupção, seria a dependência pessoa e, fatalmente, a dissipação da liberdade.

Em certa medida, alguns estudiosos de Rousseau corroboram essa nossa interpretação. Por exemplo, segundo Jean-Fabien Spitz (1995), a dependência de uma vontade particular arbitrária fomentada pela desigualdade destrói a liberdade do homem, pois ele deixa de ser



dono de si mesmo. Derathé (1950) afirma que na filosofia de Rousseau ninguém pode ser livre se estiver submetido à vontade de outro homem, mas isso por si só não basta para ser livre, uma vez que, de acordo com Rousseau, “um homem livre não obedece a outra vontade além da sua” (Derathé, p. 231). Maurizio Viroli (2003), por sua vez, acrescenta que a desigualdade social, para Rousseau, ao incitar o luxo e, inexoravelmente, a corrupção, permite a alguns homens comprar ou vender algo que, na república é invendável: a liberdade.

Não obstante, quando Rousseau proclama a máxima: “nenhum cidadão tenha a opulência necessária para comprar outro e que nenhum seja pobre o bastante para que se veja forçado a vender-se” (*Manuscrito de Genebra*, p. 165), podemos inferir que a igualdade é uma condição crucial para a manutenção da liberdade. Contudo, julgamos que a igualdade advogada por Rousseau inicia-se perante a lei e exige avanços no campo político e social, “o que supõe nos grandes, moderação de bens (...) e, nos pequenos, moderação da avareza e da cupidez” (*Do Contrato Social*, p. 127). O que Rousseau deixa claro é que a desigualdade não pode ser profunda a ponto de permitir o cultivo do luxo que produz a corrupção.

Dito isso, podemos retomar o problema das facções. Ao confrontar as facções e considera-las um perigo iminente para a prevalência da vontade geral, como já dissemos. Rousseau, de fato, explicita que o maior dano causado pelas facções refere-se a violação da liberdade, ou seja, elas comprometem a liberdade, pois alteram o cerne da vontade geral ao serem orientadas por uma vontade particular ou por vontades corporativas. Para Rousseau,

Quando se estabelecem facções, associações parciais (...) a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação a seus membros e particular em relação ao Estado (...). E, finalmente, quando uma dessas associações for tão grande que sobreponha a todas as outras, não se terá mais como resultado uma soma das pequenas diferenças, mas uma diferença única – então, não há mais vontade geral, e a opinião que dela se assenhoreia não passa de uma opinião particular. (*Do Contrato Social*, p. 92.

Assim, a lei responsável por assegurar a liberdade, e que deveria refletir o interesse comum, estará enunciando um interesse particular. Conseqüentemente, a prevalência de uma facção em uma assembleia, por exemplo, fará com que o cidadão obedeça ao invés da vontade soberana uma vontade particular. Retornando a provável consequência da desigualdade social, nota-se que ela ao engendrar o luxo e inexoravelmente a corrupção terá como efeito mais cortante a violação da liberdade.

Conclui-se, dessa forma, que o maior dano causado pela corrupção política alavancada seja pela desigualdade social ou pelas facções, será a dependência pessoal ou, precisamente, a perda da liberdade, fundamento primordial da república. A extirpação da liberdade, com efeito, levará a república indubitavelmente ao declínio.

### BIBLIOGRAFIA

DERATHÉ, Robert. Jean-Jacques Rousseau et la Science politique de son temps. Paris: VRIN, 1950.

DUGUIT, Michel. Algumas observações sobre a noção de “Vontade Geral” no “Contrato Social”. Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro, 1962.

FREITAS, Jacira. Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2003.

GOLDSCHMIDT, Victor. Antropologie et Politique: les principes du système de Rousseau. Paris, VRIN, 1974.

MASTERS, Roger D. The political philosophy of Rousseau. Princeton: University Press, 1968.

PETTIT, P. Republicanisme – une théorie de la liberté et du gouvernement. Paris, Gallimard, 2004.

ROUSSEAU, J.-J. Oeuvres complètes. Paris, 1959-1995. (5 Volumes)

\_\_\_\_\_. Rousseau e as relações internacionais. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado e Editora Unb, 2003.

\_\_\_\_\_. Do Contrato Social, São Paulo, Nova Cultural, 1997 (Os pensadores).

SHKLAR, Judith N. Men and Citizens – A study of Rousseau’s social theory. Cambridge studies in the history and theory of politics. Londres: The University of Chicago and London, 1985.

\_\_\_\_\_. Political Thought and Political Thinkers. Londres: The University of Chicago and London, 1998.

SPITZ, Jean-Fabien. La liberte politique – Essai de généalogie conceptuelle. Paris Presses Universitaires de France, 1995.

VIROLI, Maurizio. Jean-Jacques Rousseau and the 'well-ordered society'. Cambridge University Press. UK, 2003.

# Razão e Religião em Rousseau

**Pedro Paulo Corôa**

*UFPA*

De modo geral, as discussões em torno da ideia de Religião a colocam no rol dos assuntos aparentemente condenados a permanecer indecisos, quer sejam tratados no interior de uma religião histórica determinada, quer se busque um horizonte mais largo e supostamente neutro para tratá-las. É como se tudo dependesse da escolha de um viés, que, no mais, principalmente em se tratando de Rousseau, tende a fortalecer os conflitos das opiniões, tanto no que toca à temática quanto ao papel do filósofo diante de um assunto tão delicado. Pierre Burgelin, por exemplo, em *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, escolhe explorar nas obras do filósofo um sentido bastante particular de religião, uma vez que crê reconhecer em suas reflexões um espaço para o vínculo direto e “pessoal” com Deus, vínculo “que vai, diz ele, além da simples moral” (BURGELIN, 1973, p. 457).

Na *Carta ao senhor de Franquièrre*, bem posterior a outras dedicadas ao tema, como a dirigida a Malesherbes e as *Cartas escritas da montanha*, existem inúmeras passagens que, no mínimo, enfraquecem esse tipo de abordagem, reforçando a ideia de que não há, para Rousseau assim como para qualquer outro filósofo, registro religioso “*au-delà de la simple morale*”, ou, o que dá no mesmo, fora do espaço funcional da Razão. É difícil ler Burgelin e não notar, pelos termos que utiliza, sua intenção em desvincular a compreensão expressa por Rousseau acerca

da Religião daquela assumida, por exemplo, em Kant na obra *A religião nos limites da simples razão*. A perspectiva “pessoal” visada por Burge- lin – e diretamente contraposta à perspectiva moral ou pública – concentra no indivíduo Rousseau toda a gravidade da questão religiosa, subjetivando-a ao máximo por meio disso. E esse pôr a Religião fora do alcance moral e racional, anulando a leitura mais objetiva da mesma, aparentemente, está em acordo com a letra de muitas passagens encontradas no texto de Rousseau. Nas *Cartas escritas da montanha*, por exemplo, deixa-se ler o seguinte:

Muitas coisas do Evangelho ultrapassam nossa razão, até mesmo a chocam, entretanto, nós não a rejeitamos. Convencidos da fraqueza de nosso entendimento, sabemos respeitar aquilo que não podemos conceber quando a associação do que concebemos nos faz julgá-lo superior às nossas luzes (ROUSSEAU, Pleiade, III, p. 699)

No entanto, é nessas mesmas cartas que Rousseau afirma em tom categórico: “... não cessei de insistir sobre a autoridade da razão em matéria de fé...” (ROUSSEAU, Pléiade, III, 719). E, no *Emílio*, Rousseau já tinha reforçado, como algo essencialmente necessário, ou seja, inevitável, essa associação entre fé e razão, subjetividade e objetividade, o que gera em quem o lê uma compreensão ambígua do seu modo de abordagem. A passagem diz o seguinte: “A obrigação de crer supõe a sua possibilidade. O filósofo que não crê erra, porque emprega mal a razão que cultivou...” (ROUSSAEU, Pléiade, IV, 555).

Como entender esse jogo entre razão e fé, entre objetividade e subjetividade do sentimento de unidade que deve estar sempre presente quando se trata de Religião? Em que sentido o alcance subjetivo da fé “ultrapassa” a “razão”, ou melhor, o uso possível do nosso entendimento? E, o que também entra na questão: em que sentido misturam-se fé e razão, uma vez que o Filósofo, pelo dito, é o pensador portador da crença em uma possibilidade que só se mostra como tal quando o homem cultiva a sua razão? Resumindo, a questão seria: Como é possível uma fé racional? Como a razão, indissociável da ideia de uma estruturação lógica a que está obrigado a se submeter o pensamento, pode ser uma fonte de fé, além de fonte de conhecimento?

No fundo, a solução para essas dificuldades está na observação da criteriosa distinção feita por Rousseau entre os usos que fazemos do nosso pensamento, o que o põe em sintonia com uma tradição voltada à análise da nossa organização intelectual e a separação funcional de cada uma de suas partes. Todo o Livro IV do *Emílio* é uma prova disso. É aí que Rousseau tece suas críticas tanto a Descartes quanto a Locke, e onde ele insiste no fato de que a limitação do nosso conhecimento aos dados dos sentidos impede-nos de explicar de forma convincente – como muitos pretendem – a natureza de Deus e do nosso espírito em geral. Mas é aí, também, que ele nos fala sobre o desenvolvimento, em nós, das ideias abstratas que nos elevam, graças à imaginação e à razão, acima de todas as nossas limitações sensíveis. Ou seja, é nesse livro do *Emílio* que Rousseau nos põe em um espaço do pensamento que de modo algum pode ser preenchido por observações e referências empíricas, como é natural que se exija quando é o caso da explicação científica. Há um trecho da obra em que Rousseau reúne esses dois âmbitos de uso do pensamento, o sensível e o não sensível. Cito:

Considerai (...) que, limitados por nossas faculdades às coisas sensíveis, não temos quase nenhum contato com as noções abstratas da filosofia e com as ideias puramente intelectuais. Para alcançá-las [as ideias puramente intelectuais da filosofia] é preciso ou nos separarmos do corpo a que estamos tão fortemente ligados, ou fazer de objeto em objeto um progresso gradual e lento, ou enfim transpor rapidamente e como que de um salto o intervalo, com um passo de gigante de que a infância não é capaz e para o qual mesmo para os homens são precisos muitos degraus feitos especialmente para eles. A primeira ideia abstrata é o primeiro desses degraus, mas tenho bastante dificuldade para ver como é que se faz para construí-los (ROUSSEAU, *Emília*, IV, p. 551)

É nesse espaço virtual em que o pensamento cria para si mesmo degraus invisíveis – ou seja, puramente abstratos, que são as ideias –, mas dos quais tem necessidade, caso queira progredir, ou seja, dar passos para além daqueles que nossos sentidos nos permitem, é aí que se inicia uma modalidade de pensamento cuja utilidade não é mais, simplesmente, julgar sobre o que existe na natureza, mas sobre aquilo que

deve existir “se quisermos reunir o sistema total dos seres sob uma só ideia”, e se quisermos “dar um sentido à palavra substância, que é no fundo a maior das abstrações” (ROUSSEAU, *Pléiade*, IV, p. 553) Ora, é assim, diz Rousseau, que surge a ideia de Deus. Não como a representação de um ser ou de uma coisa, mas como uma condição de unidade causal e sistemática de todo ser ou coisa existentes no mundo. Ele é um pensamento, ou o pensamento de uma articulação. E essa ideia abstrata, portanto, nós não a tiramos do mundo, embora o próprio mundo necessite dela para se revelar ordenado e articulado diante de nós. E como um pensamento, ou seja, uma ideia, não é algo visível, Deus é a representação de um todo invisível que jamais pode ser compreendido pelo nosso entendimento, ou seja, por toda a nossa ciência. A ciência é o pensamento do visível, e como Deus não pertence à natureza sensível, ele não é objeto de conhecimento, dele não é possível um saber, por mais necessário que sua ideia nos seja para a unidade do mundo. Seu conhecimento, para quem não consegue se elevar às ideias puramente abstratas, é, e permanecerá, um mistério.

Por isso, diz Rousseau o seguinte a esse respeito:

O Ser incompreensível que abarca tudo, que dá o movimento ao mundo e forma todo o sistema dos seres não é nem visível aos nossos olhos, nem palpável às nossas mãos; ele escapa a todos os nossos sentidos; a obra mostra-se, mas o operário esconde-se. Não é pouca coisa saber que ele existe, e quando chegamos a isso, quando nos perguntamos: quem ele é? Onde está? Nosso espírito se confunde, perde-se e já não sabemos o que pensar (ROUSSEAU, *Pléiade*, IV, p. 551)

A dificuldade de compreender uma ideia abstrata como a de Deus é o que conduz o homem da ciência à crença, já que, como diz Rousseau, “se acontece que a imaginação tenha visto Deus, é muito raro que o entendimento o conceba” (ROUSSEAU, *Pléiade*, IV, p. 553). Mas, como diz uma citação acima, ninguém pode ser obrigado a crer no impossível, muito menos um Filósofo. Não há lugar aqui para uma fé cega, embora aquilo em que se deve crer não seja mesmo da ordem do visível. De todo modo, uma crença só se justifica se a ela estiver ligada alguma necessidade; se ela, de algum modo, nos for indispensável; se ela, para aquele que pensa, se impõe por si mesma. Para aquele

a quem ela não pode se revelar assim não faz nenhum sentido tratar do assunto. Por isso, Rousseau sempre mostrou-se contrário ao ensino religioso para crianças, ou seja, naquela condição em que o homem está demasiadamente próximo a seu estado de natureza. Para o homem, nessa condição, a religião só pode resultar em superstição e fanatismo. Isso explica a passagem do *Emílio* em que Rousseau escreve, a propósito dos estágios na formação de seu pupilo:

Posso prever como meus leitores ficarão surpresos ao me verem atravessar toda a primeira idade de meu aluno sem lhe falar de religião. Aos quinze anos, ele não sabia que tinha uma alma e talvez aos dezoito ainda não seja hora de aprendê-lo, pois se o aprender mais cedo do que convém correrá o risco de nunca o saber (ROUSSEAU, *Pléiade*, IV, p. 554)

A crença como uma forma externa de obrigação, ou seja, como algo que não resulta de uma autoimposição do pensamento, é, como diz Rousseau “uma estupidez deplorável”, afinal, “há mistérios que é impossível ao homem não só os conceber como acreditar neles”, e segue Rousseau,

... não vejo o que se ganha ensinando-os às crianças, a não ser ensiná-las a mentir desde cedo. Digo além disso que para admitir os mistérios é preciso pelo menos compreender que são incompreensíveis, e as crianças não são capazes nem dessa concepção. Para a idade em que tudo é mistério, não há mistérios propriamente ditos (ROUSSEAU, *Pléiade*, IV, p. 554)

Na *Carta a Beaumont*, ao defender-se da acusação de não ter religião e de simular a fé que afirma ter, Rousseau escreve:

Não tenho, é verdade, essa fé da qual escuto gabarem-se tantas pessoas de integridade duvidosa; essa fé robusta que jamais duvida de nada, que crê sem embaraço em tudo o que lhe é apresentado para crer, e que põe de lado ou dissimula as objeções que não sabe resolver” (ROUSSEAU, *Pléiade*, IV, p.963-964).

Um pouco mais à frente, Rousseau desabafa:



Observei na religião a mesma falsidade que na política, e ela me causou muito mais indignação (...) Observei que havia profissões de fé, doutrinas, cultos, que eram seguidos sem que se crescesse neles, e como nada nisso penetrava nem no meu coração nem na razão, a influência na conduta era muito pequena. O verdadeiro crente não pode adaptar-se a todo esse fingimento; ele sente que o homem é um ser inteligente, para o qual é preciso um culto razoável, e um ser social, para o qual é preciso uma moral feita para a humanidade. Encontremos, primeiramente, esse culto, essa moral que dirão respeito a todos os homens; depois, quando forem necessárias formulas nacionais, examinemos seus fundamentos, suas relações, suas adequações, e, após ter dito o que concerne ao homem, diremos o que concerna ao cidadão” (ROUSSEAU, *Pléiade*, IV, p. 968-969)

A compreensão que tem Rousseau da Religião, diferente do que pensa Burgelin, não só não tem nada de meramente subjetivo e individual – com o tempero de uma certa aversão à razão – como é justamente o contrário disso. Afinal, como ele diz ao elogiar o Evangelho em *Do contrato social*, na religião verdadeira, ou seja, santa e sublime do cristianismo primitivo, “os homens, filhos do mesmo Deus, reconhecem-se todos como irmãos, e a sociedade que os une não se dissolve nem com a morte” (ROUSSEAU, *Pléiade*, III, p.465) – menos ainda com Burgelin. E esse ponto é fundamental: antes de haver sociedade não poderia haver religião alguma. Nem o mais lunático dos homens, em isolamento ou vivendo em condições muito próximas ao estado de natureza, poderia conceber algo que reunisse – como exige o termo *religare* de que vem nosso conceito de Religião –, ele mesmo, seja lá o que for. O que confirma essa compreensão é uma passagem da *Carta ao senhor de Franquières*, na qual Rousseau afirma que: “o homem selvagem e sem cultura que ainda não fez nenhum uso de sua razão (...), não tem necessidade de outro guia” além dos apetites que o governam, afinal, “seguindo apenas o instinto da natureza, caminha com passos corretos. Esse homem não conhece Deus...”. (ROUSSEAU, *Pléiade*, IV: p. 1137) E não tem, nas condições em que vive, a menor necessidade de Deus, ou, mais propriamente falando, da ideia de Deus, que, como vimos é a mais sofisticadas das ideias abstratas concebíveis pelo homem.

É por isso que, antes de desenvolver sua Razão, o homem não

poderia ter nenhuma ideia de Deus, e antes de viver em sociedade não poderia desenvolver sua Razão, que é exatamente a fonte dessa ideia. Por isso não faz sentido algum falar de religião, sobretudo em Rousseau, “além da simples moral ou da razão”, afinal é a Razão dentre as nossas faculdades intelectuais, como já nos ensinavam os gregos, que se destina à formulação de princípios que nos unem para a ação. Para ser mais específico, a Razão nada mais é que nossa capacidade social de pensar, daí ela ser a fonte de toda moralidade e religiosidade. O fato de a Razão, diferente do entendimento científico, não ter nenhuma positividade, é isso que abre a ela, além dos limites do conhecimento das coisas físicas, um espaço de pensamento que exige de nós uma convicção conjunta indeclinável. E é a essa convicção, ou seja, a certeza de que, apesar dos desmentidos históricos, a autêntica condição da coexistência social dos homens depende de um princípio, ou seja, de uma ideia que seja válida incondicionalmente para todos, é isso que dá uma unidade à Humanidade e utilidade à nossa concepção de Deus.

#### REFERÊNCIAS

- BURGELIN, P. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1973.
- ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes, Tome III*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes, Tome IV*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1969.

# Rousseau e o Materialismo de d’Holbach

**Fábio Rodrigues de Ávila**

*Universidade Federal de São Paulo*

*O pintor realista: “Fiel à natureza inteira!” – Como faz ele então:  
Desde quando a natureza acabou na imagem? Pois é infinita a mais  
ínfima parcela do mundo! – Afinal, deste ele pinta o que lhe agrada. E  
o que lhe agrada? O que é capaz de pintar!  
(Nietzsche, A Gaia Ciência)*

No início do livro IV do Emílio, em sua exposição da profissão de fé do vigário de Savóia, Rousseau elenca uma série de argumentos críticos ao materialismo, considerando-o uma doutrina cheia de erros e argumentos inconcebíveis e, a partir de uma bela construção retórica, desmoraliza-a, fazendo-a parecer uma suposição meramente arbitrária e contrária aos princípios fundamentais do saber filosófico. Partindo do princípio de que o materialismo é incoerente e fundado numa metafísica obscura e ininteligível, ele analisa os pressupostos dessa doutrina e contrapõe argumentos que, mesmo partindo de um ponto de vista empírico e sensualista, estabelecem um princípio transcendente para regular o movimento e a ordem da Natureza, contrariando o principal fundamento desta doutrina, que é a capacidade da Natureza de mover-se e organizar-se a si mesma, a partir de sua própria energia, seus próprios elementos e atributos.

Primeiramente, Rousseau estabelece um método, ao modo cartesiano, na direção do próprio eu e do mundo exterior. É interessante notar que ele sugere limitar a investigação ao que seja de interesse e utilidade para o espírito humano, furtando-se do que seja incerto e obscuro – os pressupostos metafísicos –, admitindo como verdadeiro o que é evidente e conforme aos princípios *aceitos pelo coração*. Desse modo, ele estabelece um critério racional e afetivo no conhecimento da verdade. Ele apresenta um método epistemológico que parte das sensações e do sentimento da própria existência do “eu” para a distinção entre o sujeito e os outros seres do mundo, os objetos percebidos por esse “eu”. Esses objetos percebidos são o que ele chama de matéria, pois *“tudo o que sinto fora de mim e que age sobre os meus sentidos eu chamo de matéria, todas as porções de matéria que concebo reunidas em seres individuais eu chamo de corpos”* (ROUSSEAU, 2009, p.379). Sua concepção de matéria se define por tudo o que é percebido pelos sentidos, abstraindo a noção de átomo, que é tão cara aos autores materialistas. Ele chega à conclusão de que o homem não apenas percebe a matéria e os corpos pelas suas sensações, como também, por um ato de sua inteligência, é capaz de comparar e julgar as diferenças e semelhanças entre os objetos e suas relações. Isso singulariza o homem em relação aos outros seres animados, que são capazes apenas de sentir os objetos, e não de compará-los e julgá-los. Duas distinções aqui são fundamentais: a distinção entre seres animados e inanimados, e, dentre os seres animados, os dotados de inteligência, ativos, e os destituídos dela, meramente passivos.

Atividade e passividade são dois preceitos de extrema importância para se compreender a epistemologia de Rousseau. Passividade é todo o processo de conhecimento que se inicia com as sensações, é a afetação de nossos sentidos pelos objetos. Vendo que somos separados deles, notamos sua singularidade, *“Pela sensação, os objetos oferecem-se a mim separados, isolados, tais como existem na Natureza”* (idem). Os animais são afetados pelos objetos através das sensações, mas são puramente passivos. Já os homens, dotados de inteligência, possuem essa faculdade singular que os possibilita comparar e julgar os objetos, criando uma relação entre eles e isto torna os homens também ativos no conhecer. Invertendo o método cartesiano, Rousseau parte da ideia de que as sensações são sempre verdadeiras e certas, pois são a base de onde a

inteligência compara e forma juízos, e o erro ou engano decorre de um juízo mal formulado, *“É porque sou ativo quando julgo, porque a operação que compara é falível, e meu entendimento, que julga as relações, mistura seus erros à verdade das sensações, que só mostram os objetos”* (idem, p.381). As sensações são verdadeiras e o erro se deve ao entendimento não julgá-las corretamente, estabelecendo uma relação equivocada. A conclusão de Rousseau é que *“a verdade está nas coisas e não no meu espírito que as julga, e que, quanto menos coloco de meu nos juízos que faço sobre elas, mais estou seguro de me aproximar da verdade”* (idem). Assim, a verdade não se configura como o resultado de um processo puramente intelectual.

Partindo para a análise dos objetos exteriores, Rousseau começa efetivamente sua crítica ao materialismo. Já que tudo o que é percebido pelos sentidos é matéria, todas as propriedades da matéria decorrem das qualidades sensíveis percebidas nos objetos. Uma dessas propriedades é o movimento. Para ele o movimento não é uma propriedade inerente à matéria, mas uma ligação estabelecida pelo entendimento, devido ao deslocamento de objetos de um lugar para outro. Ele distingue dois tipos de movimentos: o comunicado, onde a causa motriz está em outro corpo, e o espontâneo, onde o movimento parte do próprio ser. Para Rousseau, o movimento comunicado é evidente por si mesmo, é facilmente percebido nos seres inanimados, como uma pedra ou uma cadeira. Quanto ao movimento espontâneo, ele explica que os seres animados, tais como os animais e os homens, agem voluntariamente e a constatação do movimento espontâneo se confirma pelo seu *próprio sentimento* da vontade de mover-se, *“Perguntar-me-ás também como sei então que existem movimentos espontâneos; dir-te-ei que o sei porque o sinto. Quero mexer meu braço e mexo-o, sem que esse movimento tenha outra causa imediata além da minha vontade”* e afirma enfaticamente seu sentimento como prova: *“Em vão se pretenderia raciocinar para destruir em mim esse sentimento, pois ele é mais forte do que qualquer evidência”* (idem, p.382).

Rousseau se recusa a admitir a possibilidade da matéria mover-se por si mesma: *“Meu espírito recusa-se a admitir a ideia da matéria não organizada movendo-se por si mesma ou produzindo alguma ação”* (idem, p.383). Apesar de utilizar um critério questionável, que é o sentimento interior, o autor genebrino procura desconstruir o principal argumento dos materialistas, de que a matéria é dotada de seu próprio movimen-

to e ação, considerando-a “*matéria esparsa e morta*” (idem), incapaz de organizar-se e regular-se. Para Rousseau, apesar de a natureza ser material e estar em movimento constante, ela não possui uma liberdade como os seres animados. Rousseau atribui a causa de seu movimento a algo estranho a ela, ele defende que essa causa é desconhecida e se dá, mais uma vez, por uma *persuasão interior*. A conclusão nasce a partir da afirmação crucial de que há uma *vontade* que move a Natureza, que é externa a ela própria e a causa de seu movimento e este configura seu primeiro artigo de fé. Cabe observar que, mais adiante no texto, ele admitirá que essa causa seja Deus: “*O ser que quer e que pode, o ser ativo por si mesmo, o ser, enfim, qualquer que seja ele, que move o universo e ordena todas as coisas, chamo-o Deus*” (idem, p.390).

Rousseau reconhece a fragilidade de seu sistema, admitindo ser este um dogma obscuro, pois sua principal sustentação é o sentimento interior. Mas, mesmo assim, ele contra-argumenta que, caso o movimento fosse atributo inerente à matéria, devido à diversidade de elementos e, conseqüentemente, de corpos e causas a agir, não poderia haver uma ordenação comum que regulasse toda essa diversidade de ações e choques que ocorreriam, e toda a ordem que encontramos na Natureza seria na verdade um caos incompatível com sua conformidade evidente. “*Dar a matéria o movimento por abstração é dizer palavras que nada significam, e dar-lhe um movimento determinado é supor uma causa que o determine*” (idem, p.386). Logo, o materialismo peca por seu próprio princípio, pois mesmo que a Natureza movesse-se por si própria, esse movimento seria desordenado e fortuito, e tudo estaria entregue ao acaso, e o que vemos é uma regulação, uma ordem constante que exprime uma inteligência agindo. Nesse momento entramos no segundo ponto essencial da crítica de Rousseau; além do movimento causado por uma vontade, a ordem e regulação da Natureza indicam também uma inteligência e este constitui o seu segundo artigo de fé.

A ordem do universo, seus movimentos contínuos e sua harmonia geral indicam uma inteligência que age nele, tal como uma engrenagem de um relógio onde cada parte colabora com as outras e cada peça possui seu papel fundamental na regulação do todo. Mais uma vez, o recurso ao qual Rousseau recorre, para sustentar seu sistema e a existência dessa força e inteligência transcendente, é o sentimento

interior; *“Falai-me o quanto quiserdes de combinações e de acasos; de que vos serve reduzir-me ao silêncio se não podeis persuadir-me, e como me subtrairéis o sentimento involuntário que vos desmente sempre, a despeito de mim mesmo?”* (idem, p.387).

A consequência destes dois princípios e ponto nevrálgico dessa crítica é a questão moral da liberdade humana. Para Rousseau, o homem é dotado de uma alma, assim, ele também possui vontade e inteligência, que resultam em sua liberdade de agir. Pela inteligência o homem julga, e por sua vontade escolhe os objetos, de modo que – lembrando a quarta Meditação de Descartes – o erro está quando o entendimento julga mal e a vontade escolhe o falso ou enganoso. Vemos claramente que o objetivo do autor genebrino é criticar o argumento materialista da necessidade, que nega a liberdade humana, pois considera o homem agindo segundo os impulsos naturais para sua conservação, não concebendo uma consciência moral capaz de julgar se ele age bem ou mal com seus semelhantes, pondo sua conservação acima de tudo. Possuindo uma alma e uma consciência moral para agir, o homem é livre em suas ações, e isso constitui seu terceiro artigo de fé.

Rousseau provoca os materialistas: *“Se me viessem dizer que alguns caracteres de imprensa lançados ao acaso formaram a Eneida pronta, não me dignaria a dar um passo para ir verificar a mentira. Esqueceis, dirão, a quantidade de lances. Mas quantos desses lances é preciso que eu suponha para tornar verossímil a combinação?”* (idem, p.388). Com essa questão, ele afirma ironicamente a necessidade de um ser supremo, transcendente, dotado de vontade e inteligência para imprimir movimento e ordem em todo o universo.

Mas qual será a posição dos materialistas? Seria o materialismo um sistema tão frágil e inconseqüente como o apresenta Rousseau? Primeiramente é preciso salientar que há uma grande diversidade de autores e correntes materialistas no século das Luzes. Passando por diversos autores declaradamente materialistas, tais como Jean Meslier, La Mettrie, Diderot, Holbach ou Sade, há também aqueles que podemos supor uma forma de materialismo, como Condillac, Helvétius, Degèrando ou Maupertuis; cada um esboçando de modo diversificado uma configuração para a matéria. Temos, portanto, as mais variadas teses que supõe a organização da Natureza através da pura matéria.

Desses autores, destacamos um dos mais prolíficos do século XVIII, o barão d'Holbach. Sua obra *Sistema da Natureza* procura sistematizar o materialismo de modo pedagógico. Esta obra foi publicada em 1770, oito anos depois do *Emílio* e possui uma organização expositiva que busca responder a todas as objeções contra o materialismo até então, refutando os argumentos teológicos a respeito da existência de Deus, da impotência da matéria e da organização da Natureza. Essas objeções também se articulam perfeitamente para refutar as críticas elaboradas por Rousseau na profissão de fé no *Emílio*.

Em d'Holbach, vemos a definição de matéria ser indiscernível da concepção de Natureza construída ao longo de sua obra. Natureza é tudo o que é existente e perceptível pelos sentidos (assim como o é para Rousseau). Os sentidos são limitados e restringem as percepções somente ao que se conhece pela sensibilidade. Contudo, é possível agir racionalmente e deduzir princípios e elementos não-empíricos – porém não-imaginários – que permitam elaborar uma tese sobre a organização da Natureza livre de artifícios teológicos puramente abstratos, como o primeiro motor aristotélico, ou mesmo o Deus relojoeiro dos filósofos deístas; seres transcendentais, de uma substância distinta da matéria, que não possuam nenhuma propriedade análoga à Natureza.

Para d'Holbach, a Natureza é matéria, e a matéria é conhecida a partir das qualidades sensíveis dos corpos e das propriedades que são possíveis intuir através das percepções e conexões dessas qualidades. Os elementos primordiais da matéria, os átomos, não são percebidos pela sensibilidade, e não podem ser conhecidos diretamente pelos sentidos, contudo, pode-se deduzi-los de um simples princípio; na medida em que os corpos são divisíveis, isso não pode ser levado ao infinito; há então elementos indivisíveis, que se unem e formam um corpo maior, até o ponto em que tenham extensão suficiente para serem percebidos, agindo segundo os princípios de suas qualidades enquanto elementos primordiais. Propriedades gerais como extensão, mobilidade, atração e repulsão, assim como as decorrentes destas, como densidade, a cor, o peso, são encontradas em todos os corpos que os sentidos são capazes de perceber, e são o resultado da aglomeração de diversos elementos que, por seus atributos particulares, se unem e formam corpos que podem ser apreendidos. Além do mais, distinguem-se esses corpos pelas



mudanças que eles produzem nos sentidos. Decorre daí uma noção muito cara ao barão, que é a noção de movimento, um dos elementos essenciais para a elaboração da crítica de Rousseau. Para d'Holbach, toda a Natureza se resume a um movimento constante e necessário da matéria. Esses são os dois elementos principais do sistema filosófico elaborado pelo autor francês, matéria e movimento, e que ele procura, a guisa de muitos argumentos similares, persuadir o leitor a aceitar como incontestáveis. Sua argumentação não é arbitrária e fundada em princípios vagos, como sugerira Rousseau. A construção da doutrina proposta por d'Holbach é cuidadosamente fundamentada por ele em argumentos que beiram o pitoresco, e nenhuma das objeções ao materialismo escapa de sua arquitetônica elaboração.

A matéria, segundo o barão, não é um ser passivo e inerte, pelo contrário, é dotada de movimento e energia que a faz agir conforme seus atributos. O erro que os críticos do materialismo cometem é dar uma definição equivocada de matéria, tal como a postula Rousseau, acreditando ser a matéria

um ser único, grosseiro, passivo, incapaz de se mover, de se combinar, de produzir qualquer coisa por si mesmo, enquanto deveriam tê-la considerado como um gênero de seres do qual todos os diversos indivíduos [nascem] (...) não deveriam, entretanto, ser colocados em uma mesma classe nem serem compreendidos por uma mesma denominação. (HOLBACH, 2010, p.64)

O problema, portanto, é considerar a matéria uma substância homogênea, com qualidades sensíveis diferentes, porém, em seus elementos mais simples, uma massa uniforme. Para Holbach, há uma dificuldade em se considerar a matéria homogênea, e com qualidades sensíveis tão diversas, de modo que essa diversidade de seres existentes e naturais, assim como a diversidade de movimentos e qualidades que é possível notar nesses seres, demonstram a heterogeneidade dos elementos primordiais que constituem a Natureza. A matéria não é, portanto, um elemento único, e sim uma variedade de elementos que possuem em suas propriedades diversos atributos que os distinguem uns dos outros, de modo que, cada um em sua singularidade, age conforme essas propriedades, se atraindo àqueles que lhe

são análogos, e repelindo outros que lhe são dessemelhantes. É dessa atividade de atração e repulsão dos diversos elementos que pode-se ver surgir corpos com diferentes movimentos, de modo que cada corpo, com seu deslocamento próprio, produz uma modificação em outro corpo, ao mesmo tempo que recebe modificações de outros corpos ao seu redor, e essas ações constantes de uns corpos sobre outros são o resultado do movimento de toda a Natureza, e a causa das modificações que se percebe nos diversos seres nela existentes: “É pelo movimento que tudo aquilo que existe se produz, se altera, cresce e se destrói. É ele que modifica o aspecto dos seres, que lhes acrescenta ou lhes retira algumas propriedades” (idem, p.65). Nesse sentido, o barão sugere ser o movimento algo diferente do efeito de uma causa transcendente, tal como defendem os críticos do materialismo, ou um efeito sem causa, mas a *própria causa* das modificações que afetam os seres. Caso essa atribuição seja considerada arbitrária, defende-se o barão, mais arbitrário ainda é considerar que o movimento seja o efeito de uma causa desconhecida. Buscar uma causa fora da Natureza simplesmente por não se compreender os mecanismos próprios dela soa mais arbitrário do que aceitar um preceito racional que o bom senso justifica e que a experiência o comprova pela simples observação, afinal, os seres são variados e suas modificações devem ser tão variadas quanto eles. Assim, pode-se deduzir que os elementos que constituem esses seres são também variados e suas diversas modificações se devem à variedade de atributos que eles possuem.

É, portanto, o movimento contínuo, inerente à matéria, que altera e destrói todos os seres, que lhes arrebatam a cada instante algumas das suas propriedades para substituí-las por outras: é ele que, cambiando assim suas essências atuais, modifica também suas ordens, suas direções, suas tendências, as leis que regulam as maneiras deles serem e agirem. (idem, p.71)

Desse modo, temos a primeira refutação à crítica de Rousseau ao materialismo, o movimento é um atributo próprio à matéria, e esse preceito não é de algum modo arbitrário, mas fundado na razão e na experiência. A Natureza não se move, desse modo, devido a um princípio exterior a ela, a uma vontade transcendente, como querem os adversários do materialismo. Ela possui em si mesma seu próprio movimento

e sua própria energia, na medida em que é um aglomerado de seres particulares que agem conjuntamente por seus próprios atributos. Ela é autônoma e independente de causas externas, transcendentais.

Por outro lado, na medida em que percebe-se uma ordem, leis regulares e constância nesse movimento da Natureza, é necessário atribuir essa organização a uma inteligência transcendente que, tal como o relojoeiro, configuraria e daria o primeiro impulso para o encadeamento periódico e harmônico de todos esses elementos, de toda a matéria? Diferentemente de Rousseau, d'Holbach acredita haver na Natureza uma ordem regular e constante que seja *necessária*, contudo não como consequência de uma inteligência, mas de uma *necessidade indispensável* desse movimento ser *tal como é*, devido justamente ao choque, à atração e repulsão, ou seja, aos atributos dos diversos elementos que constituem o todo serem essencialmente movidos uns pelos outros. Há leis constantes que configuram o movimento dos elementos primordiais, e essas leis se regulam pelos atributos desses elementos que, cada um devido à suas propriedades particulares, atraem ou repelem outros, de modo que a organização do todo se dá peremptoriamente pela coadunação e amoldamento simultâneo de todos os elementos e seres que formam a Natureza.

A necessidade impera na Natureza, por seus próprios atributos e sua própria regulação e todos os seres seguem uma ordenação constante através de movimentos variados e regulares, de produção, desenvolvimento e destruição que os mantém justapostos uns sobre os outros, produzindo e sofrendo ações simultâneas, de modo que uma causa originária se torna desnecessária, na medida em que se encontra a causa do movimento nos próprios seres. Diferentemente do que sugere Rousseau, o acaso não é a causa do movimento dos corpos. O que o homem chama de ordem e inteligência é na verdade essa ação e adequação simultânea que é o efeito do movimento geral do todo. O que ele denomina como ordem, na verdade é uma ideia que ele acredita existir na Natureza por observar movimentos constantes e regulares que o auxiliam em sua conservação. Do mesmo modo, todo e qualquer fenômeno natural que venha ocorrer que o ameaça ele acredita ser uma desordem, pois sua vaidade lhe sugere que o mundo existe para satisfazer suas necessidades, e quando não o faz, ele não compreende e

considera ser a ação de um ser estranho ao mundo, quando na verdade as revoluções naturais são os efeitos necessários do movimento natural do todo, em que a Natureza necessita executar para manter-se ativa e em sua regularidade. Outro ponto de refutação à crítica de Rousseau: não existe uma ordem impressa por uma inteligência na Natureza, mas a ação constante e necessária dos elementos que formam todos os seres de acordo com os seus atributos, de modo que a ação de uns sobre os outros dá a impressão de uma ordenação, mas é somente o efeito da necessidade. Essa inteligência que o homem acredita haver na Natureza diz respeito apenas à uma ordenação que ele encontra no movimento do todo, sem significar que exista uma inteligência ordenando esse movimento. A Natureza, como bem observa Rousseau em tom crítico, age cegamente, contudo ela o faz por não ser personificada. Natureza é apenas um modo de denominar todo o conjunto dos seres que a sensibilidade e a razão identificam existindo conjuntamente.

Portanto, o homem vê uma vontade e uma inteligência na Natureza, pois vê um movimento espontâneo e uma ordem nesse movimento, e como enxerga nele próprio um movimento e uma ordem, ele acredita possuir o mesmo princípio transcendente que causa esse movimento e essa ordem, já que ele desconhece a *causa real* deles. Essa ideia de que possui uma parte não-material, que é responsável por sua vontade e inteligência, segundo d’Holbach, só existe devido à incompreensão dos movimentos internos dos quais o homem desconhece as causas. Ele deseja e age, e acredita ser a vontade a causa da ação, contudo, ele desconhece a causa do desejo, que é a verdadeira causa da ação. Além do mais, o homem acredita ser privilegiado na Natureza devido a essa compreensão das suas ações, pensando reinar sobre os outros seres. Contudo, ele é um ser entre outros, e suas faculdades singulares, como a intelectual, e a que ele chama de espiritual, são apenas o resultado natural de sua organização. O homem, como todo ser natural, tende a conservar sua existência, e ele executa essa tarefa através das faculdades dos quais a Natureza o dotou. Cada ser move-se no sentido de conservar-se; os animais seguem os impulsos impressos neles pela sua organização, e agem na mesma conformidade como o homem para tal intento. O homem age para se conservar conforme suas propriedades, e, na medida em que os

outros seres são organizados de maneira diferente, ou seja, possuem propriedades diferentes, suas ações e a maneira de conservar-se necessariamente são também diferentes.

O homem não pode penetrar todos os mistérios da Natureza, d'Holbach não o nega, pois ele é limitado por seu corpo e suas faculdades a enxergar apenas uma parte de todos os elementos e movimentos existentes e possíveis. Contudo, sua razão, apoiada pela experiência, é capaz de investigar o que há de mais necessário na Natureza para poder conservar-se e ser feliz, pois essa é a tendência natural de todos os seres. Buscar aquilo que causa prazer e conserva a existência, e afastar-se daquilo que causa dor e a ameaça. Não há finalidade na Natureza, *"O todo não pode ter nenhum objetivo, já que não existe fora dele nada para onde este possa tender. As partes que ele contém têm um objetivo"* (idem, p.99). O homem é uma parte da Natureza, é sua produção e pertence a ela, nada do que fizer pode mudar essa condição. A liberdade, outro dos fantasmas criados pela imaginação, só seria possível caso o homem tivesse uma parte de si mesmo desligada de todo o universo que o circunda. Acredita-se que a liberdade seja uma consequência da parte espiritual do homem, que seria a ação de sua alma, capaz de escolher por si mesma, independente das causas externas que ajam sobre ele, sendo as ações concernentes à sua vontade. Contudo, diz o autor francês, a vontade não é livre, pois ela está diretamente conectada às necessidades humanas e determinada pelas circunstâncias tanto externas quanto internas da máquina humana. Na medida em que a necessidade impera no todo, o homem também nada pode contra ela, e a ilusão que tem de sua liberdade pertence à mesma esfera de ideias abstratas como Deus, alma e imortalidade; palavras vazias de sentido, que não provém da observação da Natureza, mas de sua perversão, pois são produtos da imaginação e dos seus afetos, como mesmo sugere Rousseau, seu sentimento interior. Terceira e última refutação de d'Holbach: o homem não é livre, não age conforme sua vontade, mas apenas segue os impulsos necessários de sua máquina, e todos os seus movimentos, ações, pensamentos e desejos são o efeito necessário da matéria agindo nele e por ele.

Concluindo, a discussão é instigante, e como o próprio Rousseau sugere – e Nietzsche brilhantemente afirmará um século mais tarde – o

caminho que iremos trilhar e os valores que iremos seguir, não são da ordem da razão, não são o resultado de um esforço intelectual ou uma ascese espiritual que nos direciona a conhecer a verdade, mas sim um movimento de nossa afetividade, e o resultado puro e simples de um consentimento do nosso coração.

### REFERÊNCIAS

HOLBACH, Barão de – Sistemas da Natureza ou das leis do mundo físico e do mundo moral; tradução de Regina Schöpke e Mauro Baladi; Editora Martins Fontes Martins : São Paulo, 2010 – (Coleção Tópicos)

ROUSSEAU, J.J. – Emílio ou da Educação; tradutor: N/C; Editora Martins Fontes : São Paulo, 2009 – (Coleção Paidéia)

# Soberania Popular: a Democracia Digital como Possibilidade de Aplicação da Política Rousseauiana

**Tiago Porto Pereira**

*Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul*

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Nos últimos quinze anos, o número de pessoas e empresas conectadas à Internet vêm rapidamente aumentando, dadas as vantagens que ela oferece: agilidade no fluxo de informações, encurtamento de distâncias no campo da comunicação e eficiência no agrupamento de pessoas com interesses comuns. Conforme os meios tecnológicos progredem e barateiam os seus custos, tornando o acesso à rede possível para os mais diversos grupos sociais, os limites entre o que é virtual e o que é real se tornam difusos. Consideremos, por exemplo, as redes bancárias e as transações que fazemos via computador ou *smartphone*: os números expostos na tela correspondem à quantidade de dinheiro que temos efetivamente à disposição na conta, bastando apenas alguns minutos para realizarmos uma transferência entre contas ou pagar uma fatura pendente. Assim, podemos dizer que estamos naturalizando os usos da rede no nosso cotidiano.

Apesar de estarmos dando grandes passos com a tecnologia, o essencial campo da política não vai bem. Com o acesso facilitado às informações e a velocidade com que elas se disseminam pela Internet, fica cada vez mais difícil manter ocultos comportamentos políticos inapropriados, assim como escândalos ou transações unilaterais. Consequên-

cia disso é o aumento da desconfiança pública e o descrédito quanto aos atos dos seus governantes, refletida em uma crise de representatividade que ressalta um certo cansaço dessa forma de governança.

Dentro desse panorama, os usos da Internet podem trazer melhorias para o sistema representativo, se utilizados corretamente. Ao analisarmos quais benefícios que uma democracia digital pode nos trazer, acabamos nos aproximando do ideário de Jean-Jacques Rousseau, qual seja, o exercício da soberania popular sobreposto a decisões governamentais. A política rousseauniana buscava, sobretudo, um empoderamento efetivo dos cidadãos e decisões governamentais alinhadas com a vontade geral, isto é, aquilo que é melhor para a comunidade e seus habitantes. Assim, nossa hipótese com esse trabalho é de que a democracia digital oferece um horizonte de possibilidade para a aplicação da teoria política de Rousseau, ainda que não integralmente.

No presente artigo, trataremos, portanto, do que se compreende sob o termo *democracia digital*, assinalando os pontos de intersecção dessa teoria política com os conceitos utilizados por Jean-Jacques Rousseau no *Contrato social*, partindo da hipótese de que as novas tecnologias de informação e comunicação (TIC's) podem oferecer um vasto campo para o exercício político, primando por uma maior inclusão e participação dos cidadãos.

### **DEMOCRACIA DIGITAL, ROUSSEAU E O EMPODERAMENTO DO POVO**

No Ocidente, vivemos atualmente em uma configuração social profundamente influenciada pela Internet e seus usos. Com a popularização dos computadores pessoais e demais dispositivos que proporcionam o acesso à rede, acompanhamos a gradual mudança paradigmática de um modelo de sociedade para outro, onde o acesso às novas informações é extremamente rápido assim como é facilitada a comunicação entre os indivíduos. Com os avanços técnico-científicos na área da informática (ciência e engenharia da computação), as fronteiras entre o virtual e o material aos poucos se tornam difusas: os indivíduos que estão conectados às redes sociais da internet são os mesmos que encontramos no “mundo real”, assim como as informações e transa-



ções bancárias que desempenhamos *online* correspondem a condições empíricas refletidas após as ações.

Dessa forma, estamos inseridos no que o sociólogo espanhol Manuel Castells nomeou de *sociedade em rede*: “[...] uma estrutura baseada em redes operadas por tecnologias de comunicação e informação fundamentadas na microeletrônica e em redes digitais de computadores que geram, processam e distribuem informação a partir de conhecimento acumulado nos nós dessas redes”<sup>1</sup>. Entenda-se por rede o conjunto de nós interconectados, que na sociedade são desempenhados pelos mais diversos segmentos sociais: segurança, comunicação, informação, finanças, comércio, etc. Ainda que cada nó seja autônomo, ele possui inter-relações com outros segmentos e pode influenciá-los. Vem à mente o caso do mercado financeiro, que ao valorizar as ações de determinada empresa atrai para ela investidores; suponhamos que essa mesma empresa seja do segmento tecnológico, esta terá por conseguinte um montante maior de verba para suas pesquisas em desenvolvimento de inovações tecnológicas. Mas podemos também falar acerca de outros exemplos, como é o caso dos ramos de comunicação e informação que comumente andam em consonância.

Nossa sociedade vem se transformando rapidamente conforme o uso de novas tecnologias se naturaliza e ocupa um papel importante nas nossas vidas. Dentro dessa nova configuração, a Internet nos proporciona enormes facilidades, seja no nível informacional, comunicacional, comercial ou político, este último sendo o nosso objeto de estudo. Tendo em vista essa alteração que a *Web* provocou, questionamos quais seriam suas implicações para a política (seja ela nacional ou transnacional), sobretudo para a democracia representativa. A nossa hipótese é de que ela poderia ser um instrumento que concederia uma maior participação social, consolidando nos dias de hoje algumas teorias elaboradas na Idade Moderna por Jean-Jacques Rousseau.

De acordo com Hacker et al. (2000), a terminologia *democracia digital* é comumente empregada ao se referir ao uso de tecnologias de informação e comunicação (TIC's) e de comunicação mediada por computadores (CMC) em todos os tipos de mídia (Internet, telefonia digital, transmissão interativa) com o propósito de “melhorar a democracia

---

<sup>1</sup> CASTELLS, 2005, p. 20.

política ou a participação dos cidadãos na comunicação democrática”<sup>2</sup>. Em adição ao conceito, os autores a definem da seguinte forma: “We define digital democracy as *a collection of attempts to practise democracy without the limits of time, space and other physical conditions, using ICT or CMC instead, as an addition, not a replacement for traditional ‘analogue’ political practices.*”<sup>3</sup>. Sendo assim, os usos de novos meios tecnológicos não vêm para substituir as políticas democráticas atuais ou para instaurar uma democracia direta nos moldes ateniense ou romana, mas ao contrário, possui um grande potencial para aprimorar a forma com que lidamos com elas. Em consonância com os autores, portanto, adotaremos essa definição no decorrer dessa seção.

Analisando o modelo atual de democracia representativa, temos o fato consumado de que enfrentamos uma crise de representatividade que se avoluma do decorrer dos últimos dez anos. Os políticos profissionais democraticamente eleitos parecem não ouvir os clamores dos eleitores que neles votaram, causando uma erosão da credibilidade de que alguma mudança realmente ocorrerá no âmbito sociopolítico. Além disso, o esfacelamento de estruturas partidárias e a utilização de agendas parciais, que agravam a imagem do “político demagogo”, provocam desilusão e desconfiança quanto aos procedimentos políticos nessa atual configuração social. Segundo Manin (1995), a crise é visível a partir da lacuna crescente entre representados e seus representantes; para ele, os partidos políticos perderam sua característica de centralizar as demandas sociopolíticas, evidenciando um colapso nessa intermediação de interesses entre o povo e o governo. Os cidadãos identificam esses sintomas, mas creem que ainda isso é melhor do que um regime absolutista no seu lugar. Conforme observa Manuel Castells,

[...] The new institutional, cultural, and technological conditions of democratic exercise have made the existing party system, and the current regime of competitive politics, obsolete as adequate mechanisms of political representation in the network society. People know it, and feel it, but they also know, in their collective memory, how important it is to prevent tyrants from occupying the vanishing space of democratic politics. Citizens are still citizens but they are uncertain of which city, and of whose city.

(CASTELLS, 2010, p. 414)

<sup>2</sup> Cf. HACKER et al., 2000, p. 1.

<sup>3</sup> Idem, grifo dos autores.

Além disso, o sociólogo aponta que uma particularidade crítica dessa crise de legitimidade representativa é a incapacidade dos governos cumprirem com as promessas de um estado de bem-estar, desde a integração de produção e consumo em um sistema globalizado independente, além de processos de reestruturação capitalista<sup>4</sup>.

Com as vantagens que o advento da Internet nos trouxe, tornou-se muito mais fácil compartilhar e buscar novas informações, dificultando negociações unilaterais ou ações políticas ocultas por muito tempo. Grupos como o *Wikileaks*, especializados na divulgação de dados sigilosos “vazados”, contribuem muito para a formação de uma nova consciência política dos cidadãos. Informes sobre transações ilícitas, corrupção e outras espécies de escândalos contribuem para o descrédito e desconfiança quanto aos direitos que os representantes possuem em conduzir as políticas internas e externas das nações e as tomadas de decisões pelo bem-estar da sociedade. Claro que esses sentimentos provocados nos indivíduos não é um fenômeno causado pelas práticas desses grupos na Internet, é um problema muito mais antigo que agora se tornou visível em uma escala transnacional.

Antes de entrarmos no tópico de como a democracia digital pode auxiliar com o aprimoramento político, cabe uma elucidação do termo representação política<sup>5</sup>. Ainda que, posto de forma simplista, este conceito parta do princípio de que existem dois lados distintos – em um encontramos os representados, no outro os representantes, está longe de possuir uma definição consensual: Edmund Burke defendia que a representação deveria se basear na escolha de “administradores” (*trustees*), que após serem eleitos seguiriam suas próprias inclinações e noções acerca do que seria o melhor para a ser definido para o bem maior; James Madison defendia que os representantes deveriam ser delegados que teriam como objetivo expressar as necessidades e preferências dos seus representados; contemporaneamente, Hanna Pitkin argumenta que existem ao menos quatro formas de representação: *formalista*, que se refere aos arranjos institucionais que precedem a representação propriamente dita. Esta forma de representação se subdivide em duas dimensões distintas: autorização e responsabilidade (*accoun-*

<sup>4</sup> Cf. CASTELLS, 2010, p. 402.

<sup>5</sup> Devido a extensão e foco do presente trabalho, não abordaremos profundamente o conceito de representação política e suas distintas formas.

*tability*); *descritiva*, relacionada a medida com que os representantes lembram seus representados; *simbólica*, que se refere aos significados que os representantes têm para os representados; e *substantiva*, que significa as ações tomadas em prol, em interesse, como agente ou como substituto dos representados<sup>6</sup>. Compreendemos que a representação política conforme idealizada por James Madison é a mais compatível com a filosofia política de Rousseau, visto que ambos defendem que uma vez escolhidos os representantes, estes devem emular a voz dos seus representados e agir conforme os seus desígnios<sup>7</sup>. Por isso, quando nos referirmos à democracia digital voltada para uma democracia representativa, teremos em mente essa forma de representação.

Dentre as vantagens que a democracia digital pode nos proporcionar quanto ao uso das TIC's CMC's, gostaríamos de ressaltar quatro que apresentam afinidades com a proposta Rousseauiana: a) o aumento da escala e velocidade de prover informações; b) aumento de horizontalidade política proporcionada por CMC; c) uso de TIC e CMC para a construção de bases democráticas; e d) voz aos cidadãos. Veremos a seguir como uma aproximação dessas características com a teoria política de Rousseau pode ser possível.

### **a) Velocidade e acesso à informação**

Como é bastante difundido, a educação é um ponto fundamental para o desenvolvimento do cidadão na filosofia política de Rousseau. Conforme observa Lourival Machado (1962), a publicação do *Emílio* deveria ter ocorrido antes do *Contrato social*, pois aquele traria consigo argumentos que deixariam explícito o importante papel da educação política na formação dos indivíduos, abrindo espaço para o desenvolvimento da tese deste. Tal fato não compromete o entendimento do *Contrato*, mas ressalta que para o filósofo a educação viria ainda antes da política, sendo um campo a ser semeado antes do exercício da cidadania. Em outras palavras, as pessoas deveriam aprender a ser cidadãos, absorvendo os princípios sociais mediante a educação. Olhando para os dias de hoje, sabemos que a Internet nos proporciona uma

<sup>6</sup> Cf. DOVI, 2014.

<sup>7</sup> Ainda que haja diferenças substanciais entre a teoria política desses dois autores, pontos divergentes que não serão abordados nesse trabalho, acreditamos que a visão compartilhada por ambos quanto a representação política seja adequada para os fins de nossa análise.

enorme fonte de informações, sendo possível acessá-las quase que instantaneamente. A pluralidade de materiais de qualidade disponível nas mais diversas áreas de conhecimento é vastíssima, bastando apenas que os usuários da rede a utilizem com sabedoria. Sendo assim, temos a possibilidade de obter conhecimentos disponíveis em qualquer parte do mundo, podemos nos instruir e aperfeiçoar, sem a necessidade de deprender tempo para o deslocamento até uma biblioteca ou curso. Isso não exclui ou torna obsoleto o papel do educador, que pode auxiliar no enfoque das pesquisas realizadas pelos indivíduos. Além desses pontos, é digno de nota a velocidade com que as informações se disseminam na rede, tornando possível que eventos ocorridos há poucos minutos sejam publicados e estejam à disposição dos demais usuários. Tal agilidade oferece maior interação com os conteúdos e com outras pessoas que estão conectados, fazendo com isso que o fluxo de informações seja constante. Esses fatores, imaginando o seu emprego adequado, poderiam cristalizar perfeitamente o ideal rousseauiano de cidadão bem informado, consciente e ativo na sociedade.

### **b) Horizontalidade**

Quando Rousseau separa a política do poder ao distinguir o conceito de *Soberano* do de *Príncipe*, ele busca estabelecer uma estrutura horizontalizada onde a vontade geral deve ser o parâmetro de decisões para as alterações políticas e sociais. Ao deixar de lado desejos particulares e deliberar em conjunto com os demais sujeitos, pondo-se no lugar do outro e buscando o bem comum, todos os cidadãos possuem o poder de contribuir para a sua comunidade. Fazendo vistas a essa característica própria do trabalho filosófico de Rousseau, a CMC é capaz de oferecer uma esfera pública “virtual” para a discussão pluralizada e horizontal de projetos e leis para o desenvolvimento sociopolítico da comunidade. Tal horizonte de possibilidade pode ser encontrada na proliferação de fóruns de debates presentes na Internet, que uma vez adaptada para fins políticos pode despertar cada vez mais indivíduos para o exercício da cidadania.

Conforme Rousseau, os cidadãos ao deliberar pelo que é melhor para a comunidade se alinham à vontade geral, que não é uma mera soma das vontades individuais, quantitativa, mas aquilo que

deve ser o bem comum, portanto qualitativo. Dessa forma, podemos dizer que o grupo possui uma vontade que lhe é própria, independente dos desejos particulares de cada cidadão. Senso assim, o filósofo define a diferença essencial entre a vontade geral e a vontade de todos na seguinte passagem do *Contrato*: “Se não é, com efeito, impossível que uma vontade particular concorde com a vontade geral em certo ponto, é pelo menos impossível que tal acordo se estabeleça duradouro e constante, pois a vontade particular tende pela sua natureza às predileções e a vontade geral, à igualdade.”<sup>8</sup>.

### c) Construção de bases democráticas

Com a correta utilização de TIC's e CMC, os cidadãos podem desempenhar um papel ativo quanto a formulação das leis e regras subsequentes. Na nossa história atual, temos como exemplo do uso de CMC como instrumento estruturante de mudanças políticas o evento que ficou internacionalmente conhecido como *Kitchenware Revolution*, ocorrido na Islândia no período entre 2009-2013. Com a crise financeira que se seguiu após a falência da rede de bancos *Lehman Brothers*, o país enfrentou uma grave resseção econômica atrelada a uma dívida externa altíssima. Após um referendo e a opção do povo islandês pela inadimplência da dívida, o próximo passo foi a eleição de 25 pessoas sem vínculos com partidos políticos para a reescrita da Constituição do país, tarefa transmitida em tempo real pela Internet. Aqui a CMC desempenhou um papel importante: os representantes eleitos pelo povo para tal tarefa o fizeram com a colaboração direta dos cidadãos que, conectados pela Internet, sugeriam o que deveria entrar na pauta e se concordavam ou não com os pontos redigidos até a versão final da Carta Magna. Contudo, a proposta reescrita pelos islandeses não foi implementada, chocando-se com barreiras políticas opostas ao seu ideário<sup>9</sup>. Ainda assim, o evento chama a atenção dois motivos claros: primeiro, a CMC mostrou o seu potencial como ferramenta de inclusão nos debates políticos e participação ativa dos cidadãos; segundo, deixou claro que a Internet não desem-

<sup>8</sup> ROUSSEAU, 1962, p. 35.

<sup>9</sup> Para mais detalhes sobre esse assunto, conferir GYLFASON, Thorvaldur. “Democracy on ice: a post-mortem of the Icelandic constitution”. Disponível em <<https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/thorvaldur-gylfason/democracy-on-ice-post-mortem-of-icelandic-constitution>>, acesso em 30 de agosto de 2014; CASTELLS, Manuel. *Networks of outrage and hope*. Malden: Polity Press, 2012, pp. 31-44.

penha um papel positivista quase messiânico, de trazer consigo todas as soluções para problemas sociais ou políticos consolidados. De acordo com as observações de Martin Hagen,

Research on IT application in politics and government has found overwhelming evidence that political, cultural, economical and social factors shape the forms and extents of political uses of computer technology. ICT do not change political institutions and processes by virtue of their mere existence. (HAGEN, 2000, p. 55)

Tal afirmação torna claro que uma gama de fatores influenciam o uso dos meios computadorizados e não o contrário. É, portanto, necessário que os indivíduos se engajem ativamente com as questões políticas da sua comunidade ou Estado, exercendo a sua soberania e fazendo valer a sua vontade para que o uso apropriado dos instrumentos online possam frutificar os resultados desejados. Isso nos leva diretamente a dois importantes conceitos utilizados por Rousseau: a *soberania* e o *governo*.

Conforme argumenta o filósofo genebrino, quando os cidadãos optam por doarem-se por completo para o bem comum da sociedade, surge a necessidade de um instrumento que seja capaz de mensurar de que bem se fala. Assim, entra em cena o conceito de soberania, que tem a função de especificar através das leis as ações que contribuem para o bem-estar da sociedade. Para Rousseau, o soberano só pode ser o povo, ou seja, os membros acordantes do contrato social, o que nos leva a conclusão de que tal sociedade política só pode ser governada democraticamente. Simpson (2007) observa que é necessário ressaltar dois pontos: primeiro, Rousseau defende que o povo deve votar as suas próprias leis, e não seus representantes. Isso o aproximaria teoricamente de uma democracia direta ao passo que o afastaria de uma representativa (o que discordamos), baseado estritamente na passagem “A soberania não pode ser representada pela mesma razão por que não pode ser alienada; consiste essencialmente na vontade geral e a vontade absolutamente não se representa”<sup>10</sup>. Segundo, quando Rousseau diz que a soberania não pode ser representada, ele é bastante específico no que entende por soberania: o corpo legislativo. Dentro da sua teoria

---

<sup>10</sup> Ibidem, p. 85.



constitucional, existem papéis diferentes a serem desempenhados dentro da sociedade, sendo os mais importantes o *Soberano* (legislativo) e o *Príncipe* (executivo). A teoria que vai contra a representação encontra seu papel no primeiro, visto que o povo não poderia delegar a outrem o papel de decidir aquilo que é melhor para si nem o papel soberano de dar-se a própria lei; quanto ao segundo, o corpo executivo, ele diz claramente que o povo não só pode como deve eleger representantes para essa tarefa<sup>11</sup>.

O Príncipe, que para Rousseau não tem a mesma conotação que tem para outros autores (como Machiavelli, por exemplo), representa a contraparte do Soberano, sendo ele a outra face de Janus<sup>12</sup>. Essas duas instituições são as mais importantes da estrutura política rousseauiana. Segundo o autor, elas são elementos necessários para qualquer sociedade política funcional e são elas que definem o caráter da vida política dentro da sociedade que estipulou o pacto<sup>13</sup>. Isso nos leva necessariamente à questão da representação. Afinal, uma teoria política rousseauiana é excludente quanto a representação, mais precisamente quanto a uma democracia representativa? Cabe, antes de tudo, uma clarificação teórica: o conceito de *democracia* ao qual Rousseau se refere responde às práticas de governo desempenhadas na antiguidade, em Atenas e em Roma. Ao contrário do que uma leitura menos atenta poderia nos levar a crer, Rousseau não era um entusiasta da democracia direta, sendo na verdade um severo crítico dessa prática: encontramos suas críticas à democracia direta em diversos locais de seus escritos políticos, sendo para ele tal modalidade de governo perfeita demais para os homens<sup>14</sup>. Ainda que passível de adaptações, somente funcionaria adequadamente em países cuja extensão fosse pequena, pois “não se pode imaginar que permaneça o povo continuamente em assembleia para ocupar-se dos negócios públicos e compreender-se facilmente que não se poderia para isso estabelecer comissões sem mudar a forma de administração.”<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Cf. SIMPSON, 2007, p. 87; ROUSSEAU, 1962, p. 57.

<sup>12</sup> Deidade romana dos começos e transições, era representado como um homem com duas faces – uma voltada para o passado, outra para o futuro.

<sup>13</sup> ROUSSEAU, 1962, p. 89.

<sup>14</sup> “Se existisse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Governo tão perfeito não convém aos homens” (ROUSSEAU, 1962, p. 66)

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 65.



Retornando, portanto, para o espinhoso tema da representação, Qvortrup (2003) observa que Rousseau concorda com Montesquieu e posteriormente com Burke que o governo representativo é necessário. Contudo, não estaria de acordo com o último no que se refere aos representantes agirem conforme seus próprios critérios, o que poderia deixar o povo sujeito a uma usurpação do poder por parte destes<sup>16</sup>. Dessa forma, o que o filósofo genebrino defende como melhor forma de governo é o *aristocrático*, onde os representantes desenvolvem e propõem as leis. Contudo, o que o filósofo tem em mente quando fala de aristocracia não está alinhado com a definição habitual do conceito, qual seja, uma elite composta por uma minoria baseada em nome, sangue ou status; ao contrário, o que Rousseau sugere é que um grupo seja escolhido através de votação para representar os seus interesses, ou seja, uma forma de aristocracia eletiva.

De acordo com Qvortrup (2003), Rousseau concorda com Montesquieu quanto a vantagem dos representantes de discutirem assuntos políticos, atividade que a maioria das pessoas carecem de conhecimento. Contudo, não haveria acordo quando o tópico é que a participação popular seja uma grande falha e que o povo não deva compartilhar da política governamental, ficando restrito à escolha dos seus representantes. O abandono da legislação para o exclusivo exercício dos representantes poderia deixar o povo vulnerável e ter o poder soberano usurpado pelos indivíduos eleitos. Essa falta de controle das ações dos representantes acompanhada do risco deles votarem de forma contrária à vontade geral que faz necessário um sistema de fiscalização do seu poder. Tal problema poderia ser contornado não somente com um governo representativo, mas complementado de ferramentas como referendos onde os cidadãos poderiam manter os magistrados cientes de suas decisões<sup>17</sup>.

Dessa forma, podemos ver que a representação não fica excluída nem é incompatível com a teoria política rousseauniana. Ela, encarnada no conceito de aristocracia eletiva, não se afasta muito daquilo que entendemos nos dias atuais como democracia representativa. Os representantes podem muito bem legislar e governar, mas contanto que não deixem de seguir os preceitos da vontade geral. Caso estes a desrespeitem, o soberano deve ter o direito de destituí-los e escolher

<sup>16</sup> QVORTRUP, 2003, p.58.

<sup>17</sup> Ibidem, p. 58-9.

outros representantes mais aptos e que sigam aquilo que é acordado para o bem da comunidade. Contudo é importante ressaltar que para Rousseau o que pode ser representado é o poder, não a soberania; esta é inalienável. Aqui, temos uma relação estreita com a soberania do povo, conforme diz o filósofo: “Afirmo, pois, que a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode transmitir-se; não, porém, a vontade.”<sup>18</sup>.

#### d) Voz para os cidadãos

Os usos de CMC também auxiliam no empoderamento e na habilitação de voz ativa para os indivíduos, que com a utilização desse meio, assim como o de outras TIC's, podem criar agendas alternativas para os seus governantes. Isso vai ao encontro do conceito de soberania que encontramos nos escritos de Rousseau: o povo, alinhado pelo contrato social e sobretudo pela vontade geral, detém o verdadeiro poder. A vontade geral é inalienável, como vimos anteriormente, sendo ela a expressão máxima da vontade dos cidadãos da comunidade. Quando os sujeitos da coletividade escolhem, mediante votação, os seus representantes, estes devem seguir as determinações da vontade geral e não da vontade de todos, qual seja, inclinações e paixões particulares; caso contrário, deve ser substituído por outros indivíduos que realmente desempenhem sua função conforme os interesses do corpo social. Aqui temos um horizonte de possibilidades oferecido para democracia digital de, além de possibilitar a criação de agendas diversificadas para os representantes, também assumir o caráter de ferramenta de fiscalização do trabalho dos políticos eleitos. Caso o desempenho das pessoas eleitas não correspondam ao esperado, seus atos podem ser repreendidos e causar, inclusive, o *recall* de políticos nos moldes da política rousseauiana. Dessa forma, a CMC assume a função que Rousseau chama de tribunate: órgão regulamentador responsável por policiar as atitudes dos representantes e com poderes suficientes para retirá-los em caso faltas contra os objetivos pelos quais forma empossados.

---

<sup>18</sup>

ROUSSEAU, 1962, p. 35.

Este representa um órgão intermediário entre os cidadãos e o governante, responsável pela fiscalização do desempenho deste último. Seu papel, além de fiscalizar as ações do governo para que esse não se desaliam com a vontade geral, também é o de limitador do seu poder, precavendo assim que a tentação de um golpe absolutista tome o lugar do soberano. Nas palavras de Rousseau, o tribunato “[...] é o conservador das leis e do poder legislativo”<sup>19</sup>. Esse novo meio de interface entre Estado e súditos serve como impedimento de abusos e possível usurpação da soberania por parte do governante, visto que possibilita aos indivíduos agirem politicamente caso as leis deixem de respeitar a vontade geral. Aqui aparece, portanto, uma forma de direito de representação política, mas não nos moldes contemporâneos; não são eleitos tribunos que decidirão pelo que acreditam ser o melhor para os cidadãos, pois como vimos anteriormente, a vontade geral é inalienável. Conforme assinala claramente Antunes (2006),

O direito de representação concebido por Rousseau [...] se trata de um “mecanismo” que permite a cada cidadão, mesmo fora daquele momento em que está reunido em assembleia, cuidar das questões políticas importantes. Em outras palavras, se trata de um “mecanismo” fiscalizador que tem por função básica impedir o abuso de poder por parte do governo (executivo). Reunido em assembleia é soberano e legisla. Distante da assembleia, cada cidadão deve cuidar para que as leis tenham validade e sejam respeitadas. O direito de representação é, portanto, um “mecanismo” de controle do governo por parte do povo. Seu objetivo principal é impedir a já referida dinâmica dos governos, na qual o executivo tende sempre a sobrepor-se ao legislativo. (ANTUNES, 2006, p. 98-9)

### OBSTÁCULOS A SEREM VENCIDOS

Apesar de nos oferecer tais vantagens, existem alguns desafios que a democracia digital precisa vencer. Entre essas barreiras, a resistência dos representantes em aderir a meios tecnológicos como uma maneira de manter uma interface de relação com os seus eleitores ainda é grande. Muitos políticos profissionais desconfiam desses novos meios que poderiam somar muito ao modo como fazemos política nos dias de

<sup>19</sup> ROUSSEAU, 1962, p. 107.

hoje. Além disso, as questões acerca da segurança da rede ainda constituem um ponto sensível para as discussões quanto a viabilidade de implementação de um programa político que utilizasse TIC's e CMC como ferramentas de trabalho, dividindo opiniões de cientistas políticos.

Outra dificuldade a ser superada é o uso público da rede, que atualmente se concentra mais em uma utilização recreativa (como a aderência a redes sociais para manter contato com os amigos e jogos *online*, por exemplo) e/ou voltada para o consumo de objetos ou serviços. Visto que o acesso à Internet se popularizou principalmente a partir dos anos 2000 (2005, considerando o Brasil), temos que relevar que temos ainda pouco tempo de uso e poucas informações sobre as potencialidades políticas que a rede nos oferece. Aqui, devemos nos remeter novamente a Rousseau: a educação precede o exercício cívico, para os usos políticos da Internet conforme a democracia digital também deve haver instrução do povo para o uso correto do instrumento.

No caso específico do Brasil, acompanhamos um tímido avanço nessa direção, ao notarmos como alguns políticos e cidades utilizam a rede para informar os indivíduos acerca de propostas e assuntos institucionais pertinentes ao conhecimento público, tais como *homepages* de localidades ou o próprio Portal Transparência do Governo Federal. Apesar disso, ainda faltam canais de comunicação direta bidirecionais entre cidadãos e representantes, não ficando restrito apenas a um lado da equação. Com a implementação gradual desses meios, as distâncias entre governantes e governados tenderão a diminuir, abrindo espaço para uma maior participação política do povo brasileiro.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

O olhar sobre essas vantagens da democracia digital e sua relação com o ideário político de Rousseau nos mostra como a implementação de TIC's e CMC poderiam complementar a democracia representativa, proporcionando uma participação maior dos representados quanto as decisões e maior controle sobre as medidas tomadas pelos seus representantes. O papel desempenhado pela Internet no nosso cotidiano é central, mas ainda representa um caráter particularizado das nossas práticas em rede, qual seja, um uso sobretudo recreativo ou voltado

ao consumo – sejam esses bens ou serviços. Para que um maior engajamento político proporcionado por meios online seja efetivo, necessitamos de uma maior abertura por parte dos nossos governantes, tanto sob o aspecto ideológico quanto a investimentos no desenvolvimento e implementação de softwares que ofereçam participação civil, além de pesquisas na área tecnológica. Com esses pré-requisitos atendidos, estaríamos muito próximos de um sistema político que pode rejuvenescer a democracia representativa através de um canal discursivo onde não somente as opiniões quanto as vontades dos cidadãos, dentro do razoável, podem ser expostas e representadas adequadamente.

Ainda que os avanços tecnológicos possam oferecer um novo horizonte de possibilidades para uma política mais inclusiva, não devemos esquecer que a tecnologia é apenas uma ferramenta para que se possa alcançar objetivos distintos. Sendo ela um instrumento, os indivíduos que a utilizam devem, antes de mais nada, possuir informações e desenvolver consciência política. Isso nos remete novamente a Jean-Jacques Rousseau, para quem a educação era tão cara ao ponto de ser posta – com toda a propriedade – antes mesmo do engajamento político dos cidadãos.

Concluindo, a democracia digital pode ser uma ótima saída para a crise de representatividade, visto que existe tecnologia disponível para a sua implementação e há uma absorção dessas novas tecnologias – TIC's e CMC's – na chamada sociedade em rede, cujos usos vêm alterando nossas práticas cotidianas. Como vimos anteriormente, existem muitos pontos a serem discutidos e obstáculos a serem vencidos para que ela possa se consolidar, porém com estes vencidos teríamos, na prática, a consolidação do ideário rousseauiano: uma sociedade igualitária, constituída por cidadãos instruídos e ativos politicamente. Agora, como será o caminho até essa resolução, depende apenas dos nossos usos conscientes do que a rede pode nos oferecer.

## REFERÊNCIAS

ANTUNES, Vanderlei Lemos. *O conceito de soberania em Rousseau*. Dissertação. Florianópolis: UFSC, 2006, 110 p. Disponível em <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/89334/228301.pdf?sequence=1>>, acesso em 20 de junho de 2014.

BERTRAM, Christopher. *Routledge philosophy guidebook to Rousseau and The social contract*. London: Routledge, 2004, 214 p.

BAVARESCO, Agemir; SOUZA, Draiton G. “Epistemologia das redes sociais, opinião pública e teoria da agenda”. In: SOUZA, Draiton G.; BAVARESCO, Agemir. *Direito e Filosofia I*. Porto Alegre: Letra & Vida, 2013, p. 89-111.

CASTELLS, Manuel. *A galáxia da internet: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, c2003. 243 p.

CASTELLS, Manuel. “A sociedade em rede: do conhecimento à política”. In: CASTELLS, Manuel; CARDOSO, Gustavo (org.). *A sociedade em rede: do conhecimento à ação política*. Belém: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005, 439p.

CASTELLS, Manuel. *Communication power*. New York: Oxford University, c2009, 592p.

CASTELLS, Manuel. *The power of identity – 2nd ed*. Malden: Willey-Blackwell, 2010, 538 p.

CASTELLS, Manuel. *Networks of outrage and hope*. Malden: Polity, 2012, 200p.

CHADWICK, Andrew. *Internet politics: states, citizens, and new communication technologies*. New York (NY): Oxford University, 2006. 384 p.

CIRIZA, A. “A Propósito de Jean-Jacques Rousseau: Contrato, Educação e Subjetividade”. In: *Filosofia política moderna: de Hobbes a Marx*. BORON, Atílio (org.), Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: USP, 2006, 439 p.

DENT, N.J.H. *Dicionário Rousseau*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, 249 p.

DOVI, Suzanne, “Political Representation”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/political-representation/>>. Acesso em 30 de junho de 2014.

HAGEN, Martin. “Digital democracy and political systems”. In HACKER, Kenneth L. (ed.); DIJK, Jan Van (ed.). *Digital democracy: issues of theory and practice*. London: Sage, 2000. pp 54-69.

HACKER, Kenneth L. (ed.); DIJK, Jan Van (ed.). *Digital democracy: issues of theory and practice*. London : Sage, 2000. 228 p.

MANIN, Bernard. “As metamorfoses do governo representativo”. In: *Revista da Anpocs*. n.29, 1995. Disponível em <[http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_29/rbcs29\\_01.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_29/rbcs29_01.htm)>, Acesso em 15 de setembro de 2014.

QVORTRUP, Mads. *The political philosophy of Jean-Jacques Rousseau: the impossibility of reason*. Manchester: Manchester University Press, 2003, 135 p.

RIBEIRO, Conceição Isabel Pinto. *A democracia em Jean-Jacques Rousseau*. Tese. Braga: UMINHO, 2007, 155 p. Disponível em: <<http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/6765/1/ADemocraciaemJean-JacquesRousseau.pdf>> Acesso em 20 de junho de 2014.

SHANE, Peter M. (ed.). *Democracy online: the prospects for political renewal through the internet*. New York, NY : Routledge, 2004. 279 p

SIMPSON, Matthew. *Rousseau: a guide for the perplexed*. London: Continuum, 2007, 146 p.

WILHELM, Anthony G.. *Democracy in the digital age: challenges to political life in cyberspace*. New York (NY): Routledge, c2000. 184 p.

# Vaughan e Derathé, leitores de Rousseau

**Heitor Pagliaro**

*UnB*

Identificar a concepção de direito em Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) não é uma tarefa trivial. Categorizá-lo como adepto do jusnaturalismo ou convencionalismo implica a assunção de uma hipótese de leitura cuja fundamentação pode ser, por várias razões, problemática, especialmente quando se leva em conta o conjunto de suas obras. Trata-se de um ponto polêmico entre os comentadores. Apesar de muitos intérpretes lerem Rousseau tentando manter uma coerência quanto à sua ideia sobre o fundamento do direito, de fato há trechos dos textos do genebrino nos quais o autor escreve como um jusnaturalista (ao menos utiliza termos que remetem às ideias do direito natural), e há outros trechos nos quais ele parece pensar como um convencionalista. Por isso, a definição da concepção de direito em Rousseau não pode ser feita através da simples coleta de passagens que evidenciem uma ou outra posição.

Rousseau parece ter oferecido uma pista, quando indicou que a investigação sobre esse assunto deve começar pela análise da natureza humana. É por esse caminho que Charles Edwyn Vaughan (1854–1922) e Robert Derathé (1905-1992) investigaram essa questão. Ambos concordam sobre um ponto: no estado de natureza rousseauiano, os homens não poderiam sequer ter a ideia de leis morais (porque viviam isoladamente), tampouco de leis naturais que se confundissem com



máximas da razão (porque não possuíam a razão suficientemente desenvolvida para isso). Embora tenham aceitado a mesma ideia inicial, Vaughan e Derathé desenvolveram suas interpretações em sentidos opostos. O objetivo desta investigação é analisar como esses dois intérpretes defenderam suas posições a respeito do fundamento do direito em Rousseau, buscando apontar como a distinção entre *existência* e *operabilidade* do direito natural é fundamental para entender a diferença entre essas duas possíveis leituras do filósofo genebrino.

Vaughan se posicionou no sentido de que Rousseau rejeitou as ideias junaturalistas e isso é visível no seguinte trecho, no qual Vaughan compara Locke com Rousseau:

A pedra angular da teoria de Locke é a assunção da ‘Lei natural’ – uma lei que admite deveres em face dos outros – ‘conhecida por todos os homens’ no estado de natureza. Rousseau não tem essa ilusão. Ele sabe que a noção de dever é necessariamente algo gradualmente construído; supor isso como uma ‘ideia inata’ nos homens é inconsistente não apenas em Locke, mas em si mesmo; isso é um absurdo em relação a um homem primitivo, mesmo tal como descrito por Locke, mas principalmente como ele deve ter sido realmente. Por essas razões, Rousseau deixou completamente de lado a ideia de Lei natural. É notória sua ausência no *Segundo Discurso*. No primeiro rascunho do *Contrato Social*, que provavelmente remonta a uma data pouco antes ou pouco depois do *Segundo Discurso*, ela é explicitamente deixada de lado. O capítulo no qual o autor destrói esse artigo de fé é um monumento de consciência especulativa.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> VAUGHAN, Charles Edwyn. *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*. Vol 1. Cambridge: University Press, 1915, p. 16. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: “The corner-stone of Locke’s theory is the assumption of a ‘natural Law’ - a law of admitted duty to others – ‘known and read of all men’ in the state of nature. Rousseau is under no such illusion. He sees that the sense of duty must necessarily be a thing of slow growth; that to suppose it implanted as an ‘innate idea’ in the breast of man was not only inconsistent in Locke, but wholly unreasonable in itself; that for primitive man, even as he is conceived by Locke, much more as he must have been in reality, it is nothing short of an absurdity. For these reasons, he sweeps away the idea of natural Law, root and branch. It is conspicuously absent from the *Discours sur l’inégalité*. In the first draft of the *Contrat social*, which in all probability goes back to a date shortly before, or shortly after, the *Discours*, it is explicitly thrown aside. The chapter in which he demolishes this article of the faith is a monument of speculative insight”.

Vaughan defendeu que a tese rousseauiana do solitarismo reduz ao absurdo a ideia de direito natural. Do ponto de vista lógico não faria sentido a existência de direitos no estado de natureza, tendo em vista que neste os homens são solitários, independentes e guiados suficientemente pelos instintos, não havendo relações comuns entre eles, senão fortuitas. A violação de um direito requer a alteridade, o direito de um homem só pode ser violado pelos demais.<sup>2</sup> Vaughan salientou a condição originária de isolamento do homem natural: “O estado primitivo e natural não é o de sociedade, mas o de solidão e isolamento”.<sup>3</sup> A consequência desse isolamento seria a amoralidade, como Vaughan afirmou: “o homem é completamente desprovido de tudo o que constitui o senso moral. E isso só pode implicar a sua incapacidade de reconhecimento de qualquer obrigação moral”.<sup>4</sup>

A vida solitária e isolada não é a única condição que torna impossível o desenvolvimento da moralidade, mas também o fato de no estado de natureza originário o homem não possuir a razão plenamente desenvolvida. Sem razão, o homem não tem condições de agir conforme um impulso diferente daquele que decorre do seu instinto, da natureza. A ação moral requer o uso da razão e a condição de liberdade. O aparecimento de valores morais é posterior à socialização. Por isso, na história hipotética narrada por Rousseau no Segundo Discurso, o estado natural originário é *amoral*. Pensando assim, Vaughan reconheceu que o estado de isolamento exclui a possibilidade de reconhecimento (pelo homem) de obrigações morais, de modo que seria absurdo pensar que a natureza tivesse *dado* direitos a homens que não convivem. Pode-se dizer que este é um argumento antropológico contra a hipótese de Rousseau ser um autor jusnaturalista.

<sup>2</sup> Como outrora já foi pensado: “de 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, Heitor de Carvalho. A Vocação Antissocial dos Direitos Humanos. *Revista da Procuradoria-Geral do Estado de Goiás*, vol. 26, p. 13-44. Goiânia: PGE-GO, 2011, p. 36-37).

<sup>3</sup> VAUGHAN, Charles Edwyn. *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*. Vol. 1. Cambridge: University Press, 1915, p. 51. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: “the primitive, the ‘natural,’ state of man is a state not of society, but of solitude and isolation”.

<sup>4</sup> *Idem*, p. 43. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: “man is entirely lacking in all that constitutes the moral sense. And that can only mean that he is incapable of recognizing any moral obligation”.

Derathé reconheceu este argumento de Vaughan e acrescentou outro, segundo o qual os homens em estado de natureza não teriam condições de discernir uma lei racional, pois neste estado a razão não está desenvolvida, mas apenas em potência. Nas palavras de Derathé: “nesse estado de isolamento, que é o verdadeiro estado de natureza, o homem não poderia, então, ter a menor idéia de uma lei cujos preceitos confundem-se com as máximas da reta razão”.<sup>5</sup>

No capítulo da sua obra dedicado a este problema, Derathé *dialogou* com Vaughan, dando-lhe crédito em alguns pontos e discordando em relação a outros. Derathé partiu da mesma observação de Vaughan, mas chegou a uma conclusão diferente, como se explicará a seguir. Vaughan afirmou o seguinte: “supor que no estado de natureza ela operava, ou poderia por alguma possibilidade operar, como um guia de conduta – e é isso que Locke manifestamente entende por Lei de natureza – é um erro fatal”.<sup>6</sup> Até aqui, Derathé está de acordo: no estado de natureza o direito natural carece de *operabilidade*.<sup>7</sup> Todavia, para ele, isso não implica a sua inexistência. Este foi o passo dado por Derathé e sua discordância em relação à Vaughan.

Para defender a existência do direito natural no estado de natureza, Derathé fez uma distinção entre *existência* e *discernimento* do direito natural. Segundo ele: “a lei natural ou ‘lei da razão’ não poderia ser anterior às leis civis, mas isso não impede que ela lhes seja *superior*”.<sup>8</sup> É aqui que Derathé se distancia de Vaughan. Isso pode soar de forma estranha ao discurso jusnaturalista tradicional que costuma posicionar o direito natural anteriormente ao positivo. Derathé defende que o di-

<sup>5</sup> DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo*. Trad. Natália Maruyama. São Paulo: Editoras Barcarolla e Discurso Editorial, 2009, p. 247.

<sup>6</sup> VAUGHAN, Charles Edwyn. *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*. Vol. 1. Cambridge: University Press, 1915, p. 17. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: “but to suppose that in the state of nature it [the natural law] operated, or could by any possibility have operated, as a guide to conduct – and that is manifestly what Locke means by the Law of nature – is a fatal error”.

<sup>7</sup> Há intérpretes de Rousseau que defendem a possibilidade de operabilidade do direito natural no estado de natureza por via da sensibilidade. Essas interpretações podem encontrar respaldo mediante uma leitura *mais literal* do início do Segundo Discurso. Isso pode abrir espaço para uma categorização que desafia a classificação dicotômica que distingue as ideias jusnaturalistas entre racionais e teológicas, pois, segundo alguns comentadores, haveria o *direito natural sensível*, cujo defensor seria Rousseau.

<sup>8</sup> DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo*. Trad. Natália Maruyama. São Paulo: Editoras Barcarolla e Discurso Editorial, 2009, p. 248.

reito natural é posterior, mas superior – é essa a principal premissa de sua leitura.

Conforme Derathé, quando a razão já está desenvolvida, na sociedade, o homem tem condições de conhecer os preceitos do direito natural. Este, então, serve de referência para as leis civis: “a lei civil não deve ordenar nada que seja contrário à lei natural”.<sup>9</sup> Para fundamentar esse posicionamento, Derathé precisou recorrer à outra distinção entre dois tipos de direito natural: o propriamente dito e o raciocinado. O primeiro seria relativo ao estado de natureza e realizável através dos sentimentos (*secundum motus sensualitis*), enquanto o segundo seria relativo ao estado social e operável por via da razão (*secundum motus rationis*). Para sustentar essa leitura, Derathé encontrou mais evidências no *Manuscrito de Genebra* do que propriamente no *Segundo Discurso*. De fato, há um trecho no *Manuscrito de Genebra* no qual Rousseau fez essa distinção entre dois tipos de direito natural:

[S]omos levados, tanto pela natureza quanto pelo hábito, a nos comportar em relação aos outros homens quase como se fossem nossos concidadãos; e dessa disposição, reduzida em atos, nascem as regras do direito natural racional, diferente do direito natural propriamente dito, que por sua vez está fundado em um sentimento verdadeiro, mas vago e muitas vezes sufocado pelo amor próprio.<sup>10</sup>

Segundo esta interpretação de Derathé, haveria um direito natural anterior à razão e outro restabelecido pela razão.<sup>11</sup> Um direito natural sensível que guiaria o homem no estado de natureza e outro direito natural racional cognoscível no estado civil. Isso significa que o direito natural sofre uma “transformação” do estado de natureza para o estado civil. Derathé não seria ingênuo de defender que o direito natural se

<sup>9</sup> *Idem*, p. 249.

<sup>10</sup> VAUGHAN, Charles Edwyn. *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*. Vol 1. Cambridge: University Press, 1915, p. 494. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: “nous sommes portés à la fois par la nature, par l’habitude, par la raison, à en user avec les autres hommes à peu près comme avec nos concitoyens; et de cette disposition, réduite en actes, naissent les règles du droit naturel raisonné, différent du droit naturel proprement dit, qui n’est fondé que sur un sentiment vrai, mais très vague et souvent étouffé par l’amour de nous-mêmes”.

<sup>11</sup> Derathé frisou que o primeiro a ressaltar essa distinção foi Gurvitch, na obra *Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten*, em 1922.

transforma, pois isso seria pensar em um direito natural mutável, que fosse um a cada momento, o que o tornaria um guia inseguro e instável. Dizer que o direito natural *muda para o homem* significa dizer que, embora já existisse anteriormente, o homem só passa a discerni-lo depois que desenvolve sua racionalidade. Assim, pode-se dizer que o direito natural *aparece* posteriormente para o homem. Por isso ele não pode ter sido fundador da sociedade, mas nada impede que seja fundamento.

É interessante notar que a questão da transformação aparece em vários momentos da filosofia de Rousseau. Amor de si em amor próprio; piedade natural em piedade raciocinada; liberdade natural em liberdade civil, moral. E Derathé inclui o direito natural como algo que “transforma”. Segundo Derathé:

Ao passar do estado de natureza ao estado civil, o direito natural sofre a mesma metamorfose que o homem ao qual ele se aplica. No estado de natureza, ele era apenas instinto e bondade, no estado civil ele torna-se justiça e razão.<sup>12</sup>

Quando Derathé fala que, no estado de natureza, o direito natural era instinto e bondade, eu entendo que ele quis dizer que o homem no estado de natureza age instintivamente, porque há uma unidade dele na ordem. Assim, Derathé fala de bondade não no sentido moral do estado civil, mas no sentido de que *enquanto o homem age naturalmente, ou seja, conforme à ordem da natureza, tudo está bem, em harmonia*. De fato, Rousseau, descreve a harmonia da ordem natural em vários trechos do Segundo Discurso e, além disso, tende a perceber essa ordem natural como boa. Nesse sentido é que eu penso que Derathé disse que no estado de natureza o direito natural era *bondade*.

Rousseau explicou essa transição (mencionada por Derathé na passagem citada acima) do estado de natureza ao estado civil no seguinte trecho do *Contrato Social*:

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça, dando às suas ações a moralidade que antes lhe faltava. É só então que, tomando a voz do dever o

<sup>12</sup> DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo*. Trad. Natália Maruyama. São Paulo: Editoras Barcarolla e Discurso Editorial, 2009, p. 253.

lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem (...) vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações.<sup>13</sup>

É oportuno salientar que Edgard José Jorge Filho, sem recorrer à distinção ressaltada por Derathé, defendeu uma posição jusnaturalista de Rousseau, segundo a qual o direito natural se funda no sentimento:

Se as condições para uma regra ser lei natural são a prescristividade e a imediatidade do seu reconhecimento, então é preciso substituir a razão ‘aperfeiçoada’, incerta e hesitante, por outra faculdade, apta a reconhecer imediatamente o comando da lei. Tal faculdade é, para nosso autor, o sentimento: eis a chave para a saída do impasse.<sup>14</sup>

Conforme o trecho citado, é possível perceber que Edgard Filho defendeu uma interpretação de Rousseau segundo a qual o direito natural fala pela voz do sentimento e, assim, é imediato e prescristivo, dispensando as luzes da razão. Rousseau critica os autores jusnaturalistas que explicam o direito natural de uma forma tão complicada que exigiria do homem ser filósofo para compreendê-lo. Exigiria filósofos fundadores da sociedade, o que não faz sentido para Rousseau. Seria exigir luzes para a fundação da sociedade que só existiriam depois da sociedade. No entanto, a capacidade de sentir é presente no homem natural. O homem natural é sensível, assim como os animais, e por isso estão sujeitos ao direito natural. Conforme Rousseau:

Do concurso e da combinação que nosso espírito seja capaz de fazer desses dois princípios [o amor de si e a piedade], sem que seja necessário nela imiscuir o da sociabilidade, parecem-me decorrer todas as regras do direito natural, regras essas que a razão, depois, é forçada a restabelecer com outros fundamentos quando, por seus desenvolvimentos sucessivos, chega a ponto de sufocar a natureza.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> ROUSSEAU. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 77. (Coleção Os Pensadores).

<sup>14</sup> JORGE FILHO, Edgard José. *Moralidade e Estado de Natureza em Rousseau*. *Síntese*, vol. 21, n. 65, p. 183-205. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 1994, p. 185.

<sup>15</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores), p. 47.

Se lido isoladamente e literalmente, esse trecho pode dar margem a uma interpretação que culmine na categorização de Rousseau como defensor do *direito natural sensível*. Não obstante, é uma das passagens mais desafiadoras para quem pretende defender uma leitura antijusnaturalista de Rousseau.

Pelo que foi demonstrado na presente investigação, o texto de Rousseau dá margem a diversas interpretações sobre sua adesão ou rejeição ao direito natural. Há interpretações que o vinculam a um convencionalismo radical, como a de Vaughan. Por outro lado, alguns situam o filósofo genebrino como um defensor do direito natural, mas mesmo entre estes há divergências, ou seja, cada comentador explica a adesão de Rousseau ao jusnaturalismo através de argumentos diferentes. Derathé, por exemplo, trata do direito natural raciocinado, posterior, mas superior; fundamento, mas não fundador do direito civil. Edgar Filho, por sua vez, é um exemplo de comentador que trabalha com a ideia do direito natural sensível, que *fala* de forma imediata ao homem, dispensando a razão para *operar*. De uma forma ou de outra, é preciso reconhecer que Rousseau foi um revolucionário teórico do direito natural, pois mesmo os que consideram que o genebrino ainda é seu defensor, reconhecem que suas ideias sobre o direito natural são diferentes da tradição moderna. Isso indica um rompimento teórico, talvez um marco na história da filosofia do direito, pelo qual Rousseau deve ser reconhecido.

## REFERÊNCIAS

- DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo*. Trad. Natália Maruyama. São Paulo: Editoras Barcarolla e Discurso Editorial, 2009.
- JORGE FILHO, Edgard José. Moralidade e Estado de Natureza em Rousseau. *Síntese*, vol. 21, n. 65, p. 183-205. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 1994.
- PAGLIARO, Heitor de Carvalho. A Vocação Antissocial dos Direitos Humanos. *Revista da Procuradoria-Geral do Estado de Goiás*, vol. 26, p. 13-44. Goiânia: PGE-GO, 2011.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

VAUGHAN, Charles Edwyn. *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. Vol. 1. Cambridge: University Press, 1915.

\_\_\_\_\_. *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. Vol. 2. Cambridge: University Press, 1915.



# A proposta de uma eterna república natural segundo Giambattista Vico

**Humberto Guido**

*Universidade Federal de Uberlândia*

Os escritos filosóficos de Giambattista Vico (1668-1744) oferecem a oportunidade para um primeiro contato com o esforço de crítica à confiança incondicional no progresso da razão e de suas conquistas científicas. Antes de Hume e Kant, é possível constatar nas páginas de Vico a advertência para que se considere os limites do conhecimento humano, que não pode ser assumido como a expressão definitiva da verdade das coisas<sup>1</sup>. A postura de Vico ganhou contorno logo em seus primeiros trabalhos publicados em 1709 e 1710, especialmente o livro de 1710 que deveria ser o primeiro de uma trilogia ambiciosa intitulada “Da antiquíssima sabedoria dos italianos”, cujas partes seriam: o livro metafísico, o livro físico e o livro moral. Apenas o livro metafísico chegou ao público naquele ano<sup>2</sup>, cabendo-lhe, portanto, o

---

<sup>1</sup> Séculos depois, em 1911 Husserl publicou um artigo em que condenava a pretensão naturalista positivista de querer reduzir a filosofia à ciência positiva, essa motivação prendia-se à ideia de progresso tipicamente iluminista, contudo questionável quanto aos seus resultados nas esferas teóricas e práticas, dizia Husserl: “Não há, sem dúvida, no mundo contemporâneo uma ideia em que o progresso seja mais potente, mais irresistível, do que no ideal científico. Nada detém a sua marcha triunfal” (1989, p. 22).

<sup>2</sup> Conforme Paolo Rossi, o livro físico limitou-se ao esboço redigido por volta de 1713, intitulado *De aequilibrio corporis animantis*, porém, tal texto se perdeu; o livro moral, acredita-se, nunca chegou a ser escrito (ROSSI, 1969, p. 32).

título da obra pensada em seu conjunto: *De antiquissima italarum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (doravante, *De ant.*).

O título do livro de 1710 parece sugerir a ênfase na sabedoria inatingível dos antigos italianos e na origem erudita da língua latina, porém, o que toma corpo na exposição é a crítica ao cartesianismo valendo-se de um argumento extraído da tradição humanista renascentista. A escolha de Vico não incorreu em um tema recorrente da época, a *querelle des anciens et des modernes*, em voga principalmente nas disputas literárias. O procedimento norteador do livro metafísico foi o confronto entre a ciência divina e a ciência humana: a primeira detém a verdade absoluta do mundo natural em sua ordem perfeita e eterna, a segunda consiste no esforço permanente da mente humana para obter o conhecimento do funcionamento da natureza.

Vico ilustrou a diferença abissal entre as duas ciências recorrendo às obras de arte, ele dizia que a verdade divina era um plasmal em relevo que produz “a imagem sólida das coisas”, enquanto que o conhecimento humano assemelha-se a “um monograma ou a uma imagem plana, quase uma pintura” (VICO, *De ant.*, p. 17). Apesar do aparente desdém pela ciência humana, Vico foi enfático na exaltação de sua força ilimitada, capaz de extrair da natureza o conhecimento necessário para a comodidade da vida em sociedade, além do que, a matemática e a geometria – os componentes da imagem plana – eram suficientes para a criação do mundo físico, ou seja, a quase pintura, isto é, a representação rigorosa do mundo natural, cujo critério de verdade é a própria mente humana que se encarrega de tais representações. A afirmação de Vico trazia consigo o argumento renascentista do *verum ipsum factum*, ou, *verum et factum convertuntur*.

A crítica ao cartesianismo exposta no livro de 1710 não se colocava para fora do horizonte racionalista, pois, a teoria do *verum-factum* atestava a dignidade da mente humana, dotada de autonomia e capaz de criar o mundo das grandezas matemáticas<sup>3</sup>. O argumento em questão é fecundo e está apoiado na convicção da força inata da mente humana, e portanto o critério e a norma da verdade é tê-la feito, ou dito

<sup>3</sup> Dez anos antes, em uma aula inaugural do ano letivo da Universidade Régia de Nápoles, Vico havia afirmado que “Deus é o criador da natureza; o ânimo [humano] me seja consentido dizê-lo, é o Deus criador das artes” (VICO, *Or. I*, p. 81).

de outro modo, só é possível conhecer verdadeiramente aquilo que se faz, pois, só se pode admitir como verdadeiro o que “deve a sua existência à mente pela qual tem sido conhecido” (VICO, *De ant.*, p. 29). O princípio do *verum-factum* ficou à margem dos novos intentos viquianos, e só retornaria depois de uma década, no momento em que Vico abandonava a via negativa dos seus estudos metafísicos, empenhado que estava na crítica do cartesianismo.

Um ano antes do livro metafísico de 1710, Vico havia publicado a aula inaugural proferida na Universidade Régia de Nápoles em 18 de outubro de 1708, cujo argumento-título era *De nostri temporis studiorum ratione* (doravante, *De rat.*), na quarta seção dessa obra aparece em germe o princípio basilar da epistemologia viquiana: “demonstramos as coisas da geometria porque as fazemos” (VICO, *De rat.*, p. 117). Nos dois escritos mencionados, o princípio viquiano estava limitado pelo formalismo lógico das verdades apodíticas, cuja serventia era a confirmação da exatidão das representações matemáticas do mundo natural.

O *factum* como explicação das coisas proporciona o conhecimento da gênese das mesmas, pois, o ato de conhecer não se limita à representação das grandezas físicas, as quais são impressas no intelecto graças às ficções matemáticas originadas do ponto e da linha, duas criações abstratas da mente humana que eram suficientes para a delimitação da realidade metafísica, pela qual a ciência humana conhece a criação divina, contudo, sem atingir a essência do ato da criação do mundo natural<sup>4</sup>. No livro de 1710 o *verum-factum* limitava-se à constatação do movimento ideal do intelecto humano, que valendo-se das duas grandezas metafísicas constrói a representação física da natureza, na mesma operação a mente humana reconhece a perfeição do intelecto divino e também a agudeza das operações dela própria, para a qual o pensar e o fazer constituem-se em unidade plena, similar à mente infinita de Deus. Contudo, naquele livro o fazer humano apenas demonstrava a perfeição da ordem natural da criação divina.

<sup>4</sup> Nicola Badaloni comentou essa articulação entre a criação divina e a ciência humana: “O impulso do *conatus* da alma do mundo sobre a nossa mente dá lugar à ordem que esta pode criar no âmbito da aritmética, da geometria, da mecânica, [...]. Quando se tem consciência da finitude do nosso *cigitare*, que é ‘sinal’ do nexa entre movimentos ideais e realidade, o *finqir* [ficcionar], o *compor*, equivalem ao *fazer* que cria as condições da ciência” (BADALONI, 2001, p. 25)

No início da década de 1720, pouco antes da primeira edição da *Scienza nuova*, Vico deu expressão a um novo projeto, dessa vez destinado à investigação dos princípios do direito natural das nações gentias. O novo projeto obteve êxito e foi publicado integralmente sob o título *Il diritto universale*, com a seguinte estrutura: a Sinopsi del diritto universale (*Sinopsi*, 1720); o livro primeiro, *De universis iuris uno principio et fine uno* (*De uno*, 1720); o livro segundo, *De constantia iurisprudentis* (*De const.*, 1721), e o terceiro livro composto de notas aos volumes anteriores (*Notae*, 1722). A crítica viquiana reconhece no segundo livro do *Diritto universale*<sup>5</sup> a antecipação da obra prima, a *Scienza nuova*<sup>6</sup>, com suas três edições: 1725, 1730 e 1744. Portanto, na passagem da obra jurídica para a *Scienza nuova* reaparece com melhor aplicação o princípio do *verum ipsum factum*, sendo esse o princípio norteador da pesquisa da verdade sobre o mundo civil, uma verdade histórica em conformidade com a ordem natural do entendimento humano. A investigação das origens do direito natural das gentes, feita a partir da reconstrução do direito romano, proporcionou a potencialização daquele princípio, indo além do dualismo demonstração-representação, para se constituir em explicação da gênese e do desenvolvimento do mundo civil. Finalmente, o fazer se mostra como a verdade das coisas civis públicas e atesta a capacidade inata da mente humana para criar o mundo civil, algo possível graças à força do entendimento – mesmo que bárbaro – para a moderação do ânimo humano.

O momento da elaboração da *Scienza nuova* foi também o da plena aplicação da teoria do *verum-factum*, naquele momento o agir humano não ficava limitado às operações formais, responsáveis pelas grandezas matemáticas da aritmética e da geometria, detendo-se na representação científica da natureza. A ação humana passa a ser a instância responsável pela criação e manutenção do mundo civil. Outra diferença crucial na mudança do objeto de investigação é a constatação do antagonismo entre o pensar e o fazer. Se na prática da geometria nota-se a convergência do pensar humano e do fazer divino, na construção do mundo civil o pensar e o fazer humanos são forças antitéticas, pois, a mente humana, em sua condição de herdeira do intelecto

<sup>5</sup> Especialmente a segunda parte, intitulada *De constantia philologiae*.

<sup>6</sup> Doravante, referenciada pela abreviação, seguida da dezena referente às respectivas edições: *Sn25*, *Sn30*, *Sn44*; esta última será a mais utilizada.

divino, possui em si o germe da ideia da ordem, porém, o seu fazer depende do ânimo humano que segue – historicamente – na direção contrária da ideia. Aqui fica evidente a concepção dialética da história, com a qual eram refutadas as visões tradicionais, tanto da predestinação divina do curso da história<sup>7</sup>, quanto da perspectiva inspirada nas filosofias do helenismo que apontavam o destino (filosofia estoica) e o acaso (filosofia epicurista) como sentidos para a história.

Aquilo que é negado à mente humana nos domínios do conhecimento da natureza torna-se a certeza da criação humana: o mundo civil. No segundo parágrafo da edição definitiva da *Scienza nuova* Vico foi enfático na afirmação da univocidade do mundo das mentes humanas, ou mundo metafísico, e o mundo civil, ou mundo das nações<sup>8</sup> (VICO, *Sn44*, § 2, p. 415), o que confirma o agir histórico como o único critério de verdade para o conhecimento das coisas humanas, pois a determinação do curso histórico é prerrogativa da mente humana, e para conhece-la é preciso explorar a língua com a qual ela se expressa, pois, “o homem, propriamente, outra coisa não é que mente, corpo e fala”, estando a fala entre a mente e o corpo (VICO, *Sn44*, § 1045, p. 930). A capacidade comunicativa do homem o distingue no plano da natureza e lhe confere a condição de homem civil. A linguagem contém uma força modeladora capaz de retirar o homem natural da sua animalidade para conduzi-lo à vida em sociedade.

A linguagem, essa força moderadora é, portanto, conatural ao homem. A partir dessa primeira tese, Vico avançou em sua pesquisa

<sup>7</sup> Habermas em seu livro *Teoria e práxis* de 1978 (edição brasileira de 2013), dizia que a filosofia da história começou com Vico (2013, p. 417), em seguida ele reconhece a novidade de Vico na autonomia do curso da história que pela primeira vez se apresenta independente da história universal cristã que “construiu o início e o fim na qualidade de origem e meta, e a extensão entre ambos enquanto acontecimento de desgraça e salvação [...] a história estava projetada de uma só vez na forma de totalidade e processo de crise”; Vico introduziu a nova concepção de história: “a filosofia da história precisa estar desprovida daqui em diante da hipótese de Deus como sujeito da história; mas em seu lugar [do sujeito da história] Vico retém [inseriu] na verdade a espécie humana” (HABERMAS, 2013, p. 419).

<sup>8</sup> Quando Max Horkheimer se deteve nos escritos de Vico ele percebeu o vínculo entre a mente humana e a realidade social, dizia Horkheimer que se tratava do movimento sincrônico da ontogênese e da filogênese: “Vico foi o primeiro a reconhecer, de modo consciente e explícito, a analogia existente entre os primeiros povos históricos e os primitivos da atualidade, assim como a identidade que se dá entre a mentalidade dos primitivos e a das crianças, ou seja, a correspondência entre ontogênese e filogênese humanas” (HORKHEIMER, 1982, p. 110).

filológica<sup>9</sup> para demonstrar que na investigação das coisas humanas é possível encontrar a existência de uma língua mental comum às nações, que explica a passagem da mais crua barbárie para o mundo civil, cujo início se deu com a sociedade das famílias. Tal língua narra a história ideal eterna das nações com as suas sucessões temporais que coincidem com o aperfeiçoamento da mente humana e evidenciam um movimento progressivo. A percepção da força progressiva da história não era o assentimento à unilateralidade do pensamento iluminista que acreditava ser possível apenas um resultado do progresso: o melhor dos mundos. O filósofo italiano não considerava essa categoria suficiente para evitar a recaída dos homens e das nações em novas situações de barbárie. A posição de Vico não sugeria a monótona repetição dos ciclos históricos, ou o pior, o catastrofismo milenarista do fim dos tempos e a consumação do mundo no apocalipse. A manifestação contida nas últimas páginas de *Sn44*, o temor da barbárie da reflexão (VICO, *Sn44*, p. 967, § 1.106), queria soar como um alerta para os riscos do embrutecimento do comportamento humano, que historicamente traz consigo a regressão da condição humana às situações de intolerância e injustiça social, em uma palavra: a desigualdade que põe a perder as conquistas advindas com o progresso, dentre elas a mais valiosa é a equidade civil. Embora tal diagnóstico fosse desanimador, o otimismo de Vico não esmorecia e por isso na mesma conclusão o filósofo acena com a ideia de uma eterna república natural.

A refutação das concepções da história inspiradas no estoicismo e no epicurismo dá autonomia à ação humana, são os homens, com o livre arbítrio, que fazem a história<sup>10</sup> e, portanto, o mundo civil é uma obra determinada unicamente pelo fazer humano isento de quaisquer

<sup>9</sup> O leitor de Vico sabe que a filologia significou para o filósofo muito mais do que o estudo linguístico, no sétimo parágrafo da *Scienza nuova* de 1744 ele definiu a filologia da seguinte maneira: “a doutrina de todas as coisas que dependem do arbítrio humano, como são todas as histórias das línguas, dos costumes, dos feitos tanto da paz quanto da guerra dos povos” (VICO, *Sn44*, p. 419, § 7).

<sup>10</sup> A afirmação de Vico é veemente, nela é perceptível a sua pretensão de estabelecer o *cogito* do homem civil: “Mas em tal densa noite de trevas onde está encoberta a primeira e de nós distantíssima antiguidade, aparece este lume eterno, que não se põe, desta verdade, a qual não se pode de modo algum coloca-la em dúvida: que este mundo civil ele certamente foi feito pelos homens, e neles se pode, porque se deve, encontrar os princípios nas modificações da nossa própria mente humana” (VICO, *Sn44*, p. 541, § 331).

forças sobrenaturais, sejam elas o destino ou o acaso. Como foi dito, há uma oposição entre a ideia da ordem e o fazer humano, por isso, nos primórdios do mundo civil os homens encontravam-se em uma situação de indignação não apenas material, mas principalmente do uso da capacidade de abstração para conceber a ordem natural que deveria conduzir a sociedade nos limites da razão rumo à conquista das comodidades da vida civil. Esse raciocínio expressa a convicção iluminista que acreditava na superação formal dessa oposição entre a ordem natural e a ordem civil. Essa cognição era dada a poucos e deixava na ignorância a maior parte do corpo social, por isso Vico insistiu ao longo da sua vida filosófica na necessidade de uma educação civil indispensável à celebração e conservação da idade dos homens e das suas formas de governo em conformidade com a reta razão.

A diferença da postura de Vico e a da filosofia da história do século das luzes (que se estendeu até o idealismo hegeliano) pode ser notada quando se considera a leitura formal do curso da história promovida pelos filósofos iluministas, convictos na necessária superação da oposição entre a ideia, uma situação possível de ser esperada graças à uma razão que ultrapassa os indivíduos e, paradoxalmente, se faz razão histórica que se manifesta primeiramente como fato da consciência. Somente essa certeza autorizava a admissão do desaparecimento da velha oposição, que daria lugar à identidade do povo-espírito-do-tempo com a razão absoluta.

Vico não era partidário do fim da história, ele considerava o seu tempo não somente pelas novas conquistas da ciência e da técnica, ele advertia para o equilíbrio frágil da última idade do ciclo histórico, a idade dos homens, assentada na razão plenamente explicada, porém, insuficiente por si só para abolir em definitivo o risco da recaída na barbárie. Contudo, a atitude teórica de Vico não se encerrava com o pessimismo, por esse motivo, ele concluiu a obra maior afirmando que o curso temporal percorrido pelas nações não acaba, pois, elas estão inseridas em uma história ideal eterna. Todos os momentos dessa história conservam a humanidade dentro da ordem civil que se mostra como uma eterna república natural. A força providente do entendimento humano, mesmo dos primeiros homens, é dotada de um



pensamento fundamental: a imortalidade<sup>11</sup>, essa crença comum é também o princípio indubitável da verdadeira natureza humana, de que os homens naturalmente são levados a viverem em sociedade e a se conservarem com as ordens civis que eles mesmos criaram.

A posição historicista de Vico não pode ser vista como precursora ou, se quiser, idêntica às novas conjecturas que ilustravam a dinâmica histórica com expedientes abstratos: a mão invisível de Adam Smith associada à justificação da divisão do trabalho, para apresentá-la como determinação natural<sup>12</sup>, ou, a astúcia da razão de Hegel para justificar a positividade do Estado como manifestação absoluta da razão<sup>13</sup>. O argumento de Vico é simples e efetivo: o que se constata na história é a heterogeneidade das ações humanas (a ordem civil) em relação ao ideal da razão (a ordem natural). A simplicidade explicativa de Vico vai além, ele afirma que os primeiros homens da gentilidade foram as crianças do gênero humano, como tais, eram incapazes de entender a reta razão, porque possuíam os sentidos vigorosos e a imaginação muito viva, e graças à essa capacidade humana original eles criaram a sociedade das famílias com a fábula de Júpiter, essa cognição divina produzida pelos homens deu início ao processo histórico. A verdade humana não é a adequação do feito (a fábula de Júpiter) à ideia, mas

<sup>11</sup> Um passo significativo a respeito da ideal república natural como o plano da história, um plano imanente, era anunciado no livro de 1710: “e porque o ânimo se move livremente, deseja o infinito e igualmente a imortalidade” (VICO, *De ant.*, p. 98); esse é o argumento que diferencia o homem saído da natureza daquele que ainda permanece nela, com as religiões os primeiros homens acreditaram ter um ânimo imortal e com isso eles almejavam o infinito.

<sup>12</sup> Certamente o cientista econômico não deixa de apresentar os fatores que garantem o êxito da nascente produção capitalista: “o aumento da aptidão de cada trabalhador em particular; segundo, à economia do tempo que comumente se perde ao se passar de um tipo de ocupação para outro; e, finalmente, à invenção de um grande número de máquinas que facilitam e abreviam o trabalho, e permitem que um homem realize a tarefa de muitos” (SMITH, 2013, p. 12). Contudo, a divisão do trabalho não tem fundamentação em uma lei natural, tal procedimento decorre unicamente das práticas associativas que a comunidade humana cria para suprir as suas necessidades tendo em vista a conservação da sociedade.

<sup>13</sup> Há uma proximidade lexical entre a afirmação de Hegel e o segundo parágrafo da *Scienza nuova* de 1744, porém, a semelhança cessa na forma literal porque na obra de Vico são as práticas sociais que erigem o Estado e a sucessivas formas de governo, sem nenhuma teleologia, o que para Hegel, em contrapartida, é fundamental: “Nesse contexto, percebemos que, na história universal, resulta das ações humanas algo além do que foi intencionado. Por meio de suas ações os seres humanos conseguem o que querem de imediato. Porém, ao concretizar os seus interesses, eles realizam algo mais abrangente; algo que se oculta no interior de suas ações” (HEGEL, 1998, p. 31).



antes, a sua oposição, que fica explicitada logo no segundo parágrafo da *Scienza nuova* de 1744.

A realidade antitética opõe a ideia ao feito, por isso a verdade histórica deve seguir a ordem das coisas humanas (VICO, *Sn*44, p. 519, § 238). Essa manifestação de Vico tomou de empréstimo a afirmação de Espinosa contida na sua *Ética* (Segunda parte, sétima proposição)<sup>14</sup>. Porém, há uma diferença crucial entre os dois filósofos, Vico havia abandonado o debate metafísico e se distanciou do pensador holandês, não havia mais a figura de Deus no horizonte das investigações de Vico. O novo momento das suas pesquisas elegia o homem e o mundo civil como objetos dos estudos que o levariam à proposição de uma nova ciência do mundo das nações. Por esse motivo, o axioma citado acima constava na *Scienza nuova* de 1730 reforçando que as ideias e as coisas são aquelas criadas pela mente humana<sup>15</sup>, posteriormente, na edição de 1744 Vico suprimiu os adjetivos, pois o conteúdo da obra tornava evidente que o esforço da pesquisa estava circunscrito às criações humanas.

A assimilação *sui generis* feita por Vico da máxima de Espinosa é valiosa também para separar as linhas mestras das filosofias da história de Vico e de Hegel, pois, para o primeiro não se tratava apenas de uma razão que ultrapassa as mentes individuais para se constituir no Absoluto valendo-se de sua astúcia. Vico considerava a natureza associativa como a disposição do ânimo humano, sem com isso sugerir algo *a priori*<sup>16</sup> que carecia de concretude histórica, como se um conceito extraído da ordem natural – *a posteriori* – fosse suficiente para instaurar a ordem civil à revelia das ações humanas, como se a vida em sociedade pudesse ser explicada apenas e tão somente pela utilidade que o indivíduo pode extrair da vida em sociedade. É preciso lembrar as críticas de Vico ao utilitarismo que despontava com a modernidade, essas críticas o opunha a Espinosa, da mesma maneira que o afastará de Hegel. A utilidade, dizia Vico, é circunstancial para a vida em sociedade,

<sup>14</sup> “A ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e conexão das coisas” (ESPINOSA, 2013, p. 55).

<sup>15</sup> Na edição de 1730, Livro primeiro, seção segunda, axioma LX: “A ordem das ideias humanas deve proceder segundo a ordem das coisas humanas” (VICO, *Sn*30, p. 107).

<sup>16</sup> Ernesto Grassi destaca a posição historicista de Vico, pois, o filósofo italiano “não parte do problema dos entes [metafísicos] nem de nenhuma concepção *a priori*, mas da manifestação da realidade na sua *historicidade* concreta *através da palavra*” (GRASSI, 1992, p. 194 – grifos do autor).

logo, não é o seu fundamento, isto é, o seu princípio gerador. Somente a utilidade comum – uma utilidade recíproca entre os homens (CRISTOFOLINI, 2001, p. 58) – pode ser pensada como o princípio causal da sociabilidade, o qual é a igualdade civil.

A igualdade é concebida como equidade civil e esteve presente na obra jurídica de Vico, naquele momento o filósofo havia percebido que a vida em sociedade sofre as constantes mudanças decorrentes da evolução das práticas sociais que ocasionam as mudanças das formas de governo, porém, a equidade civil é a constante desse processo, por mais que as utilidades mudem a igualdade é eterna, essa afirmação aparece logo nas primeiras páginas da sinopse da obra jurídica. Apesar da sua expressão sintética o argumento é fecundo, porque deixa entrever o que Vico intuía quando empregava o adjetivo eterno-eterna, essa locução sinalizava a distinção entre o que é perene e aquilo que é transitório, assim é possível encontrar elementos nas obras anteriores que auxiliam na compreensão das expressões empregadas na *Scienza nuova*: história ideal eterna e eterna república natural. Essas expressões só podem ser compreendidas na perspectiva antropológica que garante a cada nação a autonomia para a criação de suas instituições.

O mais importante dessa defesa do nascimento autóctone das nações e de suas instituições, é a distância que se estabelece entre Vico e Hegel, porque não dá lugar à filosofia do espírito, que assevera ser a razão aquilo que é desde sempre<sup>17</sup>, para Vico trata-se simplesmente do agir humano, sem nenhuma transcendência, pois, tudo que os homens fazem está inscrito na história, a razão é o ideal eterno dessas histórias das nações, o seu princípio constitutivo é uma construção coletiva permanente, que nunca termina, que nunca supera a perfeita oposição entre a ordem natural e a ordem civil. O curso temporal que se desenvolve entre um polo e outro é a ideal república natural, para a qual Vico reservou as últimas páginas da *Scienza nuova* nas edições de 1730 e 1744.

---

<sup>17</sup> Outra diferença importante que não permite vincular a filosofia de Vico com a de Hegel é a ausência no pensador italiano de qualquer menção à essência, para Vico só a história se apresenta aos olhos do pesquisador do mundo civil. Em Hegel ainda é relevante se valer da razão como essência: “O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na verdade” (HEGEL, 2002, p. 36).

A certeza histórica de Vico considera a história das nações na perspectiva da formação e perpetuação de uma ideal república natural demandou o emprego do conceito de providência, que propositalmente obscurece a exposição, mas não sem motivo. Vico em sucessivas passagens da *Scienza nuova* em sua última edição insistiu na possibilidade da descida da mente civilizadíssima do presente até aquela, pequena-rude-obscuríssima, dos primeiros homens da mais crua barbárie (VICO, *Sn44*, p. 495, § 123. A saída da natureza para a barbárie dependia do auxílio da providência, uma ajuda natural assegurava Vico ao defini-la como “uma mente divina legisladora” (VICO, *Sn44*, p. 497, § 133). A ação da providência, embora seja natural, não é totalmente explicada por Vico, provavelmente por causa da obscuridade do objeto de investigação da nova ciência, que no momento de apresentá-la o filósofo se serviu de uma gravura e nela consta a matéria da sua pesquisa, ou seja, “as trevas ao fundo da gravura, incerta, informe, obscura” (VICO, 1744, p. 446, § 41).

Se fosse lícito utilizar aqui do procedimento fenomenológico seria possível dizer que a providência não está nem na alma, nem no ânimo, ela é a força racional própria dos homens que se faz linguagem desde o início da existência civil do homem, como bem lembrou um dos críticos viquianos familiarizado com a fenomenologia – Enzo Paci – para quem a linguagem é antes de tudo imagem, que está entre a existência e a ideia “entre o finito do homem e a sua perfeição racional”, é a força da linguagem<sup>18</sup> que permite ao homem “pensar e construir o seu mundo histórico, o seu mundo espiritual, o seu mundo social” (PACI, 1949, p. 61)<sup>19</sup>. A capacidade humana de fabular com imagens – o que para Vico é a linguagem poética que antecede e sobrevive à linguagem convencional e epistolar – permite a criação das coisas divinas e hu-

<sup>18</sup> A linguagem como imagem se materializa no mito e na fantasia (PACI, 1949, p. 61).

<sup>19</sup> O argumento de Paci contrasta com a interpretação sartriana do método fenomenológico, na primeira nota de *L'être et le néant* o filósofo invalida a experiência do *verum-factum*, ao dizer que “toda tentativa de substituir o *percipere* por uma outra *atitude* da realidade humana seria igualmente infrutífera. Mesmo que se queira admitir que o ser se revela no ‘fazer’, ainda assim seria preciso assegurar o ser do fazer fora da ação” (SARTRE, 2001, p. 17, n. 1). O erro de Sartre reside de considerar uma frustração a pretensão de obter o conteúdo total da experiência da consciência quando investiga o mundo da vida, o que não é possível por causa da obscuridade que envolve o objeto tanto quanto a consciência. Vico combateu a pretensão dos doutos, admitindo a obscuridade da mente humana, mas que não invalida o seu esforço permanente de desvelamento do real, ao contrário, permite o constante aperfeiçoamento do homem.

manas<sup>20</sup>, como Vico gostava de afirmar quando dava orientação à sua investigação: “Assim esta Nova Ciência, ou seja a metafísica, sob a luz da providência divina medita a natureza comum das nações, tendo descoberto tais origens das coisas divinas e humanas entre as gentes” (VICO, *Sn44*, p. 438, § 31).

A história da humanidade é, pois, essa ideal república natural, o motivo para não empregar a designação mais usual – história da humanidade – é coerente com o pertencimento da nova ciência à filosofia política, esse vínculo foi explicitado na segunda seção do Livro primeiro da *Scienza nuova* de 1744, essa passagem é uma crítica aos filósofos solitários ou monásticos, pois, eles não entenderam a república e as leis. Vico evocou Platão para inserir a escola da sua ciência no âmbito da filosofia política, cujo príncipe é o ateniense (VICO, *Sn44*, p. 496, § 130). A conclusão da obra apela novamente ao filósofo antigo: “Concluamos pois esta obra com Platão” (VICO, *Sn44*, p. 961, § 1.097). Em seguida é atribuída à providência a saída do estado de natureza, ela conduz as coisas humanas desde a origem das nações. Ainda a respeito da obscuridade do emprego do conceito de providência, é sugestivo o vínculo estabelecido no final da obra entre providência e conato. Nas páginas precedentes foi mencionada a importância da linguagem para a pesquisa do mundo civil, ela tem importância similar à ação da providência, pois, a matéria da nova ciência são as provas filológicas, das quais em seu tempo, Vico dizia que só se podia encontrar vestígios dispersos, porque “com o correr dos anos e com o mudar das línguas e costumes, nos chegam [as provas filológicas] recobertas do falso” (VICO, *Sn44*, p. 500, § 150)<sup>21</sup>, por isso o exercício filosófico é in-

<sup>20</sup> Ernesto Grassi é outro nome dentre os poucos que fazem uma leitura fenomenológica da *Scienza nuova*, a sua postura é valiosa porque não funde a filosofia de Vico com o idealismo alemão; Grassi esteve mais próximo de Heidegger, embora o filósofo alemão desconhecesse a obra viquiana; mesmo assim Grassi foi categórico ao afirmar que a obra de Vico “é uma verdadeira fenomenologia, uma descrição que paulatinamente faz aparecer (*phainesthai*) o real humano. [...] a palavra e mesmo os mitos na sua origem engenhosa são as formas originárias do desvelamento do real” (GRASSI, 1992, p. 195 – grifo do autor).

<sup>21</sup> Vico foi leitor de Francis Bacon, o lorde de Verulamio é um dos quatro autores paradigmáticos enumerados por Vico em sua autobiografia (VICO, *Vita*, p. 30), Bacon foi uma das inspirações para a *De antiquissima* de 1710; Vico ao falar das provas filológicas parece refazer à sua maneira um passo baconiano extraído do pequeno livro *A sabedoria dos antigos*, ali Bacon se reportava à filosofia, na crença de uma arcana sabedoria filosófica desaparecida, restando da mesma apenas os “fragmentos, dispersos aqui e ali como destroços de naufrágio” (BACON, 2002, p. 49).

dispensável para a reconstituição da origem do mundo civil, somente o pensamento pode estabelecer uma conexão com o ambiente bárbaro que coincidiu com o começo das nações gentias<sup>22</sup>.

A existência perene da comunidade humana, organizada em sociedade, foi pensada por Vico na perspectiva da ideal república natural, sustentada que é pela providência, ou o conato, ou a força comunicativa e comutativa do entendimento humano. Pois, o conato é o refrear dos corpos com o domar das paixões ferinas para transformá-las em virtudes públicas. Foi a ação do conato-providência que fez com que os primeiros homens, todos ímpios-vagabundos-fracos, se servissem da força da sua primeira natureza (VICO, *Sn44*, p. 427, § 18), deixando para trás o isolamento e a infelicidade para galgarem o estado das famílias e assim se tornarem “pios, sábios, castos, fortes e magnânimos” (VICO, *Sn44*, p. 963, § 1.099).

A partir da sociedade das famílias, as primeiras comunidades humanas passaram a se submeter à potestade paterna durante a idade dos deuses, sendo que a família propriamente dita era composta pelos filhos e pelos fâmulos, esses últimos são aqueles mais fracos que permaneciam no vaguear ferino e que para fugir à ameaça mortal representada pelos outros tantos ímpios que os sobrepujavam em força física. Assim, os fracos foram acolhidos pelas potestades paternas na condição de sócios e consolidaram a sociedade das famílias e juntos – potestades paternas e fâmulos – deram início à sociedade civil, com os feudos rústicos e sob o governo das potestades. Muito tempo depois, esses fâmulos se sublevaram para reivindicar os direitos que eram privativos das potestades paternas, esse evento provocou não apenas a reação violenta dessas potestades, mas também as levaram a se unir

<sup>22</sup> A experiência do pensamento é o que garante o estatuto científico da obra, assim pensava Vico, quando reiteradamente insistia no passo metodológico, designado como a nova arte crítica, que ao invés da suspensão de juízo sugerida por Descartes, na nova ciência tratava-se da descida, uma primeira proposição da rememoração do sujeito como chave explicativa do comportamento humano; dentre as cinco passagens da *Scienza nuova* de 1744 que fazem esse apelo à experiência do pensamento, é oportuno citar a que segue: “assim agora nos é naturalmente negado de poder adentrar na vasta imaginação daqueles primeiros homens, cujas mentes em nada eram abstratas, em nada eram sutilizadas, em nada espiritualizadas, porque estavam todas imersas nos sentidos, todas dobradas pelas paixões, todas sepultadas nos corpos: por isso dizíamos acima que agora apenas podemos entender, de fato imaginar não se pode, como pensaram os primeiros homens que fundaram a humanidade gentia” (VICO, *Sn44*, p. 572, § 378).

e fundar as cidades heroicas e nelas instalaram os primeiros senados reinantes com o estabelecimento das repúblicas aristocráticas, onde os fâmulos se tornaram a plebe das cidades e as potestades paternas os patrícios, assim foi a humanidade na idade dos heróis. Essa situação perdurou por longo tempo, até que nova revolta popular, dessa vez melhor organizada pela plebe, fez com que fosse finalmente celebrada a igualdade civil com as leis positivas das repúblicas populares e das monarquias, que são as duas formas de governo da idade dos homens.

A ideal república natural é o curso histórico das nações que compreende aquela sucessão das formas de governo. Ideal república natural e história ideal eterna porque, como foi dito, a história não acaba, pois, no momento em que as nações entram em crise a providência subministra o remédio amargo para purgar os males sociais e restabelecer a ordem civil. Quando não é possível esse reordenamento político porque os povos se fazem “escravos por natureza das suas paixões” (VICO, *Sn44*, p. 966, § 1.105), então, eles são dominados pelas nações melhores. Mas, se nem o monarca nativo e nem as nações melhores podem reverter o estado de degradação dos povos, resta apenas o remédio extremo do desaparecimento das nações completamente corrompidas pelos vícios privados e públicos. Mesmo nessa situação de indigência absoluta, Vico ainda professava o seu otimismo lembrando de que sempre haverá os pouquíssimos, os homens “verdadeiros e fiéis”, que farão retornar “a piedade, a fé, a verdade, que são os fundamentos da justiça e são as graças e as belezas da ordem eterna de Deus” (VICO, *Sn44*, p. 968, § 1.106), porque “esta grande cidade das nações”<sup>23</sup> assiste a sucessão dos tempos e das formas de governo – aristocracia, democracia, monarquia – e contudo ela não termina nunca, não pode ser aniquilada pela ação humana, pois é a sede da providência divina que naturalmente edifica ao invés de destruir; somente um decreto de Deus pode pôr fim ao mundo civil, mesmo assim a esperança humana é alimentada pela infinita bondade divina.

---

<sup>23</sup> Expressão muito próxima daquela de Leibniz em sua *Monadologie*, que por sua vez reproduz a locução de Agostinho: a cidade de Deus, mas com sentido próprio, dizia Leibniz: “Esta Cidade de Deus, esta Monarquia verdadeiramente universal, é um Mundo Moral dentro do mundo Natural, e ele tem o que há de mais elevado e de mais divino dentre as obras de Deus” (LEIBNIZ, 2005, p. 188).

Contudo, o otimismo de Vico vencida os seus dois temores: o da aniquilação do mundo e dos homens mediante um decreto divino, ou a ação humana destruidora encampada pela barbárie da reflexão. Teimosamente Vico acreditava na ação humana, ela sempre será a maior esperança do homem civil quanto à perenidade do mundo das nações, pois, “[o] universo dos povos ordenado com tais ordens e assentado em tais leis, que pelas suas próprias corruptelas toma aquelas formas de Estado, com as quais unicamente possa em toda parte conservar-se e perpetuamente durar” (VICO, 1744, p. 968, § 1.107).

### REFERÊNCIAS

- BACON, F. *A sabedoria dos antigos*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora da Unesp, 2002.
- BADALONI, N. *Introduzione a Vico*. 5. ed. Bari: Editori Laterza, 2001.
- CRISTOFOLINI, P. *Vico pagano e barbaro*. Pisa: Edizioni ETS, 2001.
- ESPINOSA, B. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas, uma arqueologia das ciências humanas*. 5. ed. Tradução de Salma Tannús Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- GRASSI, E. *Vico e l'umanesimo*. Milão: Guerini e Associati, 1992.
- HABERMAS, J. *Teoria e práxis, estudos de filosofia social*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora da Unesp, 2013.
- HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. 2. ed. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília/DF: Editora da UnB, 1998.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. 7. ed. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Editora da USF, 2002.
- HORKHEIMER, M. Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia. In: \_\_\_\_\_. *História, metafísica y escepticismo*. Tradução espanhola de Maria del Rosario Zurro. Madri: Alianza Editorial, 1982. p. 13-118.
- HUSSERL, E. *La philosophie comme science rigoureuse*. Tradução francesa de Marc B. de Launay. Paris: PUF, 1989.
- LEIBNIZ, G. W. *La monadologie*. Organizada por Émile Boutroux. Paris: Delagrave, 2005.
- PACI, E. *Ingens sylva, saggio sulla filosofia di G. B. Vico*. Milão: Arnoldo Mondadori Editore, 1949.



- ROSSI, P. *Le sterminate antichità*, studi vichiani. Pisa: Listri-Nischi, 1969.
- SMITH, A. *A mão invisível*. Tradução de Paulo Geiger. São Paulo: Penguin; Companhia das Letras, 2013.
- VICO, G. Oratio I (Or. I, 1699). In: \_\_\_\_\_. *Le orazioni inaugurali I-VI*. Bolonha: Il Mulino, 1982. p. 72-95.
- VICO, G. De nostri temporis studiorum ratione (De rat., 1709). In: \_\_\_\_\_. *Opere*. Organizadas por Andrea Battistini. Milão: Arnoldo Mondadori, 2007. p. 87-215.
- VICO, G. *De antiquissima italarum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (De ant., 1710). Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.
- VICO, G. Sinopsi del diritto universale (Sinopsi, 1720). In: *Opere giuridiche*. Organizada por Paolo Cristofolini. Florença: Sansoni Editore, 1974. p. 3-16.
- VICO, G. Vita scritta da se medesimo (Vita, 1728). In: \_\_\_\_\_. *Opere*. Organizadas por Andrea Battistini. Milão: Arnoldo Mondadori, 2007. p. 3-85.
- VICO, G. *Principj d'una Scienza nuova, d'intorno ala comune natura delle nazioni in questa seconda impressione* (Sn30, 1730). Nápoles: Alfredo Guida Editore, 2004.
- VICO, G. Principi di scienza nuova d'intorno ala comune natura delle nazioni (Sn44, 1744). In: \_\_\_\_\_. *Opere*. Organizadas por Andrea Battistini. Milão: Arnoldo Mondadori, 2007. p. 411-971.



# Tempo e Redenção

**Edmilson Menezes**

*UFS*

Parece vão querer discutir a concepção cíclica do tempo e da história fazendo referência àquilo que lhe é ausente, e, do qual, ela não tem a menor necessidade. Portanto, a contraposição, aqui, possui um interesse muito mais investigativo que hierárquico, ou mesmo valorativo. Dito de outro modo, a comparação é feita tendo em vista a realçar o diferencial e as dessimilitudes entre as concepções de tempo dos antigos e do modelo judaico-cristão, observando-se que a primeira aparecerá como insuficiente para fornecer o arcabouço de análise aos problemas levantados a partir da segunda.

Quando os gregos se puseram a entender o cosmos, eles se interrogaram, inicialmente, sobre sua *arché*, isto é, sobre seu princípio organizador e, por conseqüência, sobre sua origem, pois, entendiam eles, a unidade e a ordem cósmicas provinham precisamente de sua origem. Com efeito, são esses dois fatos que o pensamento racional se esforçará por colocar em evidência. Ele se dá conta, então, que o mundo é na verdade um cosmos, um todo harmonioso e que as matemáticas podem ocupar-se, com sucesso, de sua estrutura.<sup>1</sup> Afirma que a razão ou o espírito está na origem da ordem cósmica e da natureza humana;

---

<sup>1</sup> Bultmann (BULTMANN, R. *Histoire et eschatologie*. Trad. de R. Brandt. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1959, p.122) alerta para as interpretações que divergem desse ponto de vista, ver: GREEN, W.C. *Moira*. Cambridge/ Mass.: Harvard University press, 1948; FESTUGIÈRE, A-J. *Personal, Religion among the Greeks*. Berkeley: University of California, 1954.

e, assim, foi convencido do fato de que o homem faz parte do cosmos, não é um estrangeiro no mundo, mas, ao contrário, está em casa. Apesar disso, o processo histórico, tal como entendido correntemente, não permitia aos indivíduos, aos povos ou às nações entenderem-se numa universalidade, numa história universal. Para isso, seria necessário um sentido extra-mundano, que escapara ao grego.

No entanto, há um povo que se notabilizará, entre outras coisas, por separar o homem do mundo. Deus, para os judeus<sup>2</sup>, é um ser livre e todo poderoso. Os céus e a terra dependem totalmente Dele e, opostamente, Ele em nada depende dos céus, da terra ou do que neles contém. Essa relação de dependência irrestrita, unilateral e não-recíproca supõe, de forma necessária, a noção de criação, pois não existe nada fora de Deus que possa limitar seu poder. De acordo com o testemunho da fé, o mundo foi criado pela palavra de Jahveh (“Deus dos Pais, Senhor de Misericórdia, tu que, por sua palavra, criastes o universo (...).<sup>3</sup>”), que se recusou a dele apartar-se.<sup>4</sup> A crença na criação é a condição necessária de uma experiência integral de conversão, e esta confere ao tempo um valor substancial. O pensador que coloca entre o mundo e Deus uma relação unilateral pode dizer com igual verdade que o mundo está em Deus e que o mundo está fora de Deus; o mundo está em Deus, sem que Deus por isso dependa em nada do mundo; o mundo está fora de Deus, sem que Deus encontre nele o menor obstáculo. Existe somente um ponto, e unicamente este, onde Deus pode encontrar (e, sem dúvidas, Ele encontra) resistência: na intimidade das vontades criadas, no *coração* do ser humano. Entre o homem e Deus haverá sempre e necessariamente o intervalo infinito que separa a criatura do

<sup>2</sup> O termo *Judeu* designava, em sua origem, os habitantes de Judá (ver, por exemplo, 2Reis 16,6; 25,25 Jeremias 32,12; 34,9) ou da província persa da Judéia (ver Neemias 1, 2), ou ainda (1Crônicas 4,18) os membros da Tribo de Judá. Como Judá e a Judéia ocupavam uma posição destacada entre o povo de Israel, Judeu designava igualmente um homem que pertencia ao povo de Israel (um *Israelita*), mesmo que ele habitasse fora de Judá ou da Judéia; em regra geral, todo membro do *ethnos* judeu reclamava para si a Lei ancestral, a Torah. A diáspora conhece como terceiro termo *Hebreu*, nome arcaico para Israelita, porém que recebeu uma nuance mais solene e honorífica que aquela de Judeu (ver Judite 10, 12) e designa, também, os judeus da Palestina. Cf. Dictionnaire encyclopédique de la Bible. Article Juif. Turnhout: Brepols, 1987. Neste trabalho os termos Judeu, Israelita e Hebreu serão utilizados, sem diferenciar minúcias, para referir-se ao povo eleito, o povo de Israel.

<sup>3</sup> Livro da Sabedoria 9, 1. As citações bíblicas foram retiradas da Vulgata Latina.

<sup>4</sup> Livro da Sabedoria 15-19.

criador. Mas, a esse intervalo vem somar-se, em certos casos, outra distância, aquela do pecado e do egoísmo. Esse movimento do homem em direção a Deus não é, deste modo, apenas um movimento relativo, que se torna fictício à medida que tenhamos mais luz. É o único movimento absoluto da criação, e ele existe aos olhos do próprio Deus. Por mais longe que o pecado tenha levado o homem, Deus o dirige doando-lhe forças e ocasiões para voltar.<sup>5</sup>

De modo singular, o Deus dos judeus se oferece à experiência de Israel na escolha e libertação do seu povo: “E Jahveh nos fez sair do Egito com sua mão poderosa e braço estendido, por meio de um grande temor, de sinais e de grandes prodígios. Ele nos conduziu até aqui e nos deu esta terra, na qual jorra leite e mel.”<sup>6</sup>; e ainda: “Tu dirás a teus filhos: ‘Nós éramos escravos do Faraó, no Egito, e Jahveh nos conduziu, com sua mão poderosa, para fora de lá. Jahveh, diante de nossos olhos, fez sinais e prodígios grandes e poderosos contra o Egito, o Faraó e toda a sua casa.’”<sup>7</sup> A libertação e a direção segura daquele povo à terra próspera e farta foi, com efeito, o implemento de um compromisso estabelecido: “Toda a terra que vês, dar-te-ei a ti e à tua posteridade, para sempre. E farei a tua posteridade como pó da terra; de maneira que, quando ser puder contar o pó da terra, então também contar-se-á a tua posteridade.”<sup>8</sup> Por ocasião do cumprimento dessa promessa, esse povo passa a entender-se como um povo eleito por um Deus, que não somente é poderoso e verdadeiro, mas que acaba intervindo no curso dos acontecimentos em benefício dos seus eleitos. Da promessa anunciada ao cumprimento da mesma, estabelece-se, claramente, um nexó temporal que permite pensar um Deus que age no tempo; no tempo que é medido pelo passado de escravidão (no Egito), pelo presente da espera (a promessa acalentada), em vista do futuro (o país prometido e conquistado), portanto, um tempo cujas distinções é operada pela fé. O ato divino da criação e da manutenção do criado – na forma de intervenção, anúncio e fidelidade – somente pode ser um *ato único*, caso contrário, ou seja, se fosse ele um eterno repetir-se no tempo, não haveria sentido na *promessa*: a possibilidade de não haver a

<sup>5</sup> Cf. GUITTON, Jean. *Les temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*. Paris: Vrin, 1959, p.137.

<sup>6</sup> Deuteronomio 26, 8-9.

<sup>7</sup> Deuteronomio 26, 21-22.

<sup>8</sup> Gênesis 13, 15-16.

libertação, confere às palavras divinas um maior peso, mesmo que a fé não permita pensar aquele contrário. Uma promessa feita num tempo em que tudo volta, perde a sua força de realização, porque ela não inclui a singularidade do não possível e, por conseguinte, da eleição. A concepção hebraica de promessa e de eleição é, então, rigorosamente temporal e corresponde a um tempo linear.

Neste sentido, o centro do interesse para o qual se volta a história é, agora, o povo de Israel, que não é concebido como um Estado – no sentido grego do termo –, mas como uma comunidade investida do especial modo da *escolha*. Por ocasião do cumprimento de suas promessas, das confirmações históricas da eleição de Israel como comunidade por Ele amada, o povo aprende a conhecer seu Deus: como invencível guerreiro que combate pelo seu povo, de sorte que nenhum outro povo pudesse lhe fazer frente; como educador, que prova seu povo no deserto e o torna dócil perante a sua vontade; como o Deus que os obriga a seguir suas vias e a temê-lo; enfim, como Deus efetivo, que se mostra no tempo para fazer valer suas vontades e determinações. Deus é o tom da história. Para o hebreu, a história é uma unidade, mas sem nenhuma analogia entre ela e a natureza. Por esse fato, a coesão histórica não é submissa à imanência, que poderia nos ser descortinada ou instruída pela filosofia ou por uma *physis*. É a significação que funda sua unidade, ou seja, o governo e a educação inclusos no plano de Deus para o seu povo. “O plano divino dá uma direção ao curso da história, por meio do conflito permanente devido aos homens. Todavia, esse conflito coloca por si só uma questão: se depende da obediência do homem que o objetivo da história seja cumprido, como a promessa divina pode se realizar?”<sup>9</sup> Se o Deus de Israel permaneceu fiel, o mesmo não aconteceu com seu povo, beneficiário dessa fidelidade. Jahveh suporta a perfídia durante longos anos; e, finalmente, deixa seus eleitos sob o jugo de outros povos. Mas, em sua imensa bondade, Ele não quis exterminar o seu povo, nem os abandonar, pois Ele é um Deus misericordioso.<sup>10</sup> O núcleo dessa história permanece sendo um povo, uma nação. Os indivíduos somente adquirem importância como membros dessa nação, e as benesses futuras serão aquelas desse povo:

<sup>9</sup> BULTMANN, R. Op. cit., p. 34.

<sup>10</sup> Neemias 9, 30-31.

a história não está submissa a um *telos*. O *eschaton/eschata* judeu é, antes de tudo, individual ou comunitário: “Quem poderia contar a poeira de Jacó? Quem poderia enumerar o acampamento de Israel? Possa eu morrer a morte dos justos. Possa o meu fim ser como o deles”<sup>11</sup>; a consciência de Israel de sua eleição e de sua vocação transforma a história numa história nacional, a história do povo hebreu, o povo alçado à superioridade por mandato divino: “Judá, teus irmãos te louvarão. Tu colocaras a mão sobre a nuca de teus inimigos, e diante de ti se prostrarão os filhos de teu pai. Judá é um jovem leão. Tu voltaste da caçada meu filho, agacha-te e deita-te como leão e como leoa: quem se atreve a desafiar-te? O cetro não se afastará de Judá, nem o bastão de comando do meio de teus pés, até a vinda daquele a quem ele pertence, a quem obedecerão todos os povos.”<sup>12</sup> Como se pode notar, a abrangência da história ainda não é aquela cujo sinônimo é universalidade; mas o mudo hebreu nos fornece o princípio transcendente que permitirá encontrar uma unidade histórica comum e pensar a continuidade da linha de Salvação.

Se o Deus de Israel, como acabamos de assinalar, não é, a bem dizer, um deus estendido e ecumênico, mas o Deus de Abrão, o Deus que se manifestara na gesta dos Patriarcas, que fizera a eleição de seu povo, que manifestara de forma magnífica sua solicitude para com ele durante o Êxodo, que se fizera conhecer através de Moisés, que castigara e educara aquela nação eleita, porém recalcitrante, então faltava a esse Deus, ao mesmo tempo em que sinalizara sem reservas o seu poder, fornecer a última oportunidade ao seu bem amado povo. Deus prometeu-lhes, então, o Messias – aguardado até o presente: “Agora reconheço que Jahveh dá a vitória a seu ungido e lhe responde do seu templo celeste com os prodígios de sua mão vitoriosa.”<sup>13</sup>; “Pois saibam que Jahveh lhes dará um sinal: uma jovem concebeu e dará à luz um filho, e o chamará pelo nome de Emanuel”<sup>14</sup>. Na seqüência, o cristianismo proclama pelos Evangelhos e na figura de Jesus, o Nazareno, o Messias prometido e ansiado: “Ele será grande, e será chamado Filho

---

<sup>11</sup> Números 23, 10.

<sup>12</sup> Gênesis 49, 8-12.

<sup>13</sup> Salmo 20, 7.

<sup>14</sup> Isaías 7, 14.

do Altíssimo. E o Senhor dará a ele o trono de seu pai David"<sup>15</sup>; a realização da nova aliança: "Este cálice é o da Nova Aliança em meu sangue que vai ser derramado por vós."<sup>16</sup>

O Evangelho de João nos introduz num diálogo recheado de aspectos agudos e incisivos, que são determinantes para o entendimento da ininterrupção do projeto de Deus para os homens: Um homem apareceu e afirmou ser Deus e, sobre a base dessa afirmação, exigiu que se crese num conjunto de verdades inverificáveis pela razão saídas de sua boca. E ele falava aos judeus, muitos lhe criam: "Se permanecerdes na minha palavra, verdadeiramente sereis meus discípulos; e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará". Ao que foi retrucado pelos próprios judeus: "Somos da raça de Abraão, e nunca servimos a ninguém; como dizes tu: Sereis livres?" Jesus impõe a dissidência: "Se fôsseis filhos de Abraão, faríeis as obras de Abraão" e chama à unidade de sua palavra: "Em verdade, em verdade vos digo que, se alguém guarda minha palavra, ele nunca verá a morte". Disseram-lhe, então, os judeus: "Agora estamos seguros de que um demônio te possui. Abraão está morto, os profetas também, e tu dizes: 'Se alguém guardar minha palavra, ele não provará jamais a morte'. És tu maior do que o nosso pai Abraão, que morreu? Os profetas também estão mortos. Quem pretendes tu ser?" Jesus objeta: "Se eu me glorifico a mim mesmo, minha glória não é nada; quem me glorifica é meu Pai (...) Abraão, vosso pai, exultou por ver o meu dia, e viu-o, e alegrou-se." Por fim, dizem-lhe os judeus: "Sequer tens cinqüenta anos e viste Abraão?" Disse-lhes Jesus: "Em verdade, em verdade vos digo que antes que Abraão existisse, eu sou."<sup>17</sup>

Esse homem está acima da morte e acima do tempo; e, no entanto, ele fala aos homens no tempo. Com efeito, esse é o Deus que se faz homem e habita entre os seus para, deste modo, cumprir a promessa de salvação negligenciada outrora pelo povo escolhido. Com sua vinda, as nações serão implicadas cada vez mais no plano divino e Jahveh transforma-se num Deus que faz valer a sua vontade salvífica para além do povo de Israel. O Cristo substituirá a Lei dos Profetas por uma Boa Nova de amplitude universal. É preciso dizer que a Lei

<sup>15</sup> Evangelho segundo Lucas 1, 32.

<sup>16</sup> Evangelho segundo Lucas 22, 20.

<sup>17</sup> Evangelho segundo João 8, 30-59.

é santa porque é a expressão revelada da sabedoria divina. Mas, a Lei, enquanto faz conhecer o mal, não transmite, ao mesmo tempo, a força para evitá-lo; e ao fazer conhecer o mal, ela é para o mal uma ocasião de nos tentar; e o salário do mal é a morte. Em síntese, a Lei, exorta-nos São Paulo, é santa, mas traz a morte. E o Cristo os liberou do regime da Lei porque sua graça, que nos torna participantes da vida e da santidade de Deus, foi revelada e manifesta. A revelação da Boa Nova permite aos homens completar um sentido que faltara com a antiga Lei: há o mal e a Lei; há a vinda do Filho e a nova Lei; há esperança nas promessas ali contidas. É nesta acepção que se pode falar numa teologia da história<sup>18</sup>, que se traduz, essencialmente, no estudo da *unidade* do tempo linear que vai da criação do mudo ao fim da história. Essa unidade da história sagrada comunica-se a toda a história humana e lhe impregna de uma marca trágica que a aproxima, embora pela esperança dela se distancie, da concepção grega da existência. De acordo com Cullmann<sup>19</sup>, porque é concebido como uma linha direta, o tempo pode fornecer ao cristianismo o mapa da história da revelação e da salvação. O tempo sendo concebido como uma linha ascendente, permite que uma *realização* aí seja possível; que um plano divino possa se realizar progressivamente; o alvo, situado na extremidade superior da linha, imprime ao conjunto da história, que se realiza ao longo dessa linha, um movimento de elevação em sua direção; enfim, o fato central e decisivo, o Cristo, pode ser o ponto fixo que orienta toda a história, além e aquém dele.

Ao professar uma interferência de Deus na história humana, o cristianismo apresenta-se como uma religião histórica, e isso implica, *grosso modo*, um interesse pelo tempo vivido. Embora, os que crêem devem ter em mente: *Nemo potest duobus dominis servire*<sup>20</sup>, para não

<sup>18</sup> Apesar do emprego esporádico da expressão *Teologia da historia* no século XIX (Stoffels – 1842; Cournot – 1861), ela se torna generalizada apenas no século XX. Contudo, suas bases remontam mais longe, o que a torna, no fundo, apenas uma recuperação. Cf. MARROU, H-I. *Théologie de l'histoire*. In: *Dictionnaire de la Théologie Chrétienne*. Paris: Albin Michel, 1998. Segundo Maritain, suas bases remontam a São Paulo: “Nós podemos dizer que São Paulo foi o fundador da teologia da história, em particular sua doutrina fundamental (Rom., 3 e 4) da passagem do estado ou regime da Lei (a Lei antiga) ao estado ou regime da liberdade evangélica (a nova Lei).” MARITAIN, J. *Pour une philosophie de l'histoire*. Paris: Seuil, 1960, p. 95.

<sup>19</sup> CULLMANN, O. *Christ et le temps*. Paris/ Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1966, p. 38.

<sup>20</sup> Evangelho segundo Mateus 6, 24.

atraírem-se pela ilusão do perecível e passageiro, próprios ao tempo. Ele representa a sucessão dos acontecimentos na natureza e na história integrando-os num contexto intelectual de uma “visão de mundo” completamente nova. Neste sentido, o cristianismo posiciona-se entre o helenismo, e seu conceito de um tempo (e nele implicado o de história) sem fim, e o judaísmo, que pensa um fim dos tempos e da história. Para o cristão, a história é um modo de realização de uma economia e de um plano divinos, destinados a promover a redenção. Contudo, a verdadeira história, aquela que possui um sentido, não se traduz somente em história empírica, visível, mas naquela, muito largamente inacessível aos nossos olhos, da destinação espiritual da humanidade: seu objeto e sua natureza são definidos em referência à imagem paulina do desenvolvimento e crescimento do *corpus*. Estabelece-se, então, uma diferença radical com o judaísmo enquanto, também, uma religião de espera: a unidade em Jesus Cristo não traduz a salvação de um povo particular. Com o cristianismo ela resta sempre individual e irreconhecível ao supor critérios externos, embora sob uma perspectiva sempre universal, pois a ninguém *in privato* é dado o caminho da salvação ela é, potencialmente, para todos. Antes, a exterioridade, na forma de uma trajetória una, ou seja, na forma histórica, traduz-se exclusivamente numa atitude que coloca o homem numa posição intermediária entre o começo e o fim da história, num estado que compreende o *agora* – sob a forma de anúncio – e o *que virá* – sob a forma de uma esperança a cumprir-se.

A esperança cristã não se explica numa mera expectativa, mas encontra-se associada a uma pergunta fundamental: Por quê a duração dos tempos, a sucessão dos séculos? No interior mesmo dessa plenitude dos tempos – na qual entramos para sempre –, por quê a continuação da história, as provações e as vitórias da Igreja, os esforços dos cristãos? Desse questionamento, a resposta que se segue implicará propriamente uma teologia da história: caminhamos 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>21</sup> na 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.”<sup>22</sup>

Segundo Agostinho, “há uma natureza mutável no espaço e no tempo, é o corpo. Há uma natureza mutável, não no espaço, mas somente no tempo, é a alma. E há uma natureza, que nem o espaço, nem o tempo podem mudar, é Deus”<sup>23</sup>. Com efeito, se o Ser é infinito, imutável e eterno, não se vislumbra porque esse bloco sem fissura, beatitude perfeita que se basta eternamente a ela própria, produziria fora de si este quase não-ser, sem cessar corroído por dentro pelo seu próprio nada, que chamamos devir. Por que essa “morte viva”, por que essa vida perpetuamente moribunda? Enquanto admite-se, com os gregos, que o devir se explica pela presença de uma matéria co-eterna à Idéia, quer dizer, de uma espécie de não-ser para o qual, porque ele não detém essência, não se exige justificação, pode-se, graças a este artifício, esquecer o que fornece base ao problema. Desde que se admita, ao contrário, com Santo Agostinho, que Deus criou o devir, essa subordinação de um criador ao demiurgo confere ao problema uma urgência tal que não se poderia dela desviar. Aqui se vê, como em outros momentos, que a filosofia antiga não possui elementos suficientes para resolver tal problemática. A criação é um ato livre, uma iniciativa divina que não saberíamos deduzir analiticamente de nenhum princípio. Nada, no Ser tomado nele próprio, implicaria o devir. Se o Ser criou o devir, é, sem dúvidas, para fazê-lo ser. Em outras palavras, o devir é candidato a ser ou, como diz o próprio Santo Agostinho, Deus suscita do temporal para fazê-lo eterno<sup>24</sup>. É por isso que a criação aparece,

<sup>21</sup> “et civitatem sanctam Hierusalem novam vidi descendentem de caelo a Deo paratam sicut sponsam ornatam viro suo” (Apocalipse 21, 2)

<sup>22</sup> CALMEL, R. Th. *Théologie de l'histoire*. Bouère: Editions Dominique Martin Morin, 1984, p. 12.

<sup>23</sup> AGOSTINHO. Epistola XVIII, Ad Coelestinum. In: *Opera Omnia* (Patrologiae Latinae, 33) Paris: J-P Migne, 1865.

<sup>24</sup> GILSON, E. Philosophie et Incarnation selon saint Augustin. In: *Saint Augustin- Philosophie et Incarnation*. Genève: Ad Solem, 1999, p.34.

aqui, intimamente ligada à Encarnação, pois se Deus criou o homem no tempo, Ele encarnou para resgatá-lo do tempo, do outro, do múltiplo e da dispersão no devir, da qual o pecado é tão somente a forma mais trágica. A história dessa integração progressiva do temporal com o eterno traduz-se numa “dialética” do ser e do devir. É por meio dessa dialética da integração, que cada homem, em sua história personalíssima, reduz-se a um momento particular de uma história universal, que é aquela do gênero humano.

Com base nessa influência divina, organiza-se o discurso teológico cristão. A teologia da história esforça-se por inventariar e sistematizar o que a revelação e a fé fornecem acerca da história, da *peregrinação*<sup>25</sup> através do tempo da humanidade concebida em seu conjunto. Ela enfatiza não tanto o conhecimento, mas o estado espiritual de felicidade ao qual a humanidade deve ascender antes do fim da vida na terra. A teologia da história pode ser traduzida a partir da experiência de um passado percebido como doador de ordem e de finalidade: o homem vive numa criação, no interior da qual uma *lógica* de eleição e de salvação governa os destinos dos povos. Experiência de um presente estruturado pela Lei divina e pela aliança; experiência, enfim, orientada para um futuro absoluto: a aliança é alimentada pelas promessas divinas que impõem uma *esperança*. Desta forma, somos definidos, singularmente, pela dimensão temporal da espécie, unificada sob o signo de uma *família* cuja batuta pertence a um único Pai : “Deus quis criar só aquele a partir do qual procederiam todos os outros homens, afim de que, graças a essa lembrança, mesmo em conjunto, fosse guardada a unidade dos corações.”<sup>26</sup> Para essa família, contaminada pelo *erro original*, o tempo flui em direção à morte – ele perdeu sua estabilidade dos dias de inocência. *Momentis transvolantibus cuncta rapiuntur, torrens rerum fluit.*<sup>27</sup> Os momentos não são, portanto. Nada no passado volta e espera-se que passe o que ainda não veio. Se não está em nosso poder, ainda não veio e, quando chegar, não temos o poder de retê-lo: é a indeterminabilidade. A história aparece, desde então, como uma suces-

<sup>25</sup> AGOSTINHO. De Civitate Dei, XV, 6. In: *Opera Omnia* (Patrologiae Latinae, 41). Paris: J-P Migne, 1841.

<sup>26</sup> Id. *ibid.*, XII, 28.

<sup>27</sup> AGOSTINHO. Enarrationes in psalmos, 38,7. In: *Opera Omnia* (Patrologiae Latinae, 36). Paris: J-P Migne, 1841. (Os momentos voam e arrastam tudo; segue seu curso a torrente das coisas).

são de calamidades, como um caos onde triunfa, indiferentemente, os piores e os melhores e de onde Deus parece ter se afastado.

Contudo, esse afastamento é aparente, é fruto apenas de uma visão superficial e apressada: as rupturas sempre novas da continuidade histórica interior ao mundo pelas intervenções divinas inesperadas, jamais previstas, formam um conteúdo que mescla história divina e história humana, e permite uma configuração teológica para esse conteúdo. A valorização do tempo, pela luz que projeta sobre a história o ensinamento revelado, procura tão somente uma interpretação direta do devir espiritual, religioso da humanidade e não a explicitação daquilo que os homens, normalmente, chamam de história, isto é, a seqüência dos acontecimentos e a evolução das estruturas de ordem política, econômica, social e cultural, observadas e analisadas pela ciência histórica<sup>28</sup>. Aos olhos do teólogo, a verdadeira história do homem é sua história santa, a história sagrada, no curso da qual se realiza o plano divino da salvação.

Em resumo, o cristianismo, como até agora foi apontado, tem a sua fé delimitada pelas seguintes balizas: ele proclama a Encarnação do Verbo divino na pessoa de Jesus de Nazaré, sua morte redentora na cruz, sua ressurreição, seu retorno a Deus, a descida do Espírito Santo sobre os Apóstolos e a fundação da Igreja. Trata-se de acontecimentos históricos, por meio dos quais se realiza o plano de Deus para os homens. Para concluir o campo espiritual no qual se fixa, o cristianismo aguarda um outro acontecimento histórico, que coroará toda a *peregrinação*, a saber, o retorno triunfante do Cristo, sua segunda vinda, nos últimos dias, *Veni Domine Iesu*<sup>29</sup>. Para os que crêem, a participação na vida feliz. Para os que duvidam, Deus os apagará do livro da vida e os excluirá da *civitate sancta*. E assim encontramos o fim dos tempos e o fim da história. Com efeito, esse esquema conduziria, inevitavelmente, a uma escatologia. Do grego *τά ἔσχατα*, as últimas coisas, e *λόγος*, ciência, discurso. A escatologia, genericamente, pode ser tomada por um conjunto de idéias que os diferentes povos tiveram sobre as coisas finais, ou uma doutrina acerca dos acontecimentos pelos quais nosso mundo conhecido tende ao seu fim. Porém, quando, pelas palavras

<sup>28</sup> Cf. MARROU, H-I. Op.cit.

<sup>29</sup> Apocalipse 22,20.

de João<sup>30</sup>, Cristo diz *Ego sum Primus et Novissimus*, a escatologia assume uma feição cristã: a Ressurreição de Jesus passa a ser entendida como o começo, ou melhor, um anúncio do Reino vindouro, que está preparado para receber os justos: “Assim, porque a morte veio por um homem, também a ressurreição dos mortos deve vir por um homem. Pois, como todos morrem em Adão, também todos reviverão em Cristo. E então chegará o tempo da consumação de todas as coisas, quando tiver entregado seu reino a Deus, seu Pai, e quando houver destruído todo o império, toda a dominação e força.”<sup>31</sup>

O gênero humano, cuja vida parece assemelhar-se a de um *único* homem, depois de Adão até o fim do mundo, passa por uma série de etapas sucessivas. Nesse movimento linear, lembra-nos Löwith, mas centrado, têm lugar uma condensação e uma redução progressivas, culminando na figura única representativa de Cristo, a que se seguirá uma expansão progressiva do acontecimento central numa comunidade universal de crentes, que vivem em e por meio de Cristo. A fé cristã é, por conseguinte, animada por uma esperança escatológica: devemos crer que o Cristo é o fim definitivo da história, fim que relembra a eternidade de Deus àquelas almas bem-aventuradas. Essa imagem da eternidade não deve preencher as almas de esperanças inscritas na história, mas de desejo de eternidade. A vida presente ganha seu sentido a partir da espera da vida futura, que se torna bússola para a efemeridade da primeira. “De maneira invisível, a história mudou completamente, porém, de maneira visível ela permanece a mesma; pois o Reino de Deus já apareceu e, no entanto, ele ainda se faz esperar enquanto *eschaton*. Essa ambigüidade é essencial a toda história depois do Cristo: os tempos foram cumpridos, mas ainda não foram consumados. O tempo que separa a ressurreição do Cristo de seu retorno é, irrevogavelmente, o último; mas, ele é, não importa o quanto dure, o penúltimo tempo que precede a realização do reino presente, mas ainda secreto, do Cristo em reino manifesto do Pai, para além de todo tempo histórico e historiográfico assinalável.”<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Apocalipse 1,17.

<sup>31</sup> Primeira Epístola aos Coríntios 15, 21- 22 e 24.

<sup>32</sup> LÖWITH, K. Op. cit., p. 201

# Materializar a alma nos séculos XVII e XVIII: a união dos átomos com os espíritos animais\*

**Clara Carnicero de Castro**  
*Universidade de São Paulo*

Nas suas *Reflexões sobre o conceito de alma na literatura clandestina*<sup>1</sup>, Aram Vartanian analisa dois paradigmas através dos quais os livre-pensadores fizeram da alma uma substância material. A hipótese do estudioso é interessante porque, embora os dois modelos fossem incompatíveis, os setecentistas mesclaram ambas as noções numa única concepção de alma. O primeiro paradigma, denominado por Vartanian de “gassendista” ou “epicurista”, tem origem no atomismo de Leucipo e de Demócrito, retomado por Epicuro e Lucrecio. O modelo será reformulado por Bernardino Telesio no Renascimento italiano e aprimorado por seu discípulo, Tommaso Campanella, entre o fim do século XVI e início do XVII. Na França, é difundido principalmente por Pierre Gassendi, chegando ao século XVIII por meio dos panfletos clandestinos, do *Dicionário* de Bayle e também da *Enciclopédia* de Diderot e de d’Alembert. Com base nessa tradição, a alma seria entendida como uma torrente de átomos extremamente sutis e de natureza ígnea, capaz de circular entre o sol e os corpos dos animais, homem incluso.

---

\* Esse trabalho de pesquisa foi financiado pela *Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo* (FAPESP/processo nº 2013/20776-3), no programa de pós-doutoramento do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP). Expresso meus agradecimentos tanto à agência quanto à universidade.

<sup>1</sup> VARTANIAN, Aram. Quelques réflexions sur le concept d’âme dans la littérature clandestine. In: BLOCH, Olivier (org.). **Le Matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine**. Paris: J. Vrin, 1982, p. 149-165.

A segunda modalidade, qualificada pelo estudioso de “cartesiana”, remonta na verdade a uma tradição filosófica oposta ao atomismo: a física estoica. Trata-se do conceito de *pneuma*, empregado no século II pelo médico grego Galeno de Pérgamo e sob sua pena transformado em “espírito animal”. Deste, como se sabe, Descartes faz um sistema bastante elaborado quinze séculos mais tarde. Nesse último caso, a alma consistiria numa substância plena que, circulando entre o cérebro e os músculos através das cavidades dos nervos, produziria movimento e sensação. Numa palavra, a alma material seria simplesmente identificada aos espíritos animais.

Para Vartanian, o desacordo entre as duas concepções se deve a dois aspectos principais. Primeiro, à dificuldade de associar um fluxo de átomos que se deslocam em alta velocidade no corpo vivo com uma estrutura tangível e estável tal qual o sistema nervoso. Segundo, à oposição entre a existência de espaços vazios que permitem o movimento dos átomos e uma substância plena como os espíritos animais. O estudioso argumenta que a associação dos dois modelos é feita sem se levar em conta esse desacordo, unicamente porque o desejo de fazer valer toda prova útil contra a imortalidade da alma sobrepuja a preocupação lógica. Nosso intuito é desenvolver a proposta de Vartanian, discordando porém dele. A ideia é precisar melhor cada um dos paradigmas de modo a mostrar que eles não são inteiramente incompatíveis; depois, explicitar que, ao contrário da hipótese do estudioso, há uma racionalidade que embasa a união dos átomos com os espíritos animais nos séculos XVII e XVIII.

### O MODELO DE ALMA ATOMISTA

Para precisar o primeiro paradigma, convém recorrer à noção de alma de Demócrito<sup>2</sup>, pois todas as noções subsequentes parecem derivar desta. Para o filósofo de Abdera, o ser vivo é composto de dois tipos de corpos, que constituem duas categorias diferentes de átomos: os do corpo, mais grosseiros e pontiagudos, possuem uma função somática; os da alma, esféricos e extremamente sutis, responsabilizam-se pela sensibilidade, pelo movimento e pelo pensamento. Não há aqui

<sup>2</sup> Sobre a noção de alma em Demócrito, cf. SALEM, Jean. *Démocríte: grains de poussière dans un rayon de soleil*. Paris: Vrin, 2002, p. 187-203.

oposição alguma entre alma e corpo: os dois tipos de átomos são absolutamente materiais, a diferença está apenas na função e na forma de cada um. É verdade que Aristóteles refutava essa hipótese, alegando que, nesse caso, dois corpos ocupariam o mesmo lugar<sup>3</sup>. Cabe então esclarecer que os átomos da alma, graças à infinita pequenez e à forma lisa e esférica, oferecem a menor superfície de contato possível, logo, a menor estabilidade possível. Em outras palavras, tais esferoides possuem a forma mais instável e o movimento mais ativo. Sendo assim incapazes de repouso, eles penetram em tudo e movem todos os corpos ao seu redor. Um bom exemplo para ilustrar esse fenômeno é uma criança que, graças à sua pequenez e à sua agilidade, consegue penetrar numa multidão e se mover rapidamente por ela<sup>4</sup>.

A agitação perpétua desses esferoides constitui, portanto, a primeira característica da vida. E é justamente por isso que o átomo esférico de Demócrito remete ao fogo: seu movimento contínuo explica tanto a capacidade do fogo de esquentar ou de queimar, quanto o calor necessário à eclosão da vida<sup>5</sup>. Consequentemente, todas as coisas possuem “uma certa quantidade de partículas esféricas, que podem dar origem ao fogo ou à alma”<sup>6</sup>. Ou seja, tudo na natureza tem uma alma ou elementos de alma, desde a pedra e a planta até o homem, pois em tudo há uma certa porção de átomos esféricos. Nesse sentido, a diferença entre a pedra e o homem é que, na pedra, há pouquíssimos átomos esféricos e, no homem, há muitos. Vale frisar que a alma não é o fogo propriamente dito, mas sim um composto ígneo, da mesma maneira que um átomo esférico isolado não é nem fogo nem alma<sup>7</sup>.

Por fim, no que concerne à posição no corpo humano, os esferoides se alternam aos átomos grosseiros justapostos um a um. Isso significa que, no homem saudável, há uma proporção igual de átomos grosseiros e de esferoides. Do homem doente à pedra, essa proporção vai gradativamente diminuindo até ser a mínima possível de átomos esféricos<sup>8</sup>. Como a alma é um princípio da vida e da atividade intelectual, ela está onipresente em todo o corpo do homem saudável. Sentir

<sup>3</sup> Ibid., p. 187 e nota 2.

<sup>4</sup> Ibid., p. 188-89.

<sup>5</sup> Ibid., p. 189.

<sup>6</sup> Ibid., p. 192.

<sup>7</sup> Ibid., p. 194-95.

<sup>8</sup> Ibid., p. 195-96.

e pensar é a mesma coisa e nenhum animal é completamente desprovido de razão<sup>9</sup>. A morte equivale à liberação dos átomos esféricos do microcosmo vivente ao macrocosmo. Enquanto o corpo se putrifica na terra, os esferoides são restituídos à circulação universal<sup>10</sup>. Nesse aspecto, a hipótese de Demócrito não se distancia muito da de Heráclito, que dizia “‘a alma’ é uma faísca da essência estelar”<sup>11</sup>.

### O MODELO DE ALMA PNEUMÁTICA

Quanto ao segundo paradigma, convém antes de tudo esclarecer que a noção de alma dos estoicos era concebida não somente como uma realidade corporal, mas também fisiológica<sup>12</sup>. Logo, a alma nada tinha a ver com uma conotação espiritual e era estudada como uma parte da física. No tratado *Sobre a alma* de Crisipo de Solis, cujos fragmentos foram preservados por Galeno, a alma é descrita como um sopro conatural ao homem, que percorre todo o corpo vivo até o momento de sua última respiração<sup>13</sup>. Esse sopro, alimentado pelo ar absorvido durante a respiração, identifica-se ao *pneuma* psíquico<sup>14</sup>. Na física estoica, há três tipos diferentes de *pneuma*: o físico “governa as plantas”; o héctico “assegura a coesão dos minerais” e o psíquico mobiliza o mundo dos animais<sup>15</sup>. Formado por uma mistura de fogo e de ar, esse último *pneuma* circula pelo universo e por todos os animais que nele habitam. O fogo, por sua vez, também se diferencia em duas categorias: o ordinário, composto por matéria grosseira, destrói e consome tudo; já o sutil (aquele que se encontra no *pneuma*) é ao contrário criador, ele conserva, alimenta e incita o crescimento dos seres<sup>16</sup>.

<sup>9</sup> Ibid., p. 196-97.

<sup>10</sup> Ibid., p. 200-01.

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, p. 201 e nota 3.

<sup>12</sup> Cf. GOURINAT, Jean-Baptiste. Le traité de Chrysippe *Sur l'âme*. **Revue de métaphysique et de morale**, Paris, PUF, n° 4, 2005, p. 559.

<sup>13</sup> Ibid., p. 562.

<sup>14</sup> Ibid., p. 563.

<sup>15</sup> ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. La naissance de la subjectivité chez les Stoïciens. In: \_\_\_\_ (org.). **Les stoïciens**. Paris: J. Vrin, 2005, p. 283.

<sup>16</sup> Cf. OGEREAU, F. **Essai sur le système philosophique des stoïciens**. La Versanne: Encre Marine, 2002, p. 85-86, nota 32.



Os estoicos denominavam esse fogo sutil de “artista” ou “arte-são”, porque ele dá formas à matéria, cuja transmutação não ocorre por azar, mas mediante uma técnica, uma arte. Para Zenão de Cítio, que também seguia a tradição de Heráclito, o fogo artista é a própria natureza – entendida por ele como a força que dirige e molda o conjunto dos corpos<sup>17</sup>, ou seja, como tensão, energia e inteligência<sup>18</sup>. Sendo a grande artista do mundo, a natureza possui uma alma. Uma pequena parcela desta forma a alma de cada ser vivo, considerado, por sua vez, um pequeno artista<sup>19</sup>. A substância da alma do mundo – um *pneuma* cósmico – está a princípio difusa em tudo, mas possui um lugar de concentração: o sol, conforme Cleantes de Assos, ou as zonas elevadas, de acordo com os outros estoicos<sup>20</sup>. A alma do homem – um *pneuma* orgânico – está da mesma forma difusa por todo o seu corpo, mas se concentra no coração<sup>21</sup>. A tensão do *pneuma* cósmico e do *pneuma* orgânico assegura, por conseguinte, a coesão do macrocosmo e do microcosmo<sup>22</sup>, como se o mundo fosse um grande todo interligado.

É por meio das doutrinas de Galeno<sup>23</sup> que a teoria do *pneuma* chega à Idade Média e ao Renascimento. A tradução latina do seu tratado sobre o movimento muscular, publicada pela primeira vez em Londres (1522), foi, “em matéria de fisiologia do músculo, o evento capital dos tempos modernos”<sup>24</sup>, afirma Georges Canguilhem. Sendo o primeiro a distinguir o nervo do tendão e do ligamento, o fisiologista grego não apenas identificou o músculo como o órgão do movimento, mas também localizou a origem deste no cérebro, de onde saem os nervos. Graças ao experimento da ligadura, Galeno descobre que o nervo possui

<sup>17</sup> Cf. ROMÉYER-DHERBEY, Gilbert. Un feu artiste qui chemine... In: OGEREAU, F. Op. cit., p. 28-29.

<sup>18</sup> Ibid., p. 32.

<sup>19</sup> Ibid., p. 36.

<sup>20</sup> Cf. OGEREAU. Ibid., p. 112-13.

<sup>21</sup> Cf. GOURINAT, Jean-Baptiste. **Le stoïcisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 2007, p. 107.

<sup>22</sup> Cf. CANGUILHEM, Georges. **La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles**. 2. ed. Paris: J. Vrin, 1977, p. 20.

<sup>23</sup> Sobre a teoria de Galeno, cf. CANGUILHEM. Op. cit., p. 14-22; SOURY, Jules August. **Le Système nerveux central**, structure et fonctions, histoire critique des théories et des doctrines. Vol. 1. Paris: G. Carré et C. Naud, 1899, p. 273-75; e BELGRADO, Anna Minerbi. Introduction. In: LAMY, Guillaume. **Discours anatomiques**: explication mécanique et physique des fonctions de l'âme sensitive. Paris: Universitas; Oxford: Voltaire Foundation, 1996, p. 7.

<sup>24</sup> CANGUILHEM. Op. cit., p. 20-22.

a estrutura e a função de um tubo capaz de conduzir ao músculo um fluido, cujo fluxo é interrompido pela ligatura.

Antes de tratar precisamente desse fluido, cabe notar que Galeno divide o corpo em três partes (cabeça, tórax e ventre), conforme três funções diferentes (animal, vital e natural). A cabeça se responsabiliza pelas funções animais: pensamento, sentidos e movimento. O tórax se ocupa das vitais: atividade do coração, respiração e pulsação. O ventre trata, por fim, das naturais: nutrição, crescimento do indivíduo e da espécie. O músculo será igualmente dividido em três categorias conforme a origem do fluido que o irriga: órgão animal ou psíquico quando irrigado pelos nervos a partir do cérebro, órgão vital quando irrigado pelas artérias a partir do coração e órgão físico quando irrigado pelas veias a partir do fígado. Às três categorias de músculo, Galeno atribui, enfim, três gêneros de *pneuma*: o psíquico ou animal, instalado no cérebro e nos nervos; o vital, instalado no coração e nas artérias; e o físico, que fica no fígado e nas veias. Daí o termo “espírito animal” para designar o fluido nervoso.

<b>Teoria do triplo pneuma segundo Galeno:</b>		
<b>Cabeça:</b>	<b>Tórax:</b>	<b>Ventre:</b>
<b>Funções animais:</b> atividades intelectuais, sentidos, movimento.	<b>Funções vitais:</b> atividades do coração, respiração, pulsação.	<b>Funções naturais:</b> nutrição e crescimento do indivíduo e da espécie.
<i>Pneuma</i> psíquico ou animal: sai do cérebro, circula pelos nervos e chega ao músculo.	<i>Pneuma</i> vital: sai do coração, circula pelas artérias e chega ao músculo.	<i>Pneuma</i> físico: sai do fígado, circula pelas veias e chega ao músculo.
<b>Espíritos animais (ou psíquicos).</b>	<b>Espíritos vitais.</b>	<b>Espíritos naturais.</b>

Seguindo a tradição dos estoicos, Galeno recusa a ideia aristotélica de um primeiro motor imóvel e sobrenatural para o movimento, atribuindo este último à manifestação de uma tensão cujo agente é o *pneuma*. Trata-se, assim, de uma teoria que propõe a união da alma com o corpo: a alma, uma força imanente ao organismo, move o corpo. Apesar de Descartes transformar as propostas de Galeno num sistema mais complexo, a teoria dos espíritos animais já estava pronta muito tempo antes do nascimento do filósofo francês. E do ponto de vista

da filosofia materialista dos anos seiscentos e setecentos, muitos dos desenvolvimentos de Descartes mostraram-se supérfluos. Tal é o caso da destruição do elo entre o “movimento animal” e o “impulso de uma força interna”<sup>25</sup> e a redução das funções fisiológicas a simples fenômenos mecânicos<sup>26</sup>. Ora, os livre-pensadores vão justamente se valer de uma “energética biológica”<sup>27</sup>, retomando o dinamismo e o vitalismo de Galeno e dos estoicos, contra o mecanicismo e o deísmo de Descartes.

É verdade, porém, que o esforço de Descartes em mostrar a independência dos movimentos do corpo com relação a uma alma espiritual foi favorável ao raciocínio materialista. Bastava eliminar o espírito imortal da argumentação para tornar a fisiologia cartesiana inteiramente materialista. Isso porque, segundo Descartes, não é a alma que move imediatamente os membros exteriores, ela pode somente determinar o curso dos espíritos animais, que são a causa de todos os movimentos dos membros<sup>28</sup>. Não é à toa, portanto, que o conceito de espíritos animais passa a ser tido como um termo cartesiano e retomado tal qual proposto por Descartes, ou seja, como a parte mais sutil do sangue que move toda a máquina corporal através de seu curso no interior dos nervos. Peineirados e separados do sangue arterial nas pequenas ramificações das carótidas, os espíritos animais são empurrados pela ação do coração em direção ao cérebro. De lá, são distribuídos pelos nervos aos músculos<sup>29</sup>.

### A UNIÃO COERENTE DOS ÁTOMOS COM OS ESPÍRITOS ANIMAIS

Quanto à coerência entre os dois paradigmas, ainda na Antiguidade, é possível ver semelhanças entre as teorias dos estoicos e dos atomistas. A primeira e mais evidente consiste na influência de Heráclito, ou seja, na relação entre alma e fogo: no caso dos atomistas, trata-se de um composto ígneo; no dos estoicos, de um “mixto” de ar e fogo artista. Nesse sentido, em ambas as doutrinas, a alma parece ser composta da matéria sutil do fogo ou de um fogo sutilizado, enquanto o corpo é visto como matéria grosseira. Em ambos os casos ainda, essa

---

<sup>25</sup> Ibid., p. 17.

<sup>26</sup> Ibid., p. 30.

<sup>27</sup> Ibid., p. 17.

<sup>28</sup> Ibid., p. 28.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, p. 30-31 e SOURY. *Op. cit.*, p. 376.

matéria sutil, após a morte, circula pelo universo. A incompatibilidade seria então da ordem do pleno e do vazio, quer dizer, quanto à noção de um contínuo onde os elementos se interpenetram e de um vácuo onde os átomos se movem impenetráveis<sup>30</sup>. Mas se lembrarmos que os esferoides do Demócrito são infinitamente sutis e infinitamente ativos, possuindo a menor superfície de contato possível, é quase como se eles formassem uma substância plena. Na prática, é como se os esferoides dessem coesão à matéria grosseira do corpo assim como o *pneuma*.

De qualquer modo, nos séculos XVII e XVIII, há uma dúvida acerca do vácuo absoluto. Gassendi, por exemplo, grande defensor do atomismo, não assegura a existência de um vazio absoluto, uma vez que a luz, entendida por ele como um corpo sutil, é capaz de penetrar no vácuo<sup>31</sup>. A verdade é que, diferentemente do que propõe Vartanian, o vazio e o pleno não eram inteiramente incompatíveis. Como os setecentistas não chegavam a um acordo quanto a existência ou não do vácuo, era possível adotar uma terceira via: o vazio existe aparentemente e ele permite o movimento dos átomos, contudo, ele é preenchido por uma matéria infinitamente sutil, invisível e sem massa, tal qual o *pneuma* dos estoicos. O atomismo de Bacon, cujo sistema retoma traços dos estoicos, é um exemplo dessa terceira via. Para o filósofo inglês, a matéria grosseira deve ser associada a uma matéria sutil, ativa e modeladora, responsável pelas formas e qualidades dos corpos tangíveis<sup>32</sup>.

Newton segue o mesmo caminho. Nos seus estudos sobre a alquimia, ele se interessava pela transmutação da matéria. Uma questão em particular lhe parecia sem explicação evidente: se todas as partículas passivas de matéria são iguais, como elas se organizam para formar agregados que possuem vida e se desorganizam quando a vida é extinta<sup>33</sup>? É por isso que, num tratado sobre a alquimia intitulado *Sobre leis óbvias da natureza e processos em vegetação*<sup>34</sup>, escrito por volta de 1672,

<sup>30</sup> Cf. SCHUHL, Pierre-Maxime. Préface. In: **Les Stoïciens**. Paris: Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", 1962, p. XXI.

<sup>31</sup> Cf. LE NOXAÏC, Armand. Le "vide" mis en évidence par Pascal est-il exempté d'Atomes? In: SALEM, Jean (org.). **L'atomisme aux XVIIe et XVIIIe siècles**. Paris: Publications de la Sorbonne, 1999, p. 21.

<sup>32</sup> Cf. DOBBS, Betty Jo Teeter. **The Janus faces of genius: the role of alchemy in Newton's thought**. Cambridge: University Press, 1991, p. 21.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>34</sup> NEWTON, Isaac. Of natures obvious laws & processes in vegetation. *Ibid.*, p. 256-270.

o cientista defende a existência de um éter ou agente vital capaz de penetrar em todas as coisas<sup>35</sup>. O universo, entendido como um grande animal, estaria preenchido por um “espírito sutil”, um “fogo secreto”, que seria o “fermento e princípio de toda a vegetação” – vegetação aqui devendo ser entendida como a ação pela qual os seres ganham vida e se desenvolvem e não como reino vegetal<sup>36</sup>. Newton conclui então que é o agente vital que dá coesão às partículas, ordenando-as num agregado vivo. Na morte, esse agente quebra as porções de matéria pelo processo da putrefação de modo que as partículas entrem numa condição caótica e sem forma. Em seguida, ele executa a organização de um novo agregado<sup>37</sup>. O procedimento descrito por Newton consiste claramente no preenchimento do vazio dos atomistas com o *pneuma* dos estoicos de modo a dar coesão aos átomos<sup>38</sup>, como se o éter fosse a “alma material”<sup>39</sup> dos corpos. No seu sistema, Newton reúne, portanto, os dois paradigmas de modo racional e coerente.

Outro inglês da mesma época que une os átomos a uma matéria plena é o médico Thomas Willis. Nos seus *Dois discursos sobre a alma dos brutos* (1672), Willis defende que a alma dos animais é material e de natureza ígnea, já que sua substância tem qualidades similares às do fogo<sup>40</sup>. Mais precisamente, ele explica que a alma é composta por um amontoado de átomos extremamente sutis e ativos. Note-se que alma e corpo são formados pela mesma matéria, a diferença é que as partículas da alma são muito sutis e as do corpo, mais grosseiras<sup>41</sup>. Até esse ponto, Willis parece simplesmente retomar a teoria dos atomistas tal qual pregada na Antiguidade. Mas quando ele vai analisar a alma material dos animais mais complexos e do homem, ele a divide em duas partes principais (retomando aquelas três divisões de Galeno). A primeira parte chama-se animal ou sensitiva: trata-se do suco neural

<sup>35</sup> DOBBS. Op. cit., p. 29.

<sup>36</sup> Ibid., p. 32.

<sup>37</sup> Ibid., p. 25.

<sup>38</sup> Id. Stoic and Epicurean doctrines in Newton’s system of the world. In: OSLER, Margaret J. (org.). **Atoms, pneuma, and tranquillity: epicurean and stoic themes in European thought.** Cambridge (GB): New York: Melbourne: Cambridge University Press, 1991, p. 238.

<sup>39</sup> Id. **The Janus faces of genius.** Op. cit., p. 32.

<sup>40</sup> WILLIS, Thomas. **Two discourses concerning The soul of the Brutes**, which is that of the Vital and Sensitive of Man. Trad. S. Pordage (1683). Gainesville, Florida: Scholars’ Facsimiles & Reprints, 1971, p. 5.

<sup>41</sup> Ibid., p. 6.

que circula nos nervos a partir do cérebro e do cerebelo, ambos fontes de espíritos animais. A segunda parte, denominada vital, consiste no sangue que circula nas veias e artérias a partir do coração. Há ainda uma terceira parte, chamada de genital e formada por elementos das duas primeiras, cuja função seria a conservação da espécie.

Alma material segundo Thomas Willis:		
Parte Animal ou Sensitiva:	Parte Vital:	Parte Genital:
Suco neural ou licor animal.	Sangue ou licor vital.	Mistura de sangue e suco neural.
Circula nos nervos a partir do cérebro e do cerebelo.	Circula nas veias e artérias pelo coração.	Órgãos de geração.

Para Willis, o sangue tem uma natureza ígnea que passa para o suco neural durante o processo de destilação. Apesar da tripla divisão, a parte mais nobre da alma corpórea é justamente aquela formada pelos espíritos animais – partículas que foram destiladas do sangue, tornando-se tão sutis que podem ser comparadas a raios de luz<sup>42</sup>. Quando a vida é extinta, os espíritos animais se dissipam na natureza e se misturam a outros elementos enquanto o corpo apodrece<sup>43</sup>. Em suma, a alma material de Willis é identificada aos espíritos animais, que são, por seu turno, formados por átomos muito sutis e de natureza ígnea.

Ainda no século XVII, se formos à França, encontraremos outro belo exemplo dessa união. O mais audacioso não está num tratado médico-filosófico, mas sim num romance filosófico: *Os Estados e Impérios do sol* (1642) de Cyrano de Bergerac. Em sua viagem ao sol, o protagonista Dyrcona conhece o personagem que representa, não por acaso, o filósofo italiano Tommaso Campanella. Simpatizando com Dyrcona, Campanella lhe explica que, quando uma planta, animal ou ser humano expiram, suas almas sobem até o sol. Purgada de toda a matéria grosseira do corpo, a matéria sutil que sobra consiste em “átomos inflamados”<sup>44</sup>. Esses “pequenos corpos ígneos” servirão para “formar o sangue e os espíritos vitais do sol”, chamado por Campanella de

<sup>42</sup> Ibid., p. 22-23.

<sup>43</sup> Ibid., p. 24 e 29.

<sup>44</sup> BERGERAC, Cyrano. *Les États et Empires du Soleil*. In: ALCOVER, Madeleine (ed.). *Œuvres complètes*. Paris: H. Champion, 2006, p. 296.

“grande e perfeito animal”<sup>45</sup>. Os átomos ígneos formam, desso modo, a alma do sol, ou seja, seu licor vital e animal, como diria Thomas Willis.

No final do século XVII, o mundo romanesco de Bergerac é retomado no tratado de outro médico, o francês Guillaume Lamy. No sexto capítulo de seus *Discursos anatômicos* (1675), Lamy disserta sobre a alma dos animais e a identifica explicitamente aos espíritos, tal qual Willis – uma de suas fontes, juntamente com Descartes, Gassendi, entre outros. Após citar diversas opiniões acerca da alma dos brutos, ele conclui que a opinião mais verossímil é a seguinte:

É certo que há no mundo um espírito muito sutil, ou uma matéria muito delgada e sempre em movimento, cuja maior parte ou fonte, por assim dizer, encontra-se no sol e o resto está mais ou menos difuso em todos os outros corpos, segundo a natureza e a consistência de cada um. Trata-se seguramente da alma do mundo, que o governa e o vivifica, e cujas partes possuem todas alguma porção dessa matéria sutil. Trata-se do fogo mais puro do universo, que não queima por si mesmo, mas por meio dos diferentes movimentos que ele confere às partículas dos outros corpos nos quais penetra, queima e faz sentir o calor<sup>46</sup>.

No século XVIII, essa passagem e a teoria que ela encerra tornam-se um lugar comum do materialismo. Com exceção de La Mettrie, que faz questão de atribuir o trecho a Lamy em seu *Tratado da Alma*<sup>47</sup>, inúmeros autores irão se apropriar das palavras do médico do século XVII sem lhe fazer a devida referência. Talvez seja porque tais ideias são disseminadas em grande parte por panfletos clandestinos, que copiam uns dos outros o mesmo trecho sem se preocuparem com a verdadeira autoria. Outro motivo é que a teoria da alma do mundo é atribuída erroneamente a Espinosa, tornando-se a base daquilo que o século XVIII chama de “espinosismo” – um “falso espinosismo”<sup>48</sup> ou

---

<sup>45</sup> Ibid., p. 311.

<sup>46</sup> LAMY, Guillaume. **Discours anatomiques**: explication mécanique et physique des fonctions de l'âme sensitive. Paris: Universitas; Oxford: Voltaire Foundation, 1996, p. 104-105.

<sup>47</sup> Cf. VERBEEK, Theodoricus (ed.). In: LA METTRIE, Julien Offray de. **Le Traité de l'Âme**. Vol. I. Utrecht: OMI, 1988, p. 27\*-28\* e p. 29-30.

<sup>48</sup> SPINK, John Stephenson. Libertinage et “spinozisme”: la théorie de l'âme ignée. *French studies*, Oxford, B. Blackwell, v. 1, n° 1, 1947, p. 218, nota 1 et p. 231.



um “espinosismo deformado”<sup>49</sup>, bem entendido. Por exemplo, um dos panfletos clandestinos mais célebres da época, o *Tratado dos três impostores*<sup>50</sup> (1768), trazia a cópia do trecho de Lamy. Não à toa, o texto também era conhecido sob o título *O Espírito de Espinosa*. Outro exemplo da atribuição da passagem de Lamy à Espinosa é o verbete homônimo do *Dicionário* de Bayle<sup>51</sup>. Na *Encyclopédia*, o mesmo ocorre no verbete *Alma*<sup>52</sup>. Por fim, até o materialista mais fanático e inventivo do século se apropria da passagem. Num dos grandes romances filosóficos de Sade, a *História de Juliette* (1801), a personagem da feiticeira Durand usa o trecho para fundamentar sua dissertação sobre o sistema da alma.

Sade, evidentemente, não copia a passagem de Lamy, mas sim do *Tratado dos três impostores*, cujo livro ele possuía na sua biblioteca em La Coste<sup>53</sup>. O marquês ainda, com seu gênio romanesco, atualiza toda a teoria da alma de fogo e da alma do mundo no contexto da física experimental setecentista, cujos maiores avanços se deviam às pesquisas acerca da eletricidade. Na época, a eletricidade era entendida como um fenômeno causado por um fluido elétrico, um tipo de matéria sutil que os libertinos sadianos dizem ser composta de “glóbulos”<sup>54</sup>, “partículas”<sup>55</sup> ou “átomos”<sup>56</sup> elétricos. A eletricidade é assim identificada ao fogo e à luz, mas parece tomar uma posição de primazia em relação a essas duas substâncias. Quer dizer, se de um lado são três efeitos diferentes de uma mesma matéria, de outro, a eletricidade parece ser o efeito mais poderoso dos três e se impõe como a matéria sutil

<sup>49</sup> VERNIÈRE, Paul. *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. T. 2. Paris: Presses Universitaires de France, 1954, p. 343.

<sup>50</sup> Sobre o *Tratado dos três impostores*, cf. CHARLES-DAUBERT, Françoise. “*Le Traité des trois imposteurs*” et “*L’Esprit de Spinoza*”: philosophie clandestine entre 1678 et 1768. Oxford: Voltaire Foundation, 1999.

<sup>51</sup> BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. 5. ed. T. IV. Amsterdã: 1740, p. 253-54 (nota A).

<sup>52</sup> DIDEROT, Denis; ALEMBERT, Jean Le Rond d’. *Encyclopédie*, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. T. I. Paris: Briasson, 1751-1765, p. 332.

<sup>53</sup> MOTHU, Alain. La bibliothèque du marquis de Sade à La Coste. In: LEVER, Maurice (org.). *Papiers de famille*. Le marquis de Sade et les siens, 1761-1815. T. II. Paris: Fayard, 1995, p. 680.

<sup>54</sup> SADE, Donatien Alphonse François de. *Histoire de Juliette, ou les Prospérités du vice*. In: DELON, Michel (ed.). *Œuvres*. T. III. Paris: Gallimard, col. “Bibliothèque de la Pléiade”, 1998, p. 548.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 751.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 834.



por excelência do século. Capaz de percorrer os nervos dos animais, de penetrar tanto nos seres vivos em geral quanto na matéria inerte, de se dissipar pela terra, pela atmosfera e até por todo o sistema solar, o fluido elétrico torna-se o grande protagonista da obra clandestina do marquês, assegurando a coesão entre o deboche, a filosofia e o crime.

O discurso da bruxa, cuja importância é capital para a *História de Juliette*, encerra por fim nosso percurso materialista. Não surpreende que a heroína escolhida para glorificar a materialidade da alma seja uma feiticeira – personagem cuja tradição literária é tão longa quanto o trajeto aqui percorrido. Os segredos da longevidade que Durand prega não se ligam, portanto, a superstições transcendentais, mas sim ao movimento perpétuo das partículas de fogo elétrico que circulam entre a terra e o sol. E é justamente dessa maneira que “a morte faz desaparecer da cena do mundo” a protagonista Juliette, cujos glóbulos elétricos se dissipam, “como se desvanece ordinariamente tudo aquilo que brilha sobre a terra”<sup>57</sup>. Quase duas décadas antes dessa transmutação, Juliette dirigia-se com sua amante Clairwil à casa de Durand no intuito de comprar venenos. No meio de experimentos, orgias e assassinatos, as libertinas decidem filosofar e indagam a feiticeira acerca de seu sistema sobre a alma. É quando bruxa enuncia a dissertação que celebra, num dos maiores romances materialistas da História, a união dos átomos com os espíritos animais:

Tão materialista sobre o sistema da alma quanto o da divindade, eu confesso que, após ler com atenção todos os devaneios dos filósofos sobre essa questão, eu me convenci de que a alma do homem, absolutamente semelhante a de todos os animais, mas de outra maneira nele modificada por causa da diferença de seus órgãos, não é outra coisa senão uma porção desse fluido etéreo, dessa matéria infinitamente sutil, cuja a fonte se encontra no sol. Essa alma, que vejo como a alma geral do mundo, é o fogo mais puro que existe no universo: ele não queima por si mesmo, mas se introduzindo na concavidade dos nossos nervos, onde é a sua residência habitual, ele imprime um tal movimento na máquina animal que a torna capaz de todos os sentimentos e de todas as combinações; trata-se de um dos efeitos da eletricidade cuja análise ainda não nos é suficientemente conhecida [...]<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Ibid., p. 1261.

<sup>58</sup> Ibid., p. 666.

# Regularidades, leyes de la naturaleza y leyes de la ciencia

**Rodolfo Gaeta**

**Nélida Gentile**

*Universidad de Buenos Aires*

## 1. INTRODUCCIÓN

Los debates sostenidos por los realistas y los antirrealistas científicos se diversifican en torno a una serie de cuestiones, de tal manera que aun quienes por su actitud general se alinean en uno de esos bandos suelen diferir de las opiniones de sus propios aliados a propósito de algunos tópicos. Con respecto a la existencia de leyes de la naturaleza, parecería obvio que los realistas científicos deberían brindar su asentimiento. Sin embargo, la manera de entender la cuestión no es uniforme y algunos autores (Munford 2004) encuentran motivos para pensar que es posible defender el realismo científico sin necesidad de postular la existencia de leyes naturales. Asimismo, los modos de encarar el tema por parte de los antirrealistas, y en particular los que abrazan una concepción empirista, dan lugar a importantes discrepancias.

El empirismo es comúnmente asociado con lo que se denomina “concepción regularista de las leyes”, que se atribuye habitualmente a John Stuart Mill, Frank Ramsey y David Lewis. De acuerdo con esta posición, las leyes naturales se identifican con ciertas regularidades que corresponden a un conjunto de proposiciones científicas. Tales proposiciones, además de ser verdaderas, deben cumplir con otros requisitos, como el de integrar un sistema donde se cumpla un adecuado balance entre la fuerza informativa y la simplicidad. Resulta

evidente que, así entendidas, las leyes naturales pierden significación ontológica a expensas de la valoración de condiciones cognoscitivas y pragmáticas. Entre las diversas objeciones que se le han formulado a esta propuesta se encuentra su incapacidad para exhibir el carácter necesario del que se supone deben gozar las leyes naturales. Después de todo, aun cuando una regularidad se presente sin excepciones a lo largo de todo el curso de la naturaleza, podría tratarse de algo contingente, un accidente de alcance universal. Vinculada con la cuestión de la necesidad de las leyes de la naturaleza se encuentra la posibilidad de que puedan dar soporte a condicionales contrafácticos. Pero las nociones de necesidad y contrafacticidad, los conceptos modales en general, parecen tener un componente metafísico que no se compatibiliza fácilmente con el espíritu empirista que dio nacimiento a la concepción regularista de las leyes. Los esfuerzos de David Lewis para brindar una legitimación de los enunciados contrafácticos testimonian, por un lado, la relevancia del problema y explican, por otra parte, la reluctancia de algunos empiristas hacia la versión regularista de las leyes. A pesar de que Lewis sea corrientemente considerado representante de la concepción regularista y, en consecuencia, supuestamente partidario de la actitud antimetafísica propia de la tradición empirista, su adhesión a la tesis de la existencia de un pluriverso poblado de una multitud de mundos posibles coexistentes con el real lo compromete clara y explícitamente con un realismo modal cuyo carácter metafísico ofende manifiestamente las clásicas intenciones de los empiristas. Pero si el concepto de ley natural conlleva la admisión de un realismo modal semejante al que desarrolló Lewis, honrar el mérito de mantener la absoluta coherencia de sus principios quizás obligue a los empiristas a rechazar toda invocación a leyes de la naturaleza, aun bajo el ropaje regularista, y pese a los costos que esa decisión podría representar. Van Fraassen, el más reconocido defensor contemporáneo del empirismo, no ha vacilado en dar ese paso. Considera que la propia noción de ley natural es inviable en cualquiera de los abordajes posibles y que resulta, además, innecesario para la ciencia, de manera que los empiristas no tienen que hacerse cargo del tema.

Sin embargo, es innegable que tanto el lenguaje común como el lenguaje científico están plagados de términos modales, especialmente

predicados disposicionales, así como es prácticamente imposible prescindir del uso de enunciados contrafácticos. James Ladyman ha señalado, precisamente, que la doctrina propuesta por van Fraassen, el empirismo constructivo, resulta incoherente, ya que se funda en la distinción entre entidades observables e inobservables. Pero, a juicio de Ladyman, la crucial determinación de que una entidad es observable supone reconocer la verdad de algunos condicionales contrafácticos, una pretensión incompatible con el antirrealismo modal proclamado por van Fraassen.

En lo que sigue describimos y examinamos los puntos centrales de la discusión entre Ladyman y van Fraassen y procuraremos mostrar que la posición de van Fraassen es sostenible y representa una alternativa para poner a salvo la coherencia del empirismo frente a las cuestiones modales.

## **2. LADYMAN, MONTON Y VAN FRAASSEN: OBSERVABILIDAD Y CONDICIONALES CONTRAFÁCTICOS**

En "What's Really Wrong with Constructive Empiricism? (2000), Ladyman recuerda la caracterización que van Fraassen había ofrecido del concepto de observable -"X es observable si hay circunstancias tales que, si X está presente ante nosotros bajo esas circunstancias, entonces lo observamos" (van Fraassen 1980: 16)- y señala que obliga al empirista constructivo a creer en la existencia de algunos hechos modales independientes de la teoría. En otros términos, que una entidad es observable implicaría aceptar ciertos hechos modales que otorguen valor de verdad a los correspondientes contrafácticos. Dado que el empirismo constructivo rechaza la mención de modalidades, van Fraassen debería elegir entre abandonar el empirismo constructivo o dejar de lado su antirrealismo modal (Ladyman 2000:852).

A efectos de precisar el alcance de las tesis de van Fraassen respecto de la modalidad Ladyman distingue cuatro posturas posibles (Ladyman 2000).

El ateísmo modal: sostiene que tales enunciados cuentan con condiciones de verdad objetivas pero resultan ser falsos en virtud de que las entidades a las que se refieren, por ejemplo los mundos posibles, no existen.

El agnosticismo modal: también reconoce que las afirmaciones modales poseen condiciones de verdad, y en consecuencia han de ser verdaderas o falsas, pero es imposible determinar cuál sea efectivamente su valor de verdad.

El no-cognitivism modal: niega que las afirmaciones modales posean condiciones de verdad.

El no-objetivismo modal: establece que las afirmaciones modales tienen condiciones de verdad no objetivas.

Ladyman reproduce algunos textos de van Fraassen en los que percibe cierta pendularidad y concluye que no es posible atribuirle unívocamente alguna de las posiciones mencionadas.

En "Constructive Empiricism and Modal Nominalism" (2003), Monton y van Fraassen replican que si bien el concepto de observabilidad invita a un análisis en términos de contrafácticos, la propiedad de ser observable no es una propiedad modal. La crítica de Ladyman se funda, arguyen, en una errónea interpretación de la caracterización de "observable". Monton y van Fraassen reconstruyen la argumentación de Ladyman y le atribuyen afirmar que: "' $x$  es observable' implica "si nos enfrentamos a  $x$  en circunstancias apropiadas y bajo apropiadas condiciones, entonces observamos  $x$ " (Monton y van Fraassen 2003: 409). Señalan que cuando Ladyman utiliza la palabra "implica" no toma en cuenta que no se trata de una implicación a secas sino de una implicación contextual y de ese modo las connotaciones contrafácticas asociadas a ella no son ni relativas a la teoría ni modales sino, más bien, fácticas:

Pero, en cuanto a todos los términos dependientes del contexto, la referencia está definida en contextos específicos que fijan los parámetros relevantes. En este caso, mantenemos que la referencia, la propiedad de ser observable no es ni relativa a la teoría ni modal sino simplemente fáctica (Monton y van Fraassen 2003: 411).

Para ilustrar su posición, Monton y van Fraassen presentan el siguiente ejemplo. Supongamos que una persona le dice a otra: "Si usted hubiera mirado dentro del cajón habría visto la carta", y podría agregar "porque la carta está en el cajón". La convicción del hablante se apoya en dar por aceptadas una serie de generalizaciones acerca de la visión,

la luz, etc., es decir, que aun cuando el cajón no estuviera abierto, una serie de generalizaciones acerca de las circunstancias serían suficientes para determinar qué habría sucedido si el cajón hubiese estado abierto.

Con respecto a su ubicación en la clasificación presentada por Ladyman, Monton y van Fraassen señalan que la posición de este último se aproxima al no-objetivismo modal, y refieren a un artículo anterior en el que van Fraassen había sostenido que las distinciones modales supuestamente objetivas “no son sino reificaciones proyectadas de características de nuestro lenguaje radicalmente dependientes del contexto” (Monton y van Fraassen 2003: 418-419). Asimismo, agregan: “los enunciados modales, tomados por sí mismos, no son verdaderos, pero hay, sin embargo, circunstancias pragmáticas donde es correcto afirmar un enunciado modal” (Monton y van Fraassen 2003: 418-419).

Un año más tarde Ladyman discute la réplica de Monton y van Fraassen<sup>1</sup> y les atribuye “no haber hecho lo suficiente para mostrar que la dependencia contextual de los contrafácticos torne no-objetivas sus condiciones de verdad” (Ladyman 2004: ). Por un lado, cuestiona que van Fraassen se atribuya una actitud no-objetivista, pues al sostener que “los enunciados modales tomados por sí mismos no son verdaderos...”, van Fraassen adhiere a la doctrina bautizada por Ladyman con el nombre de “no-cognitivismo modal” y que este último rechaza en virtud de su apego a la posición realista.

De todos modos, Ladyman considera que no es determinante establecer si van Fraassen adhiere al no-cognitivismo o al no-objetivismo, pues ambas posiciones niegan, a su juicio, que los enunciados modales tengan condiciones objetivas de verdad. Por su parte, Ladyman insiste en que la verdad de la predicación de la observabilidad requiere que haya condiciones de verdad objetivas (Ladyman 2004: 757).

### 3. CONDICIONALES CONTRAFÁCTICOS SIN METAFÍSICA MODAL

Hemos visto que la principal objeción de Ladyman a Monton y van Fraassen consiste en que no han hecho lo suficiente para mostrar que los enunciados modales tengan condiciones no-objetivas de verdad. La objeción es un poco extraña, en primer lugar, porque -si bien

<sup>1</sup> Ladyman, J. (2004) “Constructive Empiricism and Modal Metaphysics: A Reply to Monton and van Fraassen”.

es cierto que las explicaciones que van Fraassen ha brindado para justificar la conclusión de que los enunciados modales poseen condiciones no objetivas de verdad es bastante sucinta- resulta difícil imaginar cuál sería el criterio para juzgar cuándo una argumentación filosófica resulta suficiente para probar una determinada tesis. Por supuesto, un razonamiento deductivo puede considerarse suficiente para probar una conclusión filosófica siempre y cuando las distintas partes estén de acuerdo en la verdad de las premisas; pero esa situación ideal no es habitual en muchos ámbitos y en particular no lo es en el campo de la filosofía. Ladyman no nos brinda ninguna indicación de qué es lo que tendrían que haber hecho Monton y van Fraassen para satisfacer sus exigencias. Por otra parte, aun cuando se aceptara que Monton y van Fraassen no hayan hecho lo suficiente para mostrar que los enunciados modales tienen valor de verdad no objetivos, la carga de la prueba parece estar más bien en el bando opuesto, es decir, los realistas modales deben probar, en todo caso, que los enunciados modales poseen condiciones de verdad objetivas. Y eso es precisamente lo que los realistas modales no parecen haber logrado. Sólo postulan la existencia de hechos modales como correlatos ontológicos de ciertos enunciados, por ejemplo, los contrafácticos, cuando los hablantes se ponen de acuerdo sobre el valor de verdad de esos enunciados. En el ejemplo de la carta en el cajón, o en el caso de la observación de un dinosaurio si hubiera habido seres humanos frente a ellos, el realista diría que se trata de hechos irreductiblemente modales. Así como el enunciado "Estoy viendo la carta en este momento" es verdadero siempre y cuando efectivamente el hecho de que yo esté viendo la carta tenga lugar, también le corresponde un hecho a la verdad del enunciado "si hubiera abierto el cajón, habría visto la carta", pero sería un tipo de hecho diferente, formaría parte, por así decirlo, no del mundo en el que vivimos sino de otro mundo posible que está por detrás del mundo presente y en el que sujeto abre el cajón y no puede dejar de ver el sobre.

Van Fraassen sugiere, en cambio, que hay que distinguir dos modos de considerar los enunciados modales. Como independientes del contexto y como dependientes de un contexto. Pero descarta la primera alternativa. Fuera de contexto, los enunciados modales carecen de cualquier condición de verdad. Creemos que eso es lo que quie-

re decir van Fraassen cuando afirma que tomados por sí mismos los enunciados modales no son verdaderos. Consideradas dentro de un contexto, en cambio, las locuciones modales figuran en enunciados que parecen tener un alcance modal, pero aluden en el fondo a relaciones que no son propiamente modales. Para que esta situación se ponga de manifiesto, es necesario tener en cuenta las circunstancias supuestas en el contexto. Una vez fijadas esas circunstancias, las condiciones de verdad quedan determinadas pero el enunciado deja de ser modal. Así, en las condiciones usuales dadas por supuestas en el caso, un observador normal habría visto la carta si hubiese abierto el cajón. Si se distinguen esos dos modos de aparición de los enunciados modales, la posición de van Fraassen puede identificarse al mismo tiempo con el no cognitivismo y el no objetivismo modal sin entrar en contradicciones: tomados por sí mismos -fuera de contexto- los enunciados modales carecen de valor de verdad (no cognitivismo modal), tomados en un contexto adquieren valores de verdad no objetivos.

Ladyman no se siente satisfecho con esta clase de explicaciones. Replica que al considerar un enunciado modal con respecto a un contexto, el problema consiste en decidir qué condiciones se mantienen fijas y cuáles se suponen que cambian. Por ejemplo, a fin de aceptar que si se hubiera abierto el cajón se habría visto la carta, debe presuponerse que la carta no se vuelve invisible cuando alguien abre el cajón (Ladyman 2004: 760). Y agrega que las decisiones expresan creencias básicas acerca de las relaciones causales relevantes e implican que ciertas generalizaciones se mantienen a través de otros mundos posibles mientras que otras no.

Ahora bien, por supuesto, que cuando uno dice que el sobre habría sido visto si se hubiese abierto el cajón, está descartando alternativas tales como la de que la apertura de los cajones hace invisible su contenido. Pero esto no contradice los argumentos de Monton y van Fraassen. Por el contrario, subrayan que el valor de verdad del enunciado depende de mantener fijos ciertos parámetros y en ese sentido dicho valor de verdad es, justamente, dependiente del contexto.

Ladyman hace notar que la dependencia del contexto no implica que los valores de verdad sean no-objetivos, porque el enunciado "Aquí está lloviendo" depende del contexto, pero contaría con condi-



ciones de verdad objetiva si se lo reemplazara por una oración donde figuraran el lugar y el momento en los que se produce ese fenómeno. Pero cuando van Fraassen atribuye dependencia contextual a los enunciados modales parece querer decir que esa dependencia tiene consecuencias que van más allá de los casos como el que se acaba de mencionar. En efecto, mientras en los enunciados del tipo “Aquí está lloviendo ahora” la especificación de las circunstancias no modifica el estatus del enunciado, en los que son *prima facie* modales, como el del sobre, la fijación de ciertos parámetros da lugar a una reformulación que elimina el presunto carácter modal del enunciado.

Ladyman no parece dispuesto a darse por satisfecho con los argumentos que se acaban de reseñar, pero tampoco parece contar con objeciones más contundentes para refutar la opción empirista de no reconocer la existencia de hechos modales irreductibles. Pero su insistencia en que argumentos como los de Monton y van Fraassen no dan cuenta de los hechos modales, aunque comprensible en virtud la naturalidad con la que usamos el discurso de las modalidades, parece constituir una petición de principio en contra del nominalismo a propósito de las cuestiones modales.

#### 4. LEYES DE LA NATURALEZA Y LEYES CIENTÍFICAS

Así como nuestros discursos, tanto el común como el que se habla a propósito de cuestiones científicas o filosóficas, abundan en locuciones modales, existen muchos ejemplos de proposiciones a las que se las ha denominado “leyes científicas”. No existe un patrón que inspire el uso de esa expresión. Por el contrario, tanto los científicos como los filósofos la utilizan a menudo muy descuidadamente, a tal punto que muchas veces confunden el concepto de ley científica con el de ley natural. El frecuente uso ambiguo de las nociones de leyes de la naturaleza y leyes científicas lo encontramos, por ejemplo, en Marc Lange. Después de dar ejemplos de hechos accidentales y no accidentales, con el propósito de identificar las leyes con estos últimos Lange dice:

Nótese también que una ley puede no haber sido descubierta aún (¡aunque no puedo dar ningún ejemplo de éstas!) y que una vez descubiertas no necesariamente se las llama oficialmente

“leyes” como sucede con los axiomas de la mecánica cuántica, el principio de Bernoulli y las ecuaciones de Maxwell. Algunas cosas que todavía siguen llamándose leyes (tales como la ley de la gravedad de Newton y la ley de Bode) no son actualmente consideradas genuinas leyes (ni siquiera hechos) [Lange 2008: 202]

Lange usa el término “leyes” para referirse a ciertas regularidades en algún sentido necesarias (no accidentales) e indistintamente también acompaña la costumbre de llamar leyes las proposiciones o enunciados que describen o pretender describir tales regularidades. Carnap, en cambio, distinguía cuidadosamente los conceptos de ley natural y ley científica.

Las observaciones que hacemos en la vida cotidiana y las observaciones más sistemáticas de la ciencia revelan ciertas repeticiones o regularidades del mundo [...] Las leyes de la ciencia son solamente enunciados que expresan estas regularidades de la manera más precisa posible (Carnap 1969:14)

Aun así, Carnap reconoce el carácter sumamente problemático de la noción de ley:

Quizás sería menos confuso que no se usara para nada la palabra “ley” en la física. Se la continúa usando porque no hay ninguna otra palabra para indicar el tipo de enunciado universal que utiliza un científico como base para la predicción y explicación (Carnap: 275)

Sin embargo, Carnap tampoco pudo sustraerse al poder de las intuiciones preliminares que sugieren reservar el nombre de leyes para los enunciados que son verdaderos y describen regularidades no accidentales, condición que abre la puerta a la cuestión de los contrafácticos y sus posibles compromisos con la metafísica modal. Reconoció que la tarea de formular una definición acorde con esas condiciones de las leyes científicas no había sido realizada aún, pero abrigaba la esperanza de que se lograría algún día. Hoy, varias décadas después, no hay acuerdo en que el problema de las leyes se haya resuelto de una manera que recoja aquellas intuiciones a la vez que se respeten los

límites que se impone el empirismo, y es probable que nunca se logre. Parece que si los empiristas no desean eliminar totalmente toda referencia a leyes de la ciencia, deben adoptar una actitud muy modesta y reservar el término para aludir simplemente a las hipótesis generales que hasta el momento prometen ser empíricamente adecuadas. La aspiración de que las leyes científicas sean capaces de dar soporte a condicionales contrafácticos forma parte de aquellas dudosas intuiciones preliminares, pero las sugerencias de van Fraassen a propósito de los usos de esos condicionales indican la posibilidad de que los empiristas dejen de lado la idea de que hay leyes de la naturaleza y propongan una interpretación de las leyes científicas que no los obligue a sucumbir en concesiones metafísicas.

### REFERENCIAS

- Carnap, R. (1966) [1969]. *La fundamentación lógica de la física*. Buenos Aires Sudamericana.
- Ladyman, J. (2000), "What's Really Wrong with Constructive Empiricism?: Van Fraassen and the Metaphysics of Modality", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 51, pp. 837–56.
- Monton y van Fraassen (2003). "Constructive Empiricism and Modal Nominalism", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 54: 405–422.
- Ladyman, J. (2004), "Constructive Empiricism and Modal Metaphysics: A Reply to Monton and van Fraassen". *The British Journal for the Philosophy of Science*, Volume 55, Number 4): 755-765.
- Lange, M. (2008), "Laws of Nature" en Psillos, Stathis y Curd, Martin (ed.), *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, London, Routledge, 2008.
- Van Fraassen, B. C. (1977). "The Only Necessity is Verbal Necessity". *Journal of Philosophy* LXXIV: 71-85.
- Van Fraassen, B. C. (1980). *The Scientific Image*, Oxford: Oxford University Press.
- Van Fraassen, B.C. (1989), *Laws and Symmetry*, Oxford, Clarendon Press.
- Van Fraassen, B. C. (2002). *The Empirical Stance*, New Haven, Yale University Press.

# Maquiavel e as tradições monárquica e republicana

**Adelmo José da Silva**

*Universidade Federal de São João del-Rei*

Consideramos, inicialmente, que do ponto de vista da filosofia contemporânea das ciências, tanto no que se refere às sociais como as naturais, é merecedor de atenção algo que está ligado ao conceito de tradição. Quer dizer, este conceito incorporou aspectos historiográficos e filosóficos como uma das formas de se compreender e avaliar a questão da racionalidade nas variadas dimensões do conhecimento. Com base nesta forma de se compreender, as teorias de diversos autores vem sendo entendidas como contribuições no que se aplica à compreensão no processo de desenvolvimento progressivo de diferenciadas tradições.

Estas tradições são compreendidas de formas bastante específicas. Longe de serem concebidas de forma monolíticas e tampouco como algo imóvel de determinados princípios, as mesmas são vistas dentro de um processo dinâmico. E, enquanto possuidoras desta dinamicidade, oferecem condições de se relacionarem e se conjugarem com a permanência das categorias e princípios fundamentais. Assim, se relacionam e se familiarizam com a mudança e a inovação.

Deste modo, torna se um desafio compreender e detectar eventuais tensões que se estabelecem, especialmente quando de um lado se tem a reafirmação, e de outro, a defesa de determinados princípios de uma certa tradição. Este mesmo desafio se apresenta quando se vê

diante de questionamentos dos princípios que regem as teses de uma certa tradição. Isto acontece de um modo muito particular estando diante de teorias de autores dentro de tradições intelectuais.

Alguns autores que utilizam este conceito em diversos setores da filosofia colocam uma certa condição para que possam questionar e mesmo transformar alguns elementos da tradição. A condição sugerida por estes é de que haja inconsistência entre elementos da tradição e problemas determinados por parte daqueles que tentam apresentar soluções diante de contradições internas ou mesmo diante de incompatibilidades.

Com base neste conceito e reflexões ligadas à tradição, acreditamos ser possível se ter uma compreensão mais objetiva do pensamento político de Maquiavel. Especialmente, colocando esta mesma teoria no contexto das tradições políticas dominantes na Itália durante os Séculos XV e XVI. Pensamos ser possível, deste modo, compreender a forma de como este pensador se integrou no contexto das tradições políticas do Renascimento Italiano. E, de modo muito particular, vemos ser possível verificar que, ao lado desta integração, destaca-se a maneira como o mesmo modificou as tradições. Consideramos o seu intuito de propor soluções de cunho intelectual e prático numa tentativa de apresentar soluções definitivas para problemas de sua época.

Parece-nos ser possível perceber a originalidade de sua teoria política precisamente mediante a integração das duas supracitadas tradições distintas. De um lado, a tradição cortesana, onárquica, onde o filósofo italiano se preocupava em aconselhar o príncipe sobre a forma de se chegar e manter se no poder. A outra tradição, a republicana, onde se objetivava o estabelecimento de um humanismo cívico.

Esta forma de se interpretar e admitir as duas tradições, difere um pouco de uma interpretação historicista que distingue a obra de Maquiavel em questões ligadas à tradição monárquica e outras relacionadas com a republicana. A monárquica seria *O Príncipe*, e a republicana relaciona se com *Os discursos*, *A história de Florença* e *A arte da Guerra*.

Igualmente, a interpretação que procuramos realizar, não coincide também com uma outra forma de se interpretar o pensamento de Maquiavel, onde se considera que seja ele simplesmente republicano. Esta linha de interpretação sugere que o mesmo teria rompido radi-

calmente com a histórica tradição da filosofia política, desde tempos remotos, e que teria inaugurado uma nova forma de se fazer política. E conclui que, em Maquiavel, se tem uma moral não mais ligada a um postulado metafísico e que isto constitui-se em um dos marcos do início da modernidade.

Pensamos ser possível também verificar na integração de linguagens vinculadas às tradições monárquica e republicana presentes nas obras do pensador italiano renascentista. E desta forma entendemos a presença de tradições morais e políticas integradas em seu pensamento.

Conforme apontamos anteriormente, a tradição discursiva do pensamento de Maquiavel é aquela em que este pensador se coloca como o conselheiro do príncipe, orientando-o de como ter acesso e manter-se no poder. Esta tradição é integrada basicamente pelo livro *O Príncipe*, no qual encontram-se os aconselhamentos. Por outro lado, a tradição republicana é vinculada ao humanismo cívico, pensamento este desenvolvido na Itália, desde o Séc XIV, e representado por alguns humanistas destacados, dentre os quais se incluem Castiglione e Bruni.

A tradição discursiva e republicana, por serem demasiadamente diferentes em termos de apontamentos, são, em função disto, consideradas por alguns historiadores como impossíveis inclusive de se explicarem sobre uma eventual relação.

A tradição discursiva apresenta como uma primeira característica o real reconhecimento acerca da necessidade de que haja um soberano que concentre sobre si um poder forte e demasiadamente centralizador. Pressupõe a necessidade de uma verdadeira concentração do poder político nas mãos do soberano. Também que o poder exercido por este seja marcado por um certo desapego às normas legais, as quais poderiam normatizar a sua ação e mostrar os limites de sua soberania. Por isto, ao aconselhar o príncipe, Maquiavel sugere algo que nos parece muito interessante e que está ligado ao bom êxito do soberano. Ao invés de se atribuir, especialmente à ordem legal e institucional do estado o bom êxito do governo, o que se observa é outra consideração. A saber, que a garantia do bom êxito e a estabilidade do estado dependem exclusivamente da prudência e virtudes pessoais do soberano. Neste sentido, o estado é relegado a um segundo plano, quando o que se está em jogo e que possa realmente assegurar o sucesso da ordem

pública e a estabilidade são os elementos de ordem pessoais. E que, portanto, devem ser aprendidos e assimilados pelo príncipe como maneira de se conseguir este objetivo que tem como base de sustentação o conhecimento e a prática da prudência e virtudes marcadamente de caráter inteiramente pessoais.

Por outro lado, a tradição republicana tem como meta principal garantir a liberdade, a segurança e a estabilidade políticas do estado, na convicção de que estas garantias estão propriamente mais ligadas ao estado do que ao soberano. Assim, ao invés de sugerir a prudência e a virtude como responsáveis por esta garantia, será apontada ao estado a responsabilidade pelo bom andamento da comunidade de modo geral. A tradição republicana, por atribuir papel de destaque ao estado e não ao príncipe, fará um grande esforço no sentido de promover, de forma a mais acentuada possível, a virtude cívica por parte de todos os cidadãos e de uma ordem legal verdadeiramente institucional. Dentro deste contexto, fica demonstrado que a comunidade está resguardada não pela simples ação do soberano, mas sobretudo pela estado legal e institucional. Inclusive, sendo esta mesma ordem a responsável por evitar a corrupção, a tirania e o despotismo que, eventualmente, possa ser praticado pelo príncipe.

A diferença entre estas duas tradições é bastante evidente na fala de Maquiavel e pode ser verificada quando este pensador compara e relaciona o uso da força com a presença de boas leis. Na tradição monárquica, Maquiavel explicita ao soberano a necessidade de se ter boas armas sem as quais, seu governo estaria fadado ao fracasso. Em sua obra, *O príncipe*, é considerado pelo pensador italiano que ter bons exércitos deve ser prioridade e é também condição para que se tenha boas leis, vejamos:

Ao falar, de início, das diversas espécies de principados, fi-lo com detalhes, tratei da forma de conquista los e conservá-los e considerarei as causas de seus êxitos e fracassos. Proponho-me agora, a discorrer genericamente sobre a estratégia de ataques e defesa que os principados devem usar. Já está evidenciado como um príncipe necessita de sólidas bases, para que não se arruine. Os estados quer sejam novos, velhos ou mistos, tem nas boas leis e nos bons exércitos os seu principais sustentáculos. E como não podem existir boas leis onde não há bons exércitos e onde não

houver bons exércitos, as boas leis são vitais, deixarei de lado as leis e falarei dos exércitos. (MAQUIAVEL, 1981. p 72).

Se aqui a orientação é acima apresentada, o mesmo não se pode dizer acerca da tradição republicana. Nesta, o que vai assegurar a ordem pública e a estabilidade não é a força, mas sim a presença de boas leis. Por isto que, ao contrário do que ele sugere na tradição discursiva, que são as boas armas, na tradição republicana, representada inclusive em outra obra sua, *Os discursos*, o que será apontado como prioridade é a necessidade de boas leis.

Entendemos que Maquiavel integrou estas duas tradições, porém, antes deste empreendimento reflexivo, introduziu inovações no interior das mesmas. Notemos que, dentro da tradição discursiva, em que aconselha ao príncipe, este pensador reafirma a ideia de que o bom andamento de um governo depende das virtudes do príncipe. São estas virtudes que vão determinar o sucesso ou o insucesso de um governo. Daí, em termos de estabilidade e bom êxito governamentais, é imprescindível que as virtudes sejam assimiladas e vivenciadas pelo soberano. Deste modo, a natureza da virtude relaciona-se com objetivos previamente calculados.

Um dos traços de seu pensamento, especialmente no que se refere ao aspecto discursivo, é o seu entendimento de que a prática moral, quando comparada com a tradição, deixa de contar com o referencial metafísico enquanto fonte de inspiração para o agir. Em *O príncipe*, Maquiavel aponta a inconsistência e a ineficiência do agir moral quando este se respalda nas orientações da moralidade clássica e cristã, vejamos:

É certo que todos julgariam que seria louvabilíssimo que um príncipe possuísse somente as boas qualidades. Face às condições humanas, porém, que não permitem que alguém pratique todas as mencionadas qualidades, o príncipe deve saber prudentemente, quais as que não o levarão à perda do poder. Evitando, assim, a humilhação. Não podendo fazê-lo, não deve receiar as qualidades consideradas más. Deixe que as coisas sigam o seu curso. E, ainda, não se preocupe da fama que possam lhe dar certos atos, sem os quais dificilmente salvaria o estado, pois que, tudo bem considerado, haverá coisas que parecem virtudes e, se praticadas, levam à ruína e outras que parecem más e que trazem



segurança e bem estar (*Ibidem*, p. 85).

Visar e obter a eficácia das normas de comportamento político ou se ater e se apegar à simples moralidade estabelecida pelo pensamento tradicional é uma decisão a ser tomada. No entanto, Maquiavel não tem dúvida de que a eficiência do agir político deve ser o prioritário e o mais importante a ser buscado. E de que o soberano não deve vacilar em tomar decisões sempre no sentido de assegurar a eficiência do agir político.

Aqui se verifica a sugestão de um rompimento com as orientações clássicas que apresentam a necessidade de uma inspiração metafísica para o agir moral. Tal sugestão se ampara em sua consideração de que tradição clássica não se compatibiliza com a eficácia da ação política. Não havendo mais a necessidade de um fundamento metafísico para a moral, é assim inaugurada uma nova fase marcada pela busca da eficiência do agir político em detrimento da moralidade tradicionalmente estabelecida. As orientações clássicas e cristãs que se impunham como referencial para o agir político são agora relegadas ao descaso, quando entram em conflito com este novo parâmetro de moralidade. Assim sendo, as consideradas amarras da tradição são substituídas por um pragmatismo em termos de consciência e agir morais.

De acordo com esta nova maneira de conceber a moralidade, o que se verifica é o estabelecimento de uma maneira revolucionária de se conceber e atribuir um juízo de valor à moralidade. Se para os pensadores clássicos e cristãos é inconcebível este novo conceito moral onde o que se visa é a eficácia do agir, para Maquiavel isto será considerado uma virtude sem a qual não se conseguirá os resultados positivos. O que foi julgado como vício, força e crueldade é, a partir de então, tomado como sinônimo de significantes virtudes. E estas, quando não colocadas em prática pelo príncipe, seriam capazes de comprometer e não assegurar os fins próprios de uma gestão política que precisa garantir a ascensão e a permanência no poder.

Em contrapartida, no que se refere à tradição republicana, Maquiavel ressalta a importância de algumas ideias-chaves do pensamento republicano e que já haviam sido apresentadas por outros pensadores ligados a esta corrente. Reafirma a importância e a necessidade de

se ter uma ordem cívica, bem como uma ordem jurídica e institucional. E que a presença destas ordens são condições para que não se tenha a presença de uma possível concentração despótica do poder nas mãos do governo. Observamos que autores republicanos de sua época já haviam tratado dos conflitos que poderiam existir entre as diversas classes sociais. Concretamente, estes autores republicanos, dentre os quais Petrarca e Guicciardini, apontaram o perigo relacionado com uma possível ingerência de classes sociais nas atividades políticas, o que possibilitaria a corrupção. Isto porque permitiria que os interesses particulares se antecipassem aos dos cidadãos de maneira geral através do bem comum.

Maquiavel, igualmente, reconhece que estas ingerências de classes, antes já asinaladas, constuíam se em ameaça à integridade cívica e apontavam para a corrupção das atividades políticas por parte dos cidadãos. No entanto, o mesmo sugere que estas ingerências de interesses da classe política são inevitáveis e que o caminho para se sanar esta situação não seria através da proibição. A alternativa apontada por Maquiavel é a ação por parte do estado com vistas a fiscalizar e controlar. E que uma medida mais eficiente nesta direção somente seria possível mediante um reforma institucional como maneira de se assegurar atitudes políticas de acordo com os princípios cívicos. O caminho apontado por ele passava necessariamente pela criação de instituições representativas nas quais o senado e as assembleias fossem órgãos representativos dos interesses das diversas classes sociais. Mas sempre dentro deste espírito republicano, acolhendo propostas e sugestões, discutindo e possivelmente convertendo em leis especialmente aquelas ideias que representassem os verdadeiros interesses do bem comum.

Maquiavel entende, portanto, que estes conflitos de classes, quando canalizados pelos órgãos representativos constitucionais e convertidos em leis, eram altamente positivos, sobretudo quando se percebesse que estes visavam o bem de todas as classes sociais. E isto contribuía fortemente para o fortalecimento das instituições pois proporcionaria a estabilidade mediante a participação de todos.

No que se refere à síntese estabelecida por este pensador italiano procurando equacionar as duas tradições, o filósofo italiano recorre a

uma critério objetivo e prático. O ponto central onde se realiza esta síntese tem como ponto de partida a nova ética onde se visa a eficácia da ação política. Nesta nova ética por ele introduzida se percebe a presença de um critério epistemológico responsável por julgar as ações e mesmo o conhecimento político. Trata-se do critério da verdade efetiva.

O fundamento deste critério tem como pano de fundo a experiência pessoal nos assuntos de ordem política e também no estudo da história. Isto explica o fato de, frequentemente, Maquiavel estar recorrendo aos fatos históricos objetivando comprovar os seus argumentos. Se por um lado isto comprova a praticidade de seus conselhos, por outro, demonstra que o estudo da história é um arcabouço essencial para se compreender a experiência política. Para este filósofo, somente através da experiência pessoal nos assuntos políticos e do estudo da história, é possível possuir uma visão a respeito das ações a que se devem entregar nos momentos específicos da política.

A síntese entre a tradição discursiva e a tradição republicana ocorre a partir da necessidade, mostrada por Maquiavel, de conciliar a eficácia da ação política e a manutenção no poder imbuído de uma preocupação com a virtude cívica, onde se inclui a estabilidade institucional. Constitui, assim, um dos objetivos de Maquiavel não apenas a eficiência da ação política somente no campo pessoal através da pessoa do soberano. Considera, outrossim, a importância de se buscar outros objetivos como a segurança, a integridade e a liberdade por parte da comunidade política como um todo. Deste modo a sua teoria política diz respeito não somente à virtude do soberano, mas também à virtude cívica a ser vivenciada pelo governo e povos de forma geral.

À luz deste critério denominado verdade efetiva, Maquiavel distingue dois momentos muito especiais. O primeiro refere-se à fundamentação, constituição e estabelecimento do estado. Neste se faz necessária que o príncipe tenha uma ação eficaz que lhe permita atingir o objetivo que é de chegar, permanecer no poder e constituir o estado. Daí ser importante a virtude pessoal como forma de assegurar ao soberano os bons resultados de sua ação. Refere-se, aqui, ao momento da fundação do estado onde há a necessidade do poder absoluto. O segundo momento, posterior à mencionada fundação, requer, segundo ele, a necessidade de conservação e de estabilidade do

estado, tarefas não mais condizentes com o poder absoluto, mas sim com o republicano.

O momento da fundação, em que corresponde à tradição monárquica, encontra nas lições ao príncipe as orientações necessárias a esta fase. O instante posterior, já com o estado fundado, onde há a necessidade de conservação e manutenção sugere as teorias políticas encontradas especialmente nos *Discursos* e *A arte da Guerra*.

O critério de verdade efetiva, acima apontado, constitui-se no fundamento de Maquiavel para esta conciliação das duas tradições. Assim este pensador renascentista coloca que o estabelecimento do estado possa ser tarefa de apenas um homem, a mesma recomendação não é feita quando se trata de cuidar de sua conservação. Uma vez estabelecido o estado, a tarefa de conservá-lo exige a presença de mais homens.

Em termos práticos, a primeira parte deste princípio aponta que na fundação de um estado seria mais recomendável a atuação de um monarca. E isto sob o argumento de que este reuniria condições mais favoráveis por estar revestido de um poder real, que, segundo ele, impossibilitaria a insolência por parte dos homens. Eis o que diz Maquiavel a este respeito:

De tudo o que dissemos acima provém a dificuldade, ou a impossibilidade, de nas cidades corrompidas manter ou criar uma república. Mas, em se precisando criar ou manter uma, seria necessário, antes, reduzi-la ao estado régio do que ao estado popular; para que os homens insolentes que não pudessem ser corrigidos pelas leis fossem de algum modo freados por uma autoridade quase régia. E torna los bons por outros meios seria empresa cruelíssima ou de todo impossível; como já disse acima, foi o que fizeram Cleômenes, que para governar sozinho, matou os éforos, e Rômulo, que, pelas mesmas razões, matou o irmão e Tito Tácio Sabino, mas depois usaram bem a autoridade conquistada (MAQUIAVEL, 2007, pag. 76).

Em seguida, quando se trata de conservar um estado já fundado, é mais aconselhável a atuação de um poder republicano. Esta tese se fundamenta no argumento de que, sendo um grupo de homens os responsáveis pela poder político, torna-se muito difícil que estes possam conseguir um acordo no sentido de alterar a ordem consti-

tucional. A presença de mais pessoas no poder, portanto, previniria de ações que pudessem comprometer a estabilidade, a ordem e a liberdade no estado.

Maquiavel, portanto, estabelece ligação entre o principado e a república, inovação política e conservação da ordem política, baseado na estrutura social do estado. Uma vez estabelecido, o estado necessita ter estabilidade e assegurar o bem comum a todas as classes. Em um principado é possível que haja a desigualdade em termos de constituição de um governo, por ser este sistema muito propenso a isto. Por outro lado, em uma república há mais propensão à igualdade. A desigualdade política é apontada por Maquiavel como elemento incapaz de assegurar a estabilidade. Daí a necessidade do poder republicano no segundo momento, posterior ao estabelecimento do estado, em virtude de ser este regime mais propenso à igualdade política.

Há também de se considerar que as circunstâncias é algo determinante para Maquiavel quando se vai decidir qual é a forma de governo mais apropriada ao momento específico. Não se trata de um relativismo político ou mesmo de um possível oportunismo. A virtude cívica proporcionaria o discernimento necessário para se tomar esta decisão. O determinante é o momento no qual a forma de governo, seja ela através de um principado ou mediante um poder republicano, estaria condicionado à esta percepção circunstancial de que falamos acima. Verifica se, aqui, o aspecto realista presente no pensamento político deste filósofo italiano.

O regime monárquico é recomendado por ele em um momento específico, no entanto, este mesmo sistema de governo tende a ser substituído por um republicano em uma outra circunstância. Parece-nos, inclusive, que as lições contidas no Príncipe apontam nesta direção e de certa forma fundamentam esta ideia de uma maneira especial quando a força é recomendada por este pensador. É uma recomendação condizente com um estar acima da lei. No entanto, esta é recomendada como instrumento para coibir interesses de grandes e também no sentido de criar a respeitabilidade da sociedade como um todo, e isto nunca no sentido de provocar o ódio. Maquiavel recomenda, inclusive, que se evite a necessidade de ter que se recorrer à violência com maior frequência e por grande período. Recomenda, outrossim,

que, após conseguir o que considera ser normalidade e estabilidade, torna-se necessário governar baseado no que ele denomina boas leis.

Deste modo, um principado não é fim em si mesmo. Quando bem estabelecido, o sistema monárquico acaba por criar condições favoráveis para a instalação de um regime republicano. As condições a serem criadas são indispensáveis e incluem a igualdade entre as classes assim como a sinalização da necessidade de uma ordem legal eficiente e estável. Quando se tem as garantias que estas condições preliminares foram de fato instaladas, o regime adequado nesta nova situação não será mais o monárquico, mas sim o republicano.

Maquiavel também observa que um regime republicano, mesmo depois de instalado, pode, em determinados instantes, ver sua estabilidade e suas garantias ameaçadas ou mesmo comprometidas. Isto pode ocorrer em função de forças externas que eventualmente possam interferir neste regime. Este filósofo sugere que, numa situação como esta em que forças externas interferiram, atitudes políticas precisam ser tomadas. Diante de perdas de conquistas cívicas para regime republicano é recomendável que se retorne, ainda que temporariamente, ao antigo sistema monárquico até que a situação se normalize novamente. Vejamos:

Por isto, para concluir, digo que as repúblicas que, nos perigos urgentes, não encontram refúgio num ditador ou em autoridades semelhantes, sempre se arruinarão nos graves acontecimentos. E nesta nova ordenação é de notar o modo de escolhê-lo, o que foi sabiamente estabelecido pelos romanos. Porque, visto que a criação do ditador representava alguma vergonha para os cônsules, que, sendo dirigentes da cidade, passavam a dever obediência como os outros, e pressupondo que daí nasceria algum ressentimento entre os cidadãos, estabeleceram que a autoridade de escolher o ditador coubesse aos cônsules, acreditando que, quando acontecesse algo que levasse Roma a precisar desse poder régio, eles o constituiriam de bom grado, e que fazendo o eles mesmos, a dor seria menor. (*IBIDEM*, pag. 108).

Maquiavel ressalta que a interferência diante destes momentos de instabilidade se justifica, no entanto, precisa ser de caráter temporal. Alega que a interferência diante do quadro político imprevisto que foi criado, deva ser o mais provisório possível e prevalecer somente até

que a situação se normalize. A saber, tão logo seja retomado o controle da situação e o retorno às garantias cívicas, o principado necessita novamente ceder o seu espaço ao regime republicano.

Concluindo, a novidade apresentada por Maquiavel no que se refere à tradição republicana renascentista consiste basicamente em ter mostrado as condições para a sua instalação. O objetivo seria assegurar a ordem, a liberdade, a igualdade e a estabilidade do estado republicano dentro de uma visão muito realista.

A vida política para Maquiavel necessita de práticas e regimes absolutistas e isto fica evidente nas recomendações endereçadas ao soberano na obra *O Príncipe*. No entanto, o sistema absolutista deve ter sempre o caráter de transitoriedade e de extraordinariedade, pois somente se justifica enquanto preâmbulo à instalação do regime republicano. Ou então, buscando a estabilidade e a normalidade cívicas em momentos em que estas ficaram comprometidas. O principado é visto por ele como um regime a atuar e a conduzir de maneira efetiva à instalação de instituições republicanas. Assim ele estabelece a relação entre os dois regimes.

Dentro do humanismo renascentista, entendemos que Maquiavel contribuiu ao propor as bases de um republicanismo realista em contraposição ao idealista. E também apresentou contribuições mediante a proposição de um caráter responsável a este regime.

Maquiavel aponta os limites de um poder absoluto. Isto mediante a sua visão de que o regime monárquico não deveria ser visto como um fim em si mesmo, mas um sistema de transição até que se tornasse possível o estabelecimento ou o restabelecimento das instituições republicanas. É ele um crítico e opositor à eventual pretensão do poder absoluto desejar se como um fim em si mesmo. Como pensador político, Maquiavel se mostra estrategista ao apontar as circunstâncias como elemento a ser considerado na decisão da forma de se governar.

Além deste realismo, o republicanismo de Maquiavel é também marcado pelo pluralismo. A presença de classes e especialmente as disputas que possam existir entre elas são vistas como normais e como parte do exercício da liberdade republicana. Trata-se de uma novidade dentro do republicanismo renascentista, sobretudo quando comparamos esta visão à de outros republicanistas como Savonarola, que pos-

suía uma tendência a uma homogeneidade na vida moral e política. O republicanismo de Maquiavel torna se diferenciado em relação ao republicanismo renascentista por reivindicar a vigência de práticas democráticas expressas através do direito de expressão e participação política de representantes das mais variadas classes sociais.

Em relação à democracia, Maquiavel recorda que este sistema, quando não acompanhado de uma preocupação com a igualdade social, tende a se tornar frágil. A crescente igualdade social é mostrada por ele como a garantia de que regimes democráticos e republicanos possam ter durabilidade.

Assim sendo, duas marcas caracterizam o republicanismo de Maquiavel: o pluralismo ideológico e a questão social. Estas são apresentadas por ele como as condições fundamentais para que um regime republicano se justifique e se sustente.

## REFERÊNCIAS

- BIGNOTTO, Nilton. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.
- GRAZIA, Sebastian. *Maquiavel no inferno*. Trad. Denise Battman. São Paulo: Schwartez, 1993.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Tradução, introdução e notas: BrasilBandedchi. São Paulo: PARMA, 1981.
- \_\_\_\_\_. Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- \_\_\_\_\_. *A Arte da guerra*. Trad. Sérgio Bath, 3 ed., Brasília: Editora da UNB, 1987.
- \_\_\_\_\_. *História de Florença*. São Paulo: Musa editora Ltda, 1995.
- SKINNER, Quentin. *Maquiavel*. Trad. Maria Lúcia Montes. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- SILVA, Adelmo José. Considerações acerca da ética de Maquiavel. In: *Revista de Filosofia da Academia Mantiqueira de Estudos Filosóficos – AMEF*. Barbacena: AMEF, v.1, n. 2, 2003, p. 145-152.