



Filosofia do Século XVIII

Antonio Carlos dos Santos
Jacira de Freitas
Jorge L. Viesenteiner
Pedro Paulo da Costa Corôa
Renato Moscateli
Sertório de Amorim e Silva Neto
(Orgs.)



Filosofia do Século XVIII

Antonio Carlos dos Santos
Jacira de Freitas
Jorge L. Viesenteiner
Pedro Paulo da Costa Corôa
Renato Moscateli
Sertório de Amorim e Silva Neto
(Orgs.)



ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2019-2020

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Franciele Bete Petry (UFSC)
Patrícia Del Nero Velasco (UFABC)
Agnaldo Portugal (UNB)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Vilmar Debona (UFMS)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

Diretoria 2017-2018

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

Diretoria 2015-2016

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

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)

Diretoria 2011-2012

Vinicius de Figueiredo (UFPR)
Edgar da Rocha Marques (UFRJ)
Telma de Souza Birchall (UFMG)
Bento Prado de Almeida Neto (UFSCAR)
Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)
Darlei Dall'Agnol (UFSC)
Daniel Omar Perez (PUC/PR)
Marcelo de Carvalho (UNIFESP)

Produção

Antonio Florentino Neto

Editor da coleção ANPOF XVIII Encontro

Jorge Luiz Viesenteiner

Diagramação e produção gráfica

Editora Phi

Capa

Adriano de Andrade

Comitê Científico: Coordenadoras e Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-graduação

Admar Almeida da Costa (UFRRJ)
Adriano Correia Silva (UFG)
Affonso Henrique V. da Costa (UFRRJ)
Agemir Bavaresco (PUCRS)
Aldo Dinucci (UFS)
Alessandro B. Duarte (UFRRJ)
Alessandro Rodrigues Pimenta (UFT)
Alfredo Storck (UFRGS)
Amaro de Oliveira Fleck (UFMG)
Ana Rieger Schmidt (UFRGS)
André Cressoni (UFG)
André Leclerc (UnB)
Antonio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Edmilson Paschoal (UFPR)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UVA)
Araceli Rosich Soares Velloso (UFG)
Arthur Araújo (UFES)
Bartolomeu Leite da Silva (UFPB)
Bento Prado Neto (UFSCAR)
Breno Ricardo (UFMT)
Cecilia Cintra C. de Macedo (UNIFESP)
Celso Braidá (UFSC)
Cesar Augusto Battisti (UNIOESE)
Christian Hamm (UFSM)
Christian Lindberg (UFS)
Cicero Cunha Bezerra (UFS)
Clademir Luis Araldi (UFPEL)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Claudinei Freitas da Silva (UNIOESTE)
Cláudio R. C. Leivas (UFPEL)
Clóvis Brondani (UFFS)
Cristiane N. Abbud Ayoub (UFABC)
Cristiano Perius (UEM)
Cristina Foroni (UFPR)
Cristina Viana Meireles (UFAL)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Daniel Peres Coutinho (UFBA)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Eder Soares Santos (UEL)
Eduardo Aníbal Pellejero (UFRN)
Emanuel Â. da Rocha Fragoso (UECE)
Enoque Feitosa Sobreira Filho (UFPB)
Ester M. Dreher Heuser (UNIOESTE)
Evaldo Becker (UFS)
Evaldo Sampaio (UnB/Metafísica)
Fátima Évora (UNICAMP)
Fernando Meireles M. Henriques (UFAL)
Filipe Campello (UFPE)
Flamarion Caldeira Ramos (UFABC)
Floriano Jonas Cesar (USJT)
Franciele Bete Petry (UFSC)
Francisco Valdério (UEMA)
Georgia Amitrano (UFU)
Gisele Amaral (UFRN)
Guido Imaguire (UFRJ)
Gustavo Silvano Batista (UFPI)
Helder Buenos A. de Carvalho (UFPI)
Henrique Cairus (UFRJ)
Hugo F. de Araújo (UFC)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jadir Antunes (UNIOESTE)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles (UFBA)
Jorge Alberto Molina (UERGS)
José Lourenço (UFSM)
Júlia Sichieri Moura (UFSC)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Guimarães (UFMG)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luciano Donizetti (UFJF)
Ludovic Soutif (PUCRJ)
Luís César G. Oliva (USP)
Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)
Luiz Rohden (UNISINOS)
Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Marcela F. de Oliveira (PUCRJ)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)

Márcia Zebina Araújo da Silva (UFG)
Márcio Custódio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marcos H. da Silva Rosa (UERJ)
Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Marina Velasco (UFRJ/PPGLM)
Mariana Cláudia Broens (UNESP)
Mariana de Toledo Barbosa (UFF)
Mário Nogueira de Oliveira (UFOP)
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Max R. Vicentini (UEM)
Michela Bordignon (UFABC)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nathalie Bressiani (UFABC)
Nilo César B. Silva (UFCA)
Nilo Ribeiro (FAJE)
Patrícia Coradim Sita (UEM)
Patrícia Kauark (UFMG)
Patrick Pessoa (UFF)
Paulo Afonso de Araújo (UFJF)
Pedro Duarte de Andrade (PUCRJ)
Pedro Leão da Costa Neto (UTP)
Pedro Paulo da Costa Corôa (UFPA)
Peter Pál Pélbart (PUCSP)
Rafael de Almeida Padial (UNICAMP)
Renato Moscateli (UFG)
Ricardo Bazilio Dalla Vecchia (UFG)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Roberto Horácio de Sá Pereira (UFRJ)
Roberto Wu (UFSC)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUCRJ)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Samir Haddad (UNIRIO)
Sandro M. Moura de Sena (UFPE)
Sertório de A. Silva Neto (UFU)
Silvana de Souza Ramos (USP)
Sofia Inês A. Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner (PUCSP)
Tadeu Verza (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM)
Viviane M. Pereira (UECE)
Vivianne de Castilho Moreira (UFPR)
Waldomiro José da Silva Filho (UFBA)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Bibliotecária Juliana Farias Motta CRB7/5880

F488

Filosofia do século XVIII / Organização Antonio Carlos dos Santos...et al -- São Paulo: ANPOF, 2019.

214 p.

ISBN: : 978-85-88072-80-0

Outros autores: Jacira de Freitas, Jorge L. Viesenteiner, Pedro Paulo da Costa Corôa, Renato Moscateli Sertório de Amorim e Silva Neto
Filosofia moderna – Séc. XVIII.I. Silva, A.C.II. Título

CDD 190

Índice para catálogo sistemático:

1. Filosofia moderna – Séc. XVIII

Apresentação da Coleção do XVIII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

O XVIII Encontro Nacional da ANPOF foi realizado em outubro de 2018 na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), em Vitória/ES, e contou com mais de 2 mil participantes com suas respectivas apresentações de pesquisa, tanto nos Grupos de Trabalho da ANPOF quanto em Sessões Temáticas. Em acréscimo, o evento também incluiu conjuntamente o IV Encontro Nacional ANPOF Ensino Médio, sob coordenação do Prof. Dr. Christian Lindberg (UFS), cujos esforços não apenas amplia, mas também inclui os debates e pesquisas vinculados à área do Ensino de Filosofia tanto de professores vinculados ao Ensino de Filosofia quanto também de professores e estudantes do Mestrado Profissional em Filosofia, o PROF-FILO.

A ANPOF publica desde 2013 os trabalhos apresentados sob a forma de livro, com o intuito não apenas de tornar públicas as pesquisas de estudantes e professores, mas também de fomentar o debate filosófico da área, especialmente por ser uma ocasião de congregar uma significativa presença de colegas do Brasil inteiro, interconectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Assim, a Coleção ANPOF sintetiza o estado da pesquisa filosófica naquele determinado momento, reunindo pesquisas apresentadas em Grupos de Trabalho e Sessões Temáticas. O total de textos submetidos, avaliados e aprovados à publicação na atual Coleção ANPOF do XVIII Encontro conta com mais de 650 artigos da comunidade em geral.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos 22 volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho e dos Programas de Pós-graduação (PPGs) em Filosofia, bem como uma comissão de avaliação específica para os trabalhos que não foram avaliados por algumas coordenações de PPGs. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações de GTs e PPGs; 3. Editoração dos textos aprovados pelas coordenações de GT e PPGs.

Nessa atual edição da Coleção ANPOF, figuraram na co-organização dos volumes não apenas as coordenações de GTs, mas também de PPGs que estiveram diretamente envolvidos no processo, na medida em que ambas as coordenações realizaram as atividades de avaliação e seleção dos textos desde as inscrições ao evento, até avaliação final dos textos submetidos à publicação, exercendo os mesmos papéis na estruturação das atividades. Nessa medida, a Coleção ANPOF conta com o envolvimento quase integral das coordenações, exprimindo justamente a concepção colegiada na organização – seja diretamente na organização dos volumes, seja sob a forma de comitê científico – de modo que os envolvidos figuram igualmente como co-organizadores(as) da Coleção, cujo ganho é, sem dúvida, em transparência e em engajamento com as atividades. O trabalho de organização da Coleção, portanto, seria impossível sem o envolvimento das coordenações.

Reiteramos nossos os agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no sentido da publicação das pesquisas em filosofia que são realizadas atualmente no Brasil, quanto pela conjugação de esforços para que, apesar do gigantesco trabalho, realizarmos da maneira mais colegiada possível nossas atividades.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

O lugar do historiador no livro 1 do Tratado da natureza humana <i>Alana Boa Morte Café</i>	13
Causas fortuitas, linguagem e perda da igualdade natural no <i>Segundo discurso</i> de Rousseau <i>Anderson Carvalho dos Santos</i>	22
Cultura moral escocesa do século XVIII <i>Andreh Sabino Ribeiro</i>	31
A metáfora do olhar na obra de Jean-Jacques Rousseau <i>Bruna Andrade Pereira Peterlevitz</i>	39
A crítica de Rousseau à sociedade: Contribuições e limites para pensar a ordem social contemporânea <i>Caio Cezar Pontim Scholz</i>	48
Dilthey e Goethe: Vivência poética e hermenêutica histórica <i>Caio Graco Queiroz Maia</i>	58
A defesa de uma interpretação cética das teses de Hume sobre a existência do mundo exterior <i>Carlota Salgadinho Ferreira</i>	66
Uma proposta de leitura kantiana da teoria humiana da identidade pessoal <i>Cristiano Rodrigues Peixoto</i>	75
A figura do legislador nas considerações enquanto orientador da ação política dentro do estado moderno <i>Edilene Pereira Boaes Corvelo</i> <i>Danillo Mattos de Deus</i>	83
Avaliação filosófica da memória: Bacon e Descartes <i>Edmilson Menezes</i>	93
Condorcet: Economia, civilização e revolução <i>Fabio de Barros Silva</i>	103
Religião civil e a Genebra protestante em Rousseau <i>Goldembergh Souza Brito</i>	112
Ociosidade e felicidade em Rousseau <i>Israel Alexandria Costa</i>	119

Sobre a determinação do impulso e da vontade na teoria da faculdade de Desejar de Reinhold <i>Ivanilde Fracalossi</i>	127
Música e <i>ethos</i> : Rousseau e os gregos antigos <i>Jacira de Freitas</i>	136
O saber prudencial: A retomada dos saber médico/retórico na critica de Vico ao método de estudos do seu tempo <i>Jediel Alves de Oliveira</i>	145
O paralelo entre entusiasmo e razão: sobre a noção de gênio nos <i>Diálogos sobre o Filho natural</i> , de Denis Diderot <i>Kamila Cristina Babiuki</i>	154
A psicologia na filosofia de Condillac <i>Kayk Santos</i>	161
Natureza e sociedade em Rousseau: A aparente contradição do Segundo Discurso para o Contrato Social <i>Lays Alvarez de Souza</i>	170
Gosto, moral e estilo na filosofia de Hume <i>Marcos Balieiro</i>	179
É possível ser livre nos grandes Estados? - A cidadania nas repúblicas segundo Rousseau e Sandel <i>Renato Moscateli</i>	190
Resposta darwiniana à autorrefutação de Hume <i>Rubens Sotero dos Santos</i>	199
Thomas Reid: Filosofia e senso comum <i>Vinícius França Freitas</i>	207

O lugar do historiador no livro 1 do *Tratado da natureza humana*

Alana Boa Morte Café¹

I

Embora já fizesse parte do universo de interesses de David Hume, não é possível dizer que a história seja um tópico principal das páginas do *Tratado da natureza humana*. Que a história interessou Hume desde cedo, é denunciado por uma carta endereçada a Michael Ramsay. Ainda que não tenha indicação de ano (na carta, consta simplesmente 30 de julho), podemos situá-la no período de 1729 a 1734, devido a menção que Hume faz de seu estado de saúde precário – como sabemos, em 1730, Hume sofre o colapso mental descrito na *Carta a um médico*, de 1734. Bom, na carta a Ramsey, Hume pede ao amigo que lhe empreste a *História* de Pelisson – que pode se referir a *História da academia francesa* ou a *História de Luis XIV* – e o último volume da *História* de Rapin – que, como afirma James Harris (2015, p. 43), certamente se refere à *História da Inglaterra* do francês, que cobre o reinado de James II e o período da revolução gloriosa.

Além da carta – e mais significativo do que ela –, encontra-se também o *Ensaio histórico sobre a cavalaria e a honra dos modernos* como evidência (de fato, desde o título) do interesse do jovem Hume por história. Conforme Balieiro (2017, p. 131-132) observa na introdução que faz ao *Ensaio sobre a cavalaria*, as estimativas sobre a data do manuscrito o localizam desde tão cedo quanto 1725, com Mossner, até mais tardiamente, em 1734, com Greig. Portanto, apesar das divergências, as discussões concordam (com folga) em localizar o manuscrito antes da publicação do *Tratado*. O *Ensaio*, que antecipa algo do projeto do *Tratado*, propõe-se a realizar uma avaliação histórica das origens da cavalaria romântica. Hume, então, remonta as duas características distintivas da cavalaria – a bravura guerreira e a galanteria – à queda de Roma; ao tipo de impressão que os romanos decadentes devem ter provocado nos povos bárbaros; e à “afetação de civilidade” (HUME, 2017, p. 160) que, como Hume os chama, os primeiros modernos se viram constrangidos a misturar nas virtudes militares, típicas do mundo antigo, por conta do desenvolvimento de suas sociedades. Tanto a avaliação do surgimento da cavalaria romântica quanto a sugestão de que ela tem um papel significativo na formação das maneiras modernas apresentam ambas uma orientação histórica.

A carta a Ramsey e o *Ensaio sobre a cavalaria* mostram que já no início de seus estudos Hume andava lendo e também escrevendo sobre história. Contudo, como dito inicialmente, a história não está entre os temas centrais do *Tratado* nem tampouco é

¹ Mestranda do programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF/UFS)

abordada com a atenção ou sistematicidade do princípio da divisibilidade ao infinito das ideias de tempo e espaço no livro 1, da controvérsia da liberdade e necessidade no livro 2 ou dos desenvolvimentos do direito de propriedade no livro 3, que possuem seções exclusivamente dedicadas a eles. A história, diferente deles, aparece como uma ilustração do que se explica no momento ou como um caso particular que oferece reflexões oportunas; ainda Hume aparece se reportando a argumentos de historiadores que, de algum modo, tornem-se relevantes para que ele consolide sua opinião. Por exemplo, quando discute o modo como a facilidade de transição na imaginação influencia na fixação da autoridade do governo, Hume comenta a disputa pela sucessão entre Ciro e Artaxerxes, na qual o pretexto utilizado por Ciro corrobora aquilo que Hume observa sobre as qualidades da imaginação (HUME, 2009, p. 600). Ou, num outro exemplo, a anedota do plano de Temístocles para incendiar a frota grega e da réplica de Aristides na assembleia ateniense serve para considerar a pouca influência que uma ideia vaga tem para mover as paixões. O *Tratado*, em suma, não deixa de se dirigir às narrativas históricas, mas as aborda dessa maneira difusa, na medida em que outros assuntos conduzem a ela.

Contudo, uma vez que encontramos Hume já desde cedo interessado por história, seria inusitado pensar que essas ocorrências dispersas no texto são despropositadas. Efetivamente, aqui se defende o contrário, isto é, que as referências à história são uma instância privilegiada para a compreensão do fenômeno que o *Tratado* se propõe a investigar, bem como para a compreensão da base para os raciocínios da obra. Sem demora, que se veja o que pode ser explorado no livro 1 sobre a questão: para tanto, se selecionarão alguns momentos em que a história surge, daquele modo disperso, no texto do livro 1 para, a partir deles, pensar o fenômeno que é objeto e os raciocínios que movem o *Tratado* de forma geral.

II

A parte 3 do livro 1 oferece um exemplo curioso para apresentar, na seção IV, as partes componentes dos raciocínios sobre causa e efeito. Hume observa que uma cadeia causal não pode prosseguir indefinidamente sem algo que lhe dê termo, por um lado, porque – óbvio – a mente é incapaz de se concentrar em um único movimento ao infinito e, por outro lado, porque a impressão que encerra a cadeia é o que difere um raciocínio factual de um hipotético. Assim, o raciocínio sobre causa e efeito deve ser composto pela impressão presente aos sentidos ou a uma ideia presente na memória, por uma cadeia de ideias que remetem umas a outras por causalidade e, finalmente, pela ideia do objeto ou acontecimento, em cuja existência acreditamos. Prossegue Hume:

Para ilustrar esse tema, podemos escolher um ponto qualquer da história, e examinar por que razão acreditamos nele ou o rejeitamos. Assim, por exemplo, acreditamos que César foi morto no senado nos idos de março, porque esse fato foi estabelecido no testemunho unânime dos historiadores (HUME, 2009, p. 111)

Hume identifica a impressão presente aos sentidos com as “letras ou caracteres” (HUME, 2009, p. 111), que estão ou estiveram diante dos nossos olhos e que sabemos significarem certas ideias. Reconhecemos, por sua vez, que essas ideias são transmitidas por uma série de testemunhos – que, portanto, trata-se da cadeia de inferências –, até que, por fim, os testemunhos remetam aos espectadores do assassinato de César, que corresponde à ideia na qual se acredita (HUME, 2009, p. 111).

Para perceber como a escolha do exemplo é curiosa, basta compará-la com a exemplificação empregada na *Investigação do entendimento humano* para introduzir os raciocínios causais. Na *Investigação*, Hume menciona razões pelas quais alguém acredita que um amigo está na França ou no interior – o amigo pode ter contado da viagem por uma carta ou já se sabia, por algum outro meio, do compromisso que o obrigara a viajar. Hume fala também da certeza, ao encontrar um relógio em uma ilha deserta, de que outra pessoa esteve lá; e do motivo pelo qual ouvir uma voz no escuro nos certifica da presença de alguém. Assim, os exemplos da *Investigação* são visivelmente mais simples: porque suas inferências são mais sucintas e, sobretudo, porque eles são produto de uma experiência imediata ou direta, se é adequado se expressar assim. Assim, é fácil decompor os componentes da relação causal no exemplo de trombar com alguém em uma rua escura. Sempre que se ouvem vozes, elas foram emitidas por alguém; então, quando se escuta alguém falar, mesmo que não a pessoa não seja vista, imediatamente se apresenta a certeza de que uma pessoa está ali. Constantemente se recebe a impressão que associa os sons da fala às pessoas, de modo que, ao receber novamente a impressão de uma voz, infere-se sem hesitação a existência de uma pessoa.

No testemunho histórico, por sua vez, é claro que jamais se acessam diretamente as impressões correspondentes ao evento passado, de modo que as impressões que se combinam com as ideias para compor o raciocínio correspondem, como disse Hume, às letras e caracteres que se leem num certo historiador. Parece então que existem dois níveis de experiência envolvidos aqui. Primeiro, há o contato com livros de história; a ideia de que historiadores se comprometem a remontar fatos como eles se deram no passado; o consenso geral que se vê entre eles, particularmente, quanto à morte de César nos idos de março. Esse primeiro nível de experiência produz uma rede de associações do presente que embasa a garantia própria de uma impressão fundante, estando para o exemplo de César assim como o som de uma voz no escuro está para o exemplo anterior. É ele, portanto, que permite a longa inferência até o passado, chegando à ideia da existência de determinados acontecimentos históricos. Enquanto, nos exemplos da *Investigação* lembramos de ter recebido mesmo certas impressões, cuja lembrança revisitada faz surgir a crença numa existência que já presenciamos; o exemplo do *Tratado* é menos típico: nele, não é simplesmente a memória que está em jogo, ou melhor dizendo, a memória envolvida é a memória do livro, que, sem se não se tratar de uma experiência direta, por si só não precisaria conferir segurança alguma sobre o passado.

Portanto, o caso é que uma experiência estritamente individual não consegue esgotar a inferência empreendida no conhecimento histórico. É preciso manter isso em mente, isto é, deve-se lembrar que uma série de crenças quanto ao conhecimento histórico é necessária para que as letras e caracteres sejam entendidos como a impressão que funda a inferência até o evento da morte de César. Mas, é preciso reconhecer que, pela proposta da seção IV, Hume não explora esse primeiro âmbito da experiência, diga-se assim, mais presente: a unanimidade entre os historiadores, por exemplo, que dela faz parte (e é indicada na passagem como o motivo pelo qual se acredita no evento), não é examinada, sendo antes assumida sem maiores explicações. A propósito disso, é bem evidente que, diferente da seção X da primeira *Investigação*, no *Tratado*, Hume não está preocupado com a avaliação de testemunhos, cuja investigação explicaria os efeitos da unanimidade para a convicção.

Talvez seja também por não se ocupar da credibilidade de testemunhos que o exemplo de César seja oportuno: porque a morte de César nos idos de março não é

controversa – ao contrário, é bem aceita por todos –, o texto pode se concentrar em seu objetivo de examinar os elementos do raciocínio por causalidade. Então, diferente de se preocupar com a credibilidade de testemunhos, o exemplo é útil porque, nele, identificam-se os componentes do raciocínio causal e, além disso, porque Hume tratava então da impossibilidade de uma cadeia de inferências infinita. Ao defender a necessidade de toda a inferência se encerrar numa crença quanto a uma existência qualquer, com César, Hume mostra que mesmo em eventos do passado remoto, há algum termo que completa a relação de causa e efeito. Ou seja, a escolha do exemplo cumpre o duplo propósito de apresentar uma cadeia de inferências realmente longa, na qual, a despeito disso, verificam-se os elementos que Hume defende fazer parte de todo raciocínio causal.

Ainda que o texto da seção tenha esse enfoque, parece que o fato de Hume não se ocupar de critérios para o relato histórico revela outro aspecto da posição assumida pela história no *Tratado*, que se conjuga com o que as suspeitas quanto às noções que se constroem em torno do livro de história e da prática do historiador. Na seção XIII, a parte 3 volta a aproveitar um raciocínio retirado da história. Hume, que já introduzira anteriormente o conceito de vivacidade como aquilo que determina os graus de crença na imaginação, discute nela os efeitos da degeneração da força da impressão no peso que as pessoas conferem aos argumentos. Com o exemplo dos bêbados, Hume comenta o enfraquecimento da memória, que diminui gradualmente a influência que uma experiência qualquer tem sobre nós. Ele passa então aos raciocínios com cadeias de inferências muito longas, que, por sua vez, fazem com que a vivacidade vá se perdendo em cada transição até que, no limite, não produzam mais convicção, mesmo que se tratem de argumentos certos e conclusivos em cada uma de suas muitas etapas. Isso conduz o texto para a análise de um “fenômeno muito curioso” (HUME, 2009, p. 177), nas palavras do próprio Hume:

É evidente que não há um só ponto da história antiga sobre o qual possamos ter alguma certeza se não passarmos ao longo de muitos milhões de causas e efeitos, por uma cadeia de argumentos de uma extensão quase imensurável. Para que o conhecimento do fato tenha chegado aos primeiros historiadores, ele antes tem de ter sido transmitido de boca em boca numerosas vezes; e uma vez posto escrito, cada nova cópia se torna um novo objeto, cuja conexão com o anterior só é conhecida por experiência e observação (HUME, 2009, p. 178)

Ora, a consequência de uma sequência de inferências tão longa seria a conclusão de que “toda a história antiga deve agora estar perdida; ou, ao menos, irá se perder com o tempo” (HUME, 2009, p. 178). E completa Hume: uma vez que é um absurdo imaginar que as pessoas um dia desconhecerao o nome de César, dado o estado atual da imprensa e da república das letras, a conclusão quanto aos efeitos de uma cadeia muito longa com a qual o sistema se vê comprometido se torna um problema, depondo contra a pertinência do raciocínio sobre vivacidade e crença como um todo. As pessoas se mostram perfeitamente convictas de que houve um imperador chamado César; se o esquema de conhecimento apresentado por Hume fosse incapaz de explicá-las, tanto pior para ele.

Felizmente, essa séria objeção não fica sem resposta. Diz Hume que os inúmeros elos desde o fato original até a impressão presente são todos do mesmo tipo: copistas e tipógrafos fieis se sucedem ao longo de várias edições até que se chega ao volume que se tem em mãos. Com etapas perfeitamente semelhantes, a mente passa sem esforço por todas elas – ela as percorre com facilidade na inferência e “forma apenas uma noção confusa e geral

de cada elo” (HUME, 2009, p. 179). Desse modo, uma cadeia, que é, de fato, realmente complexa, apresenta-se de uma maneira fácil, tal como se fosse muito mais curta; e, assim, a memória dos tempos mais remotos pode ser percebida como certa e presente.

Foi sugerido que o silêncio em torno da avaliação de fontes poderia revelar outro aspecto importante da posição que a história assume no *Tratado*, o que completaria aquilo esboçado sobre a influência do estatuto que é dado ao livro de história e ao conhecimento produzido pelo historiador. Parece que, para a cadeia de fontes e testemunhos se fundir dessa maneira fácil, está pressuposta uma certa postura diante do texto. O modo como se lê história aqui não se confunde com a leitura do especialista, que compara fontes, examina mudanças sutis em cada edição e discute com seus pares que interpretação deve ser conferida a essa ou aquela evidência. Em vez disso, as personagens do *Tratado* estão lendo história do modo descuidado próprio da leitura comum. Nos dois exemplos, estamos acompanhando um leitor que, no momento, simplesmente se diverte e se admira com o desenrolar de uma narrativa: é alguém que lê, imagina, compartilha das emoções do texto, passando de uma ação para a outra sem empecilhos.

Nesse sentido, de um lado, existe a atividade do historiador enquanto aquele que se esforça em meio às sutilezas e aos enigmas que preenchem a cadeia de inferências ao longo dos séculos. A partir dos olhos de quem estuda ou escreve história, as frequentes precariedades nas transições de um relato para o outro se tornam mais visíveis. De outro lado, temos a leitura comum: nela, devido à despreocupação com o aparato técnico que mantém a narrativa histórica coesa, torna-se possível falar de uma série de evidências históricas que se fundem em uma prova completa, como afirma Hume. Se elas o fazem, quer dizer, se se tomam os testemunhos históricos como partes perfeitamente semelhantes, é porque vamos em busca da narração no seu estado mais acabado. Procuramos, no texto, um relato sobre eventos passados, sem maiores preocupações quanto ao modo (normalmente, bastante complicado) como aquela narrativa pôde se manter de pé, digamos assim, inclusive em seus recursos retóricos. Em suma, quando lemos a partir do ponto de vista dos especialistas, não é possível pensar em partes perfeitamente semelhantes compondo a inferência – as transições devem sua semelhança ao tipo de olhar que se dirige a obra.

Assim, parece claro que se apresentam duas relações distintas com a história e também está claro que os exemplos analisados se situam no modo cotidiano de encará-la. E é neste último que se pressupõe aquela rede de significados que mencionava anteriormente, isto é, o contato com coleções, bibliotecas e livros, do quais se esperam determinados discursos; a noção de que historiadores trabalham para elaborar fidedignamente os acontecimentos do passado; e daí por diante. Somente porque essas circunstâncias se apresentam como certezas é possível passar ligeiro pelas condições do presente, que foram denominados então como a experiência imediata da leitura, para imergir no passado. Se as letras e caracteres assumem o significado de impressão fundante e remontam imediatamente à existência de um fato no passado remoto, isso se deve a um sentido dado em sociedade para o ato de ler ou, mais especificamente, de saber história.

O comentário de Hume sobre a imprensa e a república das letras pode ser lido como uma insinuação de tanto. Como visto, Hume diz que o estado atual de ambas faz do esquecimento de Júlio César uma afirmação absurda ao senso comum. Inicialmente, é possível entender aí algo do gênero: sem um colapso da civilização ocidental, as provas arqueológicas e documentais de que houve um imperador chamado Júlio César, que

atravessou o Rubicão, que foi morto por senadores romanos, continuarão preservadas. Mas é possível avançar para entender isso como uma afirmação sobre a crença das pessoas: nessa perspectiva, enquanto houver uma imprensa e uma cultura letrada socialmente reconhecidos, as pessoas vão continuar encarando um corpo de evidências históricas como tal, isto é, a partir de um modelo de sociedade e de formação, aqueles objetos e signos ganham seu estatuto de prova e inspiram a convicção na existência de Júlio César.

E se se suspeita de uma insinuação no comentário acima, mais decisivas são as considerações feitas sobre os efeitos da educação na imaginação, ainda no livro 1. Na altura da seção IX, já fomos apresentados aos – como Hume os denomina de forma intrigante – dois sistemas de realidade e já se sabe também que o modo como as percepções se manifestam é determinado pelos graus de vivacidade que o costume lhes imprime. Nesse contexto, Hume apresenta duas maneiras de o costume atuar na mente para revigorar uma ideia: a primeira se trata da experiência de uma conjunção constante entre objetos, que facilitará a transição quando do aparecimento de algum deles. Assim, estamos diante do exemplo clássico, como o do fogo e do calor ou o da voz e da pessoa, citado nesta comunicação. Em contrapartida, a outra maneira de o costume atuar é por meio da aparição frequente de uma ideia na mente – neste outro caso, “essa ideia deve gradualmente adquirir força e facilidade; e, por sua forte influência, como também pela facilidade com que é introduzida, distingue-se de toda ideia nova e inusitada” (HUME, 2009, p. 146). Os efeitos sobre o juízo em uma ou outra maneira são semelhantes e proporcionais, informa-nos Hume, na medida em que ambos facilitam a transição entre percepções, conferem força em seus modos de apresentação e lhes garantem influência sobre nossas ações. Hume prossegue para afirmar que os efeitos da educação não apenas são equiparáveis, mas muitas vezes se sobrepõem à experiência: “se examinarmos as opiniões que predominam entre os homens, veremos que mais da metade delas se deve à educação, e que os princípios abraçados desse modo implícito superam os resultantes do raciocínio abstrato ou da experiência” (HUME, 2009, p. 147). Desse modo, as ideias advindas da educação podem operar sobre as pessoas da mesma maneira que aquelas recebidas pelos sentidos, pela memória ou pela razão.

Pensar a história a partir do reconhecimento que Hume dá à educação é um bom exercício. Como o autor mesmo destaca, filósofos tendem a rechaçar o que se aprende por educação; além disso, uma vez que a educação é posta como uma questão de repetição, nada impede que ela seja arbitrária, e que, dessa forma, muitas opiniões contrárias à razão possam ser – e realmente sejam – transmitidas via educação. Assim, podemos achar que a educação necessariamente se opõe à observação e à experiência. O conhecimento histórico revela o engano nisso, visto que, com Hume, a história detém o estatuto de experiência ao mesmo tempo em que, como venho argumentando, depende de crenças apreendidas na educação. Se não é um engano dizer que a convicção produzida em torno dos livros de história depende de uma série de convenções, de onde, senão da educação, essa realidade cultural se delinearía? Assim, vamos aprendendo os papéis sociais de professores e de especialistas; de museus, colégios e universidades, e, dentro dessa trama, identificamos o discurso da história, entendendo-o com o peso adequado de um fato.

Por um lado, portanto, o percurso do relato histórico se enquadra na primeira maneira de atuação do costume: tanto é que, como visto, ele foi empregado como exemplo para indicar os componentes do raciocínio causal. Houve acontecimento determinado, certas pessoas existiram; isso foi transmitido por testemunhos, de modo que nós podemos conhecê-lo hoje – a isso chamamos história e a distinguimos da ficção. Por outro lado,

contudo, o reconhecimento geral disso parece depender de valores produzidos por uma causa artificial, como é a educação. Assim, aquela cadeia de inferências que relaciona a morte de Cesar com os signos de uma obra histórica é auxiliada por uma série de outras inferências, as quais se associam outras impressões e crenças: algumas delas compõem nossa experiência imediata, outras herdamos a partir de outras pessoas, cuja credibilidade se funda em outra série de convicções. Basta pensar que só mais raramente é possível cogitar uma experiência imediata com algo como uma prova histórica e, mesmo então, a impressão do artefato, do manuscrito, do que seja, sempre precisa se combinar com um universo de informações admitidas indiretamente para que seja compreendida. Desse modo, todo nós, em alguma medida, precisamos contar com os outros e elaboramos nossas convicções assumindo crenças que recebemos sem exame, simplesmente por participar da vida em sociedade. Se, da pessoa que estuda história, pode-se dizer que viveu desde o início do mundo, como Hume o faz no *Do estudo da história*, é somente porque a história não é uma prática que se produz sozinha.

III

O primeiro resultado a história prova quanto ao fenômeno do *Tratado* é atestar a presença de uma dimensão afetiva desde o princípio da obra. A rede de convenções que sustenta a história dificilmente se explica inteiramente sem um recurso a teoria das paixões. Sem o princípio da simpatia, por exemplo, não se explica o modo como a sensação de aprovação é compartilhada entre um cronista grego e um leitor contemporâneo. Também que o estabelecimento de autoridades intelectuais deve ser explicado também a partir da estima pela inteligência e pelo talento com as letras, na influência das opiniões alheias, bem como nas comparações que fazemos a todo momento entre nós e os outros. Não há como não mencionar ainda a curiosidade ou o amor pela verdade, uma paixão bastante peculiar e pouco distribuída, que, no entanto, inclina alguns poucos a dedicarem suas vidas aos estudos, gerando algumas figuras verdadeiramente singulares. Assim, ainda que o *Tratado* vá progressivamente lançando luz sobre as dimensões que constituem o ser humano, que só se completará com o repertório moral do livro 3, existe uma continuidade inegável no fenômeno complexo, objeto de toda extensão do *Tratado*. Para tanto, dificilmente alguém poderia desejar expressão melhor do que aquela que se encontra nos comentários de Annette Baier sobre o desenvolvimento dramático do livro 1:

O mundo no qual os pensadores da maior parte do livro 1 pensam é um mundo que contém relógios, calendários, escolas, globos; um onde companheiros no pensar conversam conosco, onde há tradutores, matemáticos, anatomistas, historiadores, poetas, todos reconhecidos como tal e tomados como tendo papéis sociais especiais. (BAIER, 1991, p. 32-33)

Nesse sentido, os movimentos que conduzem ao desespero da conclusão do livro 1 são entendidos também como as consequências de uma tentativa malsucedida de pensar o mundo prescindindo das pessoas e do significado que elas conjuntamente produzem nas coisas. É quando a conclusão encontra sua virada e a natureza consegue sua vitória bem-humorada sobre a indolência filosófica, o que ocorre é que Hume volta a participar do mundo, distanciando-se das quimeras e monstros que espreitam o isolamento da parte 4.

O segundo resultado que se apresenta para a melhor compreensão do fenômeno do qual se ocupa o *Tratado da natureza humana* é indicado por essa singular trama entre

evidências puras e evidências pouco ortodoxas, digamos assim. A história se revelou um conhecimento da experiência que depende de discursos socialmente elaborados, que, por sua vez, dependem de imagens de autoridades, de informações que aceitamos passivamente e de máximas que, de tão triviais, não merecem atenção. Isso significa que – e parece que o caso da história expõe bem – atitudes epistemológicas, outrora tidas como de qualidades distintas, passam a uma mesma categoria, na medida em que se derivam dos mesmos princípios da natureza humana. Como dito, por exemplo, o princípio que permite raciocinar sobre a experiência em geral é o mesmo que faz das pessoas afeitas em demasia a opiniões absurdas. Que recursos existem, então, para distinguir o charlatão do bom historiador, que merece ser ouvido com cuidado e atenção diferenciada? O *Tratado* está, pois, povoado por ambos, assim como por poetas, filósofos e supersticiosos.

Certamente, pode-se atribuir isso ao escopo descritivo da obra, que está menos ocupada em normatizar os modos de raciocínio do que em procurar dar conta do raciocínio como um todo, seja ele bom ou ruim. Não à toa, ao longo do livro 1, Hume frequentemente chama atenção para o fato de que seu sistema de princípios é capaz de explicar equívocos comuns, preconceitos dos filósofos e assim por diante. O caráter descritivo do *Tratado*, no entanto, não deve ser confundido com algum relativismo: pelo contrário, ao representar a formação das convicções humanas numa maneira tão honesta, o valor da filosofia e do senso crítico podem se mostrar em sua genuína urgência, como observa tão bem Frédéric Brahami (2009, p. 372-373). A elaboração de critérios para nos guiarmos passa a ser muito fundamental nesse cenário que sempre pode se tornar bastante conturbado; e, uma vez que os critérios não podem ser garantidos por antecedência, também sua elaboração só se torna possível e devem ser defendidos no terreno da experiência. O historiador e a história vão adquirindo segurança gradualmente e nada senão sua consolidação ao longo do tempo e o trabalho constante para mantê-los vivos lhes asseguram alguma posição privilegiada na imaginação das pessoas. É somente porque o mundo retratado no *Tratado* permite enxergar mau-caratismo, mentira e toda sorte de desordem que é possível reconhecer a verdadeira importância de estabelecer e disputar critérios para as crenças.

Referências bibliográficas:

BAIER, ANNETTE. *A progress of sentiments: reflections on Hume's Treatise*. Massachusetts: Harvard university press, 1991.

BRAHAMI, FRÉDÉRIC. *Criticism and science in Hume*. IN: LAURSEN, CHRISTIAN; MAIA NETO, JOSÉ; PAGANINI, GIANNI (eds.). *Skepticism in the modern age: building on the work of Richard Popkin*. Leiden: Brill, 2009.

HARRIS, JAMES. *Hume: an intellectual biography*. Cambridge: Cambridge university press, 2015.

HUME, DAVID. Um ensaio histórico sobre a cavalaria e a honra dos modernos. *Prometeus*, ano 10, n. 23, 2017.

_____. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: editora UNESP, 2004.

_____. *Tratado da natureza humana*. 2ª ed. São Paulo: editora UNESP, 2009.

Causas fortuitas, linguagem e perda da igualdade natural no *Segundo discurso* de Rousseau

Anderson Carvalho dos Santos¹

Considerações iniciais

A questão feita pela Academia de Dijon, “qual a origem da desigualdade entre os homens e será ela permitida pela lei natural?” carrega, em sua formulação, a necessidade de uma reflexão que permita pensar essa origem a partir da ideia de uma igualdade existente anteriormente, ou seja, na forma como a questão foi posta pelos acadêmicos, já se entrevia que a igualdade é um pressuposto necessário para pensar a desigualdade que reina na sociedade civil degenerada. Em algum momento a igualdade existiu, mas não mais existe, algo aconteceu para que ela fosse suprimida. Quais as causas e/ou elementos que contribuíram para o seu desaparecimento? É o que buscaremos demonstrar neste artigo.

A própria questão em si pressupunha também que, ou os acadêmicos de Dijon já sabiam a resposta da segunda parte da indagação - *se a desigualdade existente era permitida pela lei natural* - ou, se não sabiam, pelo menos tinham sérias dúvidas se a desigualdade generalizada que causa tanto mal à sociedade seria obra da natureza. Sendo o primeiro caso ou o segundo, o fato é que eles necessitavam de uma resposta rigorosa para a questão, por isso a lançaram em concurso com a finalidade de encontrar indivíduos dispostos a entrar no terreno da reflexão filosófica.

Rousseau, frente à questão, sente a necessidade de responder a dúvida dos acadêmicos de Dijon e de proclamar a todos a história do declínio e da degeneração humana, “Oh! homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam as tuas opiniões, ouve-me; eis a tua história” (1999a, p 53). A história não é feliz, os fatos mostram isso, mas parece ter um passado louvável, em um conjectural estado de natureza que “não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá” (ROUSSEAU, 1999a, p. 44). Por conhecer bem as facetas preconceituosas da sociedade, o genebrino toma distância dela para pensá-la a partir de outro parâmetro, a partir do homem no estado de natureza.

É «descobrimo e seguindo, deste modo, os caminhos esquecidos e perdidos que levaram o homem do estado natural ao estado civil» que o cidadão de Genebra demonstrará «o espaço imenso que separa esses dois estados» (ROUSSEAU, 1999a, p. 114), o estado natural onde reina a igualdade e o estado civil degenerado em que a desigualdade é absoluta.

No esteio das reflexões do genebrino, me proponho pensar a questão da igualdade natural e os elementos que contribuíram para que ela fosse perdida, dando lugar a

1 Universidade Federal de Goiás

desigualdade. Para isso buscarei demonstrar que “causas fortuitas” e o mau uso linguagem (linguagem dissimulada) emergem, no discurso de Rousseau, como elementos determinantes para fazer com que o homem se afaste do estado natural e, conseqüentemente, perca a igualdade que foi estabelecida pela natureza. Tentarei mostrar também que uma linguagem diferente da voz, originada no pacto enganoso e expressa por meio de regulamentos e leis, acentua as desigualdades que surgem com o advento da sociedade civil. Por fim, buscarei refletir brevemente - a partir do *Contrato social*² e do *Ensaio sobre a origem das línguas* - sobre como a linguagem, na forma escrita da lei e enquanto força pública persuasiva, pode contribuir para o estabelecimento de uma igualdade civil e política em uma sociedade legítima.

A igualdade no estado de natureza

Rousseau enuncia sua ideia sobre a igualdade natural logo no *prefácio* do *Segundo discurso* ao escrever que os homens “são naturalmente tão iguais quanto o eram os animais de cada espécie” (1999, p. 44). Mas em que consiste essa igualdade natural? Qual o sentido dela no estado de natureza? Para encontrar as possíveis respostas a essas questões devemos ir ao *Segundo discurso*, onde ele faz a descrição do homem natural, tentar compreender como o cidadão de Genebra pensa a igualdade no estado de natureza.

O homem natural é vigoroso, tem em seu corpo o instrumento que necessita para a sobrevivência, é autossuficiente. Essas características, aliadas à abundância que a natureza oferece, o tornam um ser *independente*. Aqueles que, por algum acaso, nascem com uma constituição fraca logo perecem, a natureza “faz com eles precisamente como a lei de Esparta com os filhos dos cidadãos; torna forte e robustos aqueles que são bem constituídos e leva todos os outros a perecerem” (ROUSSEAU, 1999, p. 58). A expressão “naturalmente iguais” é, então, compreendida de forma clara; é a própria natureza quem estabelece a igualdade entre os homens³.

Evitemos confundir neste ponto a igualdade com homogeneidade. Os homens no estado de natureza não são iguais por possuírem, sem distinção, as mesmas capacidades, habilidades, força ou outra característica; pelo contrário, Rousseau reconhece haver diferenças “das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma” (1999, p. 51) que são estabelecidas também pela natureza, ou seja, não se pode evitar que elas existam, mas elas não caracterizam uma forma de desigualdade que nos faça supor uma legitimação natural para as desigualdades morais presentes no estado civil.

Longe de se basear em uma homogeneidade de características e/ou capacidades físicas, a igualdade no estado de natureza, repousa precisamente na ideia de independência, característica que é resultado da abundância natural e da autossuficiência do homem nesse estado. Como afirma Goldschmidt: “cette indépendance lui confère encore une autre qualité: l'égalité”⁴ (1983, p. 257). Os homens são iguais pelo fato de todos, indistintamente, serem capazes de conseguirem conservar a sua vida, não tendo necessidade do outro.

Por mais que um homem pudesse se apossar dos frutos ou do abrigo de outro homem trazendo, assim, a ideia de uma suposta opressão no estado natural, essa seria uma

2 As obras de Rousseau terão seus títulos abreviados da seguinte maneira: Para o *Discurso sobre as ciências e as artes* adotaremos *Primeiro discurso*. Para o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* será utilizada a abreviação *Segundo discurso*. Para o *Ensaio sobre a origem das línguas*, apenas *Ensaio*, para o *Contrato social*, apenas *Contrato*.

3 Ver GOLDSCHMIDT. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau – « l'égalité, autrement dit, est instituée par la nature même, et elle, l'est à partir d'une inégalité naturelle »* (1983, p. 257)

4 “Essa independência lhe confere uma outra qualidade: a igualdade” (tradução nossa)

tese insustentável, pois bastaria ao outro homem, pela independência que possui, encontrar outro abrigo e outros alimentos. Desse modo, estando os homens dispersos pela imensidão da terra, “sem ligação, sem nenhuma necessidade de seus semelhantes [...] bastando-se a si mesmo(s)” (Rousseau, 1999, p. 81-82) e cercados pelas riquezas naturais que garantem a eles a sobrevivência, a igualdade se mostra como fato, sendo praticamente inconcebível pensar a sua perda no estado de natureza.

O concurso fortuito de causas estranhas, as associações e a origem da linguagem

“Les choses [...] eussent pu demeurer égales⁵” – *As coisas poderiam ter permanecido iguais*. Essa frase, presente no *Segundo discurso*, nos leva a pensar a possibilidade de uma igualdade duradoura entre os homens do estado de natureza. Os homens poderiam ter permanecido iguais se certas circunstâncias nunca tivessem acontecido, mas aconteceram. No final da primeira parte do *Segundo discurso* Rousseau afirma que o desenvolvimento do homem deve muito ao “concurso fortuito de inúmeras causas estranhas [...] vários acasos” que poderiam jamais ter surgido o que deixaria o homem “eternamente em sua condição primitiva” (1999, p. 84). Possivelmente naquela condição de igualdade natural em que os homens, independentes e iguais, são capazes de conservar sua própria vida sem a necessidade do semelhante.

O que então ocorreu para que o homem deixasse a sua “vida isolada e pastoril, tão conveniente à sua indolência natural”? (Rousseau, 2005b, p. 292-3). Nosso próprio autor responde ao afirmar que “aquele que quis que o homem fosse sociável pôs o dedo no eixo do globo e o inclinou sobre o eixo do universo” (Rousseau, 2005b, p. 293). O recurso utilizado pelo genebrino nesse afirmação parece demonstrar a impossibilidade de o homem, por si mesmo, trilhar um caminho para longe do estado de natureza. A sua saída do estado de natureza é resultado de uma ação externa.

Encontramos nas obras de Rousseau, três descrições principais que fazem referência às causas que fizeram o homem se distanciar do estado de natureza: *A influência dos climas sobre a civilização*, o *Ensaio sobre a origem das línguas* e também o *Segundo discurso*. No primeiro, Rousseau afirma que “se toda a terra fosse igualmente fértil, talvez os homens nunca teriam se aproximado” (2015, p. 176), não fariam progressos, mas pelas condições a igualdade permaneceria. No *Ensaio*, em texto bastante semelhante⁶ a um que se encontra naquele sobre a *Influência dos climas*, o genebrino afirma que

os dilúvios particulares, os mares extravasados as erupções dos vulcões, os grandes terremotos, os incêndios despertados pelo raio e que destroem as florestas, tudo que atemorizou e dispersou os selvagens de uma região, depois reuniu-os para reparar em conjunto as perdas comuns (2005b, p 294).

No *Segundo discurso*, as causas que fazem o homem agir, que colocam em ação sua faculdade de aperfeiçoar-se, seguem a mesma linha das duas obras mencionadas

5 ROUSSEAU, J. J. *Œuvres complètes de*. Paris: Armand-Aubrée, 1830. Tomo I, p. 202.

6 “Outras causas, mais fortuitas em aparência, concorreram em dispersar os homens de modo desigual aqui, em reuni-los em pelotões ali, e em apertar ou soltar os laços dos povos segundo os acidentes que os reuniram ou separaram. Tremores de terra, vulcões, incêndios, inundações, dilúvios, mudando bruscamente, com a face da terra, o curso que tomavam as sociedades humanas, combinaram-nas de uma nova maneira, e essas combinações, das quais as primeiras causas eram físicas e naturais, transformaram-se, por fruto do tempo, em causas morais que mudaram o estado das coisas” (ROUSSEAU, 2015, p. 176). Ver também, ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1964. v. 3. p. 533.

anteriormente, ou seja, é algo exterior ao homem que o põe em progresso⁷, que o faz abandonar a “indolência do estado primitivo”. Além dos obstáculos naturais como a altura das árvores e a concorrência feroz dos outros animais, outros fatores contribuíram para a aproximação dos homens e para o seu aperfeiçoamento.

À medida que aumentou o gênero humano, os trabalhos se multiplicaram com os homens. A diferença das terras, dos climas, das estações [...] anos estéreis, invernos longos e rudes, verões escaldantes, que tudo consomem, exigiram deles uma nova indústria [...] O trovão, um vulcão o qualquer *acaso* feliz fez com que conhecesse o fogo, novo recurso contra os rigores do inverno; aprenderam a conservar o elemento, depois a reproduzi-lo (Rousseau, 1999, p. 88).

Todas essas descrições convergem para causas exteriores ao homem, mas que influenciam diretamente o seu modo de vida, fazendo com que suas faculdades virtuais sejam despertadas. É a geografia do globo, são as estações, as variações climáticas da terra, o aumento do gênero humano, o desaparecimento da abundância natural e os acidentes da natureza que fazem os homens se aproximarem. Pelo concurso fortuito dessas várias causas estranhas, o homem natural que vivia isolado, foi forçado a se associar⁸ e buscar no outro o auxílio para suprir as necessidades que não era mais capaz de satisfazer unicamente por si mesmo.

O conflito com os obstáculos naturais e as primeiras associações, por sua vez, fazem desaparecer o silêncio, fruto do isolamento do estado puro de natureza. Antes, “errando pelas florestas, sem indústria, *sem palavra*,” (Rousseau, 1999, p. 81), o homem, no puro estado de natureza, não necessitava da linguagem, não tinha necessidade de comunicação. Como nos diz Starobinski:

O homem não é originalmente dotado de palavra. A linguagem não é uma faculdade que o homem soube exercer de imediato: é uma aquisição, mas uma aquisição tornada possível por disposições presentes desde a origem e por muito tempo inexploradas (1991, 311).

Com o desenvolver do homem e os primeiros encontros, nasce uma primeira forma de linguagem, não com uso de palavras articuladas, mas com gritos, gestos e ruídos sem articulação alguma. Trata-se aqui de uma linguagem não moral, com vistas apenas a superar os obstáculos e satisfazer as necessidades físicas. “Rousseau vê a linguagem nascer como o ‘grito da natureza’, passar pelo gesto (linguagem da ação) e desembocar lentamente na linguagem de instituição” (Starobinski, 1991, p. 316). Essa passagem do grito da natureza à linguagem da instituição acompanha a caminhada do homem do estado de natureza à sociedade civil, da igualdade natural à desigualdade social.

Num período posterior às primeiras associações, aquelas passageiras, onde já se haviam estabelecido as primeiras famílias e os homens não mais habitavam em cavernas nem buscavam abrigos debaixo das árvores, o contato passa a ser mais frequente e os

7 A ideia de progresso em Rousseau é complexa, e possui uma face positiva e outra negativa. Segundo o nosso autor, o homem, como indivíduo, ganha muito ao sair de um estado natural, em que é um ser limitado e guiado pelos instintos, para um estado social onde se torna um ser inteligente e moral. Porém, essa ideia de progresso é negativa quando se pensa a espécie humana, pois com a saída do estado de natureza, o gênero humano imergiu em desigualdades, vícios e preconceitos.

8 Não se trata, inicialmente, de uma associação duradoura, mas uma associa livre “que não obrigava ninguém, e só durava quanto a necessidade passageira que a reunia”. Cf. ROUSSEAU, 1999a, p. 89.

sinais, gestos e gritos não conseguem mais satisfazer a comunicação. Os homens, então, “esforçando-se por fazer entender-se, aprenderam a explicar-se”. Nesses encontros frequentes, principalmente dos jovens, “se deram as primeiras festas – os pés saltavam de alegria, o *gesto* ardoroso não bastava e a *voz* o acompanhava com acentuações apaixonadas” (Rousseau, 2005b, p. 297, grifos meus).

O momento aqui não é mais aquele do puro estado de natureza. Pela análise do texto, podemos perceber que características essenciais foram perdidas irremediavelmente: o isolamento não é mais possível, o silêncio foi suprimido, o gesto tornou-se insuficiente e, assim, a linguagem da voz surge como uma força criadora e transformadora. Ela tem o poder de contribuir para a transformação do homem e assim o faz.

Sem a invenção da linguagem, se a continuidade da vida fosse possível, os homens ainda estariam próximos do estado de pura animalidade característico dos selvagens dos primeiros tempos, limitados às paixões e necessidades elementares, incapazes de se organizar coletivamente e, ainda, de formar juízos complexos um pouco além daqueles nascidos para responder às primeiras necessidades. (Falabretti, 2011, p. 148).

A “posição média entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio” (ROUSSEAU, 1999, p. 93) seria o melhor estado para o homem permanecer. Todavia, a partir desse período, a linguagem, que nos primeiros tempos era mais gestual e por isso transparente, segue a mesmo caminho da espécie humana: a degeneração. “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 esse foi o *primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício*”. (Rousseau, 1999, p. 92, grifos meus). As formas de linguagem passam a ser avaliados e aquele que melhor faz uso delas passa a ser mais estimado, dando-se assim o primeiro passo rumo à desigualdade.

Linguagem do engodo: a instituição da propriedade e o pacto dos ricos

Tendo demonstrado em que consiste a igualdade no estado de natureza e como o “curso fortuito” de várias causas estranhas contribuiu para a associação dos homens e, conseqüentemente, para o surgimento da linguagem, cumpre-nos agora pensar como a linguagem, antes transparente, torna-se, com a associação dos homens, obscura e enganadora influenciando diretamente na perda da igualdade e perpetuando, por sua ação, as desigualdades.

Inicialmente, duas passagens são significantes para pensarmos a questão do uso da linguagem e as conseqüências nefastas que dela decorrem quando é usada de modo obscuro, isto é, quando os homens escondem suas verdadeiras intenções por trás de uma linguagem persuasiva capaz de levar os indivíduos a acreditarem no discurso como verdade, quando na realidade é um discurso enganador.

A primeira diz respeito ao “verdadeiro fundador da sociedade civil”, ao momento de instituição da propriedade. Nessa passagem do *Segundo discurso* aparece um primeiro indivíduo que faz uso da linguagem para o seu próprio proveito. A linguagem da voz é precedida pela da ação, aqui dois tipos de linguagem se associam para dar força à intenção do discursador, a ação deu força ao argumento, o discurso foi fortalecido pelo ato de cercar uma parte da terra: ele primeiro *cerca o terreno* e, tendo feito isto, *lembra-se de dizer “isto é meu”*. “*Seu gesto e sua palavra*, no momento oportuno, e, segundo Rousseau, para a desgraça

do gênero humano, determinaram a direção da história, sem retorno possível” (Souza, 2006, p. 252, grifos meus).

O cidadão de Genebra pensa a possibilidade de uma defesa contra o discurso enganador e essa defesa passa também pelo uso da linguagem. Por meio da ação e da voz haveria a possibilidade de evitar os horrores, as misérias e as guerras, resultados dessa enganação, conseqüentemente, preservar a igualdade. A defesa começaria por encher o fosso, arrancar as estacas (linguagem da ação) e discursar de modo claro (linguagem da voz) “defendei-vos de ouvir este impostor! Estareis perdidos se esquecerdes que os frutos da terra são de todos e que a terra não pertence a ninguém” (1999a, p. 87), mas essa defesa não aconteceu, não houve uma linguagem opositora àquela que é enganosa e, assim, a caminhada do homem prosseguiu para as desigualdades.

É a primeira vez que a linguagem demonstra seu poder de persuasão, sua força destruidora. Transvestida de intenções impuras e nefastas, ela não é mais o reflexo da verdade e da transparência que estava presente em seu início, mas da perversão e da mentira. Não é mais a pura linguagem da natureza, está corrompida pelo *amour propre*. Seguindo o mesmo percurso do próprio homem e de praticamente todas as suas aquisições quando sai do estado de natureza,

a linguagem degenera, corrompe-se, torna-se discurso abusivo, arma envenenada: o homem simultaneamente desencaminha-se, comporta-se como enganador e mau. Da mesma forma que o nascimento da sociedade corresponde à emergência da linguagem, o declínio social corresponde à depravação linguística (Starobinski, 1991, p.316).

Desse primeiro discurso enganador decorre outro não menos funesto que também leva o homem a afastar-se cada vez mais do estado de natureza e aprofundar-se nas desigualdades, nos vícios e preconceitos. Eis, então, a segunda passagem significativa a respeito do uso da linguagem que queremos destacar.

Chegando a um estado de coisas insustentável “o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar sobre seus passos nem renunciar às aquisições infelizes que realizara, ficou a beira da ruína” (Rousseau, 1999a, p. 98). É nesse contexto de um “estado de guerra” que, mais uma vez, a linguagem aparece como instrumento de engano, como “um discurso mentiroso’ por meio do qual a desigualdade de fato, transforma-se em desigualdade de direito” (Moscateli, 2010, p. 69). Eis mais um discurso com aparência de verdade. O rico, que era quem tinha mais a perder com esse estado de coisas terrível, “inventou” – nas palavras do próprio Rousseau – “razões especiosas para fazer com que aceitassem seu objetivo” (1999a, p. 100).

A primeira palavra do discurso do rico é forte, tem a pretensão de falar aos corações de forma ardorosa. Necessário se fez começar por uma palavra que não caracterizava o estado atual das coisas, não havia união, havia guerra. O *unamo-nos* trouxe os homens para perto do discurso, os fez parar para ouvir que a união era necessária para “defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos, *assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence*”. Novamente aqui, assim como no discurso do “isto é meu”, há homens “grosseiros e fáceis de seduzir” (1999a, p. 100) que não percebem as sutilezas e astúcias da linguagem no discurso do rico.

Nesses dois momentos cruciais da hipotética história humana criada por Rousseau a linguagem demonstra seu poder, suas astúcias e sua capacidade de influenciar significativamente a vida do homem. Como enuncia Bento Prado Júnior,

Na origem da sociedade civil, nenhuma força, sem as miragens que a linguagem pode produzir, poderia instituir sua dominação [...] Longe de ser o maravilhoso espelho da Razão, o lugar da verdade, a linguagem seria sempre o lugar do mal entendido e do engodo, um biombo interposto entre os homens (2008, p. 115 e 117).

Surge também nesse mesmo discurso do pacto dos ricos uma nova forma de linguagem. Ao dizer “instituíamos regulamentos de justiça e de paz”, tem-se a origem dessa nova forma de linguagem, expressa por leis e regulamentos. A linguagem, a partir deste ponto, ganha mais força para legitimar as desigualdades, pois ao se transmutar em leis, torna-se mais persuasiva e poderosa, não deixando de esconder suas verdadeiras intenções.

Se o discurso breve da voz convenceu os homens a correrem “ao encontro dos seus grilhões” (1999a, p. 100), o discurso permanente e enérgico das leis fará os homens obedecerem com docilidade. As leis e os regulamentos que surgem a partir do pacto dos ricos, ao invés de promover a igualdade, apenas acentuam as desigualdades existentes e tudo sob um pano de fundo que aparenta a defesa dos direitos de cada indivíduo, quando na verdade defende apenas a parte mais forte do pacto, a saber, o rico. Assim, tanto “o *Ensaio sobre a origem das línguas*, como o *Discurso sobre a desigualdade*, termina com a evocação de um desastre final: o mundo civilizado é invadido pela palavra vã, pela jactância, pelo palavrório” (Starobinski, 1991, p.320) e a igualdade natural se perde de uma vez por todas pelo uso corrompido da linguagem.

A função política da linguagem

Após vermos esse quadro nefasto, é preciso lembrar que o desenvolvimento da linguagem, no pensamento de Rousseau, se reveste de duas faces a depender da forma como se dá o percurso da formação das comunidades humanas. Se pensarmos em uma sociedade civil legítima, por exemplo, longe de ser *apenas* um instrumento de persuasão negativa, de falsidade e engano, a linguagem pode ser também um instrumento à boa política. Ela pode servir como elemento que contribui para a conquista de uma igualdade e para a manutenção da ordem pública.

O genebrino já havia demonstrado como a linguagem emerge com uma função política primordial no capítulo final do *Ensaio*, onde ele demonstra a relação intrínseca que existe entre as línguas e o governo. “Nos tempos antigos – diz Rousseau – quando a persuasão constituía uma força pública, impunha-se a eloquência” (2005b, p. 331). Os povos antigos reunidos ouviam os discursos dos seus governantes e dos seus generais como linguagem favorável à liberdade que inspirava em cada um os mais nobres sentimentos de amor à pátria.

A função política da linguagem pode ser pensada, também, a partir do *Contrato*. Ao pensar a instituição de uma sociedade civil legítima, Rousseau não exclui a linguagem, não deseja que o homem volte à condição de um “animal estúpido e limitado”, sem moralidade, sem inteligência, sem palavra. Pelo contrário, há o convite para que todos os indivíduos tomem parte nas decisões do corpo político, para que exerçam suas funções de cidadãos pela participação nas discussões públicas e por meio do seu voto, expresso, indubitavelmente, por meio da linguagem.

“Ao afirmar que o ‘corpo moral coletivo’ formado pelo ato contratual é composto de tantos membros quantas são as ‘vozes’ da assembleia, Rousseau ressalta a peculiaridade da fala, do convencimento na atividade política” (Becker, 2008, p. 242). Assim vemos que as decisões tomadas pelo corpo coletivo em assembleia e com a participação de todos os membros do corpo político passam, necessariamente, pelo uso da palavra, do discurso. Essa participação, por meio da palavra, supõe em si mesma uma igualdade existente entre todos os cidadãos, pois todos tem o direito de fazer uso da linguagem para discutir o bem da sociedade, inclusive a promoção da liberdade e da igualdade.

A linguagem da voz, por sua vez, pode ser acompanhada da linguagem das leis, sejam elas escritas ou não, que possui um efeito mais enérgico e duradouro. Como no caso da origem da sociedade do engodo, na sociedade legítima, a palavra falada e as leis, como forma de linguagem, se articulam, uma dando força à outra para conduzir a sociedade de acordo com a ordem. Tanto a linguagem da voz, nas discussões das assembleias, quanto às leis enquanto linguagem escrita e expressão da vontade geral, contribuem, então, para o alcance de uma igualdade civil e política. Como afirma Becker, em seu estudo sobre política e linguagem em Rousseau, “a linguagem ou o discurso estão estreitamente ligados à ontologia e à política em Rousseau [...] e interfere diretamente nas condições políticas, no sentido de que pode favorecer ou prejudicar a *igualdade* e a *liberdade*” (2008, p. 244, grifos do autor).

Considerações finais

Refazendo o caminho que percorremos nesse artigo, a intenção foi demonstrar que os vários “concursos fortuitos de causas estranhas”, que levaram os homens a se associarem e, também, o mau uso linguagem, contribuíram de forma significativa para a saída do homem do seu estado natural e, conseqüentemente, para a perda da igualdade estabelecida pela natureza, dando origem, assim, às desigualdades. Nas palavras de Falabretti, “a gênese das línguas, traçada no *Segundo discurso* e no *Ensaio*, mostra como a linguagem, ao lado de outros determinantes históricos, opera como causa – logos do movimento – da saída do estado de natureza” (2011, p. 149).

Buscamos demonstrar também que, nos escritos de Rousseau, a linguagem não resume ao aspecto negativo. Há um aspecto positivo que pode fazer da linguagem um instrumento para levar os homens à virtude e ao amor da pátria. O autor do *Contrato* acredita que, assim como a liberdade, que pode levar o homem à virtude ou a degeneração, a linguagem também possui uma dupla determinação e pode levar a esses dois caminhos a depender de como é usada.

O ponto crucial se encontra na *perfectibilidade que* fez o homem adquirir a capacidade de comunicação. Essa mesma faculdade de aperfeiçoar-se pode fazê-lo usar a linguagem de forma transparente para ser a expressão do sentimento, da verdade e instrumento à boa política. Em uma sociedade bem ordenada, por meio de uma linguagem justa e verdadeira, expressa na forma de leis, todos os homens podem viver em condições de igualdade. Desse modo, aquela igualdade natural, não mais possível de ser recuperada, pode, por meio da própria linguagem, ser substituída por uma igualdade convencional, mas que nem por isso, perde em seus efeitos benéficos para o gênero humano.

9 Segundo Becker, o termo “vozes” é muitas vezes traduzido, no português, como “votos” o que obscurece a valorização da palavra, da linguagem. Cf. Becker. *Política e linguagem em Rousseau*, 2008, p. 242.

Referências bibliográficas:

- BECKER, Evaldo. *Política e linguagem em Rousseau*. (Tese) Doutorado em Filosofia. 268p. Universidade de São Paulo – USP. 2008.
- FALABRETTI, Ericson. A linguística de Rousseau: a estrutura aberta e a potência criadora da linguagem. *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 15, nº 2, 2011, p. 147 -198.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris : Vrin, 1983.
- MOSCATOLI, Renato. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: história e teoria política no Século das Luzes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.
- PRADO JÚNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*. Paris: Armand-Aubrée, 1830. Tomo I.
- _____. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1964. v. 3. (*Collection Bibliothèque de la Pléiade*).
- _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Coleção “Os pensadores”. Vol. I. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Ed Nova Cultural. 1999a, p. 31 a 150.
- _____. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Coleção “Os pensadores”. Vol. I. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Ed Nova Cultural. 1999b, p. 179-214.
- _____. *Fragmento da influência dos climas sobre a civilização*. Trad. Paulo Ferreira Junior. Ipseitas, São Carlos, vol. 1, n. 1, p. 173-177, jan-jun, 2015
- _____. *Do contrato social*. Coleção “Os pensadores”. Vol. II. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Ed Nova Cultural. 2005a, p. 45 a 243.
- _____. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Coleção “Os pensadores”. Vol. II. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Ed Nova Cultural. 2005b, p. 257 a 332.
- SOUZA, Maria das Graças. Ocasão propícia e ocasião nefasta. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 29(2): 249-256, 2006.
- STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

Cultura moral escocesa do século XVIII

Andreh Sabino Ribeiro¹

1. Introdução

Em uma carta de setembro de 1739, endereçada a Hutcheson (1694-1746), Hume (1711-1776) responde a críticas que aquele filósofo havia feito a um rascunho do Livro *Da Moral*, o terceiro do *Tratado da Natureza Humana*. A acusação principal que Hume recebe diz respeito a uma “falta de calor na causa da virtude” naquele seu texto (HUME, 1932, p. 32). A situação evidencia que havia uma expectativa que o filósofo moral deveria atender: motivar seus leitores a serem virtuosos. Dugald Stewart (1753-1828) confirma isso ao categorizar a ética feita pelos escoceses de seu tempo a partir de uma divisão entre uma parte teórica e outra prática. O ramo teórico preocupa-se em descobrir a essência da virtude e os princípios que nos levam a formar as distinções morais. Já o ramo prático visa animar nossas “boas disposições pela descrição da beleza, dignidade ou utilidade da virtude” (STEWART, 1982, p. 278). Mas *como* uma moral prática deveria ser realizada?

Collin Heydt (2009; 2012; 2013) e Thomas Ahnert (2014) contribuem para responder a essa questão. Adicionalmente, examino a produção de moralistas renomados à época. Além de obras do próprio Hutcheson, conta igualmente como fonte de pesquisa *The Elements of Moral Philosophy* (1748), de David Fordyce (1711-1751). Ainda que esse autor tenha caído no esquecimento ao longo dos séculos, a relevância dele para a instrução moral setecentista é incontestável, a ponto de seus escritos terem pertencido por décadas ao componente curricular de várias universidades, mesmo fora da Escócia (KENNEDY, 2003, p. ix-xvi).

2. *Pity* e *piety*

De acordo com Heydt, a moral prática escocesa funda-se na teoria do direito natural ou justificação do direito como o dever básico de um ofício de vida, cuja natureza é definida pelo seu fim, o que por sua vez obriga seu possuidor a cumpri-lo. Por conseguinte, virtude é expressa pela execução habitual de dever ou realização dos fins dos ofícios (HEYDT, 2012, p. vi; 2013, p. 371-372). A partir dessas convicções, as virtudes comumente são classificadas pelos objetos dos deveres, a saber, Deus, o si mesmo e os outros.

Os deveres e virtudes voltados a Deus são basicamente dois. O primeiro diz respeito a ter “opiniões justas” sobre ele através da teologia natural, principalmente como o ser criador e governante do mundo. O segundo, em consequência do primeiro, implica em adorá-lo, com um destaque para a piedade religiosa (*piety*) (HEYDT, 2013, p. 375). Os

¹ Doutorando em Filosofia (UFMG), Mestre em Filosofia (UFC)

deveres e virtudes para com os outros são postos em termos de direitos, com ênfase na benevolência (e semelhantes, como *pity*) e a justiça (HEYDT, 2013, p. 383-384). Os deveres e virtudes para consigo referem-se à preservação e ao cultivo do corpo e da mente, notados exemplarmente na prudência, temperança e fortitude. Em decorrência, há um incentivo ao autocontrole das paixões e ao julgamento apropriado sobre o valor dos objetos dos desejos, além de uma proibição incisiva ao suicídio e à imoderação dos apetites (indolência, embriaguez, glotonaria, lascívia). Mais precisamente sobre a condenação do suicídio, embora seja tratado tipicamente como um dever a si, poderia ser entendido melhor como dever a Deus sobre si, alegando-se que temos apenas direito de uso, mas não de disposição da vida, sendo Deus o único criador e proprietário dela (HEYDT, 2013, p. 378-380).

Muito embora Heydt nota que os sistemas de moral prática representam uma afronta às descrições tradicionais da vida – como a escolástica reformada e as éticas anglicanas e calvinistas – que enfatizam a revelação divina como fonte da lei moral (HEYDT, 2013, p. 373-374, 378), é inegável uma marcante presença da figura divina na proposta alternativa de formação de caráter. Thomas Ahnert não discordaria da interpretação de Heydt segundo a qual os sistemas de moral prática rejeitam a tradição religiosa. Na verdade, Ahnert chega até a concluir que os sistemas de moral prática promoveram uma secularização implícita e não intencional. No entanto, Ahnert apresenta esses sistemas como movidos por preocupações eminentemente religiosas (AHNERT, 2014, p. 3).

De acordo com Ahnert, a motivação original das morais práticas é oferecer uma alternativa aos movimentos entusiastas alimentados pela doutrina protestante de salvação exclusiva pela fé. O entusiasmo, crença de que há uma forma de comunicação direta com Deus, está associado a dissensões, sendo um risco à estabilidade social e política. Para combater essa tendência, é necessário que a piedade religiosa (*piety*) sincera não seja mais identificada ao credo professado e sim pela prática de atos virtuosos. Enquanto o crente autêntico se distingue por sua caridade, o pecador é marcado pelo amor de si e desejo de bens como glória, riqueza e prazer sensual, expressões do orgulho de se achar autossuficiente da graça divina. Desse modo, a caridade e suas variantes – como o amor, a benevolência e a piedade (*pity*) – é que fundamentam a virtude e a felicidade. Daí a moral prática surge como resposta dada pelos “iluministas religiosos”, como Hutcheson, para aquele problema de procedência teológica. Contrariamente aos entusiastas, a transformação do indivíduo assistido por Deus, para os iluministas religiosos, se dá por um processo não repentino ou miraculoso, mas gradual e que depende do esforço individual, como uma “cultura” (2014, p. 1-14).

Cultura, nesse sentido, significa um processo de cultivo como melhoramento moral, noção que remonta a Cícero (106–43 a.C.)² e que encontra na filosofia mais do que uma forma de conhecimento, como também um instrumento do bem viver. Em tempos modernos, Francis Bacon (1561-1626), com sua cultura ou “geórgica da mente”³, resgata essa função prática da filosofia. Na leitura de Ahnert, a escrita do século XVIII acolhe essa herança e dá à cultura um destaque por conta de clérigos que buscam uma mudança de comportamento dos fiéis, tarefa distinta e até superior a uma preocupação meramente

2 “Assim como o campo, embora seja bom o terreno, não pode ser produtivo sem cultivo, também a alma não pode ser produtiva sem a instrução. Tão verdadeiro é que um sem o outro é ineficiente. Agora o cultivo da alma é a filosofia”. Traduzido de: “just as a field, however good the ground, cannot be productive without cultivation, so the soul cannot be productive without teaching. So true it is that the one without the other is ineffective. Now the cultivation of the soul is philosophy” (CICERO, *Tusculan Disputations*, 1927, p. 159).

3 Ver BACON, Francis. *The Advancement of Learning*, 1901, p. 307.

especulativa. Entendido que verdades abstratas não necessariamente influenciam ações e que essas são movidas por afetos e paixões, uma reforma moral deveria se voltar para a transformação dessas disposições. Desse modo, a cultura dos afetos restaura a alma e liga virtude e religião (AHNERT, 2014, p. 11-14).

A interpretação dos dois comentadores reportados acima, Heydt e Ahnert, poderia ser explicada a partir da relação estreita entre dois componentes centrais das morais práticas: *pity* e *piety*⁴. Para resumir a ênfase da perspectiva de cada um dos comentadores, diria que *piety* alimenta *pity*, segundo Heydt, e *pity* prova *piety*, de acordo Ahnert. As duas interpretações poderiam ser lidas em complementação. A visão de Heydt (*piety* alimenta *pity*) esclarece a execução e estruturação do projeto de moral prática, enquanto o enfoque de Ahnert (*pity* prova *piety*) reside na motivação do movimento.

Certamente, os comentários de Heydt e Ahnert oferecem uma rica compreensão panorâmica da filosofia moral escocesa setecentista. Ambos apontam para o fato de que mesmo que se reconheça o papel crítico à religião feito pelos sistemas de moral prática, pode-se notar que Deus ainda está bastante presente neles, seja enquanto objeto de virtudes e deveres específicos, seja como um fator motivacional à virtude em geral, assegurando-nos viver de acordo com a natureza. Outro ponto em comum entre as leituras supra expostas é que existe uma preocupação dos sistemas de moral prática com efeitos sociais da cultura relacionados ao aspecto religioso. À frente, após examinar dois dos mais renomados proponentes das morais práticas – Hutcheson e Fordyce – retomo as notas de Heydt e Ahnert para mostrar que lhes falta uma certa ênfase no que desencadeia a cultura propriamente, que é a reflexão feita pelo indivíduo.

3. Hutcheson

Hutcheson, professor da Universidade de Glasgow a partir de 1730, publica em 1742 um livro que sumariza os ensinamentos morais de sua experiência docente, intitulado *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria*. Cinco anos depois, já postumamente, a mesma obra é publicada em inglês, sob o nome de *A Short Introduction to Moral Philosophy*, e logo se torna referência de manual escolar inclusive fora da Escócia (DARLING, 1989, p. 165; HEYDT, 2009, p. 294).

No prefácio dessa obra, Hutcheson deixa claro que ela não é para adultos eruditos (HUTCHESON, 2007, p. 3-5), o que quer dizer que não é um texto propriamente para se discutir filosofia e sim para instruir os jovens de acordo com a lei natural e civil, dando-lhes uma visão otimista de Deus, da harmonia do universo e da natureza humana (TURCO, 2007, p. ix). O conteúdo é exposto como uma espécie de terapia moral que se dá essencialmente pela demonstração de que possuímos, graças à bondade divina, vários sentidos e desejos instintivos sociáveis, de modo que cada indivíduo encontra em si uma noção de um “verdadeiro bom homem”. Ações egoístas observadas no mundo ordinário nada mais são do que o resultado de almas doentes e desordenadas, o que as torna infelizes (HUTCHESON, 2007, p. 44-49).

A partir daí, Hutcheson defende que a felicidade não vem propriamente da providência divina, pois aquela depende do nosso próprio “exercício contínuo” de cultivar as

4 Uso os dois termos em inglês porque em português eles poderiam ser traduzidos literalmente pela mesma palavra, “piedade”, o que causaria confusão. Uma alternativa seria traduzir cada um dos termos por algum vocábulo sinônimo no português, algo como “compaixão” para “*pity*” e “devoção religiosa” para “*piety*”. No entanto, essa saída deixaria escapar a relação próxima que os dois conceitos conservam entre si na discussão em questão e que a grafia semelhante dos signos já pode sugerir.

virtudes adequadas aos nossos ofícios de vida, além de um “grau moderado de prosperidade externa” (HUTCHESON, 2007, p. 64). Aqui estão dois elementos que destaco e que me parecem pouco desenvolvidos nas análises de Heydt e Ahnert sobre a cultura moral: a reflexividade e a individualidade. Agora mostrarei como melhor percebê-los.

Com um rigor e uma profundidade filosófica maiores, a preocupação com uma instrução moral já está presente em obras prévias ao trabalho docente de Hutcheson em Glasgow⁵. Está aí um sistema moral coeso e bem fundamentado, no qual não apenas antecipa a moral prática do manual escolar como também a justifica teoricamente (HEYDT, 2009, p. 297). Nessas obras, Hutcheson esclarece melhor os dois tipos de equívocos quanto à verdadeira essência das coisas. Um diz respeito à ideia de natureza humana em geral – afirmando que ela é essencialmente má ou negando que ela é essencialmente boa – e o outro é especificamente voltado para a compreensão de bem privado como distinto do bem público.

Eliminando essas opiniões falsas, acredita Hutcheson, nossa tendência natural à benevolência se expressaria livremente. Então, o esforço do moralista prático consiste basicamente em demonstrar que todos os agentes morais fazem parte de um sistema racional e que eles podem ser úteis para o todo, sendo também eles objetos de sua própria benevolência. Mesmo que Hutcheson por vezes apele ao recurso de formulações do dever esperado de um “bom homem” quanto ao que o indivíduo crê e vive (HEYDT, 2009, p. 304-5), Hutcheson insiste que a virtude não é incutida em nós, como se já não existisse em nós uma propensão natural a boas disposições. Confiante de que somos naturalmente bons, ele indica a visão ou reflexão universal da realidade como o exercício privilegiado de cultivo moral. Cito:

Então deve-se perguntar, por meio da reflexão acerca dos assuntos humanos, que curso de ação promove de forma mais eficaz o bem universal, quais regras ou máximas universais devem ser observadas, e em que Circunstâncias a Razão as altera, de modo a admitir Exceções; que, portanto, nossas boas inclinações podem ser direcionadas pela Razão a um conhecimento justo dos interesses da humanidade. Mas a própria virtude, ou boas disposições da mente, não são ensinadas diretamente, ou produzidos por Instrução; devem ser originalmente implantados em nossa natureza, pelo seu ótimo Autor; e depois fortalecido e confirmado pelo nosso próprio Cultivo (HUTCHESON, 2004, p. 178).

Hutcheson considera que a parcialidade em si é viciosa. Por isso, só através dessa reflexão, do ponto de vista universal, chegaríamos à consciência da nossa natureza benevolente e da conexão natural entre os interesses público e privado. Enquanto presos a uma visão parcial das coisas, somos dominados por paixões antissociais – como o fanatismo, o entusiasmo, a raiva, o egoísmo etc. Um olhar sobre o todo arrefece tais paixões, consideradas antinaturais, e alimenta “paixões calmas”, as naturalmente sociáveis. Em consequência dessa autorregulação afetiva, somos felizes e fazemos os outros felizes (HUTCHESON, 2002, p. 75, 144).

O esforço individual é tão valorizado que, apesar da preocupação constante com os resultados sociais da cultura dos afetos, a presença dos outros não é tão requerida durante o processo reflexivo, conforme a proposta de Hutcheson (HUTCHESON, 2002, p. 112). Além da conversação não despontar como um meio de cultivo, raramente é atribuído um sentido positivo para a opinião alheia. Quando a troca de informações ou discussão entre

⁵ *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (1725) e *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense* (1728).

os indivíduos surge no texto hutchesoniano, ela assume uma função apenas como um meio de confirmação de princípios universais, e não como uma participação direta da opinião alheia na terapêutica das paixões. Por isso, a reflexão hutchesoniana define-se como uma autoterapia, pois o poder de cura e restauração do estado natural de cada um está apenas em si mesmo. James Harris tem um entendimento similar, caracterizando a proposta de Hutcheson como um autogoverno das paixões. O comentador destaca a importância que isso representa para o contexto do século XVIII: uma visão otimista da capacidade da filosofia moral ao alcance dos indivíduos, em oposição à noção mandevilliana segundo a qual os afetos são regulados por processos sociais como a manipulação política (HARRIS, 2013, p. 278-281). Não obstante a inovação hutchesoniana, saliento que não deixa de ser irônico que ao almejar estimular ações sociáveis nos indivíduos, o zelo de Hutcheson acaba por isolá-los em exercícios mentais que dependem somente deles mesmos, dada a ameaça de doutrinação egoísta proveniente dos outros.

Além de não depender dos outros para o processo de cultivo, o indivíduo também não precisa recorrer ao ser divino como meio para o mesmo fim. Conquanto Deus seja uma presença determinante na moral prática do filósofo, como promotor das condições naturais de melhoria, o ser divino não é motivo para ação virtuosa. Hutcheson defende que a contribuição da *piety* só será positiva para o melhoramento moral se esse afeto emerge espontânea e desinteressadamente. Assumindo a reflexão do ponto de vista universal, nos será revelada a bondade do criador, provocando em nós afetos amorosos para com ele (*piety*), e a nossa verdadeira natureza, que é benevolente, estimulando afetos também amorosos para com os outros (*pity*) (HUTCHESON, 2002, p. 189). Quer dizer que mesmo que não seja obrigatório se considerar Deus para se agir virtuosamente (HUTCHESON, 2002, p. 201), a *piety*, assim como a *pity*, são disposições inevitáveis de quem busca o aperfeiçoamento moral (HUTCHESON, 2002, p. 202).

A leitura direta dos textos de Hutcheson confirma que Deus está na estrutura do seu sistema de moral prática, como mostra Heydt, porém destaco que Deus é objeto consequente de uma reflexão. Também considero plausível a compreensão de Ahnert que Hutcheson, como um dos proponentes de sistemas de moral prática, tenha se motivado teologicamente, contudo friso que a devoção religiosa em relação ao cultivo propriamente é um resultado e não a razão de uma reflexão. Concordo com Heydt e Ahnert que Hutcheson tenha uma preocupação de efeitos sociais do cultivo, porém saliento que os outros não têm uma função produtiva relevante para o processo em si. Por mais paradoxal que pareça, a *piety* de Hutcheson é fruto da reflexão e sua *pity* é cultivada individualmente. Sendo assim, defendo que a reflexão individual do ponto de vista universal é o elemento centro da moral prática hutchesoniana ou modelo cultural de estímulo à virtude. David Fordyce confirma minha interpretação.

4. Fordyce

O mais apreciado texto de Fordyce chama-se *The Elements of Moral Philosophy*, publicado primeiramente em 1748 como uma seção do livro *Preceptor*, coletânea organizada por Robert Dodsley (1704-1764) sobre vários assuntos que contribuiriam para uma educação considerada polida. Apesar de Fordyce não ter permanecido como um grande autor ao longo dos séculos, a relevância dele para a moral prática do século XVIII é incontestável. Após a publicação avulsa, o que ocorre postumamente em 1754, os *Elements* rapidamente adquirem alta notoriedade, sendo incorporados no *curriculum*

de universidades da Europa e da América. Em 1771, por exemplo, trechos da obra são incluídos na primeira edição da *Encyclopaedia Britannica*, como uma espécie de seleção da teoria de Fordyce (KENNEDY, 2003, p. ix-xvii). Tamanha reputação leva a se tomar Fordyce como o espelho de uma desejável moral prática aos olhos britânicos de seu tempo.

O moralista em questão parte das mesmas premissas de seu confesso maior mentor, Francis Hutcheson. Sua filosofia moral é apresentada como a ciência do dever e visa a felicidade humana. Cabe então a ele oferecer um guia de conduta de obrigações para quem deseja ser feliz. E é a partir da investigação da constituição natural humana, que inclui a benevolência do autor dessa natureza, que Fordyce extrai o dever moral (FORDYCE, 2003, p. 3-6). Dessa maneira, os *Elements* começam com um exame da percepção humana, para depois tratarem da virtude. A terceira e última parte da obra é que apresenta mais precisamente uma moral prática, chamada de “cultura da mente” ou “geórgica baconiana”, quando oferece métodos de cultivo da virtude ou “uma breve Enumeração das Artes de aquisição de *Hábitos Virtuosos*, e da erradicação dos *Viciosos* (...) um Tema da mais alta dificuldade, como também de suma importância na Moral”⁶.

O sistema moral de Fordyce realmente não difere de modo substancial do de Hutcheson. Todavia, Fordyce proporciona uma moral prática com grande didatismo e especificidade de técnicas. Enquanto Hutcheson restringe sua autoterapia à recomendação genérica da reflexão, Fordyce faz questão de se deter mais detalhadamente em como estimular paixões virtuosas para ocasiões distintas. Basicamente, sua geórgica consiste em exercícios da imaginação para que o leitor associe ideias adequadamente, assim dando direção e proporção apropriadas às paixões.

Algumas medidas aparecem como preventivas de falsas opiniões. Uma sólida “educação natural”, diz Fordyce, nos acostuma desde cedo “pela instrução, exemplo e significantes exercícios morais” a valorizar ideias como “mérito, honra e felicidade” e não coisas exteriores, como nascimento, classe social, vestimenta, beleza física, fortuna, poder e popularidade. Isso contribuiria com a formação de imagens dignas do bem na mente, reforçadas pela consciência e demonstradas pela razão (FORDYCE, 2003, p. 127-8). Nesse sentido, o estudo correto da natureza humana e das belas artes em geral, além da leitura de história e poesia, bem como conversas sobre o bom senso e a virtude, também contribuem para formar um juízo adequado. Frequentes atos de humanidade, compaixão, amizade, polidez e hospitalidade igualmente surgem como recurso de conformação à ordem moral (FORDYCE, 2003, p. 129-30).

A correção de falsas opiniões acerca da felicidade pode ser encontrada nessas mesmas vias, porém existem técnicas mais específicas para o caso. A sobrevalorização de objetos como o poder e a riqueza – que ao invés de serem tidos como meios para promover a generosidade, são tomados erroneamente como fins – pode ser diminuída ou mesmo suprimida através de pequenas abstinências dos objetos prediletos, evitando as circunstâncias (lugares, ocasiões e companhias) que inflamam o desejo por eles, ao mesmo tempo que buscando circunstâncias que estimulam diferentes prazeres (FORDYCE, 2003, p. 126-7). Outro remédio é analisar os vários instantes que envolvem as circunstâncias da riqueza e do poder – como a dificuldade de obtê-los e desfrutá-los, o cansaço devido à correria e ao fardo dos negócios, o cuidado para mantê-los e o medo de perdê-los (FORDYCE, 2003, p. 128-9).

6 Tradução de “a brief Enumeration of the Arts of acquiring *Virtuous Habits*, and of eradicating *Vicious Ones* [...] a Subject of the utmost Difficulty as well as importance in Morals” (FORDYCE, 2003, p. 119).

De um modo geral, independente do estado de progresso moral do indivíduo, sempre cabe a observação do próprio caráter, em sua força e fraqueza, condições e hábitos, revisando sua conduta e as causas de melhoria e de retrocesso percebidos. Examinar a conduta humana em geral e sob “uma luz favorável”, o quer dizer entender sempre que o vício não passa de afetos equivocados, é igualmente indispensável. Ajuda ainda a mente, dedicar-se a um emprego honesto, pois aí se tem a oportunidade de treinar bons hábitos, como a atenção e o cuidado, facilmente aplicáveis ao cultivo dos afetos sociáveis como um todo (FORDYCE, 2003, p. 129-30).

A leitura dos *Elements* sugere que a proposta hutchesoniana lhe serve de modelo. A recomendação de uma reflexão contínua e disciplinada, a qual depende exclusivamente do esforço do indivíduo, como proposto por Hutcheson, ecoa nos exercícios de Fordyce. Talvez ele tenha sido aplaudido por seu tempo justamente por apenas condensar didática e pormenorizadamente, para jovens universitários, o que já era adotado genericamente.

5. Conclusão

Tomando as considerações de Heydt e Ahnert como referência, dizemos que há uma estruturação e uma motivação teológicas dos sistemas de moral prática. Também se pode concluir de Heydt e Ahnert que os sistemas de moral prática representam uma preocupação de efeito social (*pity*), o que até serviria de medida para a autenticidade da religiosidade (*piety*), afeto desejável ainda que não exigida. Por isso, dizemos que para esses dois últimos comentadores *piety* e *pity* formariam o núcleo central de um típico sistema de moral prática no século XVIII britânico.

Constato, porém, que faltaria ainda às análises dos intérpretes acima dizer o modo como esses elementos atuam durante o processo de cultura moral propriamente. Na verdade, cogito que eles praticamente desaparecem durante a terapia, isso porque, como mostrei em Hutcheson e Fordyce, o modo de se cultivar boas disposições se dá por uma reflexão individual sob a perspectiva universal.

Além de já ter nos equipado das condições necessárias, Deus não interfere diretamente nos exercícios morais e não há verdades reveladas pela fé. O cultivo de boas disposições é de inteira responsabilidade e obrigação das criaturas humanas. Ele exige esforço e esforço solitário. Isso porque as opiniões alheias constituem um perigo ao cultivo da virtude, à medida que poderiam nos influenciar na formação de associações inapropriadas ou crenças antinaturais.

Não obstante um protagonismo do indivíduo, não se pode creditar tudo a ele. Religiosidade, sociabilidade e individualidade interligam-se. A *piety*, afeto de caráter religioso, aparece em Hutcheson e em Fordyce como reflexiva. Quer dizer que ela decorre da percepção que o si mesmo tem da ordem universal da realidade. Ao surgir da mesma dinâmica, podendo também nutrir-se da *piety*, o si dispensa os outros durante o cultivo para então se voltar a eles em seu resultado (*pity*). De outra maneira, enquanto Heydt vê Deus, os outros e o si apenas como objetos do cultivo moral, percebo que além desses postos, cada uma dessas figuras desempenha um papel diferente na melhoria do caráter. A Deus cabe garantir as condições do melhoramento. Os outros entram como a referência para a avaliação dos resultados dos exercícios morais. Resta ao si mesmo, então, ser o único responsável pelo processo de cultura propriamente dito. Omitir ou alterar a função de cada um desses atores quebraria a harmonia do sistema. Presumo ter sido aproximadamente essa a configuração de moral prática que Hutcheson e seus contemporâneos esperavam que Hume cumprisse.

Referências bibliográficas:

- AHNERT, Thomas. *The Moral Culture of the Scottish Enlightenment, 1690–1805*. New Haven e Londres: Yale University Press, 2014.
- BACON, Francis. *The Advancement of Learning*. Joseph Devey (ed.). Nova Iorque: P.F. Collier and Son, 1901.
- CICERO. *Tusculan Disputations*. Tradução inglesa de J. E. King. Londres: William Heinemann, 1927. (The Loeb Classical Library)
- DARLING, John. The moral teaching of Francis Hutcheson. *Journal for Eighteenth-Century Studies*, v. 12, n. 2, p. 165-174, 1989.
- FORDYCE, David. *The Elements of Moral Philosophy*, in three books with a brief account of the nature, progress, and origin of philosophy. Thomas Kennedy (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, 2003.
- HARRIS, James. The government of the passions. In: HARRIS, James (Ed.). *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 271-289.
- HEYDT, Colin. Hutcheson's *Short Introduction* and the purposes of moral philosophy. *History of Philosophy Quarterly*, v. 26, n. 3, p. 293-309, 2009.
- _____. Practical ethics in eighteenth century Scotland. *The Journal of Scottish Philosophy*, v. 10, n. 1, p. v–xii, 2012
- _____. Practical ethics. In: HARRIS, James (ed.). *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 370-393.
- HUME, David. *The Letters of David Hume*. J. Y. T. Greig (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1932.
- HUTCHESON, Francis. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*. A. Garret (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, 2002.
- _____. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. W. Leidhold. (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, 2004.
- _____. *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria with A Short Introduction to Moral Philosophy*. Luigi Turco (Ed.). Indianapolis: Liberty Fund, 2007.
- KENNEDY, Thomas. Introduction and notes. In: FORDYCE, David. *The Elements of Moral Philosophy*, in three books with a brief account of the nature, progress, and origin of philosophy. Thomas Kennedy (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, 2003, p. ix-xvi.
- STEWART, Dugald. Account of the life and writings of Adam Smith. I. R. Ross (ed.). In: SMITH, Adam. *Essays on Philosophical Subjects*. W. Wightman; J. Bryce (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, 1982, p. 263-351.
- TURCO, Luigi. Introduction. In: HUTCHESON, Francis. *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria with A Short Introduction to Moral Philosophy*. Knud Haakonssen e Luigi Turco (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, 2007, p. ix-xxiii.

A metáfora do olhar na obra de Jean-Jacques Rousseau¹

Bruna Andrade Pereira Peterlevitz²

A presente pesquisa tem como objetivo acompanhar as análises de Rousseau acerca do processo de desenvolvimento do homem em sua passagem do estado de natureza para o estado civil e sua crítica à civilização do ponto de vista da noção do “olhar”. Pretende-se determinar as condições a partir das quais o emprego do termo “olhar” se verifica nas diferentes obras do filósofo e sua relação com os princípios do seu pensamento político. Trata-se de demonstrar que, nas obras de Jean-Jacques Rousseau, não é somente o sentido literal da palavra “olhar” que é levado em conta, isto é, ela não aparece apenas com intuito de referir-se ao sentido da visão. Mas ela adquire também e, sobretudo, a forma de uma metáfora usada, nas obras do filósofo genebrino, com a finalidade de expressar a noção de apreender, tomar consciência ou mesmo interpretar. Para tanto, buscaremos acompanhar as análises de Rousseau para compreender a função que a palavra “olhar” adquire particularmente no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, não obstante nos utilizarmos também de algumas passagens do *Ensaio*, de *Júlia ou a Nova Heloísa* e do *Emílio ou Da Educação*.

Como disse Backzo em sua obra *Solitude et communauté*: “Em sua imagem de mundo Rousseau passa facilmente de fenômenos particulares a características globais”. Detectar a passagem desses fenômenos particulares a características globais, bem como a função ou os possíveis significados que a noção de olhar adquire, se constitui individualmente, pois cada indivíduo tem um modo de percepção da realidade que lhe é peculiar, mas ele também participa da formação do olhar coletivo resultante do jogo de interesses impostos pela vida social. Por meio da leitura das obras, em especial do *segundo Discurso*, chegamos à percepção dos diferentes significados adquiridos pela noção de olhar, os quais veremos a seguir.

Da comparação contínua do homem com outros seres ou mesmo com seus semelhantes fez nascer de forma natural em seu espírito a compreensão de algumas relações. Nesse momento, palavras como “grande, pequeno, forte, rápido” começaram a fazer sentido para ele. Essas novas luzes, resultantes de seus progressos tornaram maior a superioridade do homem em comparação aos outros animais, conferindo-lhe essa consciência, isto é, o homem começa a desenvolver uma espécie de reflexão, toma consciência de sua superioridade e, ainda que de forma pouco desenvolvida, o orgulho já surge nele como um vício. Esse momento em que o homem começa a refletir, e que ele toma consciência de

1 Bruna Andrade Pereira Peterlevitz, email; andrade-bruna@hotmail.com, mestra em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo - Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, sob orientação da Profa. Dra. Jacira de Freitas, linha de Pesquisa: Política, Conhecimento e Sociedade.

2 UNIFESP

sua superioridade, podemos afirmar que é a gênese da reflexão: “Assim, o primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho; assim, apenas distinguindo as categorias por considerar-se o primeiro por sua espécie, dispôs-se desde logo a considerar-se o primeiro como indivíduo”.³

Essa é a primeira vez que o autor usa a palavra “olhar” na obra e é possível afirmar que Rousseau utiliza o termo de forma metafórica, para remeter a uma análise que o homem faz de si mesmo e da qual sente orgulho. Nessa passagem fica evidente que ao analisar a si mesmo, isto é, ao “olhar” para dentro de si o homem, que talvez ainda não pudesse se distinguir, possa ter apenas se sentido superior aos demais e se orgulhado de si mesmo, como um primeiro movimento do amor-próprio. Porém, existir, conforme Rousseau, é, necessariamente, sentir; nossas sensações são anteriores à nossa razão e nossos sentimentos precedem nossas ideias. Assim, o primeiro sentimento do homem, de acordo com o *segundo Discurso* foi o de sua existência e seu primeiro olhar, um movimento interno de orgulho. O sentimento da própria existência se distingue das sensações, que não passam de mediações entre o homem e o objeto, mas Rousseau confere maior importância na distinção do “eu” do indivíduo no tocante à sua relação com os objetos de sua consciência.

As sensações não se distinguem somente por sua sucessão no tempo e pela medida do prazer ou da dor que elas provocam, o que as distingue é a proporção em que contribuem para a acentuação do sentimento de existência e dos momentos que propiciam a manifestação do eu. Assim, o sentimento de existência é conhecido mesmo antes da reflexão, ou seja, ele ocorre a partir da vivência afetiva – ele é pré-reflexivo. Esse sentimento detém em si mesmo um indício que não condiz com nenhuma ação do intelecto, sendo este secundário e fundamentado apenas na comparação de relações. A qualidade de ser imediato é atribuído unicamente ao sentimento. O que diferencia o sentido da razão, com suas operações de comparação e julgamento, é que ele progride para suas ações sobre um objeto, e que a compreensão do intelecto não é aquela da identificação do sujeito e do objeto. Somente o sentimento imediato do “eu” pode fornecer as provas diretas das quais o indivíduo é capaz de superar suas dúvidas, reconstruir o mundo confiando nos conteúdos que se manifestam na consciência de sua própria existência. A ampliação de sua existência não corresponde a uma amplificação externa das forças essenciais do indivíduo, antes, consiste unicamente em existir nos outros, ou melhor, equivale à experiência de uma solidariedade particular com seus semelhantes, sobre quem sua existência foi expandida, conservando o sentimento precedente à reflexão de sua singularidade interna, de sua individualidade enquanto confirmação de si mesmo.

Pode-se interpretar esse momento como o início da dicotomia ser/parecer, já que é possível assimilar que o homem passou a adotar a melhor conduta para seu benefício em relação a seus semelhantes. A reciprocidade do indivíduo com os demais é indispensável para o amor-próprio, que é o estímulo preponderante para todas as condutas humanas. Mas, o “amor de si” se perverterá em “amor-próprio” no estado da sociedade, quando então, o indivíduo passará a viver em função do olhar do outro, sua existência é ampliada para relações que não dependem mais dele e que ele não é mais capaz de controlar, o egoísmo torna-se a única motivação para suas atitudes. Todas as relações entre os homens estão pautadas em interesses egocêntricos, a sociedade se fragmenta, tanto os homens como as coisas são considerados como nada além de artigos para troca com vistas à satisfação de falsas necessidades, isto é, desejos egoístas e artificiais dos quais o homem não pode mais se abster.

3 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p.89.

A existência do indivíduo sofre uma transformação drástica: o “eu absoluto” passa a ser um “eu relativo”, uma unidade fracionária cuja importância constitui-se em sua relação com a sociedade. Suas expectativas concentram-se nas relações sociais que estão em contradição com as ambições fundamentais do homem à felicidade e a paz. Esse processo de socialização ocorre naturalmente, porém, a compreensão de suas consequências ocorreu demasiadamente tarde, quando as relações sociais já haviam pervertido a natureza do homem. O amor-de-si transformado em amor-próprio, possibilita o nascimento das paixões e necessidades artificiais, que subjuga e suprime a personalidade do indivíduo. O “mundo das aparências” e da alienação se estende à existência não autêntica dos homens, à existência baseada no olhar do outro, cujas relações estão fundamentadas na propriedade e na desigualdade. Ao passo em que o indivíduo ao viver na sociedade, é sempre o “homem do homem”, ou seja, ele é uma fração de si mesmo, e, apesar da sociedade não anular definitivamente a sua natureza, ela a corrompe e a torna irreconhecível. Ao passo que o homem se socializa ele passa por um processo de desnaturalização, ao distanciar-se de sua natureza e fracionar-se, o que fará com que ele seja afligido pela perversidade física, social e moral, caminhando em direção contrária às suas inclinações naturais.

Se é necessário que o homem enfrente as contradições do mundo contemporâneo, a desigualdade social, a tirania da opinião pública e o mundo das aparências, fica evidente que o homem se mistura com a história que ele mesmo criou. As contradições referentes à personalidade do indivíduo equiparam-se às contradições das quais a humanidade se inseriu no decurso de sua história; a oposição que se instaurou entre os homens no transcorrer de sua história assemelha-se ao conflito interior presente em cada indivíduo.

O primeiro olhar que o homem lançou sobre si mesmo serviu para compará-lo e distingui-lo em relação aos animais, situação em que o homem se sentiu orgulhoso. Isso trouxe modificações psicológicas ao indivíduo e, com o passar do tempo e o aperfeiçoamento, ele passa a encontrar prazer na companhia do outro e, não podendo mais permanecer separados, nasce em sua alma o amor, sentimento enternecedor e doce, porém, em oposição a ele vêm também o ciúme e a discórdia. Esse momento é ilustrado por Salinas Fortes como sendo a festa primitiva, momento em que os homens se contemplam mutuamente.

Vivendo próximos uns aos outros e com novas necessidades a serem satisfeitas, a divisão de trabalho se fez crucial para que esses homens fossem melhor providos e seus talentos, otimizados. Dessa forma, as novas relações começam a se formar e fica evidente ao homem que ele já não consegue viver isolado, bastando-se a si próprio. Rousseau afirma que esse homem seria um miserável e que poderia nem ao menos subsistir sozinho.

Veremos que uma das causas dessa dependência que passa a existir é a ampliação das necessidades humanas. Não mais determinado pelas *besoins*, relativas às necessidades de sobrevivência, o homem agora passa a vislumbrar novas necessidades que vão sendo introduzidas com o aperfeiçoamento do seu aparelho mental e intelectual, o que significa que a condição de autonomia do homem do estado de natureza já não mais se verifica. Um exemplo disso encontra-se na descrição do momento em que os homens se reúnem em volta das cabanas ou em torno de uma grande árvore. Vejamos as consequências das primeiras festas:

Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava

ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício;⁴

Ora, os homens já não teriam se visto anteriormente? Somos levados a crer que sim, pois se os homens já estavam há algum tempo vivendo em comunidades, certamente eles já tinham se olhado. No entanto, Rousseau pretende oferecer ao leitor atento um significado de olhar que vai além do sentido da visão: esse olhar significa que cada um começou a tomar consciência de seus semelhantes e, por consequência, se comparou a eles. É neste exato momento que nasceram as primeiras noções de preferência e o desejo pela estima pública. O momento em que os homens passaram a apreciar-se marca o nascimento de uma importante ideia, a consideração – o desejo de ser considerado – e, como consequência, a partir do momento que ela se formou em seu espírito, cada um entendeu ser digno dela e não mais abriram mão de tê-la.

Da festa primitiva ou do berço dos povos decorrem todos os bens e males dos homens⁵ e, dos fogos do amor não resultaram apenas a revelação da consciência moral, mas também a conflagração do amor-próprio. Essas primeiras festas são fundamentalmente ambíguas, de um lado, surgem como o momento que marca união, a formação do vínculo entre os homens, mas ao mesmo tempo representa separação, distinção entre aquele que olha, compara e prefere e um objeto que se apresenta ou um outro indivíduo que se expõe como se um objeto fosse. A reunião e a separação dos indivíduos acontecem em um mesmo movimento: os homens reúnem-se, à medida em que se afastam de seu estado original e, por conseguinte de seu isolamento primitivo; mas separam-se novamente, ao passo que se oferecem em espetáculo, comparando-se e distinguindo-se em relação aos outros, disputam o prestígio entre si e, individualmente, ocorre a contradição consigo mesmo. O filósofo escreve sumariamente sobre as mudanças que se sucederam na *Carta à Beaumont*:

Quando, por um desenvolvimento cujo progresso mostrei, os homens começam a lançar os olhos sobre seus semelhantes, eles começam também a ver suas relações e as relações das coisas, a adquirir ideias de conveniência, de justiça e de ordem; o belo moral começa a se lhes tornar sensível e a consciência age. Então eles têm virtudes e se têm também vícios é porque seus interesses se cruzam e sua ambição desperta, à medida que suas luzes se estendem.⁶

Nesse processo, é indispensável que a imaginação já tenha sido desenvolvida, pois ela exerce influência sobre as paixões e ensaja no homem o aumento de seus desejos. Movido pelo desejo de ser reconhecido e de ser “olhado”, a opinião do outro ou a estima pública se torna um modelador comportamental, haja vista que para ser admirado, desejado, é necessário levar em consideração o significado dos olhares aos quais se submete e buscar cativá-los.

Assim, se considerarmos o olhar como capacidade de apreensão de uma dada realidade captada por meio da imaginação, o que portanto, já supõe, de certo modo, uma interpretação ou relação entre determinadas ideias, então, esse olhar não necessariamente é capaz de captar a verdade: “[...] quando se imagina não se faz mais do que ver; quando se

4 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 92.

5 Ver citação na p. 95 da obra de Baczko, *Rousseau: Solitude et communauté*: “Le bien et le mal coulent de la même source”.

6 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. t, IV, P. 936-937.

*concebe se compara. Nossas sensações são meramente passivas, em vez de todas nossas percepções ou ideias as quais nascem de um princípio ativo que julga*⁷. Ou seja, ao imaginar já estamos fazendo comparações colocando-nos na posição do ser ativo que julga.

A partir do julgamento, o homem sensitivo e harmonioso deixa de existir, perdendo a inocência de coincidir consigo mesmo. De agora em diante o *amor-de-si* perverte-se em *amor-próprio*, nascem outros vícios e se institui a sociedade. Na medida em que a razão se aprimora, a desigualdade e a propriedade se estabelecem; a cisão entre o ser e o parecer vem coroar o crescente afastamento do homem da natureza exterior, mas também da natureza interior, ou melhor, de si mesmo. De acordo com Starobinski:

O homem se aliena em sua aparência, Rousseau apresenta o parecer ao mesmo tempo como a *consequência* e como a *causa* das transformações econômicas. De fato, Rousseau liga profundamente o problema moral e o problema econômico. O homem social, cuja existência já não é autônoma mas relativa, inventa sem cessar novos desejos que não pode satisfazer por si mesmo. Precisa de riquezas e do prestígio: quer possuir objetos e dominas consciências. Só acredita ser ele mesmo quando os outros o “consideram” e o respeitam por sua fortuna e sua aparência. Categorias abstrata, de onde todas as espécies de males concretos poderão decorrer, o *parecer* explica a uma só vez a divisão interna do homem civilizado, sua servidão, e o caráter ilimitado de suas necessidades. É o estado mais afastado da felicidade que o homem primitivo experimentava ao abandonar-se ao imediato. Já para o homem do parecer, há apenas meios, e ele próprio encontra-se reduzido a ser somente um meio.⁸

Todavia, seus desejos, ou ainda, suas falsas necessidades não poderiam ser saciadas de imediato, ele necessitava do trabalho dos outros, bem como de sua estima, o que nos prova que o novo estado do homem já não lhe permitia ser livre.

As análises feitas por Jean Starobinski na obra *Transparência e Obstáculo*, aponta para o fato de que estamos diante de uma metafísica do “olhar”, que se deve ao fato de que faz-se necessário, em primeiro lugar, lançar o “olhar” sobre os outros para que seja possível também “olhar para si mesmo”, ou seja, é através da distinção entre um homem e outro (o homem e seus semelhantes) que se constrói a individualidade. O “progresso” das luzes, que nada trouxe de avanço no tocante ao indivíduo e à sociedade constituída por ele (e suas relações), encobrem a transparência natural, desagrega os homens uns dos outros, tornam os interesses particulares, eliminam qualquer hipótese de confiança mútua e sobrepõem a comunicação primordial das almas em troca de um comércio em que não há sinceridade. Dessa forma, se institui uma sociedade formada por indivíduos isolados em seu amor-próprio e mascarados por uma aparência enganosa.

A depravação daí decorrente não está ligada apenas ao fato de que as coisas se inserem entre as consciências, mas do mesmo modo, os homens deixam de coincidir sua existência individual com seu interesse, passando a identificar-se, doravante, com os objetos inseridos, por meio dos quais ele acredita que alcançará a felicidade. A individualidade do homem social não se identifica mais em si mesmo, ao invés disso, ele busca se reconhecer nas coisas exteriores a ele; contraditoriamente, os meios que o homem criou para satisfazê-lo tornam-se seu fim. O homem que antes – no estado de natureza – era completo, agora

7 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P.113.

8 STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. P.39-40.

aliena-se nas coisas, tornando-se dependente delas. A sociedade civil desenvolve-se em contraposição à natureza e ofusca o caráter imediato da relação entre as consciências, assim, a perda da limpidez original acompanha a progressiva alienação do homem nos bens materiais. O mesmo pode ser observado em relação ao olhar do outro, pois o homem fragmentado, dependente de seus semelhantes, busca prestígio e admiração não só nas coisas, como também nos olhares deles.

Outrossim, o olhar do outro é experimentado quase como uma dependência física, como um vício que precisa ser nutrido. No olhar de um homem a outro, formam-se os laços de um complexo sistema de relações obscuras e difíceis de penetrar.

No universo da despersonalização as mentiras predominam, tudo é deformado, tanto no que tange às relações entre os homens como também a relação entre os homens e as coisas; tudo se reduz às aparências, tudo se torna dissimulado. [...] *Todos os homens sem excitação procuram felicidade nas aparências e aplicam-se para se tornarem “mestres das aparências”. Eles se tornam perversos, mas escondem-se sob retórica sobre honestidade, generosidade e virtude. [...].*⁹

Eles precisam utilizar máscaras – em razão do olhar do outro – afim de dissimular enquanto estiver diante dos outros os efetivos motivos de seu comportamento, perdendo enfim sua capacidade de discernir por si o que é aparência e o que é veracidade, fingindo e disfarçando a todo momento. A divergência entre o “falar e o agir” sempre pode ser observado, haja vista que as palavras não coincidem com as ações, ou ainda, fala-se o que é conveniente em determinada ocasião, não por motivos verdadeiros; na sequência, a ação será distinta do que fora dito.

No contexto do homem submerso no mundo das aparências, é possível identificar ainda dois temas de extrema relevância. Primeiramente, trata-se do homem que se coloca em contradição consigo mesmo, ainda que cercado por esse ambiente de dissimulação ocasionado pelo “mundo das aparências”, ele mostra-se inflexível a essas relações e, por isso, permanece sempre alguém diferente de sua existência enganadora. Nada mais é do que um ser duplicado, isto é, alguém cuja ação ou comportamento se dão de forma contida. O segundo tema versa sobre a questão da solidão, assunto excessivamente complexo. Imerso no mundo da alienação, todo indivíduo vive, ao mesmo tempo nos outros – uma vez que está sempre fora de si, dependente da opinião e estima do outro – mas isolado pelo obstáculo de seus interesses particulares, encontra-se solitário mesmo em meio à multidão. Tal é a solidão experimentada por aqueles que não sucumbem aos vícios da sociedade e enxergam a insensatez das instituições humanas. Esse universo revela-se tão singularmente hostil para ele, que sua reação não pode ser outra, senão sentir-se continuamente ameaçado.

Na sociedade parisiense do século XVIII a desigualdade era mais evidente, uma vez que na monarquia alguns desfrutavam da pompa e do luxo enquanto outros viviam em nível de pobreza, o homem que estava condicionado à sua classe social, poderia mascarar-se até certo ponto. Em contrapartida, se comparado com a dinâmica da sociedade atual, nota-se que, corriqueiramente, muitos chegam a endividar-se para pertencer à determinado grupo social cujo estilo de vida não é o seu. Noutras palavras, as relações em que a busca pelo olhar de admiração e estima do outro são pautadas unicamente na posse e no poder aquisitivo levou o homem a uma situação extremamente onerosa. O aspecto econômico da

9 BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Paris: mouton, La Haye, 1974, p 21.

sociedade é apenas mais uma das consequências que apontam o cerne da questão: a ruptura interior do homem é o motivo da desigualdade em todos os níveis possíveis.

A cultura das aparências se constrói de modo particular em cada nação, de acordo com os objetos de sua estima, isto é, os costumes, os usos e, sobretudo, a opinião se constituem de forma específica em cada povo e servem como modo de diferenciação um do outro – os usos, costumes e a opinião tornam cada povo único. A tirania da opinião pública também pode ser considerada uma ferramenta da qual o governo se vale para atuar sobre os costumes se considerarmos que, para o indivíduo que vive nos outros, sempre fora de si mesmo, os juízos deles é que são tomados como parâmetros para suas condutas; os particulares só consideram como bom ou digno de ser desejado aquilo que a opinião pública considera como tal. O olhar do outro efetivamente predomina na composição das regras de conduta, sua supremacia é tal dentro da sociedade que cada indivíduo toma consciência da necessidade que se tem de representar e a busca pela aprovação por meio do olhar do outro justifica a dissimulação daquilo que não está de acordo com os costumes. Dessa forma, a opinião pública e os costumes corporificam a nação, é necessário instituí-los tendo em vista as circunstâncias naturais pelo qual determinado povo existe com o propósito de que estes sejam impostos a todos os integrantes da comunidade, com a mesma força de uma lei natural.

Cada um deve buscar a aprovação e a estima do público, isto é, faz-se necessário para o controle social que se construa a opinião pública de forma a prevalecer sobre as demais, seja a dos particulares, de determinado grupo ou dos partidos. Aquele que não se encontra conforme os parâmetros estabelecidos pela opinião alheia sofrerá um outro tipo de olhar: o de reprovação. Esse olhar já fora experimentado por Rousseau e ele o descreve na oitava caminhada nos *Devaneios*: “*Sou feliz e contente, sem distração e sem obstáculo. Mas, raras vezes escapo a algum ataque sensível, e, quando menos espero, um gesto, um olhar sinistro que percebo, uma palavra envenenada que ouço, alguém mal-intencionado que reencontro bastam para me transtornar*”.¹⁰ Ou ainda, na nona caminhada:

Oh! Se ainda tivesse momentos de carinho puro, que viesse do coração, mesmo que fosse de uma criança ainda muito pequena, se ainda pudesse ver em alguns olhos a alegria e o contentamento de estar em minha companhia, quantos males e sofrimentos não me compensariam essas breves, mas doces efusões do coração? Oh! Não seria obrigado a buscar entre os animais o olhar de benevolência que, com frequência, me é recusado pelos humanos¹¹.

Nos referidos trechos, o autor exprime o mal estar que sente ao receber um funesto olhar de censura, do qual dificilmente consegue fugir e que causam-lhe aborrecimento; o autor vai ainda mais longe, ele procura em meio aos animais o olhar de generosidade que não recebe de seus semelhantes, isto é, seu descontentamento é tão grande quanto às relações humanas que melhor seria relacionar-se com aqueles que são irracionais, mas que são capazes de transmitir benevolência no olhar. A busca pela bondade não obtida através do olhar do outro também diz muito sobre o nível de degradação ao qual os indivíduos estão submetidos, à ausência de contentamento e felicidade, da simplicidade nas relações desinteressadas já não pode ser alcançado, os indivíduos são mal-intencionados e, sem hesitar, repudiam o outro.

10 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*, in *Collection complète des oeuvres*, Genève, 1780-1789, vol. 10, in-4°, édition en ligne www.rousseauonline.ch, version du 7 octobre 2012. P.58.

11 *Ibid*, P.62.

Mas, como os fenômenos particulares, que ocorrem no interior do indivíduo, podem interferir na coletividade? Analisar como ocorre a fragmentação da personalidade do homem é essencial para compreender a realidade social concebida por Rousseau e sua relação com o mundo das aparências. A sociedade corrompida é formada por indivíduos que agem de acordo com seus interesses particulares que são sempre egoístas, não levam em conta o bem-estar da coletividade, não conduzem à harmonia, mas sim à concorrência, à discórdia e, conseqüentemente, à desordem social.

Essa noção de olhar apreendida no pensamento rousseauiano não parece descrever as relações sociais contemporâneas?

Referências bibliográficas:

- BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Paris: mouton, La Haye, 1974.
- BURGELIN, P. *La philosophie de l'Existence de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: PUF, 1952.
- CASSIRER, Ernst. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Trad. De Marc B. de Launay. Paris, Hachette, 1987.
- DERATHÉ, Robert. *J-J. Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo: Discurso; Barcarolla, 2009.
- _____. *L'homme selon Rousseau*. In: Pensée de Rousseau. Paris. Seuil, 1984. (Tradução de Helena Esser dos Reis. Inédita).
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.
- _____. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.
- _____. *Rousseau: entre o bem dizer e o bem fazer*. In: Revista Discurso, 5, São Paulo, 1974.
- _____. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.
- FREITAS, J. de. *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*. 1. Ed. São Paulo: Humanitas – FFLCH/USP, 2003.v. 1. 148p.
- _____. *Imaginação em Diderot e em Rousseau*. Discurso, v. 45, n. 1, p. 169-186, 19 ago. 2015
- _____. Comunicação apresentada no GT do Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, 2018, Vitória - ES.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1974.
- MARUYAMA, Natália. *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política*. Editora Humanitas, 2006
- PRADO Jr, B. *A retórica de Rousseau e outros ensaios: Bento Prado Jr*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ouvres Complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, v. I (1959), v. II (1961), v. III (1964), v. IV (1969).
- _____. *As confissões*. 2 vol. Tradução de Raquel de Queiroz. São Paulo: Athena Editora, s.d.
- _____. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Ed. Abril, Col. "Os Pensadores", 1973.
- _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Ed. Abril, Col. "Os Pensadores", 1973.
- _____. *Emílio ou Da educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004 (Paidéia).
- _____. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Ed. Abril, Col. "Os Pensadores", 1973.
- _____. *Júlia ou a nova Heloísa*. Tradução de Fúlvia Maria Luiza Moretto. São Paulo-Campinas: Hucitec/Ed. Da Unicamp, 1994.
- _____. *Lettre à d'Alembert*. Paris: Garnier- Flammarion, Paris, 1967.
- _____. *Os devaneios do caminhante solitário*. Tradução de Fúlvia Maria Luiza Moretto. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª edição, 1986.
- STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*; seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

A crítica de Rousseau à sociedade: Contribuições e limites para pensar a ordem social contemporânea

Caio Cezar Pontim Scholz¹

Introdução

O estudo do pensamento filosófico de Rousseau, em um contexto contemporâneo, permite a interpretação da sua obra sob dois aspectos distintos. O primeiro deles diz respeito à compreensão do seu aparato conceitual, que fundamenta seu notório potencial crítico, cujo alvo se encontra nos campos da ética e da política, referências para o exercício da vida pública, compreendida como forma de espetáculo, pertencente à ordem social moderna. O segundo provoca a sensação de que suas críticas e aparato conceitual, de alguma forma, vão além de seu próprio contexto e podem contribuir para a compreensão da vida pública, manifestada na sociedade contemporânea.

Diante desse cenário, ao investigar essas duas possibilidades de interpretação, mostrar-se-á que alguns elementos da obra de Rousseau se conservam na contemporaneidade, outros aparentam ganhar uma espécie de atualidade de acordo com esse novo contexto social contemporâneo e, por fim, algumas dificuldades parecem ser superadas em virtude de especificidades pertencentes apenas à sociedade contemporânea.

A fim de realizar tal pretensão, em um primeiro momento, a partir de textos autobiográficos de Rousseau, é delimitado como contexto o cenário conflituoso entre ele e a sociedade de seu tempo. Em seguida, é feita a exposição de algumas de suas críticas direcionadas aos elementos que compõe a ordem social, como exemplo o uso que se faz das artes, a língua moderna, as desigualdades econômicas, os governos representativos e, também, o contexto moral e político em que essas críticas estão inseridas. Já em um segundo momento, o estudo das críticas é realizado pelo viés conceitual que as fundamentam. Desse modo, os conceitos que dizem respeito às várias formas de espetáculo, a dualidade ser e parecer, os graus da escala de representação e a força da linguagem são definidos e relacionados em uma estrutura conceitual que sustente essas críticas.

Após esses dois primeiros momentos, como terceiro e último, é realizada a delimitação de um cenário social contemporâneo, mais especificamente, de uma sociedade industrial, que seja capaz de viabilizar a construção de um diálogo entre as críticas modernas de Rousseau e o potencial crítico de Adorno e Horkheimer em a *Dialética do Esclarecimento*. É a partir desse diálogo que se verifica algumas possíveis influências do pensamento filosófico de Rousseau na contemporaneidade.

1 Doutorando na Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Campus Toledo

Primeiras considerações acerca das críticas de Rousseau à sociedade moderna

O estudo minucioso e a compreensão das principais críticas de Rousseau à sociedade moderna pode ser feito por meio de um exercício intelectual cujo contexto e ponto de partida reside em alguns relatos autobiográficos de Rousseau. Esses relatos revelam a situação conflituosa entre ele próprio e a ordem social moderna em que está inserido, que culminou em uma situação de isolamento, como fica evidente na seguinte passagem dos *Devaneios*: “Eis-me, portanto, sozinho na terra, tendo apenas a mim mesmo como irmão, próximo, amigo, companhia. O mais sociável e o mais afetuoso dos humanos dela foi proscrito por um acordo unânime” (ROUSSEAU, 1995, p. 23).

A fim de melhor compreender essa relação entre Rousseau e a sociedade moderna, é aceitável apontar como possível causa ou motivação desse isolamento a moral não aparente, que Rousseau afirma possuir em alguns de seus prefácios. A título de exemplo, pode-se apontar o prefácio da *Carta a D'Alembert*, onde Rousseau diz:

[...] mas as considerações só sobrepujam os deveres para aqueles cuja moral inteira consiste em aparências. Justiça e verdade, eis os primeiros deveres do homem. Humanidade, pátria eis seus primeiros afetos [...] terei eu culpa ao fazer o que devia? Para me responder, é preciso ter uma pátria que servir, e mais amor aos seus deveres do que temor em desagradar aos homens (ROUSSEAU, 1993, p. 27).

Com isso, infere-se que, o exercício dessa moral não aparente, compreendida como amor ao dever de justiça e verdade à pátria, resulta no seu potencial crítico marcante e presente nos três *Discursos*, no *Ensaio Sobre a Origem das Línguas*, no *Contrato Social* e na *Carta a D'Alembert*. Desse modo, o estudo e compreensão das críticas pertencentes a essas obras, cujos alvos, segundo Starobinski, 1991, p. 34: “contestam os valores e as estruturas da sociedade monárquica” e, mais especificamente, no que “diz respeito à sociedade enquanto esta é contrária à natureza” (STAROBINSKI, 1991, p. 35), podem ser observados, nas obras supracitadas, em duas esferas distintas.

Primeiramente, é comum encontrar as críticas direcionadas ao conceito em si de sociedade, como pode ser apontado no *Segundo Discurso*, mais especificamente quando Rousseau trata da origem das sociedades em geral:

Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria (ROUSSEAU, 1973, p. 275-276).

Além desse aspecto geral acerca da sociedade, as críticas também são construídas e direcionadas aos elementos estruturantes da ordem social moderna. Nesse sentido, elas estão de acordo com os objetos específicos de estudo de cada uma dessas obras. Desse modo, no *Primeiro Discurso*, as críticas atingem o mau uso das ciências e das artes; em seguida, no *Segundo Discurso*, atacam a propriedade privada e seus efeitos; no *Terceiro Discurso*, denunciam as questões econômicas entre a esfera pública e privada; no *Ensaio Sobre a Origem das Línguas*, demonstram a degeneração da língua moderna; no *Contrato Social*, as críticas apontam os malefícios dos governos representativos e a necessidade de

instituir a liberdade civil; e, por fim, na *Carta a D'Alembert*, os riscos do teatro francês moderno para degeneração moral do cidadão.

Após ressaltar todo esse potencial crítico da obra de Rousseau, o próximo passo dado na direção de compreendê-las tem a pretensão de encontrar algo em comum entre elas, capaz de as unirem e justificar suas formulações. Com isso, pode-se destacar que todas elas, tanto as críticas voltadas ao conceito de sociedade em si quanto às críticas dedicadas aos elementos estruturantes da ordem social moderna são elaboradas em um contexto permeado por aspectos no âmbito da ética e da política. Consequentemente, também, podem ser ressaltados os principais temas de interesse do pensamento filosófico de Rousseau, entre eles se destacam: a origem da maldade humana, o desenvolvimento da virtude, o resgate da liberdade, a restauração da ordem social, das relações transparentes e, consequentemente, a obtenção da felicidade. Autores como Franklin de Mattos, Bento Prado, Salinas Fortes e Dalbosco seguem essa linha de interpretação da obra de Rousseau.

Como forma de exemplificar essa linha de interpretação, pode ser apontada a observação de Mattos acerca da influência da antiguidade no pensamento de Rousseau e a sua crítica à própria atividade filosófica contextualizada ao âmbito da ética e da política:

Quando Isócrates, em seu famoso Elogio de Helena, declara “que mais vale obter sobre assuntos úteis uma opinião razoável do que conhecimentos exatos sobre inutilidades”, não se reconhece aqui a mesma crítica de Rousseau “a essas crianças que chamamos de filósofos”, que se detêm na discussão de problemas metafísicos insolúveis e deixam de lado o essencial, isto é, a moral e a política? (MATTOS, 2008, p. 15).

As articulações profundas desses temas principais presentes na obra de Rousseau, em seus aspectos no âmbito da ética e da política, encontram-se reunidos de forma precisa nos estudos de Bento Prado, que ao se dedicar na compreensão da unidade do pensamento filosófico de Rousseau, sintetiza que:

Com Rousseau o centro da gravidade da reflexão política se desloca da esfera do saber para a do poder, ou da Razão para a da paixão, ou ainda do Discurso para a da Força. As vontades, as paixões, mesmo os direitos reivindicados remetem a uma Econômica ou uma Dinâmica onde se opõem proprietários e despossuídos, fortes e fracos, dominantes e dominados. Não se trata mais de difundir o saber, mas de organizar forças dadas, ou de neutralizar um conflito existente desde sempre, contando apenas com as forças (demasiado humanas) disponíveis (PRADO, 2008, p. 420).

Com isso, findam-se as primeiras considerações referentes ao potencial crítico da obra de Rousseau, onde foi exposto, a partir de breves relatos autobiográficos e revisão das obras de Rousseau, as principais críticas, seus destinatários, seus contextos, justificativas e principais interesses. Já o segundo momento de investigação dessas críticas ganhará em profundidade de compreensão, na medida em que esse texto, agora, dedica-se a explorar a natureza conceitual que as fundamentam. Nesse viés, será delimitada uma estrutura de conceitos que as sustentam em termos teatrais e, consequentemente, dão origem a uma forma de espetáculo.

Considerações conceituais acerca das críticas

A fim de delimitar uma estrutura conceitual que fundamenta as críticas levantadas na seção anterior, o primeiro conceito presente nas obras de Rousseau que chama atenção diz respeito ao conceito de espetáculo, na medida em que, segundo Franklin de Mattos: “em suma, o teatro é o ‘paradigma essencial’ que organiza o ‘sistema’ rousseauiano em sua totalidade” (MATTOS, 1997, p. 09). Nessa passagem, pode-se compreender, aqui, a identificação do teatro como uma forma de espetáculo.

Desse modo, para reforçar a importância do conceito de espetáculo para as críticas e, sobretudo, para a obra de Rousseau, o amparo da obra *Paradoxo do Espetáculo* de Salinas Fortes se faz essencial, uma vez que ela revela como esse conceito, ao se derivar em três outros, constitui, assim, um paradigma crítico de referência para Rousseau elaborar suas diversas críticas. Logo, a partir do conceito de espetáculo, Salinas Fortes evidencia as seguintes derivações: primeiro, o *espetáculo da natureza* compreendido como “a percepção das ‘verdadeiras’ relações e da ‘verdadeira’ ordem, a fidelidade à ‘marcha da Natureza’” (FORTES, 1997, p. 75); segundo, em oposição ao primeiro, o *espetáculo da ordem social*, definido como enganoso, pois, segundo ele, no estado atual do homem,

[...] o Direito e a Lei proclamam a igualdade mascarando a real desigualdade, o ‘repouso’ de que se goza na vida ‘civil’ atual, a tranquilidade reinante em nossas sociedades não passam de disfarces, miragens, revestimentos mentirosos que escondem o inferno da existência social onde predomina o mais completo antagonismo entre os indivíduos e a guerra de todos contra todos (FORTES, 1997, p. 39).

E, por fim, a última derivação, também enganosa, compreende o *espetáculo homem do homem*, que, segundo o mesmo autor, corresponde a um movimento de união e separação entre os seres humanos, quando estes começam a experimentar as primeiras formas de convívio social, assim, ele o define:

Os homens reúnem-se, separando-se num mesmo movimento: reúnem-se, pois abandonam o isolamento primitivo, mas separam-se de novo na medida em que se destacam, distinguem-se uns dos outros ao se oferecerem em espetáculo, uns para os outros, e ao entrarem em conflito, em disputa ou em contradição com seu duplo (FORTES, 1997, p. 45).

A partir dessas três derivações, começa-se a desenhar a estrutura conceitual das críticas de Rousseau, na medida em que o *espetáculo da natureza*, por representar a verdadeira ordem das coisas e a transparência das relações, cumpre a função de referência, tanto para a conduta humana quanto para a restauração da ordem social. Do outro lado, essa mesma ordem social, corresponde ao espetáculo enganoso da *ordem social*, que caracteriza o estado atual do ser humano, marcado por obscuras relações de desigualdades econômicas, políticas e sociais. Já entre esses dois extremos, desenvolve-se o espetáculo *homem do homem*, responsável por manifestar a conduta e comportamento humano nas relações interpessoais que compõe esse cenário desigual.

Compreendido essa primeira derivação e articulação do conceito de espetáculo, o próximo passo do desenvolvimento do presente argumento corresponde ao preenchimento dessa estrutura conceitual. Tal tarefa é realizada a partir da abordagem de alguns conceitos correlatos ao conceito de *espetáculo*. Nesse sentido, ainda para que as derivações citadas

anteriormente ocorram, faz-se necessário o emprego dos conceitos que dizem respeito à dualidade entre *ser* e *parecer*, à *representação* e, por fim, à *linguagem*.

Nesse contexto, a dualidade entre *ser* e *parecer*, que pode ser pensada tanto em uma relação de afastamento quanto de oposição, torna-se um dos problemas essenciais da filosofia de Rousseau, na medida em que essa dualidade pode ser compreendida como o conteúdo manifestado nas diversas formas de espetáculo. Consequentemente, a relação entre *ser* e *parecer* também acaba sendo a peça chave para compreender a tese de Rousseau acerca da origem da maldade humana, ou seja, a origem dos males e vícios humanos, atrelados à perda da transparência originária, ocorrido no movimento de transição do natural para o social. Essa linha de raciocínio também pode ser percebida na abordagem de Arlei Espíndola sobre a importância dessa dualidade para o pensamento filosófico de Rousseau, segundo ele,

Rousseau toca no problema da dicotomia ser versus parecer, na cisão interna sofrida pelo ser humano, a qual encontra sua mola propulsora na cobrança de que todos se façam mutuamente agradáveis na sociedade. O filósofo genebrino, repetindo uma ideia de Sêneca, identifica nesse mecanismo a origem do mal, da uniformidade de caráter que impede os indivíduos de serem eles mesmos e de seguirem seus próprios gênios (ESPÍNDOLA, 2008, p. 16).

Desse modo, a estrutura conceitual, delimitada pelas derivações do conceito de *espetáculo*, começa, agora, a ganhar conteúdo com o acréscimo dessa dualidade essencial. Porém, para que esse conteúdo possa ser manifestado nas formas de espetáculo, para que o ser humano seja capaz de afastar sua aparência de seu ser ou, até mesmo, aparecer algo oposto ao seu ser, nas vivências das relações interpessoais, faz-se necessário, para viabilizar esse fenômeno, mais um conceito correlato, ou seja, a *representação*.

Essa temática acerca da *representação* em Rousseau também é minuciosamente estudada por Salinas Fortes em *O Paradoxo do Espetáculo*, uma vez que esse conceito é correlato ao conceito de espetáculo e também possui sua função no preenchimento da estrutura conceitual em questão. Ainda segundo o mesmo autor, na filosofia de Rousseau, o ato de representar ocorre por meio de uma escala. Esta é delimitada, de um lado, por um grau mínimo de representação, cujo critério de definição é a expressão do ser e corresponde, também, ao *espetáculo da natureza* e, consequentemente, a transparência originária. Já, no extremo oposto dessa escala, definido pelo critério do parecer, encontra-se o grau máximo de representação em correspondência ao *espetáculo da ordem social*, a ocultação da realidade, a perda da transparência e, sobretudo, a perda de si mesmo.

Estabelecido os limites da escala de representação, Salinas Fortes ainda demonstra como ocorre o *espetáculo humano*, variando entre o grau mínimo e máximo de representar, nos diversos objetos de estudo que constituem a obra de Rousseau, podendo ser citados exemplos desde as questões relativas aos espetáculos teatrais até a compreensão do próprio exercício político como forma de representação de um espetáculo.

Com o acréscimo do conceito correlato da *representação* e sua função delimitada, o último elemento a completar o preenchimento dessa estrutural conceitual diz respeito à *linguagem*, uma vez que este conceito correlato é responsável por viabilizar a manifestação da representação do *ser* ou do *parecer*, compreendidos como o conteúdo expressado nos espetáculos.

Essa função exercida pela *linguagem* e, sobretudo, a sua importância para a compreensão da obra de Rousseau, pode ser percebida pela sua presença no momento em que Rousseau define o início da ordem social, a partir da instituição da propriedade privada. Como Mattos observa, na apresentação da obra *A Retórica de Rousseau*, que a instituição da propriedade privada, por parte do fenômeno humano, na marcante passagem presente no início da segunda parte do *Segundo Discurso*, passa necessariamente pela força da fala:

O leitor do *Discurso* sobre a desigualdade há de se lembrar da célebre passagem em que a propriedade privada surge de uma astúcia de linguagem e há de se lembrar também que, no Ensaio, o progresso da língua é paralelo à degradação moral e política da humanidade (MATTOS, 2008, p. 18).

Outra relevância da *linguagem* para a filosofia de Rousseau pode ser encontrada também na questão acerca da origem do mal, citado anteriormente em relação ao afastamento entre *ser* e *parecer*. Nesse cenário, a *linguagem* se faz presente na manifestação dos espetáculos humanos por meio de expressões pautadas pelo desacordo entre o agir e o falar, como revela Rousseau na *Carta a Beaumont*:

Tão logo fui capaz de observar os homens, eu os via agir e os ouvia falar; depois, percebendo que suas ações não se assemelhavam a seus discursos, procurei a razão dessa diferença e descobri que, como ser e parecer eram para eles duas coisas tão diferentes quanto agir e falar (ROUSSEAU, 2005, p. 78).

Com isso, observa-se que o desacordo entre o agir e falar, juntamente, com o desacordo entre o *ser* e *parecer*, presentes da ordem social, caracterizam a origem da maldade e vícios humanos e, conseqüentemente, a perda da transparência originária manifestada pela ordem da natureza. Assim, encerra-se o percurso de compreensão das críticas de Rousseau à sociedade moderna e aos seus elementos estruturantes, na medida em que foi exposto o contexto em que elas estão inseridas, suas justificativas e interesses e, principalmente, a articulação conceitual que as fundamentam. Assim, fica exposta a primeira pretensão deste texto que diz respeito ao potencial crítico da obra de Rousseau.

Para pensar a influência das críticas na ordem social contemporânea

Após a compreensão do contexto e da estrutura conceitual que fundamentam as diversas críticas de Rousseau à ordem social moderna, o próximo e último momento pertencente ao presente estudo diz respeito ao exercício criativo de pensar, à luz de Rousseau, críticas à ordem social contemporânea. Para tanto, faz-se necessário, primeiramente, a delimitação desse outro cenário social, bem como a escolha de um potencial crítico contemporâneo que viabilize a proposta de um diálogo entre o pensamento filosófico de Rousseau e a contemporaneidade.

Diante de tal pretensão e a fim de dar início a esse exercício, a realidade social e o potencial crítico contemporâneos escolhidos para dialogar com as críticas de Rousseau é aqueles pertencentes à obra *Dialética do Esclarecimento*. Nesse sentido, pretende-se, aqui, apenas lançar as ideias iniciais de aproximação entre as críticas de Adorno e Horkheimer com as críticas de Rousseau, que sirva de ponto de partida para uma futura investigação mais profunda sobre o tema, onde seja possível delimitar, com propriedade, os elementos da

crítica de Rousseau que permanecem na contemporaneidade e os que são potencializados ou superados, tendo em vista o contexto específico dessa ordem social mais atual.

A escolha e delimitação de uma realidade social capitalista, industrial, controlada por uma indústria cultural e o potencial crítico da referida obra se justificam na medida em que foi identificada uma certa semelhança entre as questões que inauguram a *Dialética do Esclarecimento* e o *Segundo Discurso*. Nesse contexto, Rousseau, no prefácio da obra, expõe a seguinte questão que orientará o desenvolvimento de seu argumento:

De que se trata, pois, precisamente neste Discurso? De assinalar, no progresso das coisas, o momento em que, sucedendo o direito à violência, submeteu-se a natureza à lei; de explicar por que encadeamento de prodígios o forte pôde resolver-se a servir o fraco, e o povo a comprar uma tranquilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real (ROUSSEAU, 1973, p. 241).

Já a questão que abre e guia as críticas da *Dialética do Esclarecimento* fica bastante evidente, também no prefácio da obra, quando os autores afirmam a pretensão de “descobrir porque a humanidade em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 11). Diante das duas passagens, a semelhança que pode ser observada diz respeito ao tom de decadência, presente em ambas as críticas, em que a condição social do indivíduo está submetida, durante o movimento que conduz a passagem da ordem social presente para uma ordem social futura mais degenerada, capaz de impedir o indivíduo a obter o reconhecimento de si próprio.

A partir desse primeiro ponto em comum, a construção do diálogo entre os potenciais críticos dos autores pode ter continuidade por meio da abordagem dos elementos que impedem o reconhecimento de si, por parte do indivíduo e o submetem a uma condição permanente de existir sempre fora de si mesmo. Por um lado, em Rousseau, esse elemento é caracterizado pela opinião pública, enquanto que, em Adorno e Horkheimer, essa função é exercida pelo consumo de mercadorias. Além disso, o poder econômico, compreendido como princípio ordenador da sociedade e dessa condição social do indivíduo, comum em ambos os contextos, também caracteriza um elemento a ser investigado.

Outro ponto pertinente a ser abordado na composição desse diálogo corresponde ao uso inadequado da ciência, enquanto instrumento capaz de contribuir para a degradação moral do indivíduo e a dominação da natureza. Nesse sentido, a função essencial que a natureza exerce, na filosofia de Rousseau, como referência para a restauração da moralidade do indivíduo e, posteriormente, para o reordenamento da ordem social, pode contribuir para a necessidade de repensar a função atribuída à natureza nessa ordem social contemporânea.

Ainda a respeito da moralidade do indivíduo, o diálogo entre os potenciais críticos dos autores também pode ser desenvolvido no sentido de estabelecer uma relação entre as críticas de Rousseau acerca do teatro francês moderno, com as críticas de Adorno e Horkheimer ao cinema, compreendido como mera forma de entretenimento e manifestação da indústria cultural. Desse modo, a princípio, ambos os potenciais críticos condenariam as duas manifestações artísticas como possíveis referenciais para a conduta moral do indivíduo.

Além dos temas no âmbito da moral, esse diálogo também pode ser proposto no âmbito político. Nesse contexto, ainda sobre atuação da indústria cultural e dos meios

de comunicação contemporâneos, é possível investigar uma possível potencialização da primeira máxima da política moderna, criticada por Rousseau no último capítulo do *Ensaio Sobre a Origem das Línguas*, isto é, aquela que afirma a necessidade de manter os súditos esparsos, por meio de discursos unilaterais. Assim, os meios de comunicação e a indústria cultural, específicos da sociedade contemporânea, tornam-se instrumentos eficientes e poderosos para realização de tal necessidade, a serviço da manutenção da ordem social vigente.

Em relação à atuação dos meios de comunicação, específicos da sociedade contemporânea, o diálogo também pode investigar possíveis limitações ou superações da filosofia de Rousseau para se pensar a ordem social contemporânea. Desse modo, as críticas de Rousseau à representação e a necessidade de restabelecer, na ordem social, as relações diretas, imediatas e transparentes entre os indivíduos se tornariam cada vez mais inviáveis ou impraticáveis, na medida em que, na ordem social contemporânea, a atuação intensa de seus meios de comunicação tornam as diversas formas de representação e as relações interpessoais mediadas elementos que fazem parte da própria constituição da realidade desse ordenamento social.

A exposição dessas ideias preliminares evidencia, portanto, a abertura para possíveis caminhos a serem explorados, em estudos e investigações futuras, capazes de demonstrar a influência do potencial crítico de Rousseau na contemporaneidade, por meio da criação de um diálogo entre as críticas de Rousseau e as de Adorno e Horkheimer, que revelem elementos que permanecem comuns entre as duas realidades sociais, elementos que podem ser potencializados na transição da modernidade para contemporaneidade e, por fim, elementos que podem ser superados devido às características específicas do ordenamento social contemporâneo.

Considerações finais

Após a exposição desse estudo, foi possível, portanto, compreender, primeiramente, o cenário conflituoso entre Rousseau e a sociedade de seu tempo, o que resultou em uma condição de vida isolada das relações sociais, descrita em seus *Devaneios*. A partir disso, foram revelados os principais alvos de suas críticas à ordem social, que vão desde o conceito em si de sociedade até elementos específicos que compõe essa ordem, como é o caso do uso da ciência, da linguagem, da educação, das desigualdades econômicas e entre outros. Com isso, compreenderam-se, também, os aspectos no âmbito da ética e da política, que servem de contexto para todas essas críticas.

Em seguida, em um segundo momento, foi exposta uma estrutura conceitual, constituída a partir da articulação das variações do conceito de *espetáculo*, na qual os conceitos de *espetáculo da natureza*, *espetáculo da ordem social* e *espetáculo homem do homem* ocupam a função de estabelecer os limites formais da fundamentação das críticas. Diante disso, essa estrutura formal é preenchida pelos conceitos correlatos ao conceito de *espetáculo*, são eles: a dualidade *ser e parecer*, que corresponde ao conteúdo a ser expresso nas variações dos conceitos de *espetáculo*; a *representação*, que caracteriza o modo pelo qual o *ser e parecer* são manifestados, a partir de uma escala delimitada pelos conceitos de *espetáculo da natureza* e da *ordem social*; e, por fim, a *linguagem*, que permite ao indivíduo a ação de representar em suas relações interpessoais e sociais. Assim, essa estrutura conceitual serve de fundamento para as críticas levantadas anteriormente.

E, em um terceiro momento, abriram-se possíveis caminhos para estudos futuros, que permitam pensar, à luz de Rousseau, a realidade social contemporânea. Para isso, foi delimitado um cenário social contemporâneo, que permita a composição de um diálogo entre o potencial crítico de Rousseau e o potencial crítico, pertencente à obra *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer. Com isso, a continuidade desse estudo permitirá estabelecer pontos comuns entre ambos os potenciais críticos e, em virtude de elementos específicos à sociedade contemporânea, esclarecer elementos da crítica de Rousseau que são potencializados, bem como seus limites.

Referências bibliográficas:

- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos* / Theodor W. Adorno, Max Horkheimer; tradução, Guido Antonio de Almeida. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- ESPÍNDOLA, Arlei de. *Ensaio de leitura de escritos filosóficos clássicos em torno da reflexão ética e política*. – São Leopoldo: Ed. Nova Harmonia, 2008.
- MATOS, Franklin. *Teatro e amor próprio*. In: Carta a D'Alembert. Campinas: Editora da Unicamp, 1993. pp. 11-22.
- _____. *Uma arte da medida*. In: Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau. São Paulo: Discurso Editorial, 1997. pp. 9-14.
- PRADO JR, Bento; MATTOS, Franklin de (Apres.) (Org.). *A retórica de Rousseau: e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2008. 456p.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Organização e apresentação José Oscar de Almeida Marques; trad. José Oscar de Almeida Marques... [et al.]. – São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- _____. *Carta a D'Alembert* / Jean-Jacques Rousseau; Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.
- _____. *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* / Jean-Jacques Rousseau; Trad. Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 1.Ed.; São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Os devaneios do caminhante solitário*. Brasília: UNB, 1995.
- SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau* / Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.
- STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*; seguido de sete ensaios sobre Rousseau / Jean Starobinski; Trad. Maria Lúcia Machado. – São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

Dilthey e Goethe: Vivência poética e hermenêutica histórica

Caio Graco Queiroz Maia¹

Introdução

A obra do filósofo alemão Wilhelm Dilthey (1833-1911) é marcada por uma extensa investigação sobre a fundamentação das chamadas ciências do espírito e sua possibilidade enquanto ciência. Para este filósofo, o horizonte histórico era o horizonte natural das ciências do espírito, que são, antes de tudo, ciências históricas. Sendo assim, cabe a este projeto de fundamentação a tarefa de estabelecer as condições para a pesquisa histórica, no que diz respeito à possibilidade da universalidade do conhecimento histórico. Para Dilthey, isto significa empreender uma crítica da razão histórica.

Um olhar rápido sobre tal empreendimento, a partir do conjunto da obra de Dilthey, tomará como característica desse conjunto a sua profusão temática. Os textos diltheyanos não só se voltam para a fundamentação das ciências humanas e para a hermenêutica, mas também para a estética, para a psicologia e para a biografia, muito importantes para as suas investidas no campo das ciências históricas. O filósofo Hans-Georg Gadamer, por exemplo, em um dos momentos em que trata de Dilthey na obra *Verdade e Método* (de 1960), salienta que um texto específico de Dilthey destaca-se por seu caráter de ineditismo. Neste texto, um termo-chave para a filosofia de Dilthey e para a Escola Histórica à qual pertencia recebe pela primeira vez uma função conceitual. (GADAMER, 1997, p. 119-120) Trata-se do texto “Goethe e a fantasia poética”, publicado em 1877 e reeditado em 1905, e do termo “vivência” (Erlebnis). Tal termo advém da literatura biográfica e, não por outro motivo, trata-se este em um texto filosófico-biográfico. É neste texto que termo “vivência” é empregado com ares de conceito, a partir da segunda edição (isto é, na edição de 1905).

Nosso objetivo aqui é, a partir da pista deixada por Gadamer, tentar estabelecer conexões entre este conceito previamente elaborado no texto “Goethe e a fantasia poética” e suas elaborações posteriores, precisamente como se encontra na última obra de Dilthey, a saber, *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, de 1910. O que intentamos não é tanto compreender a progressão do conceito de vivência ao longo do tempo, mas, antes, clarificar as suas características no texto mais primordial. Trata-se, pois, de um texto cuja leitura é central para o prosseguimento de nossas pesquisas acerca da relação entre obra de arte e vida, e a partir da qual serão possíveis estudos comparativos com textos de autores como Friedrich Gundolf e Walter Benjamin.

¹ Mestrando em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS)

O conceito de *vivência* em “Goethe e a imaginação poética”

Em “Goethe e a imaginação poética”, Dilthey investiga o poder de criação poética do escritor Johann Wolfgang von Goethe. Para isso, o filósofo tem como principal base a sua ideia de que haveria, em Goethe, uma relação bastante estreita, do ponto de vista psicológico, entre sua vida e sua imaginação. Não se trata de uma novidade, porém. Como o próprio Goethe menciona em várias passagens autobiográficas e em cartas, a sua obra sempre sofreu influências e sempre influenciou a sua vida, chegando a afirmar que aquela possuiria mesmo um caráter confessional. (DILTHEY, 2010a, p. 347) Nesse sentido, é possível afirmar que a escolha do tratamento de Goethe nesse texto não é sem motivo. A partir deste pretexto, Dilthey abre caminho para o desenvolvimento de uma teoria geral: as obras, ações, palavras ou gestos, isto é, tudo aquilo que é expresso, é sempre produto de episódios significativos da vida, isto é de vivências, e ambos relacionam-se de forma imediata.

Para definir o que Dilthey quer significar com o termo “vivência”, neste texto sobre Goethe, um primeiro ponto a ser destacado é a relação entre a obra poética e a vida, pois, afirma Dilthey: “a criação poética é representação e expressão da vida. Ela exprime a vivência e representa a realidade externa da vida” (DILTHEY, 2010a, p. 309). Isto é, se a obra é expressão de algo, este algo é a vivência. Entendê-la, porém, exige que destaquemos alguns traços importantes, o que nos leva ao segundo ponto. Para Dilthey, uma obra de arte adquire seu conteúdo ou objeto a partir da constituição do próprio eu, da interioridade do escritor ou leitor a partir de suas relações de vida [Lebensbezügen], pois “seu objeto não é a realidade, como ela se apresenta a um espírito cognitivo, e sim a constituição de mim mesmo e das coisas que está presentes nas relações da vida [Lebensbezügen]”. (DILTHEY, 2010a, p. 309) Isso significa que o objeto da obra de arte é um objeto com valor, com valor de vida, que se distingue, aponta o autor, de qualquer tipo de valor cuja definição esteja dependente de qualquer tipo de efeito. Não. O valor de vida é aquele valor a partir do qual aquilo que é externo adquire significação para o eu (em suas relações de vida). Por fim, esses valores fundamentam-se no nexos da vida [Lebenszusammenhang], que aqui parece significar a própria vida enquanto conjunto de situações ou vivências, cujo sentido do todo, como veremos adiante, adquire sentido das partes e imprime sentido nas mesmas:

os valores vitais estão relacionados entre si, e essa relação fundamenta-se no nexos da própria vida; são eles que dão significado às pessoas, às coisas, a situações e acontecimentos. O poeta dirige, portanto, sua atenção àquilo que tem significado. (DILTHEY, 2010a, p. 309-310)

A vivência, e é este o conceito que nos interessa mais propriamente aqui, portanto, se levarmos em conta as palavras de Dilthey, não deve conter outra coisa senão um conteúdo (episódio, evento ou situação) significativo, e cuja significação seja proveniente da vida. Uma vez vivenciados, os conteúdos das vivências, graças às capacidades que são próprias ao poeta, podem ser universalizados, simbolizados e tornados conteúdos poéticos de fato. Além disso, esta expressão ocorre de forma imediata e não racional. No poeta, na vivência do poeta, e singularmente e mais fortemente em Goethe, as vivências implicam diretamente a produção poética, como energia em movimento, porque se conectam diretamente àquelas faculdades criadoras (a imaginação, a linguagem), em uma imagem cujo símbolo maior é o de gênio ou natureza:

Como um soberano, Goethe domina esse reino da linguagem. Isso se deve ao fato de haver nele, em toda parte e de imediato, uma ligação íntima entre vivência e o impulso de expressá-la. Quando jovem, ele passava frequentemente, no meio de uma conversação, da prosa para a recitação de seus versos. Em suas caminhadas, ele deve ter cantarolado, naquele tempo, “estranhos hinos e ditirambos”, em que sua agitação interna se manifestava em forma de sons. (DILTHEY, 2010a, p. 316)

O conceito de *vivência* em *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*

O mesmo conceito de vivência que Dilthey utiliza em suas elaborações acerca da relação entre vida e obra poética, entre significação e símbolo na criação artística, será utilizado para a fundamentação das ciências humanas. A obra *A construção do mundo histórico nas ciências humanas* é de grande importância neste campo. Diferente do que havia feito no texto sobre Goethe, Dilthey não parte aqui de uma abordagem de influência biográfica, literária e de história da literatura. Antes, lê-se uma tentativa de uma construção esquemática. A vivência já não está conectada, aqui, ao poder psíquico de criação da fantasia, mas sim à função determinada dentro do objetivo de fundamentar os conhecimentos históricos. Para a construção do mundo histórico, a vivência deve compor a estrutura que possibilita a apreensão objetiva nas ciências humanas.

Ao pensar tal apreensão objetiva, Dilthey tem em mente que ela é a base para se pensar uma teoria do conhecimento própria às ciências humanas. Nesta teoria, é preciso considerar o apreender progressivo que vai do dado até as relações da realidade, isto é, ao pensamento conceitual. Dentro desse processo, as vivências ocupam um lugar essencial na base, isto é, no adquirir o dado, sem, entretanto, mediações próprias às ciências naturais. A apreensão é imediata e de caráter intuitivo. Para Dilthey, as vivências dirigem-se teologicamente em direção ao apreender objetivo, isto é, para a compreensão da realidade, a partir de representações, juízos e conclusões. (DILTHEY, 2010b, p. 77) Nessa conexão que se dirige à apreensão, as vivências têm um papel de elo, porque se conectam entre si. Assim é tanto na apreensão de um único objeto, esgotando-a, quanto na apreensão de relações entre objetos e estados de coisas, estendendo-a. (DILTHEY, 2010b, p. 84-87)

A apreensão de tais objetos gera, ao fim, produtos do pensamento discursivo. E, ainda aqui, as vivências possuem papel relevante, que pode ser sintetizado na relação representante/representado no cerne deste pensamento. Qualquer juízo produzido no âmbito das ciências humanas, afirma Dilthey, possui uma relação direta com o dado, isto é, com as vivências, que devem retornar e corroborá-lo. Em outras palavras, são as vivências, ao retornarem com frescor diante dos juízos, ou seja, sem intermediações, de forma direta, que lhe adicionam o caráter de verdade. (DILTHEY, 2010b, p. 80-82)

O que vimos, portanto, é que as vivências possibilitam, numa fundamentação das ciências humanas, o acesso aos dados, a elaboração de um pensamento discursivo sobre eles através de uma conexão psíquica e sua corroboração, além de garantir aprofundamento e universalização do conhecimento. Em última instância, as relações entre os objetos e estados de coisas vivenciados compõem, para Dilthey, o próprio conceito de mundo (DILTHEY, 2010b, p. 86). Por outro lado, a universalidade fragiliza-se quando lembramos que as vivências são sempre individuais, referentes a um ponto específico na história. Esse problema já é levantado pelo próprio autor, que busca resolvê-lo através da relação entre vivência, compreensão e expressão, que encerra, em sentido mais abrangente, o próprio problema das ciências humanas.

Para Dilthey, o grande problema estaria em garantir um caráter de comunhão entre os homens, a partir do qual a experiência poderia dar-se de forma igualitária, para que seja possível a comunicação entre experiências. Na tríade vivência, compreensão e expressão, a possibilidade de compreender aquilo que é vivenciado e expresso (pois vivência e expressão relacionam-se de forma direta) garantiria uma saída do isolamento da simples vivência individual. Dilthey aterra esta garantia em uma experiência de comunhão em que vêm à tona a consciência de igualdade genérica, e que encontra seu ponto inicial e simples na interpretação elementar da linguagem², a partir da qual se expande:

A comunhão entre as unidades da vida mostra-se, então, como o ponto de partida para todas as relações entre o particular e o universal nas ciências humanas. Atravessa toda a apreensão objetiva do mundo espiritual essa experiência fundamental de comunhão, uma experiência na qual a consciência do si próprio uno e a consciência da igualdade genérica com os outros, a mesmice da natureza humana e a individualidade estão ligadas umas às outras. É essa experiência que forma o pressuposto para a compreensão. A partir da interpretação elementar que só exige a tomada de conhecimento do significado das palavras e da regularidade, com a qual elas são conectadas em frases para formar um sentido, e, por conseguinte, a partir do elemento comum da língua e do pensamento, expande-se constantemente a esfera daquilo que é comum (DILTHEY, 2010b, p. 102-103)

Em resumo, as vivências, a partir do ponto de vista do projeto de fundamentação das ciências humanas, compõem uma conexão psíquica de apreensão objetiva direta dos dados que compõem o conteúdo do saber destas mesmas ciências. Mais ainda, a universalidade do acesso ao dado e do conhecimento, que se estende pela compreensão, é tão somente compreendido na medida em que pode ser revivenciado por outro. Além disso, a possibilidade de revivência amplia as possibilidades do saber, na medida em que pode ser estendido historicamente para o passado pela compreensão histórica. Forma-se, ao fim, uma estrutura de leitura compreensiva e hermenêutica das expressões objetivadas na história.

Possibilidades de relações entre o conceito de *vivência* em ambos os textos.

Nosso objetivo, lembremos, era estabelecer, dentro da obra do próprio Dilthey, possíveis relações entre o uso do conceito de vivência no tratamento da força poética do poeta Goethe e a função, tal como vimos, cumprida por este conceito na fundamentação das ciências humanas. Visto tudo isso, fica claro que se tratam de registros complexos, os quais só puderam ser esboçados aqui. E, no entanto, chama-nos a atenção alguns pontos de encontro, que sinalizaremos agora sem esperar esgotamento, adiando um possível aprofundamento para os futuros desenvolvimentos da pesquisa.

Um primeiro ponto a ser considerado é que, tanto do ponto de vista da vivência poética quanto do ponto de vista da hermenêutica histórica, importa um conceito de vida, em que as ações de vivência e compreensão ocorrem. Na vida, para Dilthey, em ambos os textos, é característica a ideia de que pressões externas, advindas de pessoas ou coisas, influenciem

2 Esta função da linguagem é explorada de melhor forma no capítulo sobre o Dilthey em *Conhecimento e interesse*, de Jürgen Habermas. Ali, o filósofo explica que a linguagem abrange também gestos e ações, além das palavras, e compõe o que ele denomina *medium*. Nesse *medium* é possível o compartilhamento de significações que abarcam não só aspectos cognitivos como afetivos (simpatia) e normativos (obrigações, direitos mútuos). Trata-se, afirma o autor, de uma dimensão horizontal de intersubjetividade na relação vivência, compreensão e expressão. Uma outra dimensão, a vertical, em que o eu compartilharia a capacidade de extensão para seu próprio passado, teria seu *medium* no pensamento autobiográfico, como detalharemos posteriormente (HABERMAS, 1982, p. 169-170)

causando sofrimento ou alegria, e gerem certos tipos valores, metas e comportamentos. É o que Dilthey chama de relações de vida ou preocupações vitais. Tais relações ou preocupações tanto podem ser momentâneas ou duradouras, e transformam os homens e coisas ao redor, a partir de predicados que adquirem. (DILTHEY, 2010b, p. 89-90)

Isso significa que, no limite, as expressões artísticas, em que os conteúdos da vida aparecem de forma vibrante, em que a vida exerce influência bastante visível, não se diferenciam de qualquer outro tipo de expressão. Na verdade, no processo hermenêutico de compreender as expressões históricas, as expressões mais relevantes são as que contêm as vivências portadoras destas relações cuja origem é a vida entre os homens. O valor destas vivências organiza e dá sentido às personalidades e situações históricas. Não por outro motivo as produções de um poeta lírico, isto é, aquilo que ele expressa, e aquilo que o historiador busca, isto é, as expressões na história, são o mesmo, ou seja, são expressões (ainda que de tipos diferentes). Dilthey chega a aproximá-los, quando afirma que o poeta lírico:

parte de uma situação e deixa em seguida os homens e as coisas vislumbrarem, em uma preocupação vital [Lebensbezug], um eu ideal, no qual se eleva a sua própria existência e, no interior dessas existência, o transcurso de suas vivências: essa preocupação vital [Lebensbezug] determina aquilo que o autêntico poeta lírico vê e expressa dos homens, das coisas e de si mesmo. [...] quando o historiador descreve situações e personalidades históricas, ele desperta tanto mais intensamente a impressão da vida real, quanto mais ele nos deixa vislumbrar esses interesses vitais [Lebensbezügen]. Ele precisa destacar as propriedades dos homens e das coisas que vêm à tona e atuam nessas preocupações vitais [Lebensbezügen]. Quero dizer, ele precisa dar às personalidades, às coisas e aos eventos a forma e a coloração, no interior da qual essas personalidades, coisas e eventos formaram, na própria vida, a partir do ponto de vista da preocupação vital [Lebensbezugs], percepções e imagens lembradas³. (DILTHEY, 2010b, p. 90-91, intercalações nossas)

Levando o procedimento adiante, o historiador, ao compreender estes objetos, estas personagens, estas vivências expressas, as revive. Em outras palavras, incorpora seus objetos de pesquisa ao seu próprio conjunto de vivências, trava relações com eles dentro do campo significativo das relações na vida ou preocupações vitais. Daí que a relação entre a vivência em seu registro na expressão artística e a vivência em sua função de compreensão histórica parece encaminhar-se para um encontro em nova temática: na temática da autobiografia.

Ora, se a vida se dá aqui como lugar comum das vivências produzem as expressões e das vivências que permitem a compreensão, é porque estruturalmente esta vida é marcada

3 O termo “*Lebensbezug*”, que Casanova opta por traduzir por “preocupação vital” ou “interesse vital”, já havia sido citado por nós, ao tratarmos do texto “Goethe e a fantasia poética” (“*Goethe und die dichterische Phantasie*”). A tradução deste termo, por Pacheco Amaral, naquela ocasião, foi para “relações de vida” (vide p. 3). A tradutora mantém o termo em sua tradução da obra *A formação do mundo histórico nas ciências humanas* (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*). (DILTHEY, 2010a, p. 186). Por sua vez, a edição inglesa das *Selected works*, editadas por Makkreel e Rodi, traz termos variados para cada texto. Para o texto sobre Goethe (“*Goethe and the poetic imagination*”), de tradução de Christopher Rodi, utiliza-se os termos “*relations to my life*” e “*life-relations*”, aproximando-se, assim, da tradução de Pacheco Amaral. (DILTHEY, 1985, p. 237-238) Já para a obra aqui em questão (*The formation of the historical world in the human sciences*), de tradução de Makkreel e Scanlon, utiliza-se o termo “*life-concern*”, aproximando-se, ao menos parcialmente, da tradução de Casanova (DILTHEY, 2002, p. 154). É possível citar ainda uma tradução para o espanhol, de Eugenio Ímaz, que opta pelo termo “*referencia vital*”. (DILTHEY, 2014, n.p.). Observadas estas diferenças entre as traduções, alertamos que tanto a tradução de Pacheco Amaral quanto de Casanova estão presentes ao longo do texto.

por estes processos. Por processos que tem a construção de sentido como ponto comum. Tais processos, para Dilthey, encontram-se encerrados no pensamento reflexivo autobiográfico, comum a todos, em que um todo (a vida) é um constructo cujo sentido advém das partes (das vivências) selecionadas pelo seu aspecto significativo. (DILTHEY, 2010b, p. 178-180) É esse processo formativo de sentido que, aliado à busca pela compreensão alheia através da revivência, possibilita as construções historiográficas:

A autobiografia é apenas a autorreflexão do homem sobre seu transcurso vital, uma autorreflexão expressa de maneira escrita. Tal autorreflexão, porém, renova-se em certo grau em todo indivíduo. [...] É somente ela que torna possível a visão histórica. O poder e a amplitude da própria vida, a energia da reflexão sobre ela é a base da visão histórica. Somente ela torna possível que proporcionemos uma segunda vida às sombras exangues daquilo que passou. Sua associação com uma necessidade ilimitada de entregar-se à existência alheia, de perder o próprio si mesmo nessa existência, faz o grande historiógrafo. (DILTHEY, 2010b, p. 179-180).

Ao tratar de Dilthey em *Conhecimento e Interesse* (de 1968), Jürgen Habermas tece maiores detalhes sobre a relação entre autobiografia e história. Essa relação não passaria, afirma, pela ideia que a história é composta por biografias, ou deve ser narrada a partir delas. Antes, o modelo a partir do qual uma autobiografia forma uma identidade do eu (uma eu-identidade) seria um modelo de reflexividade que também estaria na base do pensamento histórico. Essa reflexividade, que envolve a relação significativa e produtora do sentido entre parte e todo, vivência e vida, seria um medium, uma possibilidade comum a todos os homens de dirigir-se verticalmente a seu passado, compreendê-lo e compô-lo, sendo esse medium capaz, portanto, de fundamentar o pensamento histórico. Tanto na biografia quanto no pensamento sobre a história, Habermas parece afirmar que a compreensão hermenêutica se dá sobre os constructos produzidos a partir de determinado tempo presente, mas que são corrigidos conforme novas partes são ajuntadas, e conforme o momento presente abre-se a novas interpretações sobre o passado⁴:

A biografia de um indivíduo, cujas interrelações vivenciadas estão asseguradas pela eu-identidade, é o modelo da relação das partes com o todo; é a partir dele que Dilthey deriva a categoria da significação. Este sentido, ao qual a compreensão hermenêutica se volta, isto que Dilthey em termos enfáticos denomina significação, resulta unicamente do peso valorativo de momentos compreendidos num conjunto unitário; sua identidade engloba tanto a decomposição constante da identidade quanto a superação tenaz desta corrupção. A significação deve, portanto, ser constantemente recriada por interpretações retrospectivas da biografia, continuamente renovadas, corrigidas e enriquecidas cumulativamente. (HABERMAS, p. 167)

Sendo assim, e aqui queremos finalizar o nosso esboço, o escrito de Dilthey sobre Goethe possui um papel ainda mais central em relação ao seu entendimento, não só sobre

4 Gadamer parece aludir a esta possibilidade de correção da interpretação ao afirmar que jamais dá-se conta completamente da vivência, que acompanha a vida ao longo do tempo: “tudo o que foi vivenciado é auto-vivência e colabora para perfazer seu significado o fato de que este pertence à unidade do “auto”, contendo assim uma correlação insubstituível e imprescindível com o todo dessa vida. Nesse sentido e de acordo com a natureza da coisa, não desabrocha nele o que se pode obter por intermédio dele e se pode fixar como seu significado. A reflexão autobiográfica ou biográfica, em que se determina seu conteúdo significante, fica fundida no todo do movimento da vida e continua acompanhando-a ininterruptamente. Ser assim tão determinada, a ponto de a gente não conseguir dar conta dela, é, por assim dizer, a maneira de ser da vivência”. (GADAMER, 1997, p. 126-127)

o conceito de vivência, mas também do próprio procedimento na história e nas ciências históricas. Isso porque Dilthey mostra que, a partir das reflexões sobre sua própria vida, Goethe não só perscrutava o seu próprio interior, de onde retirava energia para composição das obras. Também ali, a partir deste interior, Goethe percebia o passado histórico. Todos aqueles autores, artistas e personalidades, eventos e situações com que entrava em contato produziam traços em sua vida interior, e por produzir tais traços, adquiriam importância.

Para Goethe, a vida é um solo de reflexão sobre si mesma, e esta reflexão é o solo da literatura. Neste sentido, ele conseguiu refletir sobre a própria vida, sobre seu nexos, valores, significados. Mas, além disso, foi capaz de comparar as vidas que encontrava no passado histórico com a sua própria, de forma que estas, em suas vivências, passaram a ter significado para ele:

Personalidade, o ambiente e sua formação estão no centro das considerações de Goethe sobre a vida. Sua visão das coisas humanas depende sempre de sua própria experiência de vida. Perscrutando, a partir dela, o passado histórico, teve a impressão de que a vida foi sempre a mesma em todos os tempos. Em toda a parte, ele reencontrou as mesmas modificações da natureza humana, as mesmas mudanças estranhas no desenvolvimento dos caracteres, os mesmos estados de ânimo que ele próprio experimentara. Desse modo, toda figura e toda vivência do passado tinham para ele algum significado por força de algo que coincidia com sua própria experiência. (DILTHEY, 2010a, p. 341)

Em outras palavras, Goethe cumpriu à risca a tarefa do historiador e do pesquisador das ciências humanas pensada por Dilthey. Ao contrário de um historiador comum, Goethe não se afastou do seu objeto de apreensão afim de captar as relações causais ali existentes, sem perder a imparcialidade diante dele. Antes, “Goethe conserva a relação natural do ser humano com o objeto histórico, projetando neste objeto toda sua experiência de vida e transformando-o, dessa maneira, num objeto do presente”. (DILTHEY, 2010a, p. 342-343)

Ao aproximar sua vida da história, pôde vivenciar as vivências alheias pela compreensão. Desta forma, por capaz de ampliar o seu leque de vivência e a profundidade de sua obra literária, pois, “os subterrâneos da criação literária são impregnados de experiências pessoais, do entendimento de estados de espírito alheios, da ampliação e do aprofundamento da experiência por meio das ideias” (GOETHE, 2010a, p. 321).

Referências bibliográficas:

- DILTHEY, Wilhelm. Goethe and the poetic imagination. Tradução de Christopher Rodie. In Poetry and experience. Edição por Rudolf A. Makkreel e Frithjof Rodi. Nova Jersey: Princeton University Press, 1985. (Selected works volume v)
- _____. The Formation of the historical world in the human sciences. Tradução de Rudolf A. Makkreel e John Scanlon; edição por Rudolf A. Makkreel e Frithjof Rodi. Nova Jersey: Princeton University Press, 2002. (Selected works volume iii)
- _____. Filosofia e educação: textos selecionados (Wilhelm Dilthey). Organização e introdução por Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral; tradução por Alfred Josef Keller e Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010a.
- _____. A construção do mundo histórico nas ciências humanas. Tradução de Marco Casanova. – São Paulo: Editora UNESP, 2010b.
- _____. El mundo histórico. Tradução de Eugenio Ímaz. – México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2014. (Livro digital). Disponível em <www.amazon.com.br>. Acesso em: 17 dez. 2018.
- GADAMER, Hans-Georg. Verdade e Método. Tradução de Flávio Paulo Meurer. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. Conhecimento e interesse. Tradução de José N. Heck. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1982

A defesa de uma interpretação cética das teses de Hume sobre a existência do mundo exterior

Carlota Salgado Ferreira¹

A. Coventry procura aplicar o quasi-realismo moral e causal de S. Blackburn à teoria moral e causal de Hume, explicando as noções de realismo e anti-realismo que estão em jogo para, posteriormente, propor o quasi-realismo como hipótese alternativa – ainda que oponente – intermédia entre aquelas. De acordo com o realismo moral (e causal), os valores morais (e a causalidade) são propriedades de objetos independentes do agente cognitivo. Portanto, proposições morais (e causais) constituem descrições dessas propriedades – e, em virtude disso, possuem valor de verdade. De acordo com o anti-realismo moral (e causal), os valores morais (e a causalidade) não são propriedades desses objetos. Por isso, proposições morais (e causais) são apenas expressivas e não possuem valor de verdade, devido à falta de um critério objetivo, independente dos agentes cognitivos, ao qual o conteúdo da proposição possa corresponder ou em virtude do qual propriedades dos objetos possam ser descritos (cf. COVENTRY, 2006, p. 98; 105-6).

Para a autora, trata-se de uma posição ou alternativa que se pretende intermédia entre o realismo e o anti-realismo, sem se reduzir a nenhuma daquelas, pois possuem um ponto em comum, a saber, que a única forma de se poder considerar legitimamente que existem, de facto, valores (morais e estéticos) e conexões causais reais é defender que são propriedades de objetos, independentes da mente – tese aceite pelo realismo e negada pelo anti-realismo (cf. COVENTRY, 2006, p. 66). Ainda assim, o quasi-realismo surge da consciência de que ambos os seus oponentes defendem teses acertadas acerca da natureza dos juízos causais e de valor.

No contexto da filosofia moral de Hume, o anti-realismo moral (ou, mais amplamente, do gosto) identifica-se com o sentimentalismo – tese de que os valores constituem estados privados do agente cognitivo ligados a um tipo de prazer/agrado ou dor/desagrado e, portanto, atribuir virtude ou vício a uma ação ou um carácter, ou ajuizá-los como tais, reflete o sentimento que essa ação ou carácter provoca no espectador (que efetua o juízo). Na sua interpretação da filosofia moral de Hume, A. J. Ayer defende esse subjetivismo pela consideração da proposição moral², observando que i) não é descritiva, mas sim expressiva – o que faz da filosofia moral de Hume uma forma de expressivismo e ii) uma vez que o que a proposição expressa é uma paixão ou emoção do agente cognitivo, a filosofia moral

1 Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

2 Estas propostas não surgem apenas da interpretação das próprias considerações de Hume, mas, indo além destas, pretendem mostrar que essas considerações implicam aquilo que lhes é acrescentado, como resposta a problemas que extrapolam o escopo das preocupações do autor.

de Hume consiste deve ser classificada como um emotivismo (cf. AYER, 1980, pp. 62-3). Portanto, para Ayer, esse expressivismo emotivista seria a forma de subjetivismo presente na filosofia moral de Hume.

O projetivismo como proposta de interpretação da filosofia moral de Hume surgiu com J. Mackie e B. Stroud. Mackie chama a atenção para as componentes emotivista e expressivista da filosofia moral de Hume, mas observa que o aspeto descritivo ou *objetificante* dessas proposições não pode ser ignorado. A adição deste elemento descritivista à sua proposta – que também se pretende subjetivista – torna o proferimento do juízo (pela linguagem) uma adulteração do caráter subjetivo dos valores morais, tal que os agentes cognitivos falam e pensam *como se* os valores morais fossem objetivos, sendo, ao invés, meramente subjetivos. Por isso, para Mackie, *projetar* significa *objetificar*. Esta espécie de fingimento faz com que os agentes cognitivos atribuam a algumas proposições morais o valor de verdade verdadeiro, quando o seu valor de verdade é, invariavelmente, o falso – por isso, Coventry comenta que Mackie deve ser considerado um teórico do erro.

No caso da teoria causal, o anti-realismo causal consiste em defender que para Hume, um juízo ou raciocínio causal não descobre nenhuma propriedade objetiva, mas apenas reflete os mecanismos subjetivos pelos quais dois ou mais objetos aparecem à mente como causal e necessariamente relacionados, isto é, que fazem com que o agente cognitivo estabeleça uma relação necessária de poder de um ou mais objetos sobre a existência de outro (s). De acordo com esta interpretação, Hume nega que a existência desses poderes ou conexões confira um valor de verdade às respetivas proposições, afirmando, em vez disso, que i) estas se referem apenas sobre regularidades observadas, e que ii) proposições causais são expressivas, não descritivas. De acordo com a interpretação realista, o autor acredita que sentenças sobre relações causais possuem um valor de verdade, em virtude da existência de poderes ou relações tais que certos objetos produzem outros.

Pela proposta de Coventry, a componente anti-realista da teoria causal de Hume consiste na sua negação de que a causalidade pode ser encontrada nos objetos observáveis e na subsequente defesa de que, por isso, a conexão necessária que se estabelece entre esses objetos resulta de um estado privado do agente cognitivo – uma impressão ou sentimento. Por seu turno, a componente realista da sua teoria causal consiste no reconhecimento de que as sentenças causais são acerca de algo mais do que simples regularidades observativas, mas antes, acerca desses poderes ou relações que não se encontram nos objetos. Portanto, mantém-se a ideia de que a causalidade ultrapassa a regularidade da observação, mas não é observável nos objetos, e as proposições causais são acerca dessa suposta relação. Por isso, para Coventry, os intérpretes anti-realistas estão corretos ao considerar que Hume rejeita a existência de conexões necessárias nos objetos, mas alguns deles (os teóricos da regularidade) estão equivocados ao considerar que, por isso, Hume estaria comprometido com um emotivismo acerca das proposições causais – a defesa de que estas só expressam um estado privado do agente cognitivo, que é levado a considerar que os objetos mantêm uma conexão real entre si. Mas os realistas estariam corretos ao pensar que, para Hume, a ideia de causalidade ultrapassa a regularidade da observação, que as proposições causais são verdadeiras ou falsas em virtude da sua correspondência com um padrão ou critério objetivo que permita estabelecer o que constitui uma relação causal, mas equivocados ao defender que é em virtude de uma correspondência real com propriedades dos objetos que as sentenças causais são verdadeiras ou falsas.

A componente anti-realista do quasi-realismo consiste na defesa de que i) a fonte ou origem dos valores (morais, estéticos) e da causalidade não é uma propriedade objetiva da ação ou caráter (ou dos objetos causalmente relacionados), independente da sua observação por um espectador ou mesmo da existência desse espectador (premissa que o realista aceita ou afirma), ii) a fonte ou origem dos valores (morais, estéticos) e da causalidade é um estado privado de agentes cognitivos – o sentimento moral ou a determinação da mente a considerar que um tem o poder de produzir o outro, iii) em virtude de i), apesar de parecerem descritivas, as proposições (morais, estéticas, causais) são, antes, expressivas.

A proposta do quasi-realismo parte do interesse em manter alguns aspetos do realismo, a saber: iv) as sentenças (morais, estéticas, causais) possuem a forma “S é P” e funcionam em contextos linguísticos complexos, por exemplo, sob a forma de negação, conjunção ou condicionalização, v) há uma pretensão à verdade nos juízos (morais, estéticos, causais), vi) fala-se em objetividade, justificação, conhecimento e falibilidade (moral, estética, causal) e, finalmente, vii) fala-se em factos (morais, estéticos, causais) (cf. COVENTRY, 2006, p. 43).

O anti-realismo (moral e causal) está diretamente associado à questão da fonte ou natureza do juízo, propondo uma explicação do que acontece na mente do agente cognitivo que julga que gera ou possibilita o juízo. Acaba por se identificar com o subjetivismo, devido à defesa de que esses juízos não resultam de verdadeiras descobertas de propriedades objetivas (realismo), mas refletem um estado subjetivo que o objeto do juízo causa no agente cognitivo.

A justificação de Coventry para não considerar o realismo apelativo envolve duas razões textuais. Por um lado, a autora explica que ao tecer observações sobre conexões necessárias, Hume nunca se refere a conexões entre objetos, para o que utiliza o exemplo da discussão sobre a liberdade e a necessidade. Nessa discussão no *Tratado*, Hume diz explicitamente que as duas definições de causa são essenciais à noção de necessidade, sem acrescentar que esta pode ser encontrada nos objetos (cf. T 2.3.14), e na Investigação, vai mais longe e considera que a noção de necessidade é exaurida pelas duas definições de causa, tal que “[p]ara além da *conjunção* constante de objectos similares, e da consequente *inferência* de um para o outro, não temos qualquer noção de necessidade ou conexão” (IEH 8.1.5). Coventry considera que se os realistas estivessem corretos, Hume certamente teria feito acompanhar essas considerações de uma observação sobre o caráter objetivo dessa necessidade. Julgo que se pode ir mais longe e dizer que se Hume de facto fosse um realista, o caráter objetivo da causalidade estaria incluído nas definições de causa – eventualmente, sob a forma de uma terceira definição (cf. COVENTRY, 2006, p. 109-10).

Por outro lado, Coventry alerta que Hume considera um erro pensar que se pode ter uma ideia adequada da causalidade para além da fornecida pelas duas definições de causa, utilizando as seguintes citações do *Tratado*:

Alguns afirmaram que sentimos uma energia ou poder em nossa própria mente; e que, tendo assim adquirido a idéia de poder, transferimos essa qualidade à matéria, na qual não somos capazes de descobri-la imediatamente. (T 1.3.14.12)

No seguimento da mesma secção, Hume chama esta tese de falaciosa, e os apoiantes, defensores da falsa filosofia (cf. T 1.3.14.14, 23 e 27).

Coventry defende, então, a interpretação idealista ou subjetivista relativamente à ideia da causalidade. De acordo com essa interpretação, a ideia de uma conexão necessária entre causa e efeito não reside nos próprios objetos ou factos observados em sequência, mas *apenas* na mente. Para Coventry, a causalidade constitui a junção das duas definições de causa apresentadas por Hume:

[U]m objeto anterior e contíguo a outro, e tal que todos os objetos semelhantes ao primeiro mantêm relações semelhantes de anterioridade e contigüidade com os objetos semelhantes ao último (...)

E

[U]m objeto anterior e contíguo a outro, e unido a ele de tal forma na imaginação que a ideia de um determina a mente a formar a ideia do outro, e a impressão de um a formar uma ideia mais vívida do outro (...) (T 1.3.14.35)^{3 4}

Coventry está de acordo com a proposta projetivista em relação à tese de que as sentenças causais são expressivas e não descritivas, por não descreverem propriedades dos objetos em si mesmos, mas expressarem um estado privado dos agentes cognitivos, a saber, a determinação da mente (um sentimento de crença ou de conexão necessária) diretamente ligada à segunda definição de causa de Hume. Porém, a autora insiste que não é porque a conexão necessária tem uma natureza eminentemente psicológica que não pode haver um critério ou padrão sob o qual se pode determinar se se está ou não diante de uma conexão necessária (cf. COVENTRY, 2006, p. 115).

Para a autora, a legitimidade desse critério apoia-se na naturalidade do próprio juízo, quer dizer, no facto de que os agentes cognitivos estão naturalmente determinados ou dispostos a julgar: sabemos que o próprio Hume admite que “A natureza, por uma necessidade absoluta e incontrolável, determinou-nos a julgar, assim como a respirar e a sentir” (T 1.4.1.7). Assim, Hume considera que da mesma maneira que é inevitável para agentes cognitivos respirar, piscar os olhos ou procurar o que agrada e evitar o que desagrada, é igualmente inevitável julgar. Neste sentido, existe espaço para a determinação de um critério ou padrão de verdade dos enunciados causais pelo facto de que a disposição para julgar – o que envolve a atribuição de um valor de verdade – é inerente à natureza humana. Trata-se, então, de estabelecer um padrão pelo qual agentes cognitivos consideram certas proposições verdadeiras, e não de um critério para determinar quando, ao enunciar uma proposição, se está (ou não) diante de uma propriedade objetiva.

Coventry aceita pacificamente que a conceção de verdade envolvida na filosofia de Hume é a de verdade como correspondência (cf. COVENTRY, 2006, p. 118) e esclarece, utilizando uma evidência textual de Hume, que o conhecimento de relações causais pertence ao segundo grupo – das questões de facto – pois relações causais entre objetos concernem “as suas conexões e existência reais” (T 2.3.10.11; cf. T 2.3.10.2 e T 3.1.1.9).

3 O *Tratado da Natureza Humana* será referido em todo este texto por *Tratado*, ou T, seguido de parte, secção e parágrafo.

4 Respetivamente, como relação filosófica e como relação natural (cf. COVENTRY, 2006, p. 93-4). A distinção entre relações filosóficas e naturais assenta no carácter mais ou menos ativo das primeiras, por contraste com as segundas (cf. T 1.1.5).

A componente realista que o quasi-realismo mantém é relativa à questão do valor de verdade das proposições (morais e causais). De acordo com o quasi-realismo, o valor de verdade de proposições que expressam valores (morais ou estéticos) e conexões causais é apoiado num padrão adquirido a posteriori. A partir da instituição desse padrão, é possível aferir quais as proposições que se lhe adequam e as que não se lhe adequam. As primeiras são consideradas verdadeiras, e as segundas, falsas.

Portanto, o critério ou padrão objetivo para a determinação da verdade dessas proposições não o é em virtude de uma realidade exterior e independente, mas de uma objetividade própria ao fenómeno da projeção. Esta proposta está de acordo com a noção de necessidade empírica (diferente da necessidade lógica), que é determinada de acordo com a experiência regular e as determinações da arquitetura cognitiva dos agentes cognitivos – princípios de associação e hábito. Nos termos de Hume, as proposições consagradas como essas verdades são as regras gerais⁵, que, para Coventry, são geradas pelo mesmo mecanismo pelo qual todas as ideias abstratas o são e, portanto, também constituem ideias abstratas. Para a autora, a existência deste padrão explica e legitima a aparência descritiva (e não expressiva) dessas proposições. Portanto, a existência desse padrão define o que é verdadeiro e falso em relação a cada domínio (estético, moral ou causal), mas também aquilo em que os agentes cognitivos estão justificados a acreditar.

Em resumo, com a proposta quasi-realista, Blackburn pretendia conciliar o expressivismo – a tese de que proposições (morais, estéticas, causais) expressam um estado da mente, seja um sentimento ou um “grau de confiança” (como lhe chama Coventry) – com a tese realista de que existe um sentido em que essas proposições possuem um valor de verdade, a saber, o da construção de um padrão ou critério de verdade e correção para as mesmas, o que é encarado como um exercício natural da mente. As teses que, para Coventry, ilustram esta tese são:

i) subjetivismo, expressivismo: o carácter subjetivo da conexão necessária entre questões de facto, por consideração das duas definições de causa (e não apenas da primeira) e das evidências textuais de Hume nesse sentido; conseqüentemente, enunciados acerca de conexões causais são expressivas e não descritivas;

ii) projetivismo: a explicação psicológica para a transferência dessa propriedade da mente para os objetos do juízo: se todas as ideias são cópias de impressões, não se tem uma ideia adequada da causalidade, pois esta não constitui uma cópia de uma impressão; mediante a observação regular da conjunção constante de eventos semelhantes, desenvolve-se uma expectativa da sua repetição no futuro e uma determinação a inferir a ocorrência do efeito a partir da observação da causa; as crenças relativas a conexões causais são formadas como resposta àquela experiência regular; desta concorrência de fatores resultam as duas definições de causa; esta determinação da mente passa por uma transferência da propriedade da mente (de responder de uma certa forma à experiência regular) para os objetos do juízo, o que explica que se acredite no carácter objetivo da conexão causal;

iii) quasi-realismo: aceitando que Hume aceitava a teoria da verdade como correspondência, uma proposição é verdadeira se corresponde ao estado de coisas que o

5 Em T 1.3.15, as regras gerais são conclusões às quais o filósofo chega sobre a forma como pode alcançar verdades nas ciências empíricas, com base no funcionamento regular da própria mente humana. Por outro lado, o termo “regras gerais” também pode designar as próprias verdades no interior de um certo domínio, adquiridas dessa forma determinada pelas regras gerais (no sentido em que aparecem em T 1.3.15), tal como se pode encontrar em “Sobre o Padrão do Gosto”.

padrão imaginativo prevê; este é uma construção da imaginação, uma extensão dos seus poderes, quando aquela faculdade se empenha na experiência, reflexão e revisão das regras gerais (cf. COVENTRY, 2006, pp. 137-8).

O primeiro movimento de Coventry é rejeitar as propostas do realismo e dos teóricos da regularidade, apoiando-se uma leitura idealista ou subjetivista da causalidade. Coventry rejeita tanto que a causalidade se encontre nos próprios objetos, como que se reduz à regularidade da observação, aceitando que a ideia de causalidade não existe nos objetos, mas apenas na mente, e que a ideia de causalidade ultrapassa a regularidade. A autora propõe o projetivismo como hipótese explicativa para uma conciliação entre o subjetivismo e a aparência descritiva dos juízos sobre questões de facto, associado a um naturalismo do próprio mecanismo da projeção.

O seu segundo movimento consiste em propor um padrão ou critério de verdade e correção em virtude do qual juízos causais possuam valor de verdade, resgatando as propriedades do padrão ou critério de verdade e correção dos raciocínios ou juízos sobre espaço e tempo, assim da geometria – o seu caráter abstrato, construído e reflexivo. Em seguida, aplica-os ao padrão ou critério de verdade e correção de raciocínios e juízos sobre questões de facto. A autora estabelece um paralelo entre as regras gerais envolvidas na crítica, na moral e nos juízos causais em geral, a fim de mostrar que quer quando se trata de juízos em que estão envolvidas paixões, quer quando se trata de juízos causais, existe um padrão ou critério em virtude do qual, em todos esses domínios, esses juízos podem (e são) considerados verdadeiros ou falsos, são corrigidos e substituídos por outros, e constituem guias para raciocínios e juízos posteriores (cf. COVENTRY, 2006, 5.2 - 5.5)⁶.

Coventry não considera que a atribuição de um valor de verdade seja um engano, pois existe um domínio objetivo ao qual o conteúdo das proposições corresponde ou não, que faz delas verdadeiras ou falsas. Portanto, além de ser constitutivo do ato projetivo essa atribuição, ela não é vã, pois é apoiada num padrão de juízo. A autora desloca o critério de verdade das proposições projetivas – onde, contrariamente a Mackie, inclui proposições sobre relações causais – da correspondência entre essas proposições e a forma como o mundo se apresenta para a correspondência entre essas proposições e um padrão instituído mediante experiência regular e reflexão prolongadas (previstas para a própria concretização das ciências empíricas), que funciona como um padrão quasi-objetivo. Tal deslocação legitima a atribuição de um valor de verdade às proposições em questão. Mas num cenário em que as regras gerais estão erradas mas ainda não foram reconhecidas como tais, uma proposição que está de acordo com essas regras é verdadeira por essa razão, mas falsa porque, na realidade, a regra está incorreta – é o caso de “tomar banho faz mal à saúde” ou “o sol gira em torno da Terra”. Nesse caso, ter-se-ia proposições simultaneamente verdadeiras e falsas, o que constitui uma contradição.

Por outro lado, G. Strawson apresenta uma proposta para validar a existência das ideias de objeto externo e de causalidade no sentido forte (de algo em virtude do qual as regularidades são tais como se observam) a partir de uma distinção entre *conceber* e *supor*. Para Strawson, o que é concebível (no sentido mais próprio da palavra) compreende as ideias formadas de acordo com o princípio da cópia, e o que apenas se pode supor

⁶ Ao salientar este paralelismo, Coventry parece aceitar tacitamente algo que Mackie notou no decorrer da sua proposta: que da mesma forma que valores morais podem ser encarados como qualidades secundárias (cf. T 3.1.1.26), o mesmo se pode dizer da causalidade (cf. MACKIE, 1980, p. 72).

compreende as ideias formadas por relação às que se formam pelo princípio da cópia. Esta distinção é oferecida pelo próprio Hume:

O mais longe que podemos chegar no que diz respeito à concepção de objetos externos, quando se os supõe *especificamente* diferentes de nossas percepções, é formar deles uma idéia relativa, sem pretender compreender os objetos relacionados. Falando de um modo geral, nós não supomos que sejam especificamente diferentes; apenas atribuímos a eles relações, conexões e durações diferentes. (T 1.2.6.9)

O que se pode supor é uma espécie de concepção indireta, sem conteúdo perceptual, pela construção de relações com percepções – no caso do objeto externo, de causalidade em relação às percepções. Esta distinção assenta na recusa de Hume de dar certeza sobre a semelhança entre as percepções e o que supostamente lhes subjaz: dado o princípio da cópia, a ideia de objeto externo não é adequada/clara, sendo impossível aferir se mantém essa semelhança:

[C]omo podemos supor, mas nunca conceber uma diferença específica entre um objeto e uma impressão, jamais poderemos saber com certeza se as conclusões que formamos a respeito da conexão ou incompatibilidade entre impressões pode ser aplicada aos objetos; em contrapartida, qualquer que seja a conclusão que a esse respeito formemos acerca dos objetos, ela será com toda certeza aplicável às impressões (T 1.4.5.20)

Strawson parece, então, sugerir que se deve admitir que se tem uma ideia de objeto externo, apesar de não poder ser considerada do mesmo tipo das ideias adequadas. Acrescente-se que as ideias relativas cumprem uma função no discurso e nos raciocínios causais da vida comum: parecem constituir um pano de fundo ou “forro” da conjuntura epistémica disponível para agentes cognitivos humanos. Apesar de isto não ser consistente com a apresentação do objeto de estudo de Hume – as percepções – essa função parece um sinal inegável da existência da ideia – do que quer que seja que causa as percepções. Nesse caso, existe uma inconsistência entre o princípio da cópia e a tese de que existem ideias relativas. Aceitando a interpretação de que a ideia de causalidade não se reduz à ideia da regularidade da observação (ideia adequada), Strawson admite que o estatuto epistémico dessa ideia é o mesmo que o da ideia de objeto externo – a ideia relativa daquilo em virtude do qual as regularidades observáveis existem.

Há três hipóteses de conjugação entre a crença na existência de relações causais objetivas e a crença na existência de um mundo externo: i) um “fenomenalismo causal” em que as percepções mantêm uma relação causal real, mas não existe um mundo externo; ii) uma “teoria realista da regularidade” em que o mundo externo existe, mas as percepções não mantêm uma relação real entre si, sendo a causalidade reduzida à observação regular; iii) um realismo causal e metafísico, em que o mundo externo existe e uma das suas propriedades é a de os seus objetos manterem uma relação causal real entre si. Para Strawson, Hume mostra aceitar a existência do mundo externo ao enunciar que “[e]ste é um ponto que temos [*must*] de aceitar sem discussão em todos os nossos raciocínios” (T 1.4.2.1), porém, mantém-se cético em relação à inteligibilidade da respetiva ideia, devido ao seu caráter oblíquo ou relativo. Em relação à causalidade, o autor chega mesmo a desenvolver um argumento (pretensamente a priori) para justificar que Hume é obrigado a aceitar uma teoria causal realista – vale lembrar que o Princípio da Uniformidade da Natureza é um princípio deflacionário dos raciocínios causais, para cuja justificação (sob o ponto de vista

da razão demonstrativa) se exigiria um argumento a priori. Portanto, Strawson defende, para Hume, um ceticismo epistémico e um realismo metafísico. O autor chega a conceder que apesar de se ter conhecimento de que a causalidade existe, não se tem experiência da mesma e, por isso, a ideia que se tem dela é *projetiva* (STRAWSON, 1989, p. 232) – o que parece indiciar, a meu ver, que Strawson talvez aceite que ideias relativas são ideias projetivas, sendo o não-projetivo aquilo de que se pode formar uma ideia adequada.

Aceito que, para Hume, o que é concebível (claramente ou não) se identifica com o que não envolve contradição. Considere-se também a resposta de Hume à questão de saber o que explica que a crença no objeto exterior seja possível, a saber, que o seu conteúdo (que existe objeto externo) não implica contradição:

A suposição da existência contínua dos objetos ou percepções sensíveis não envolve contradição. Podemos facilmente ceder à nossa inclinação para tal suposição (T 1.4.2.40)

O seu contrário também não implica contradição, portanto, é tão possível que exista, como que não exista objeto externo. Mesmo que se aceite, por inclinação natural, que este existe, pelo princípio da não-contradição – que parece ser o mais forte critério de racionalidade da razão demonstrativa – ambas as hipóteses têm o mesmo valor epistémico. Além disso, trata-se de um objeto que não é e nunca se tornará uma impressão – o que impossibilita que se tenha uma ideia adequada deste. Um rápido experimento mental permite saber que se tem uma ideia de objeto externo (causalmente relacionado com as impressões). Essa ideia é relativa e o princípio da não-contradição assegura a possibilidade de ambas as hipóteses metafísicas. A proposta filosófica correta deve ser, portanto, a do ceticismo metafísico.

Parece-me ser plausível pensar que se se mantêm, simultaneamente, as crenças na existência exterior e independente (da mente) dos objetos da percepção e na causalidade, esta é encarada como uma propriedade daqueles objetos (cf. STRAWSON, 1989, p. 129; T 1.4.2.21). Por outro lado, é ou não é esse o caso, ainda que tal jamais seja verificável – nos termos de Hume, essa é uma questão de facto. Portanto, as proposições “a causalidade existe” e “o objeto externo existe” possuem valor de verdade independente da mente do agente cognitivo que as pensa ou profere. Da mesma forma o são todas as proposições acerca de relações causais. Julgo que esta consideração constitui uma melhor premissa realista para o quasi-realismo do que a que Coventry apresenta, pois a verdade e a falsidade não mudam, contrariamente às regras gerais que uma comunidade científica pode construir.

Referências bibliográficas:

AYER, A. J. (1980). *Hume*. Trad. Maria Luísa Pinheiro. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1981

COVENTRY, A. (2006), *Hume's Theory of Causation: A Quasi-realist Interpretation*. London; New York: Continuum

HUME, D. (1739). *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2000

_____. (1748). *Tratados Filosóficos I: Investigação sobre o Entendimento Humano*. Trad. João Paulo Monteiro; Pedro Galvão. Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2002

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

STRAWSON, G. (1989). *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2014

Uma proposta de leitura kantiana da teoria humiana da identidade pessoal

Cristiano Rodrigues Peixoto¹

A análise feita por Allison (2008) do texto do “Apêndice” de Hume referente à identidade pessoal tem como ponto de partida a distinção entre as perspectivas de primeira e de terceira pessoa para a atribuição de identidade ao eu. Com efeito, Allison vê na tentativa (fracassada) de Hume de descrever nosso próprio eu, por assim dizer, objetivamente, em termos de terceira pessoa, uma oportunidade para fazer uma leitura do texto do “Apêndice” usando elementos da teoria kantiana do eu.

O texto referente à identidade pessoal contido no “Apêndice” parece indicar uma insatisfação de Hume em relação à sua teoria da identidade pessoal, tal como apresentada no Livro 1 do *Tratado da natureza humana*. Ao que parece, a maior preocupação de Hume no texto do “Apêndice” diz respeito ao princípio de conexão que une nossas percepções sucessivas na mente e que permite que a ela atribuamos identidade e simplicidade. Hume escreve:

Se as percepções são existências distintas, elas só formam um todo por estarem conectadas. Mas o entendimento humano não é capaz de descobrir nenhuma conexão entre existências distintas. Apenas *sentimos* uma conexão ou determinação do pensamento a passar de um objeto a outro. Segue-se, portanto, que apenas o pensamento encontra a identidade pessoal, quando, ao refletir sobre a cadeia de percepções passadas que compõem uma mente, sente que as ideias dessas percepções estão conectadas entre si, e introduzem naturalmente umas às outras. Por mais extraordinária que possa parecer essa conclusão, ela não deve nos surpreender. A maioria dos filósofos parece inclinada a pensar que a identidade pessoal *surge* da consciência; e que a consciência é apenas um pensamento ou percepção refletida. A presente filosofia, portanto, tem até aqui um aspecto promissor. Mas todas as minhas esperanças se desvanecem quando passo a explicar os princípios que unem nossas percepções sucessivas em nosso pensamento ou consciência. Não consigo descobrir nenhuma teoria que me satisfaça quanto a esse ponto (HUME, 2009, p. 674, grifos do autor).

Ao longo do texto “Da identidade pessoal”, Hume elabora uma solução para esse problema acerca do princípio de conexão das percepções, alegando, por um lado, que as relações de semelhança e causalidade são as responsáveis por unir umas às outras as nossas percepções e, por outro lado, que a atribuição de identidade e simplicidade à nossa mente é

1 Prof. Me. no Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (IFILO-UFU)

uma mera ficção que construímos tomando como fundamento essas relações. Com isso em mente, Allison escreve que há duas alternativas de interpretação da passagem acima citada: “ou Hume continua a acreditar que essa simplicidade e essa identidade reais são ficções, e em tal caso sua preocupação diz respeito à adequação de sua descrição genética acerca delas, ou ele chegou a reconsiderar seu diagnóstico inicial sobre sua natureza fictícia” (ALLISON, 2008, 307). Allison aposta na segunda dessas alternativas.

Para Allison, o principal trecho da passagem de Hume acima citada diz respeito à dificuldade de Hume em explicar o que unifica “nossas percepções sucessivas em nosso pensamento ou consciência” (HUME, 2009, p. 674). Ao longo do texto “Da identidade pessoal”, Hume descreve a mente como um feixe de percepções, destacando com isso o caráter, por assim dizer, atomístico das percepções. Estas existem por si próprias, individualmente, e, por isso, quando estão em conjunto, num feixe, podem formar apenas um eu fictício. No texto do “Apêndice”, porém, Hume parece estar mais preocupado com o problema de como as percepções podem em conjunto constituir um todo para o eu, e não simplesmente constituir (ficticiamente) o eu: “[...] o problema não é como percepções poderiam dar origem à ideia de substância ou de eu para um observador, mas como elas, enquanto ‘existências distintas’ podem formar um todo para um eu” (ALLISON, 2008, p. 308).

Essa interpretação de Allison parece ser compatível com a seguinte passagem: “[...] há dois princípios a que não posso renunciar, mas que não consigo tornar compatíveis: que *todas as nossas percepções distintas são existências distintas*, e que *a mente nunca percebe nenhuma conexão real entre existências distintas*” (HUME, 2009, p.674, grifos do autor). Já que os dois princípios anunciados por Hume nessa passagem não são em si mesmos incompatíveis entre si, Allison aposta que eles devem ser incompatíveis com alguma terceira coisa, a qual deve ser entendida como algo que possibilite a atribuição de identidade própria, de um ponto de vista de primeira pessoa. A posição de Allison é que, no texto do “Apêndice”, o embaraço de Hume ao descrever a identidade do eu se deve ao fato de Hume acreditar que a atribuição de identidade própria, ao nosso próprio eu, só poderia acontecer se de fato houvesse algum fundamento real de unificação das percepções. Como o próprio Hume escreve, “se nossas percepções fossem inerentes a alguma coisa simples e individual, ou então se a mente percebesse alguma conexão real entre elas, não haveria dificuldade alguma” (HUME, 2009, p. 674). Ao que parece, Hume considera que essas são as únicas maneiras possíveis de se pensar a atribuição de identidade pessoal de um ponto de vista de primeira pessoa. Como esses modos de se pensar a atribuição de identidade própria são incompatíveis com os dois princípios mais acima mencionados, Hume não foi capaz de resolver o problema. Sobre isso, Allison escreve:

Por um lado, a unidade da consciência deve ser reconhecida como necessária de um ponto de vista de primeira pessoa, ao passo que, por outro lado, Hume carecia de recursos para descrever essa unidade. É o que aparentemente cegou Hume para o problema em sua análise inicial da identidade pessoal foi sua tendência previamente mencionada de considerar o assunto de um ponto de vista de terceira pessoa, simplesmente assumindo que os resultados poderiam ser subsequentemente aplicados a atribuições de identidade de primeira pessoa⁴ (ALLISON, 2008, p. 308).

2 “Either Hume continues to believe that this real simplicity and identity are fictions, in which case his worry concerns the adequacy of his genetic account of them, or he has come to have second thoughts about his initial diagnosis of their fictional nature”.

3 “[...] the problem is not how perceptions could give rise to the idea of substance or self for an observer, but how they as ‘distinct existences’ can form a whole for oneself”.

4 “On the one hand, the unity of consciousness must be recognized as necessary from a first-person point of view, while, on the other, Hume lacked the resources to account for this unity. And what apparently blinded Hume to the problem in his initial

Para Allison, portanto, Hume parece ter percebido a necessidade da unidade e identidade do eu quando pensado enquanto sujeito, de um ponto de vista de primeira pessoa, mas não conseguiu descrevê-las apropriadamente, pois estava acometido com uma descrição do eu unicamente como objeto, de um ponto de vista de terceira pessoa.

Allison escreve que, se sua interpretação estiver correta, então é possível inserir Hume no quadro do debate kantiano contra a psicologia racional. O argumento principal de Allison para isso diz respeito à tendência de Hume em ligar a questão da identidade e da unidade reais do eu a uma substância. Com efeito, Allison escreve que “[...] o destino do conceito de um eu com uma identidade ou unidade genuínas está inseparavelmente ligado por Hume àquele do conceito de substância; de modo que a rejeição daquele traz consigo a rejeição deste⁵” (ALLISON, 2008, p. 309). Essa ligação entre as noções de eu e de substância é mais evidente no interior do texto do “Apêndice”, quando Hume escreve, por exemplo, que a identidade e unidade reais do eu requereriam que “[...] nossas percepções fossem inerentes a alguma coisa simples e individual [...]” (HUME, 2009, p. 674), ou seja, a uma substância, muito embora ela também apareça, mas em ordem inversa, ao longo do texto do *Tratado da natureza humana*, no qual Hume, por ter negado a possibilidade de uma alma, precisou posteriormente descrever a unidade e a identidade do eu como meras ficções da imaginação.

Allison argumenta que, se utilizarmos elementos da filosofia kantiana, essa posição de Hume pode ser vista como uma espécie de imagem espelhada da posição do psicólogo racional, contra a qual Kant discute. A diferença entre o psicólogo racional e Hume apontada por Allison consiste em que o psicólogo racional parte de uma ideia de sujeito (de eu) e considera legítimo identificá-la a uma noção de substância (a alma), ao passo que Hume, na sua descrição inicial da identidade pessoal, parte da ausência de uma noção inteligível de alma e considera legítimo negar também a identidade e simplicidade reais do eu.

Isso fica mais explícito quando consideramos o paralogismo da psicologia racional, tal como descrito por Kant:

O que só pode ser pensado como sujeito, só como sujeito existe e é portanto substância.

Ora, um ser pensante, considerado unicamente como tal, só pode ser pensado como sujeito.

Portanto, também só existe como tal, isto é, como substância (KANT, 2010, p. 342, grifos do autor).

O erro apontado por Kant nesse raciocínio consiste em que os conceitos de sujeito nas premissas maior e menor são distintos, e isso impossibilita que a identificação entre o conceito de sujeito e o conceito de substância na conclusão seja verdadeira.

Trazendo a teoria humiana do eu para o interior desse debate, Allison considera razoável supor que Hume aceitaria a premissa maior, já que ela apela para o princípio parmenidiano da identidade ($A = A$), com o qual Hume pode estar de acordo. Ademais, é evidente que, por um lado, de acordo com o que expôs nos textos “Da imaterialidade da alma” e “Da identidade pessoal”,

analysis of personal identity was his previously noted tendency to view the issue from a third-person standpoint, simply assuming that the results could be subsequently applied to first-person ascriptions of identity”.

5 “[...] the fate of the concept of a self with a genuine identity or unity is inseparably tied by Hume to that of the concept of substance; so that the rejection of the former brings with it the rejection of the latter”.

[Hume] rejeitaria a premissa menor e, por conseguinte, a conclusão, o que sugere que, como o psicólogo racional, ele supunha uma relação de entrelaçamento entre as duas. A única diferença é que, enquanto o psicólogo racional afirma o consequente porque afirma o antecedente, Hume nega o antecedente porque nega o consequente⁶ (ALLISON, 2008, p. 310).

Por outro lado, se levarmos em consideração o texto do “Apêndice”, bem como a interpretação de Allison desse texto, então fica manifesto que Hume não estaria seguro o suficiente para negar a premissa menor, já que, segundo Allison, ele pode ter percebido a dificuldade em se afirmar que a atribuição de identidade pessoal de um ponto de vista de terceira pessoa e de um ponto de vista de primeira pessoa se dá por processos semelhantes. Todavia, segue a argumentação de Allison, Hume continuaria, no texto do “Apêndice”, negando a conclusão, mas, ao mesmo tempo, continuaria supondo a relação de entrelaçamento entre a conclusão e a premissa menor, e essa é a fonte de seu embaraço no “Apêndice”.

Para Allison, portanto, a maior dificuldade de Hume no “Apêndice” é que ele precisaria separar de vez a noção de eu (com identidade e simplicidade reais) da de substância, mas não consegue encontrar elementos em seu sistema filosófico que lhe forneçam segurança para fazê-lo. Por esse motivo, conclui Allison, por mais estranho que possa parecer, Hume poderia ser considerado um psicólogo racional aos olhos da filosofia kantiana.

A interpretação de Allison do texto do “Apêndice” de Hume tem o grande mérito de mostrar dois aspectos importantes da teoria humiana da identidade pessoal, quando esta tenta levar em consideração uma descrição do eu não como mero objeto, de um ponto de vista de terceira pessoa, mas como sujeito, de um ponto de vista de primeira pessoa: a necessidade de Hume em pressupor um eu, considerado como sujeito de conhecimento, que seja capaz de executar atos de associação de percepções, por um lado; e a dificuldade de Hume em descrever esse eu de acordo com os elementos de seu próprio sistema filosófico, por outro lado.

Concordamos com a interpretação de Allison, segundo a qual a fonte do embaraço de Hume no texto do “Apêndice” se deve ao fato de ele não conseguir pensar numa maneira de unir esses dois aspectos, a fim de dar uma unidade à sua descrição da identidade pessoal. Com isso em mente, gostaríamos de propor aqui uma solução para o impasse de Hume no texto do “Apêndice”, lançando mão de um elemento muito específico da teoria kantiana do eu, o qual pensamos ser compatível com a teoria da identidade pessoal de Hume.

Kant faz uma distinção entre ter consciência de si e ter conhecimento de si. Para Kant, com efeito, é impossível termos conhecimento de nós mesmos, pois o nosso eu não pode se apresentar como intuição objetiva no campo fenomenal. Por outro lado, Kant aposta que, quando nosso eu opera, ligando entre si, por meio de seus atos de síntese (categorias), os objetos que aparecem na sensibilidade, nesse momento temos consciência de nós próprios, na medida em que, ao sintetizar esses objetos que nos são dados, aparecemos também a nós próprios, mas somente como capacidade operatória, nunca como objeto.

Acreditamos que uma versão dessa distinção poderia se aplicar ao caso de Hume. Justificamos nossa posição partindo da seguinte passagem:

⁶ “[Hume] would reject the minor premiss and, therefore, the conclusion, which suggests that, like the rational psychologist, he assumed an entailment relation between the two. The only difference is that, whereas the rational psychologist affirms the consequent because he affirms the antecedent, Hume denies the antecedent because he denies the consequent”.

Se as percepções são existências distintas, elas só formam um todo por estarem conectadas. Mas o entendimento humano não é capaz de descobrir nenhuma conexão entre existências distintas. Apenas *sentimos* uma conexão ou determinação do pensamento a passar de um objeto a outro (HUME, 2009, p. 674, grifos do autor).

Talvez seja possível identificar nessa passagem algo semelhante à distinção feita por Kant entre consciência de si e conhecimento de si. Na primeira parte da passagem citada (os dois primeiros períodos), Hume parece indicar a dificuldade de se obter conhecimento objetivo do eu, na medida em que, para Hume, se o eu fosse um objeto real, ele deveria trazer em si princípios igualmente reais de conexão entre as percepções. Por causa da limitação que seu próprio sistema filosófico empirista lhe impõe, Hume não pode sustentar tal alegação. Por esse motivo, Hume foi obrigado, na sua descrição original da identidade pessoal, a falar em um eu meramente fictício, do qual não é possível termos conhecimento propriamente dito.

A segunda parte da passagem (o terceiro período), porém, daria margem para Hume argumentar que, embora não podemos ter um conhecimento real do eu, podemos ter dele consciência enquanto sujeito de conhecimento (no sentido kantiano acima exposto), na medida em que “[...] *sentimos* uma conexão ou determinação do pensamento a passar de um objeto a outro” (HUME, 2009, p. 674, grifos do autor). Esse ato de sentir uma determinação do pensamento ao qual Hume se refere poderia ser entendido como a consciência de que nosso eu, enquanto sujeito, conecta, segundo as regras do hábito, umas às outras as percepções na mente. Assim, embora não possamos ter desse ato nenhuma impressão, pois não se trata de um objeto, mas sim de um ato meramente subjetivo, poderíamos, por seu intermédio, nos tornar conscientes de nosso próprio eu.

Se estiver correta, essa interpretação apresenta um modo de Hume apresentar a questão da identidade pessoal levando em conta não apenas uma descrição objetiva do eu, de um ponto de vista de terceira pessoa, mas também subjetiva, de um ponto de vista de primeira pessoa. Ela tem a vantagem de fornecer os elementos necessários para uma investigação introspectiva do eu, que, como Allison bem apontou, falta à teoria humiana.

Resta saber, porém, se essa interpretação pode se adequar ao princípio semântico impressão-ideia de Hume. Poder-se-ia argumentar que, em Hume, para falarmos de uma consciência do eu, no sentido acima exposto, seria preciso apresentar a impressão à qual essa consciência se refere. Ademais, mesmo que apresentássemos tal impressão, ainda restaria o problema da duplicidade da impressão, na medida em que, para cada objeto observado, teríamos que ter duas impressões, uma do próprio objeto e outra da consciência de que observamos o objeto.

A despeito dessas duas dificuldades, acreditamos que nossa interpretação ainda é aceitável. Para fundamentar nossa posição, tomamos como base as teorias de Hume acerca da ideia de existência, por um lado, e do espaço e do tempo, por outro lado.

De maneira geral, Hume acha que não existe uma impressão de existência que acompanhe necessariamente todas as demais impressões que temos dos objetos à nossa volta. Por conseguinte, sempre que concebemos uma ideia, concebemo-la já como existente, sem que seja necessário que a ideia de existência a acompanhe:

A ideia de existência, portanto, é exatamente a mesma que a ideia daquilo que concebemos como existente. A simples reflexão sobre uma coisa em nada difere da reflexão sobre essa coisa enquanto existente. A ideia de existência, quando conjugada com a ideia de um objeto, não acrescenta nada a esta. Tudo que concebemos, concebemos como existente. Qualquer ideia que quisermos formar será a ideia de um ser; e a ideia de um ser será qualquer ideia que quisermos formar (HUME, 2009, p. 94).

Talvez seja possível, em Hume, pensar a consciência de si de modo análogo ao modo como Hume pensa a ideia de existência. Hume poderia argumentar que, por experiência e observação, percebemos que nossas percepções estão sempre ligadas à consciência que temos de nós mesmos, de modo que a noção de um eu subjetivo não implique a necessidade de uma dupla impressão.

Por outro lado, Hume também acredita que não existem impressões de tempo e de espaço. De maneira geral, sua teoria acerca desses dois objetos específicos diz que as ideias que deles formamos dependem da ordem ou disposição em que os objetos aparecem à mente. No caso do espaço, Hume escreve:

A visão da mesa à minha frente é suficiente para me dar a ideia de extensão. Essa ideia, portanto, é obtida de alguma impressão, que ela representa, e que aparece neste momento aos sentidos. Mas meus sentidos me transmitem somente as impressões de pontos coloridos, dispostos de uma certa maneira. Se há alguma coisa mais a que o olho é sensível, gostaria que me fosse apontada; se isso não for possível, poderemos concluir com segurança que a ideia de extensão não é senão uma cópia desses pontos coloridos, e do modo como aparecem (HUME, 2009, p. 59-60).

E no caso do tempo:

Assim como recebemos a ideia de espaço da disposição dos objetos visíveis e tangíveis, assim também formamos a ideia de tempo partindo da sucessão de nossas ideias e impressões. O tempo, por si só, jamais pode aparecer nem ser notado pela mente (HUME, 2009, p. 61).

De modo análogo às percepções do tempo e do espaço, acreditamos que Hume poderia ter falado da consciência subjetiva do eu em termos de disposição de percepções. Talvez fosse possível para Hume defender que, embora não tenhamos nenhuma impressão do nosso próprio eu (e, por isso, não temos dele conhecimento objetivo, mas meramente consciência subjetiva), podemos formar dele uma ideia baseada na ordem ou disposição de acordo com a qual nossa mente liga as percepções umas às outras, por exemplo, de acordo com as relações de causalidade, por intermédio do hábito, contingentemente.

A consciência de si, tal como descrita por Kant, então, poderia ser compatível com os princípios da filosofia empirista de Hume, desde que se tome o modelo da descrição humiana acerca das ideias de tempo, de espaço e de existência. Haveria, assim, em Hume, lugar para uma descrição subjetiva do eu, como uma consciência empírica do modo como nossa mente dispõe as percepções que nela se apresentam.

Isso não implica, porém, que Hume precisaria falar de um eu *a priori*, tal como Kant o fez. Hume poderia se manter dentro dos limites da experiência, pois falaria da consciência do nosso eu tomando como base seu próprio princípio semântico impressão-ideia. Hume

poderia se calar quanto à possibilidade de haver um eu objetivo, que fundamente a consciência subjetiva que dele temos, tal como ele se calou quanto à possibilidade de um espaço e um tempo em si (para usar o linguajar kantiano) e quanto à possibilidade de que as coisas possuem existência independente.

Por esses motivos todos, achamos que a nossa indicação seria uma boa solução para o dilema de Hume, ao qual Allison se refere em sua interpretação.

Referências bibliográficas:

ALLISON, H. E. *Custom and reason in Hume: a kantian reading of the first book of the Treatise*. New York: Oxford University Press, 2008.

HUME, D. *A treatise of human nature*. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Déborah Danowski. 2 ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. 7 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der 1. und 2. Orig-Ausg. von Raymond Schmidt. 3. Aufl. Hamburg: Meiner, 1990.

A figura do legislador nas considerações enquanto orientador da ação política dentro do estado moderno

Edilene Pereira Boaes Corvêlo¹
Danillo Mattos de Deus²

1. A Constituição das Obras: *recusa do Contrato e consentimento da reforma nas Considerações*

A Polônia, por igual, separa dois mundos culturais, étnicos e religiosos muito distintos: o germano e o eslavo. Ao seu oeste e ao norte, território das tribos germânicas encontra-se os prussianos, os saxões e os suecos de fé luterana, ao sul, os austríacos católicos. Ao leste, habitam os russos de fé cristã ortodoxa. Para agravar sua delicada posição estratégica, a partir do século XVI, ao sul avolumou-se a presença do Império Turco Otomano. O fato de se situar a meio caminho entre o oeste e o leste, sentindo-se ameaçada por ambos, e de também ser o divisor de águas entre o Sacro Império Romano-Germano ao Ocidente, o Czarado de Moscou ao Oriente, tendo ainda por perto a presença do Sultão de Stambul nos seus limites meridionais.

Os poloneses convertidos ao cristianismo no séc. X firmaram-se depois da Reforma Luterana, como os mais ardorosos seguidores do catolicismo do Leste Europeu, situação que, com o tempo, provocou a simbiose entre a nacionalidade e a religião: um verdadeiro polonês tinha de ser católico. Situação geográfica, fragilizada ainda mais por ser um país de extensas planícies, destituído de proteções naturais. Quando seus vizinhos estavam em paz entre si, tendiam a partilhar o território polonês entre eles; quando estavam em guerra, faziam-na sobre as terras polonesas.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), ele mesmo nascido em Genebra, na Suíça quando a mesma era uma cidade-estado independente, enquadrando-se enquanto cidadão da burguesia média, descendente de relojoeiros que alcançaram relativa fortuna, mas nunca chegaram a pertencer à aristocracia. Ao ser contatado pelos poloneses para escrever sobre uma reforma para este país o filósofo genebrino faz o seguinte diagnóstico (ROUSSEAU, 1982, p. 23-24):

Uma boa instituição para a Polônia só pode ser obra dos poloneses ou de alguém que tenha bem estudado no local a nação polonesa e aquelas que delas se avizinham. (...) e a Polônia, essa região despovoada devastada, oprimida, aberta aos agressores, no auge de suas infelicidades e de sua anarquia mostra ainda todo fogo de sua juventude; ela ousa pedir um

1 Mestranda do PROF-FILO/UFMA

2 Mestrando do PROF-FILO/UFMA

governo e leis como se tivesse acabado de nascer. Ela está sob grilhões e discute os meios de se conservar livre!

Um fator que realçou a debilidade política do reino polonês o fato da nobreza polonesa, *Szlachta*, não ter aceitado a existência de um sistema centralizado, algum tipo de monarquia absolutista como a que vingou na França, na Espanha e em outros países europeus a partir do séc. XVI, que, entre outras coisas, mostrou-se um instrumento eficaz na defesa do estado-nacional ainda em construção. Para o filósofo genebrino é preciso reorganizar o país e o povo que nele habita reforçar as convicções, as defesas, estabelecer limites, pois a desintegração do Estado era eminente, afinal os que deveriam representar os cidadãos e fortificar o Estado davam largas a anarquia reinante, (ROUSSEAU, 1982, p. 19)

Os nobres apenas, gozando assim dos direitos da cidade, reuniam-se periodicamente nas dietinas, ou dietas de palatinado, para nelas eleger os nuncios encarregados de representá-la na dieta geral. Esta se reunia a cada dois anos e era composta do senado e dos representantes da nobreza; ela partilhava com o rei o poder legislativo. A este germe sempre subsistente de confusão e de desordem acrescentavam-se: 1) a dependência absoluta de cada nuncio, resultando nas instruções que lhe haviam sido dadas e que eles não podiam se afastar; 2) o direito do *liberum veto* que tornava a deliberação de toda e qualquer dieta infrutuosa pela oposição de um só membro, direito cujo uso não podia ser situado para além de 1650, mas que os nobres poloneses se tinham desde então mostrado tão ciosos que ele se convertera em lei e máxima do Estado.

2. Entre o Contrato e as Considerações: o ideal e o real na composição das obras e ideias rousseauianas

Com os pressupostos históricos descortinando e os problemas existentes na Polônia do séc. XVIII, Rousseau (1982, p. 19) faz sua análise e intervenções:

Outro direito ainda, igualmente constitucional, e não menos caro aos poloneses, era o de formar, sob o nome de confederação, uma coligação geral cujos membros, ligados por um juramento particular, escolhiam para si um chefe e nomeavam um conselho geral que em si só reunia a autoridade de todas as magistraturas. Assim, as próprias insurreições tinham na Polônia uma forma legal. Mas nas assembleias que vinham em seguida a elas, o direito do *liberum veto* ficava em suspenso. (...)

Neste estado de coisas um rei eletivo, que não cunhava moedas, que não fazia guerra em pessoa, não podia nem declará-la, nem mesmo casar sem a autorização da dieta (...), só tinha indubitavelmente uma sombra de poder real.

Ao ser procurado pelo conde polonês Wielhorski, que tendo organizado a chamada “Confederação” de Bar, na região da Podólia, em 1768, conduzem desde então a uma revolta armada contra o próprio rei da Polônia, Stanislas Poniatowski, rei que representava os interesses russos em terras polonesas, e, por conseguinte trava uma violenta guerra patriótica, com o emprego inclusive da tática de guerrilhas, contra o poderoso exército da “Imperatriz-filósofa”, Catarina II, da Rússia. Estabelecendo contatos na capital francesa em favor da causa dos “confederados”, o que se estabeleceu, enquanto contenção dos avanços russos contra a Polônia.

A reforma que Rousseau propõe para a Polônia esbarra na exploração do povo, da anarquia geral que se instala entre aqueles que deveriam defender os direitos de todos, do deixar de lado uma parcela significativa da população (burgueses e camponeses). Ressalta Salinas Fortes (1976, p.33):

A atitude moderada do Legislador da Polônia parece plenamente de acordo, por outro lado, com um pessimismo político que resulta da concepção exposta no *Discurso sobre a Desigualdade*. (...) A evolução social é concebida em termos de uma teleologia negativa, achando-se todas as sociedades humanas engajadas em um processo inevitável e irreversível de corrupção.

A tarefa a que se propõe Rousseau não é uma das mais fáceis. Como restabelecer a nação sem ferir a soberania? Ou ainda, como chamar o povo aí existente de cidadãos? Estruturar o pacto inicial, a partir reestruturação do termo cidadão, mesmo com as deformidades existentes no seio dessa sociedade, restaurar o homem natural que foi perdido em meio às dificuldades. Neste sentido Salinas Fortes (2007, p.97) comenta:

Na acepção rigorosa do termo, é cidadão aquele que produz a vontade coletiva, mediante sua atuação legislante. Essa vontade é uma resultante do conjunto das vontades dos associados. Não uma soma de suas vontades que visam apenas a seu interesse particular, mas uma expressão da vontade de cada indivíduo quando imbuído do interesse coletivo e visando ao bem comum.

Concebida não haver necessidade de mudança radical na constituição da qual o povo polonês dispunha, mas tão somente a necessidade de reformá-la. O mesmo deveria ocorrer em relação aos costumes. Somente nestas condições é que os poloneses, de forma específica poderão, ser vistos novamente como cidadãos, entregando-se à comunidade participando ativamente da vontade coletiva. Somos livres, ressalta Rousseau (1978, p.24), quando nos submetemos à “lei que nós próprios nos prescrevemos”. Rousseau (2008, p.370) ao escrever o *Contrato Social*, seria apenas uma parte de uma obra maior, assinala:

Entre os diversos trabalhos que tinha iniciado, o que eu meditava havia muito tempo, do qual me ocupava com mais gosto, e no qual desejaria trabalhar minha vida toda, e que na minha opinião, seria o selo da minha reputação, eram as minhas *Instituições Políticas*. Já havia treze ou catorze anos que tivera a primeira ideia dele, quando, em Veneza tive a oportunidade de notar os erros desse governo tão gabado. (...) Vi que tudo se prendia radicalmente à política, e que, de qualquer modo que procedesse, nenhum povo seria nunca o que a natureza do seu governo quisera que ele fosse. De forma que essa grande questão do melhor governo possível se reduzia a isto: Qual é a espécie de governo próprio a formar o povo mais virtuoso, mais esclarecido, mais sábio, o melhor, em suma, tomando a palavra em seu maior sentido?

Traz de volta suas ideias estabelecidas em sua primeira obra *Discurso Sobre as Ciências e as Artes*, a retidão moral e, além disso, a questão da liberdade, levando às últimas consequências a linha de pensamento iniciada pelo humanismo renascentista e, sobretudo pela reforma protestante. Um momento de consolidação de suas ideias políticas, da organização do pensamento de sua maturidade. Em abril de 1762, surge o *Contrato Social*,

algumas semanas antes do *Emílio*, uma espécie de termo conclusivo de suas ideias sobre educação e, ao mesmo tempo, um elemento prenunciador do *Contrato*. Traçar com esta obra claramente a importância do conhecimento da vida política no estudo do homem, Cito Rousseau (2008, p. 506-507):

O *Contrato Social* imprimia-se rapidamente. O mesmo não acontecia com *Emílio*, cuja publicação eu esperava, para pôr em prática o retiro que tinha em mente. De tempos em tempos, Duschesne me mandava modelos de impressão para escolher: quando tinha escolhido, em vez de começar, mandava-me outros mais. Finalmente, quando estávamos bem definidos acerca do formato, dos tipos e quando já tinham sido impressas várias folhas, devido a qualquer modificação que eu fazia numa prova, ele recomeçava tudo, e ao fim de seis meses nós nos achávamos menos adiantados do que no primeiro dia.

Contudo, o aparecimento da obra de forma reduzida, em nada a diminui em relação ao pensamento político e social de Rousseau, que foi seguido de um amadurecimento organizado não apenas pelos fatos que o circundou, o rompimento com os enciclopedistas, Diderot, D'Alembert, a constante ideia de complô, e ao mesmo tempo momento de mudança interior. Mais tarde, o artigo sobre *Economia Política* levanta pela primeira vez a teoria da vontade geral pedra de toque de todo o *Contrato Social*. As influências que Rousseau aponta em sua obra: Grotius, Punferdof, representam a cultura jurídica de seu tempo. E como superar tais dificuldades sem perder de vista um ideal defendido mesmo que distante naquela obra? A direção tomada pelo filósofo genebrino foi o de conquistar ou reconquistar o que de bom ainda restava na constituição da Polônia e caminhar para o ideal almejado. Rousseau (1982, p.24.) reforça seu posicionamento:

Bravos poloneses: tomai cuidado; tomai cuidado para que, por querer muito bem ser, não torneis pior vossa situação. Sonhando com aquilo que quereis adquirir, não esqueçais daquilo que podeis perder. Corrigi se possível, os abusos de vossa constituição; mas não desprezeis aquela que vos fez o que sois.

Rousseau organiza tal projeto teoricamente, porém estabelece tal empreendimento num Estado real, com personagens, classes e problemas reais, sendo que o maior deles seria a consolidação de um Estado forte e, acima de tudo, a liberdade, tema caro para os cidadãos polacos e para o filósofo genebrino. Reforça ainda sua opinião sobre de que maneira essa reforma deve ser assinalada entre os poloneses (1982, p.30-31):

São as instituições nacionais que formam o gênio, o caráter, os gostos e os costumes de um povo, que o fazem ser ele e não outro, que lhe inspiram este ardente amor à pátria fundados sobre hábitos impossíveis de desenraizar. (...) Daí uma outra inclinação às paixões dos poloneses e dareis a suas almas uma fisionomia nacional que os distinguirá dos outros povos (...). É sobre estas almas que uma legislação bem apropriada terá poder. Obedecerão às leis e não as eludirão porque elas lhes convirão e terão assentimento interno de sua vontade.

Então fica a pergunta como é possível legislar dentro de um Estado com uma extensão grandiosa e onde os que deveriam formalizar o pacto exposto no contrato são deixados de lado? Segundo Marilena Chauí (1982, p.1982, Introdução, 16-17):

Seu destinatário: governantes e governados concretos, membros de um Estado particular cujas peculiaridades históricas, geográficas e morais devem ser consideradas. (...)

Não **há uma** cronologia da corrupção, mas uma espécie de bondade essencial ou de maldade essencial das formas políticas que são ou originariamente boas ou originariamente más. Estas últimas precisam de remédio. E o remédio só é eficaz se souber exatamente qual a moléstia que deve curar.

3. A figura do Legislador nas *Considerações enquanto orientador da ação política dentro do Estado*

Para sair desse círculo recolhendo exemplo na história dos antigos, o genebrino recorre à figura do legislador, segundo Salinas Fortes (p.97) o que servirá como médium na passagem da cega presença da vontade geral à sua expressão racional à sua tradução em termo de linguagem inteligível e acessível a todos os espíritos. Entra no marco do historicamente possível. Cito Rousseau (1978, p. 55-56):

O corpo político tem um órgão para enunciar essas vontades? (...) Como uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe aquilo que lhe é bom, executará um empreendimento tão grande, tão difícil quanto um sistema de legislação? O povo, por si mesmo, sempre quer o bem, mas nem sempre o vê. A vontade geral é sempre reta, mas o julgamento que a guia nem sempre é esclarecido. (...) Então das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis donde nasce a necessidade de um Legislador.

O legislador é segundo Rousseau (1982, p. 28.) :

Uma inteligência superior, que visse todas as paixões dos homens e não participasse de nenhuma delas, que não tivesse nenhuma relação com a nossa natureza e a conhecesse a fundo; cuja felicidade fosse independente de nós e, contudo, quisesse dedicar-se a nós, que, finalmente, almejando uma glória distante, pudesse trabalhar num século e fruí-la em outro. Seriam preciso deuses para dar leis aos homens.

O legislador é um conhecedor das paixões humanas sem participar delas. Rousseau (1982, p. 28.) manifesta suas ideias para a Polônia retomando os antigos, traz alguns exemplos:

Entre os antigos, vejo três principais que merecem uma atenção particular: Moisés, Licurgo e Numa. O primeiro formou e executou a espantosa empreitada de instituir em corpo de nação um enxame de infelizes fugitivos, sem artes, sem armas, sem talentos, sem virtude, sem coragem e não tendo uma só polegada de terreno, formavam um bando estrangeiro sob a face da terra. Moisés ousou fazer deste bando errante e servil um corpo político, um povo livre e, enquanto ele errava pelos desertos sem ter uma pedra para repousar sua cabeça, deu-lhe essa instituição durável, à prova do tempo, da fortuna e dos conquistadores que cinco mil anos não puderam alterar. (...)

Licurgo tentou instituir um povo já degradado pela servidão e pelos vícios, que são o seu efeito. Impôs-lhe um jugo de ferro. (...) Mostrou-lhes sem cessar a pátria nas suas leis, nos seus jogos, na sua casa, nos seus amores, nos seus festins. (...) Nasceu nele esse ardente amor à pátria que foi sempre a mais forte, ou antes, a única paixão dos espartanos e que deles fez seres acima da humanidade. Numa foi o verdadeiro fundador de Roma, (...) quem a tornou sólida e durável, unindo esses bandoleiros em um corpo indissolúvel, transformando-os em cidadãos.

A sua superioridade se manifesta de três formas: primeiro, deve executar a tarefa de socialização do indivíduo, que naturalmente é bom, mas não social, nem virtuoso, nem inclinado a aceitar a nova ordem, que consiste em alterar a sua constituição independente e individualista. Tal indivíduo, inicialmente, está agregado por um simples interesse individual e não pode perceber as vantagens que a futura associação lhe acarretará. Considerando que o legislador não possui nenhuma autoridade ou poder coercitivo, e que com as pessoas às quais se dirige não pode empregar o raciocínio, o seu simples interesse individual e não pode perceber as vantagens existentes, que o seu maior recurso é a persuasão, mesmo sem convencer.

O convencimento será utilizado em uma segunda etapa, isto é, após a formulação das leis e o pleno desenvolvimento do uso da razão por parte do povo. Nessa sua atividade inicial está incluído o apelo a forças superiores e à religião, como meio ou instrumento ou recurso político, não como princípio ou finalidade, porque não definirá a marca e característica da república. O ideal é que ele estabeleça a religião civil que inclua os dogmas úteis à sociedade e omita todos os outros que possam interessar a fé, mas de forma alguma o bem terrestre, único objetivo da legislação, a ciência da salvação e do governo são muito diferentes, querer que a primeira abarque tudo é um fanatismo de estreiteza de espírito. (ROUSSEAU, 2006, Carta I, p. 171) Isso porque os tribunais humanos são criados para punir os crimes, não os pecados, a religião nunca pode fazer parte da legislação. A lei ordena fazer ou abster de fazer, mas ela não pode ordenar crer (Idem, Carta V, p.290).

Segundo, o legislador é um guia, que não impõe nada, mas acaba sendo aceito pelo respeito que provoca, pela autoridade moral pessoal. A sua obra será continuada pelo conjunto dos cidadãos, do qual ele será um simples membro, e pela atividade de educador. Cito Rousseau (1982. cap. I, p. 25-26):

Nunca haverá boa e sólida constituição além daquela em que a Lei reinará sobre os corações dos cidadãos. (...)

Por que meios, pois, comover os corações e fazer amar as pátrias e as leis? Ousaria eu dizê-lo? Por meio de jogos de crianças; por meio de instituições ociosas aos olhos dos homens superficiais, mas que formam hábitos queridos e afeições invencíveis.

A autoridade do legislador deve durar um curto espaço de tempo para não se tornar definitiva e perpetuar dependência. Descoberto que não há convivência possível entre a cidade e o legislador que a continuidade deve ser garantida pelas leis e não pelos homens, mesmo de estatura superior, terminada a tarefa do legislador ele deve se retirar, para não aparecer como mais uma força ou fonte de poder, situação que pode trazer o perigo da tirania.

Terceiro, o legislador deve conhecer bem o povo que deve ser formado, os seus costumes e preconceitos, sem a pretensão de reformá-los ou mudá-los completamente, porque esses costumes constituem uma espécie de direito ou opinião pública, uma segunda natureza. O homem cobriu-se de máscaras no cenário social. É por isso que a educação negativa da criança, no *Emílio*, consiste em não ceder à tirania ou veneno da opinião, porque o critério que a rege é a aparência.

No caso do legislador, a opinião exerce uma força positiva. Segundo Nascimento (1989, p. 38), iniciando como movimento incerto do espírito sobre a verdade de certas proposições, sem uma prova segura, ela faz parte dos primeiros conhecimentos de todos homens e pela força dos hábitos pode transformar-se em princípios inabaláveis, configurando-se mesmo como o conjunto das tradições ou costumes de um povo. Em virtude disso, o legislador deve agir não para formar a opinião pública, mas modificá-la em certos aspectos negativos e preservá-la nos positivos. Para Rousseau (1978, p. 69) essa opinião quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as alimenta, conserva um povo no espírito da sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pela do hábito.

A opinião pública é como um tribunal que influi na moral individual e nos costumes, mas também no corpo político, porque qualquer governo lhe deve satisfação. Ela garante a transparência da comunidade, que mantém os traços de inocência do seu estado original. Se for perdida, nenhum governo poderá atuar sobre a opinião pública, quando corrompida, fato que aconteceria, por exemplo, com a introdução do teatro em Genebra.

Nesse caso, nada restará a fazer, pelo menos ao nível político, sobrando a ação pedagógica para um indivíduo isolado, como Emílio. A corrupção da sociedade é basicamente a dos costumes, que assim assumem o papel de variável principal na ação do legislador e depois na manutenção do corpo político sadio. Antes que essa corrupção aconteça, é no nível das opiniões que a ação pode e deve ser constante e eficaz. Daí vem a importância da educação dos cidadãos. A outra etapa do processo de entendimento da vontade geral.

Em suma o legislador deve encontrar o equilíbrio entre o que deve estabelecer e o que deve destruir entre a “consistência de um povo antigo, a docilidade de um povo novo” (Rousseau, 1978, p. 66). Deve interpretar o nível de receptividade às leis que ele propõe, para não superar certo limite. Salinas Fortes (1976, p. 112) afirma:

O retrato do povo ideal é traçado, levando-se em conta vários elementos pertinentes à vida dos povos. Vemos primeiramente, que ele é considerado quanto à sua idade. Em seguida, quanto às suas dimensões. Depois, quanto às suas relações com seus vizinhos sob o ponto de vista da sua autossuficiência. Finalmente, quanto ao instante da sua vida. O exame das conveniências é assim a consideração das circunstâncias de tempo e de lugar da vida dos povos. Há duas variáveis temporais, a idade e o instante e as duas variáveis espaciais, as dimensões e as relações com o exterior.

Se a situação não for desejada, e isso acontece quando a força do amor-próprio e dos seus vícios domina a força da consciência, o povo ou ficará insensível ou passará por perturbações e revoluções, após as quais daí por diante, necessita de um senhor não de um libertador. Povos livres, lembrai-vos sempre desta máxima: Pode-se adquirir a liberdade,

mas nunca recuperá-la. (ROUSSEAU,1978, p. 61) Consequentemente, o legislador deve escolher o momento certo e as condições favoráveis. Essa é uma situação que Rousseau reconhece que acontece raramente, como mostra a história da degradação contínua de corpos políticos constituídos de modo defeituoso, e são considerados “estados pequenos”.

Os estados maiores são mais difíceis e onerosos de administrar por causa das distâncias, são mais afastados dos indivíduos e das suas necessidades, incluem grupos heterogêneos quanto a costumes e desconhecidos uns aos outros, fato que enfraquece o amor à pátria. Por fim, acabam nas mãos de um monarca que tende ao despotismo.

Em contraposição, os Estados pequenos, nos quais todos se e conhecem e estão próximos, inclusive os governantes, apresentam uma relação mais conveniente entre extensão territorial e número de habitantes, permitindo um sucesso econômico que consiste em satisfazer todas as necessidades locais produzidas pelo trabalho introduza o problema da venda e da troca. Essa situação permite planejar a agricultura, considerada pelo genebrino como a única atividade realmente produtiva é autossuficiente, e porque mantém os laços entre os cidadãos e impede a dependência dos vizinhos ou dos acontecimentos, fato que deixaria somente a alternativa do comércio e da guerra. Observando que estes últimos enfraqueciam os usos e costumes dos povos e o amor à pátria. É mais um ponto de identificação de Rousseau com os antigos e com a visão autárquica.

Assim o legislador inicia sua obra quando o povo é já constituído e possui algum critério moral por meio da consciência, para reconhecê-lo e aceita-lo. Ele age entre a formação do corpo político e a efetivação da vontade geral. E o Legislador, além de elaborar as leis, tem a tarefa de formar o cidadão de maneira que ele se adapte ao corpo formado pela sociedade do contrato. Caso não haja esse processo de adaptação, assim como a constante manutenção dessa formação, a sociedade pode ir de encontro à degeneração descrita no *Segundo Discurso*, ressalta Salinas Fortes (1976, p.106):

A ação do Legislador, como se pode se ver, só adquire uma feição concreta se a colocarmos na perspectiva do *Segundo Discurso*: é a este texto que nos remete a “consideração humana das coisas”. Verificamos, então, que não pode ser confundida com a atividade do simples legista, constituindo a verdadeira ação política. Se considerarmos o *Contrato* isoladamente, poderemos incorrer no erro de interpretá-la como simples elaboração de leis. Nesta perspectiva abstrata, conservar o corpo político parece resumir-se à elaboração de leis não é, entretanto, suficiente para conservar de fato o corpo político, concebido nos termos referidos. (...)

A boa desnaturação, ao contrário, visa à constituição de um indivíduo que busque acima de tudo o interesse comum, transformando o indivíduo, independente em mera parte de um todo mais perfeito.

Apesar dos malefícios encontrados no meio social, mas não dá para fugir do progresso humano, progredir é inevitável. Segundo Beatriz Cerizara (1990, p.40): o que de concreto é o homem social; o homem natural é tão só um ideal a ser perseguido. O que vai definir o homem social é a negação do homem natural. É razoável inferir que para Rousseau, o homem é responsável pelo que é no mundo. A educação formadora sintetiza Rousseau, é produto da natureza, do homem e das coisas.

Na concepção rousseuniana, natureza seria o estado original, primitivo de felicidade e de harmonia, em que o homem basta a si mesmo, imutável e a - histórico. No *Discurso*

sobre a *Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, o autor afirma (1978, p.228):

Não, é, pois, fácil empreendimento distinguir o que há de originário e de artificial na natureza do homem e conhecer profundamente um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido que provavelmente não existirá jamais e do qual se deve, contudo ter noções corretas para bem julgar o nosso estado presente.

Em seguida esclarece que as instituições sociais adequadas são as que melhor sabem desnaturar o homem. A estratégia de Rousseau projetava conquistar inicialmente, a nobreza francesa para as suas teorias pedagógicas, a fim de que a burguesia, num segundo momento a imitasse. Reconhecendo assim a via do remédio, desde que se reorganize a ideia do “contrato” (igualitária, animada por uma única e coletiva vontade geral, que está na base do governo e das leis), e reative também na sociedade doente a possibilidade de construir um homem novo, do qual o Emílio é modelo. Então, até mesmo para as grandes nações podem reivindicar o remédio político pedagógico que o filósofo genebrino aponta para os pequenos Estados, formar homens é o essencial, segundo Rousseau (1999, 15)

Viver é o ofício que lhe quero ensinar. Saindo das minhas mãos, ele não será, admito nem magistrado, nem soldado, nem padre; será antes de tudo um homem: tudo aquilo que um homem deve ser, ele saberá sê-lo, neste caso, como qualquer um; e por mais que a fortuna possa fazê-lo mudar de condição, ele se encontrará sempre na sua.

Neste aspecto a imagem do Emílio pode ser a imagem de uma sociedade restaurada pela educação voltada para a real utilidade da vivência humana em relação ao Estado. Os ofícios úteis como: soldado, pastores, os agricultores seriam ofícios virtuosos, pois cultivar a terra é útil para a comunidade, na realidade aquele que desempenha a sua função percebendo a totalidade da república esse é virtuoso. Aqui é perceptível o traço etnológico do autor, expondo as particularidades deste povo, onde a monarquia é possível, que traz em sua história peculiaridades que a mantém viva. A atividade política - a construção da vontade geral - não é concebida apenas como forma de educação, mas como novo ordenamento político, não existe política sem educação e vice-versa. Reestruturar o Estado é educar o cidadão para viver o pacto social instalado em sociedade pela desnaturação.

Referências bibliográficas:

- CADERNOS de História: Memorial do RS. Polônia: a luta pela liberdade. Disponível em <www.memorial.rs.gov.br/cadernos/polonia.pdf>. Acesso em : 05 de out.2018.
- DOZOL, Marlene de Souza. Rousseau. Educação: a máscara e o rosto. Petrópolis: Vozes, 2006.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. Rousseau: O Bom Selvagem. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.
- _____. O mundo político como vontade e representação. Filosofia Política 2, Porto Alegre, 1985.
- _____. O paradoxo do espetáculo: Política e Poética em Rousseau. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.
- _____. Rousseau: Da Teoria à Prática. São Paulo: Editora Ática, 1976.
- NASCIMENTO, Milton Meira do; NASCIMENTO, Maria das Graças de Souza. Iluminismo: a Revolução das Luzes. São Paulo: Editora Ática, 2004.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Carta a D'Alembert: sobre os espetáculos. Tradução: Roberto Leal Ferreira. Campinas. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1993.
- _____. Considerações Sobre o Governo da Polônia. Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.
- _____. Discurso Sobre a Economia Política. Tradução: Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.
- _____. Cartas Escritas da Montanha. Tradução: PISSARRA, Maria Constança Peres e SOUZA, Maria das Graças de. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- _____. Do Contrato Social. Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____. Ensaio Sobre a Origem das Línguas Contrato Social. Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____. Emílio ou da Educação. Tradução: Trad. Roberto Leal Ferreira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. Discurso Sobre as Ciências e as Artes. Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____. Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da desigualdade Entre os Homens. Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- STAROBINSKI, Jean. Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

Avaliação filosófica da memória: Bacon e Descartes

Edmilson Menezes ¹

A modernidade, em especial o século XVII, fará uma reavaliação da memória, destituindo-a de seu aspecto mágico, sobrenatural classificando-a entre as faculdades intelectivas cujo papel é coadjuvante frente à potência cognitiva. Ela é apenas uma peça incerta de recomposição carente de aplicação produtiva na administração séria de negócios e andamentos. A categorização das ciências elaborada por Bacon, guia de referência pelo menos até o século XVIII, como prova sua retomada por D'Alembert no *Discours Préliminaire à l'Encyclopédie*², divide as atividades intelectuais colocando-as em correspondência com as faculdades humanas fundamentais, que são: memória, imaginação e razão. Diz Bacon: “As partes do conhecimento humano fazem referência às três partes do entendimento humano, que é a sede do saber: a História à sua memória, a Poesia à sua Imaginação e a Filosofia à sua Razão.” (BACON, 2007, p. 112) Embora considerada uma faculdade que abrange um conjunto de funções ativas, características dos seres vivos, uma resposta funcional, e muitas vezes complexa, que permite a organização da ação, a memória recebe, conforme Bacon, um tratamento que a limita e a coloca numa posição de falha e, por isso, seu campo de atuação descamba num ornamento do espírito muito mais do que numa faculdade que retém o passado como tal e pode restituí-lo, voluntariamente, sob a forma de lembranças precisas, determinadas e situadas.

No que diz respeito à outra parte da custódia do conhecimento, que é a memória, vejo que esta faculdade tem sido, a meu juízo, frouxamente estudada. Existe uma arte dela, mas me parece que há preceitos melhores que essa arte, e práticas melhores dessa arte do que as habituais. É certo que a arte, tal como é, pode ser levada a extremos de brilhos prodigiosos, mas seu uso (tal como agora se faz) é estéril: nem oneroso, nem perigoso para a memória natural, segundo se crê, mas estéril, isto é, carente de aplicação produtiva na administração séria de negócios e ocasiões. E por isso, ao repetir um grande número de nomes ou palavras os tendo ouvido apenas uma vez, ou compor muitos versos ou rimas *ex tempore*, ou fazer símile satírico de qualquer coisa, ou converter qualquer coisa em piada, ou apresentar como falsa ou contradizer qualquer coisa capciosamente, ou coisas semelhantes, de que as faculdades mentais oferecem grande abundância, e tais que com engenho e prática podem ser levadas a um grau de prodígio extremo, a tudo isso não tenho em maior estima do que os jogos dos acrobatas, funâmbulos e equilibristas, sendo os primeiros na mente o que os segundos são no corpo, questões extravagantes sem valor. (BACON, 2007, p. 203)

1 UFS/CNPq

2 “Divisão geral da ciência humana em *História, Poesia e Filosofia*, de acordo com as três faculdades do entendimento, *memória, imaginação e razão*.” (D’ALEMBERT, 1986, p. 204)

O poder da memória e a arte que a sustenta recebem essa severa avaliação devido a dois aspectos:

Esta arte da memória se edifica unicamente sobre dois elementos: a Prenoção e o Emblema. A Prenoção dispensa a busca indefinida do que queríamos recordar, e nos orienta a buscar dentro de um âmbito reduzido, isto é, entre o congruente com nosso *lugar de memória*. O Emblema reduz os conceitos intelectuais a imagens sensíveis, que atingem mais a memória, do que se pode extrair axiomas muito mais práticos que os que agora se utilizam; e além desses axiomas há vários outros tocantes ao auxílio da memória, que não são inferiores àqueles. Mas no começo já adverti que não ia assinalar como deficientes aquelas coisas que estão apenas maltratadas. (BACON, 2007, p. 204)

A memória, de *per si*, não carrega consigo uma deficiência irremediável, todavia encontra-se maltratada pelo uso inadequado, que a torna uma espécie de “malabarista” do pensamento. O fato é que, permitindo-se esse tipo de desvio, tal faculdade cai numa zona elusiva quando operamos com atividades cognitivas.

A ciência, obra da razão, busca a justificação inteligível, a história, associada à memória, não consegue alcançar o nível explicativo compatível com as evidências racionais. “(...) a História (...) é aquela parte do saber que corresponde a uma das celas, domicílios ou ofícios da mente humana, isto é, à memória.” (BACON, 2007, p. 131) Essa interpretação é compreendida, de ordinário, não só a partir de uma limitação funcional, mas, também, é lançada ao campo da hierarquização de valores. “Desde então, tudo o que procede da memória, tudo o que é registro e descrição sem explicação, será caracterizado pela inferioridade e considerado como suspeito (...)” (GUSDORF, 1969, p. 408) No caso da história, ela será colocada no rol das disciplinas questionadas, censuradas por conta do seu alto risco de corrupção frente ao desempenho do entendimento. Ela se vale de aspectos pouco exatos que escapam ao controle do intelecto e que acabam separando o pensamento da verdade, algo que não acontece no campo da ciência.

Todavia, o autor do *Novo Organum* vislumbra uma forma mais segura para que a história possa ter um maior domínio por parte da racionalidade, e o primeiro passo é classificar os interesses para os quais se volta aquela disciplina. Classificar, diante desse propósito, significa fazer uso de esquemas racionais a fim de ordenar conceitos, objetos, disciplinas, etc, conforme certas semelhanças e certas relações que se quer por em evidência. O escopo é desfazer as confusões e equívocos encontrados até ali, oriundos de uma anterior “ciência qualitativa”, que obstruíram o domínio humano da natureza e, portanto, de si próprio. A história diz respeito às realidades individuais, que constituem os primeiros objetos dos sentidos, aos quais se aplica o trabalho do intelecto. Existem duas formas de história: a história da natureza, que registra os fenômenos naturais, e a história civil, que se liga aos eventos humanos. História natural e história civil, para Bacon, não foram, até aquele momento, sistematicamente empreendidas. A nova instauração pretendida pelo filósofo apresenta-se como um programa global de elaboração, organização e sistematização de disciplinas ligadas ao conhecimento. A história humana divide-se em civil, eclesiástica e literária. Esta última, que deve se interessar pelo desenvolvimento das ciências, das artes e das técnicas, ainda está por ser feita.

(...) uma história correta do saber, onde se contenham as antiguidades e origens dos conhecimentos, e suas seitas; suas invenções, suas tradições; suas diferentes administrações e seus cultivos; seus florescimentos, suas oposições, decadências, diminuições, esquecimentos, desapareições, com as causas e ocasiões destes, e todos os demais eventos relacionados com o saber, ao longo das idades do mundo, isso posso afirmar com certeza que não existe. (BACON, 2007, p.113)

Um excepcional interesse pela construção de uma história da civilização, como o esboçado, requer que a disciplina histórica reavalie seus princípios e organize-se em nova taxionomia, organize-se como história do saber. Antes mesmo de fiar-se apenas na memória, uma história do saber deve sublinhar a necessidade de ocupar-se da diversidade dos acontecimentos humanos, consoante procedimentos que fizessem emergir os princípios de uma inteligibilidade que pudesse ser aplicada ao uso e direção do saber:

A utilidade e finalidade dessa obra não se baseariam tanto, a meu entender, em satisfazer a curiosidade dos amantes do saber, quanto num propósito mais sério e grave, que dito em poucas palavras, seria tornar sábios os doutos no uso e administração do saber.(BACON, 2007, p. 113)

A ciência situa-se no domínio da ação que envolve, estreitamente, para boa parte do século XVII, a matemática e a física. As mútuas relações dos corpos inanimados se deixam reduzir a uma obediência plena e a realidade orgânica, a fim de tornar-se inteligível, alinha-se à ordem das coisas e enquadra-se na disciplina da máquina. O fato é que o universo da matéria, concebido como entidade totalmente geométrica, estende-se infinitamente por todo o espaço, sem nada necessitar para sua existência contínua e independente. O cientista escolástico defrontava-se com o mundo da natureza, o qual lhe parecia receptivo e humano. O mundo era finito, do ponto de vista da extensão. Ele se destinava a servir às finalidades humanas. Era clara e inteiramente inteligível e imediatamente presente ante os poderes racionais da mente; era fundamentalmente composto pelas qualidades mais vívidas e intensas da própria experiência imediata do homem e era inteligível através dessas qualidades – a cor, o som, a beleza, a alegria, o calor, o frio, a fragrância e sua plasticidade com relação ao propósito e ao ideal. (BURTT, 1991, p. 98) Para o *Grande Século*, o mundo é, agora, uma máquina matemática infinita. Quanto ao ser humano, com seus pensamentos inexatos e suas aventuras contraditórias, é imperioso dar ao seu espírito uma direção que lhe permita proferir juízos sólidos e verdadeiros sobre tudo o que se lhe apresenta. Para a investigação da verdade é necessário método, ou seja,

regras certas e fáceis cuja observância exata fará que qualquer pessoa nunca tome nada de falso por verdadeiro, e que, sem despender inutilmente o mínimo de esforço da inteligência, chegue por um aumento gradual e contínuo de ciência, ao verdadeiro conhecimento de tudo o que for capaz de conhecer. (DESCARTES, 1974, X, p. 372)

Para completar a ciência, é preciso passar em revista uma a uma todas as coisas que se ligam ao nosso fim, por movimento de pensamento contínuo e sem interrupção, para admitir como certas as verdades que são deduzidas dos princípios primeiros.

Com efeito, isto se faz por vezes por um encadeamento tão longo de consequências que, depois de termos alcançados essas verdades, não é fácil lembrarmos-nos de todo o percurso que aí nos conduziu; é por isso que falamos que é preciso atenuar *a fraqueza da memória* por uma espécie de movimento contínuo do pensamento.” (DESCARTES, 1974, X, p. 387)

O papel da memória na epistemologia cartesiana é problemático, segundo Cottingham (1995, p. 114), sob vários aspectos. O uso daquilo que pode ser denominado memória conceitual [há, também, em Descartes, uma memória corpórea, fisiológica (DESCARTES, 1974, XI, p.202)] parece necessário para que seja possível qualquer tipo de cognição. Mas, o filósofo estabelece uma distinção entre o tipo de cognição denominada intuição, em que o conteúdo de uma proposição se faz diretamente atual à mente, e por outro lado, a dedução, em que uma longa cadeia de inferências está envolvida. Para minimizar a possibilidade de lapsos de memória que contaminasse este último processo, Descartes advoga

percorrer certo número de vezes, por uma espécie de movimento contínuo da imaginação – a qual vê, de uma só vez, cada objeto em particular ao mesmo tempo que passa aos outros – , até ter aprendido a passar da primeira relação à última com a rapidez suficiente, que não restasse à memória praticamente função alguma, a fim de ver o todo simultaneamente por intuição. (DESCARTES, 1974, X, 388)

Para que tenhamos confiança no desenvolvimento do conhecimento, que requer uma longa cadeia de inferências, nossas percepções claras e distintas têm que ser demonstradas. A garantia, no entanto, não é necessária nos casos em que as verdades são diretamente intuídas e não está em jogo o uso da memória. Descartes é ciente da debilidade e falibilidade da memória humana:

seguramente, o espírito não me engana, pois reto me foi dando ele por Deus, porém, a memória me engana, porque parece me lembrar uma coisa que, na verdade, não lembro, pois a memória, por si mesma, é fraca. (DESCARTES, 1974, V, p. 148)

Uma faculdade capaz de nos induzir à falha não pode gerar ciência, porquanto a ciência deve estar assentada em bases judiciosas e evidentes.

A metafísica cartesiana encarrega-se, em primeiro grau, da substância pensante e dos mecanismos espirituais que requisitam a análise ontológica. As relações entre os homens, as instituições e as tradições, as modalidades de vida em comum, com suas variações no tempo e no espaço, não requerem uma atenção epistemológica específica. Tudo isto é da ordem da contingência, e não da essência. O eventual, o acidental, o mais ou menos provável estão fora de uma correspondência ao ideal de ciência. A palavra *Scientia*, do verbo latino *scire*, conhecer, tem conotações que se aproximam do projeto cartesiano de obtenção de uma ciência unificada, englobando todos os objetos da cognição humana. Descartes define *scientia* como “um conhecimento certo e evidente” (DESCARTES, 1974, II, p. 362), e por essa regra rejeitamos “todos os conhecimentos apenas prováveis e estabelecemos que não se deve conceder assentimento senão ao que é perfeitamente conhecido e de que não se possa duvidar.” (DESCARTES, 1974, II, p. 362) Para alcançar esse tipo de indubitabilidade, o filósofo procura bases novas e confiáveis para seu sistema

de conhecimento, sinônimo de uma *mathesis universalis*, que englobaria todos os objetos do conhecimento humana:

Daqui resulta que deve haver uma ciência geral que explique tudo o que se pode investigar respeitante à ordem e à medida, sem as aplicar a uma matéria especial: esta ciência designa-se, não pelo vocábulo referido, mas pelo vocábulo já antigo e aceite pelo uso de *Mathesis universalis*, porque encerra tudo o que fez dar a outras ciências a denominação de partes da Matemática. (DESCARTES, 1974, X, p. 378)

A matemática fornece a base requerida para a formação científica ambicionada pelo projeto cartesiano, pois se ocupa de um objeto de tal modo puro e simples que não supõe absolutamente nada que a experiência tenha mostrado incerto; é, além disso, calcada, por completo, em uma série de consequências deduzidas racionalmente. (DESCARTES, 1974, X, p. 365). Para Cottingham (1995, p. 41), Descartes escolheu o termo “*mathesis*”, em parte, por suas associações com a matemática, mas o termo (do grego μάθησις, literalmente aprendido) destinava-se a ter o sentido mais amplo de uma ciência ou disciplina universal (em latim, o termo *disciplina*, de *discere*, aprender, é equivalente ao termo grego μάθησις), como de fato estabeleceu-se no sistema cartesiano. Com efeito, podemos dizer que essa disciplina universal contém as novas bases exigidas pela filosofia de Descartes, seus princípios, isto é, os pontos de partida claros e imediatamente evidentes para a investigação, o que nos leva a concluir uma filosofia enquanto um sistema organizado, como nos mostra o prefácio aos *Princípios da Filosofia*: há uma lógica que nos ensina a bem conduzir a razão com o objetivo de descobrir as verdades que se ignoram. Bom é se exercite o estudioso a praticar as regras referentes a questões fáceis e simples, como as da matemática. Então, desde que haja adquirido o hábito de encontrar a verdade em semelhantes questões, deve aplicar-se à verdadeira filosofia, cuja primeira parte é a metafísica. Nela encontramos os princípios do conhecimento, entre os quais notamos a explicação dos atributos de Deus, a imaterialidade da alma e de todas as noções claras e simples que se encontram em nós. A segunda parte é a física, em que se examinam como todo o universo é composto, qual a natureza da Terra e de todos os corpos, tal como o ar, a água, os minerais, as plantas, etc., e, sobretudo, o homem, com o objetivo de que esteja apto a descobrir as outras ciências que lhe são úteis.

Assim, toda a filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a metafísica, o tronco é a física e os galhos que saem desse tronco são todas as ciências, que se reduzem a três principais, a saber, a medicina, a mecânica e a moral, entendo como a mais alta e mais perfeita a moral, que, pressupondo um inteiro conhecimento das outras ciências, é o último grau da sabedoria. (DESCARTES, 1974, IX, p. 14)

Uma filosofia da moral tem como meta o entendimento racional da natureza humana e de suas limitações, a fim de proporcionar o benefício prático do contentamento sólido e durável. O aspecto mais importante da natureza do homem, que cabe ao filósofo moral entender, relaciona-se à base fisiológica e à dinâmica psicológica das emoções que surgem na alma quando é afetada pelo corpo.

Segundo Donatelli (2001, p. 114)³, o reflexo da reforma do pensamento sobre a vida, no plano da emenda cartesiana, tem por fundamento a reformulação do quadro do

3 A partir daqui, sigo, passo a passo, o argumento da autora.

conhecimento das ciências que têm ingerência sobre a vida do indivíduo. Na verdade, trata-se da reforma da própria filosofia e que teria como fim atingir a mais perfeita moral, isto é, o mais alto grau a que se pode chegar no campo das ciências. Essa moral conteria princípios gerais para a ação fundamentados na reforma e, conseqüentemente, extraídos da razão. Mas como ela pressupõe o conhecimento das outras ciências, o inacabamento da reformulação em pelo menos uma das ramificações (a autora refere-se à Medicina) impossibilita o acabamento do projeto cartesiano que se daria com a moral. Com base nessa impossibilidade, pode-se entender a ausência da constituição de um quadro teórico político e histórico no sistema cartesiano. Na correspondência com Elisabeth, encontram-se reflexões sobre guerras e possibilidades de paz, bem como conselhos sobre como governar, referências a acontecimentos recentes, tais como a Guerra dos Trinta Anos, a conversão do irmão da princesa Elisabeth ao catolicismo, a Fronda e a regência de Ana da Áustria. Para Donatelli (2001, p. 111), a posição defendida por Descartes, no entanto, não fornece subsídios para a composição de uma filosofia política, de uma moral bem estabelecida ou de uma reflexão mais elaborada sobre a história: o nível das discussões limita-se a casos particulares, e as escolhas distanciam-se de uma meditação mais abrangente e vinculam-se a preferências movidas pelo julgamento da vontade, sem que a razão tenha uma participação de destaque. É justamente essa característica que se vincula ao plano da ação, ao plano da vida: não há como analisar adequadamente, ou seja, segundo os critérios da razão, todos os dados necessários que pautam a ação. Afinal, diz a autora, para se proceder dessa maneira, seria necessário suspender a própria ação até se chegar à certeza de se ter feito a melhor opção, o que leva à irresolução, o pior dos males que Descartes procura combater com as máximas morais. (DESCARTES, 1974, IV, p. 265) Com efeito, Descartes volta-se, preponderantemente, para o âmbito da experiência individual, no que concerne aos aspectos históricos e políticos. Nega qualquer possibilidade de fundamentação racional das ações políticas e históricas, uma vez que, nessas áreas, não há como trabalhar com princípios universais, nos moldes do que ocorre nas ciências, nas quais a certeza é alcançada, ou seja, não há como proceder à passagem para o universal.

Confesso, diz Descartes, que é difícil medir exatamente até onde a razão ordena que nós nos interessemos pelo público; mas também não é algo em que seja necessário ser muito exato: basta satisfazer à sua consciência e pode-se nisso dar muito crédito à sua inclinação. (DESCARTES, 1974, IV, p. 316)

As máximas orientadas para o âmbito público não são dotadas de evidência, não compõem o campo de atuação do entendimento, uma vez que elas consistem em resoluções que requerem o uso da razão, mas apenas da melhor maneira possível. Tal posição indica que, ao contrário do que ocorre nas matemáticas, na física teórica e na metafísica, aqui não há como defender a exatidão. A bem estruturada análise de Donatelli conclui pela seguinte posição:

o homem como sujeito histórico e político está ausente da filosofia cartesiana, que privilegia no que diz respeito à sua atuação no mundo, o enfoque da natureza composta na qual o que importa é agir da melhor maneira possível, de acordo com o julgamento da vontade. E para que essa ação se efetive, basta se esforçar em limitar os julgamentos àquilo que a razão indica. Assim, na esfera das ações humanas, só se pode contar com o melhor juízo possível, excluindo qualquer chance de exatidão: o

que importa é o esforço em seguir o que a razão aponta como mais adequado, de modo a se proceder ao melhor julgamento possível. Em Descartes, o afastamento da razão da história da humanidade exclui qualquer possível conexão com o seu projeto de reformulação da filosofia, de modo que não há como se deduzir seja uma filosofia política, seja uma filosofia da história da chamada ‘árvore do conhecimento’, o que faz com que o sujeito histórico fique banido do sistema filosófico cartesiano. (DONATELLI, 2001, p. 115)

O que pretende-se como o estudo aqui proposto não é considerar como lacuna de um pensador precisamente aqueles aspectos que o mesmo rejeita na sua reflexão, evitando, dessa forma, um caminho à partida cientificamente duvidoso e condenado a resultados enviesados e conclusões arbitrárias. Entretanto, a fundação cartesiana da verdade como evidência rejeita, e isso é fato, todos aqueles (pseudo)-conhecimentos sobre os quais recai a suspeita de incerteza e obscuridade.

À diversidade de opiniões que ensina a história, Descartes opõe a certeza das ciências. À incerteza fundada sobre a pluralidade dos alvítrés, resiste a verdade da evidência. Além disso, observadas as devidas semelhanças às fábulas,

mesmo as histórias as mais fiéis, se não mudam nem aumentam o valor das coisas, para torná-las mais dignas de serem lidas, ao menos nelas omitem, quase sempre, as mais baixas e menos ilustres circunstâncias: donde resulta que o resto não parece tal qual ele é (...) (DESCARTES, 1974, VI, p. 7)

Os escritos históricos, fortes em omissões, permitem uma indeterminação que alimenta o debate inócuo, cuja expressão, todavia, reveste-se da pompa retórica e erudita. A erudição não entra no rol das verdadeiras ciências, mas é preciso classificá-la entre “os simples conhecimentos que se adquirem sem nenhum discurso da razão” (DESCARTES, 1974, X, p. 502), não concernentes ao entendimento, mas à memória. Um ponto de interrogação é posto ao fim da atividade erudita – suspeita sobre sua relação de aproximação ao modelo geométrico, à *Mathesis universalis* que Descartes havia proposto para o conjunto do saber humano, a dupla exigência de universalidade e de ordem. O cartesianismo transferiu para o sujeito individual abstrato a autoridade antes mantida na realidade dispersa. Os eruditos possuem a consciência de formar um saber segmentado na cadeia dos conhecimentos, uma região particular da ciência, uma província do conhecimento, e dessa particularidade e desse isolamento eles tiram sua força. Além disso, não mensuram a ordem do conhecimento histórico numa gradação que iria do simples ao complexo, não remetem a erudição à estrutura da nossa consciência e à natureza do *cogito*. (KRIEGEL, 1988, pp. 208-209) Enquanto o cartesianismo transfere para o sujeito individual, genérico a autoridade sobre a realidade, a história erudita procede de outra forma. Tendo aceitado a retirada de seu objeto de conhecimento do âmbito da evidência e da demonstração geométricas, ela confia o depósito da verdade menos ao erudito e aos seus atos de consciência crítica, do que a uma congregação, a uma academia, onde os eruditos se controlam mutuamente. A responsabilidade do julgamento do real não está transferida para um indivíduo, mas para a coletividade. A noção de público substitui aquela de autoridade do sujeito:

Se a história é simples, porque instituída sobre crônicas, jornais, testemunhos públicos e diplomas, não pode haver contradição real entre ela e os documentos dotados das formalidades requeridas. A razão disso é que, no momento em que o testemunho público é lavrado, a data, os nomes e as qualidades das pessoas contratantes, ali são exatamente marcados e que ele é feito, não por um particular, mas por pessoas públicas e com as formalidades que não podem admitir erros.” (TOUSTAIN et TASSIN, 1760, p. 55)

O documento substitui, assim, a evidência das razões, buscada pelo espírito segundo uma ordem e um encadeamento causal. Ao invés de remontar a verdade da erudição à intuição solitária daquele que a pratica, o historiador a encontra nas condições gerais dessa prática.

O ofício de Clio e a erudição possuem a mesma natureza. Filha da memória, a história concentra seus esforços na erudição, que apenas orna o espírito de belas e prodigiosas passagens, mas o deixa vazio de luzes, de discernimento. Por que procurar em volumosos livros, mais das vezes repletos de erros e de pseudoverdades, aquilo que podemos encontrar em nós mesmos por meio da razão bem orientada? Ao invés de gastarmos longo tempo na seleção e separação das coisas inúteis daquelas importantes ao espírito, é preferível empregar semelhante esforço na boa orientação desse último.

A erudição é, por consequência, uma via lenta e perigosa. Além do mais, ela é contrária à própria essência da filosofia. (GOUHIER, 1962, p. 73)

Tudo o que se aprende e se ensina pela memória, não terá jamais a certeza de uma ciência racional, centrada, agora, na edificação do conhecimento.

No conhecimento, há somente dois pontos a considerar, a saber: nós que conhecemos e os objetos a serem conhecidos. Em nós, há unicamente quatro faculdades que podem servir para tal uso: são elas, o entendimento (*intellectus*), a imaginação (*imaginatio*), os sentidos (*sensus*) e a memória (*memoria*). Apenas o entendimento é capaz de perceber a verdade, embora ele possa ser coadjuvado pela imaginação, pelos sentidos e pela memória, para nada negligenciar do que se oferece a nossa indústria. (...) É preciso compreender que essa força, pela qual conhecemos propriamente as coisas, é puramente espiritual (...); que, além disso, ela é única, quer receba as figuras vindas do senso comum ou da fantasia, quer se aplique a ela as figuras conservadas na memória (...) Com efeito, o entendimento pode ser movido pela imaginação ou, ao contrário, agir sobre ela; do mesmo modo, a imaginação pode agir sobre os sentidos pela força motriz, em lhes aplicando aos objetos, ou, ao contrário, os sentidos podem agir sobre ela ao lhe impregnar com as imagens dos corpos; de outra parte, a memória, ao menos a que é corporal e assemelhada àquela dos animais, não é em nada diferente da imaginação. Disso concluímos, com certeza, que, se o entendimento ocupa-se daquilo que nada tem de corporal, ele não deve ser ajudado pelas faculdades das quais acabamos de falar, mas, ao contrário, para que não encontre por meio delas empecilhos, é preciso afastar os sentidos e, tanto quanto possível, despojar a imaginação de toda impressão distinta. (DESCARTES, 1974, X, pp. 411-417)

À memória cabe tão somente um papel coadjuvante no processo de formação do conhecimento e, por consequência, sua importância é minimizada num projeto de ciência cartesiano. A separação gerada pelo cartesianismo entre filosofia e história, isto é, a exclusão da história do cânon científico, inaugura um eixo interpretativo possível que descreta o discurso verdadeiro à história, fazendo com que ela, assim, careça de uma unidade capaz de agregar a dispersão inevitável – sempre presente em sua cena – e, ao mesmo tempo, incapacitando o fornecimento das condições para qualquer produção de um raciocínio definitivo sobre a trajetória dos humanos. Sendo a história o lócus no qual se desenrolam os movimentos espirituais que geram a comunicação da verdade, é somente por uma elaboração subjetiva que se desvela a unidade da história, a qual deve ser, então, encontrada, de agora em diante, na realidade histórica ela mesma ou numa outra instância espiritual, já que a filosofia não pode lhe fornecer os elementos para uma tal elaboração.

Referências bibliográficas:

- BACON, F. *O progresso do conhecimento*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- BURTT, Edwin A. *As bases metafísicas da ciência moderna*. Trad. José Viegas Filho. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1991.
- COTTINGHAM, Jonh. *Dicionário Descartes* (verbete Memória). Trad. de Helena Martins. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- D'ALEMBERT. *Discours Préliminaire à l'Encyclopédie*. Paris: Flammarion, 1986.
- DESCARTES, R. Descartes a Elisbeth, 4/08/1645. In: *Oeuvres de Descartes* (Tome IV). Publiées par C. Adam & P. Tannery. Paris: Vrin, 1974.
- DESCARTES, R. Descartes a Elisbeth, 6/10/1645. In: *Oeuvres de Descartes* (Tome IV). Publiées par C. Adam & P. Tannery. Paris: Vrin, 1974.
- DESCARTES, R. Discours de la Méthode. In: *Oeuvres de Descartes* (Tome VI). Publiées par C. Adam & P. Tannery. Paris: Vrin, 1974.
- DESCARTES, R. Entretien avec Burman, 16 avril 1648. In: *Oeuvres de Descartes* (Tome V). Publiées par C. Adam & P. Tannery. Paris: Vrin, 1974.
- DESCARTES, R. Les Principes de la Philosophie (Préface). In: *Oeuvres de Descartes* (Tome IX). Publiées par C. Adam & P. Tannery. Paris: Vrin, 1974.
- DESCARTES, R. Recherche de la Verité. In: *Oeuvres de Descartes* (Tome X). Publiées par C. Adam & P. Tannery. Paris: Vrin, 1974.
- DESCARTES, R. Regulae ad directionem ingenii (IV). In: *Oeuvres de Descartes* (Tome X). Publiées par C. Adam & P. Tannery. Paris: Vrin, 1974.
- DESCARTES, R. Regulae ad directionem ingenii (VII). In: *Oeuvres de Descartes* (Tome X) Publiées par C. Adam & P. Tannery. Paris: Vrin, 1974.
- DESCARTES, R. Traité de l'Homme. In: *Oeuvres de Descartes* (Tome XI). Publiées par C. Adam & P. Tannery. Paris: Vrin, 1974.
- DONATELLI, Marisa C. de O. F. O generoso cartesiano. In: *Philosophica – Revista de Filosofia da História e Modernidade*, Universidade Federal de Sergipe/São Cristóvão, n°2, março, 2001.
- GOUHIER, H. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin, 1962.
- GUSDORF, G. *La Révolution Galiléenne* (II). Paris: Payot, 1969.
- KRIEDEL, B. *La défaite de l'érudition*. Paris: PUF, 1988, p.208-209.
- TOUSTAIN, L. F. et TASSIN, R. P. *Nouveau traité de Diplomatie* (Tome I). Paris, 1760.

Condorcet: Economia, civilização e revolução

Fabio de Barros Silva¹

Tomar os textos dos economistas do século XVIII como objeto de estudo exige do pesquisador o cuidado de não tratar as questões neles suscitadas como sendo, *stricto sensu*, econômicas, mas, sobretudo, articuladas aos princípios e problemas de governo, e à dinâmica dos sentimentos dos agentes envolvidos na produção, distribuição, circulação, troca e consumo dos bens. Por essa razão é mais apropriado afirmar que se trata aqui de lidar com ideias frequentemente associadas ao campo da Economia Política e ao estudo dos “sentimentos econômicos” ou da “economia dos sentimentos” (Cf. ROTHSCHILD, 2003). Isso diz muito a nós e permanece atual, por razões que – quero crer – ficarão claras ao longo deste breve ensaio.

A exigência acima apresentada se impõe à medida que os textos são estudados, especialmente no caso de Condorcet, pois, além da tarefa de compreender os princípios econômicos que regem a reflexão do marquês filósofo, o estudioso é compelido a levantar dados históricos e acompanhar os desdobramentos dos fatos que antecederam a eclosão da Revolução Francesa. Diante disso, uma pergunta inicial parece importante: qual o lugar de Condorcet na história das ideias econômicas? Como avaliar suas intervenções públicas nesse campo do saber que começa a se estabelecer, principalmente, a partir do século XVIII?

Na apresentação da seção dedicada à Economia das atas do *Colloque International Condorcet mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*, realizado em junho de 1988, Gilbert Faccarello realiza um balanço da recepção dos textos de intervenção na discussão econômica publicados por Condorcet. A despeito de seus muitos textos redigidos e das diversas ocasiões em que Condorcet viu-se envolvido no debate público a respeito da economia política, a recepção, em geral, de acordo com Faccarello, foi negativa e recaiu quase sempre – cercada de mal-entendidos, aliás – no quadro apresentado pelo autor na décima época do *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humaine* [1795] (Cf. FACCARELLO, 1989, p. 127).

Um mal-entendido interessante é o ocasionado por Jean-François de La Harpe que atacou Condorcet por nos prometer “a imortalidade”, a esperança de “não mais morreremos” (Cf. FACCARELLO, 1989, p. 128-129). Tal conclusão é extraída das páginas finais do *Esboço*, nas quais Condorcet, por meio de uma analogia estabelecida entre a “perfectibilidade” ou “degeneração” que se pode observar nas diferentes espécies de vegetais e animais, conforme as “leis gerais da natureza”, e a própria espécie humana, sujeita às mesmas leis, escreve o seguinte:

¹ Professor Associado II da UFSJ; Licenciado e Bacharel em Filosofia pela UFSJ (1999); Mestre em Educação – Filosofia da Educação pela USP (2004); Doutor em Educação – Filosofia da Educação pela USP (2008)

[...] sem dúvida ninguém duvidará de que os progressos na medicina conservadora, o uso de alimentos e de habitações mais sãos, uma maneira de viver que desenvolveria as forças pelo exercício, sem destruí-las por excessos; que, enfim, a destruição das duas causas mais ativas da degradação, a miséria e a riqueza muito grande, não devam prolongar para os homens a duração da vida comum, assegurar-lhes uma saúde mais constante, uma constituição mais robusta. Sente-se que os progressos da medicina preventiva, tornados mais eficazes por aqueles da razão e da ordem social, a longo prazo devem fazer desaparecer as moléstias transmissíveis ou contagiosas e essas doenças gerais que devem sua origem aos climas, aos alimentos, à natureza dos trabalhos. Não seria difícil provar que essa esperança deve estender-se a quase todas as outras moléstias, das quais é verossímil que um dia se saberá reconhecer as causas distantes. Seria absurdo, agora, supor que esse aperfeiçoamento da espécie humana deve ser visto como suscetível de um progresso indefinido, que deve chegar um tempo em que a morte só seria o efeito ou de acidentes extraordinários ou da destruição cada vez mais lenta das forças vitais, e que, enfim, a duração do intervalo médio entre o nascimento e essa destruição não tem ela mesma nenhum termo determinável? Sem dúvida o homem não se tornará imortal; mas a distância entre o momento em que ele começa a viver e a época comum em que naturalmente, sem doença, sem acidente, ele sente a dificuldade de ser, não pode crescer sem cessar? (CONDORCET, 2013, p. 216)

Notem que o próprio texto não autoriza a conclusão extraída, e, como se isso não bastasse, é importante destacar que nas páginas seguintes Condorcet dedica-se à discussão acerca do problema da duração média da vida humana e do uso da palavra *indefinido*, inserida na citação que acima transcrevemos: trata-se, simplesmente, de entender que a expectativa de vida dos homens tende a aumentar e que não se pode determinar, com certeza, qual o limite ou o termo da vida (Cf. CONDORCET, 2013, p. 217). Um outro aspecto crítico, ligado a esse mal-entendido, refere-se à combatida ideia de progresso que, para muitos, não passa de produto das ilusões e das crenças dos “devotos da razão” (Cf. FACCARELLO, 1989, p. 133).

É certo que Condorcet, apoiando-se na proclamada tese da “perfectibilidade indefinida do homem”, apresenta no *Esboço* suas expectativas quanto à realização de um mundo cada vez mais civilizado, em função, principalmente, dos progressos nas ciências e nas artes que, ao longo da história, contribuíram e poderão contribuir ainda mais para a realização do “bem-estar dos indivíduos” e da “prosperidade comum” das sociedades humanas. Contudo, é oportuno lembrar que tais conquistas exigem enfrentamentos e consequentes alterações no domínio das questões relativas à economia política, especialmente as que representam entraves à liberdade de comércio e indústria, além de constituírem fontes de incerteza e de inibição da engenhosidade, da força industriosa dos homens (Cf. CONDORCET, 2013, p. 191-193). Ora, para Condorcet, as diferenças entre os homens decorrem, fundamentalmente, de três causas:

[...] a desigualdade de riqueza, a desigualdade de estado entre aqueles cujos meios de subsistência, assegurados para ele mesmo, são transmitidos à sua família e aquele para quem esses meios são dependentes da duração de sua vida, ou antes, da parte de sua vida em que ele é capaz de trabalhar; enfim, a desigualdade de instrução. (Cf. CONDORCET, 2013, p. 195)

Se observarmos com atenção a trajetória percorrida por Condorcet ao longo de sua vida pública, concluiremos que sua atuação foi marcada, essencialmente, pelo enfrentamento dessas causas da instauração e perpetuação da desigualdade. Isso pode ser notado nas duas décadas anteriores aos eventos revolucionários de 1789. A esse respeito, a década de 1770 é particularmente marcante, porquanto se revela como o período em que Condorcet engajasse, definitivamente, no universo da política.

A nomeação de seu amigo e tutor espiritual Turgot para o cargo de Controlador Geral das Finanças, em 24 de agosto de 1774, foi amplamente aplaudida pelo círculo das letras e das ciências. Tratava-se de um momento em que um ilustre representante das luzes, “influenciado pelo espírito enciclopedista”, passava a ter o poder necessário para sanear as finanças da França e “libertar a economia francesa de seus entraves seculares” (Cf. BADINTER; BADINTER, 1988, p. 99-104).

Por meio de cartas, é possível verificar que Condorcet envia a Turgot diversas sugestões de medidas a serem tomadas pelo gabinete do controlador. Revela-se, conforme carta de Turgot a ele enviada, um reformista “muito impaciente”, que exige demais e, ao mesmo tempo, não considera o que as circunstâncias permitem, de fato, realizar. Entre as atividades a que se dedica Condorcet já ao final do ano de 1774, é digna de nota, por exemplo, seu interesse na resolução dos “problemas da navegação interior, essencial para o desenvolvimento do comércio” (Cf. BADINTER; BADINTER, 1988, p. 105-106) No início de 1775, Condorcet é nomeado Inspetor de Moedas e vincula-se, assim, formalmente ao gabinete de Turgot que o encarrega de resolver um problema crucial: “a unificação dos pesos e medidas”. Tal reforma, resolveria o problema da multiplicidade de critérios adotados que resultava em “obstáculo evidente para o comércio, o desenvolvimento científico e a comunicação entre os homens” (Cf. BADINTER; BADINTER, 1988, p. 115).

Se por um lado a ascensão de Turgot ao poder devia ser amplamente celebrada, como de fato o foi, por outro significava a assunção de enormes responsabilidades, tendo em vista a situação em que se encontrava a França naquele momento. Em *Vie de Turgot* [1786], Condorcet apresenta um breve inventário das grandes dificuldades a serem enfrentadas pelo Ministério das Finanças: “a legislação sobre as finanças, durante muito tempo, tinha apenas o objetivo de aumentar os rendimentos do rei [...]”; o comércio sacrificado por medidas fiscais; a indústria era igualmente inibida por “leis fiscais” e uma série de regulamentos; “as grandes estradas construídas por meio das corveias extenuavam os campos, e duas vezes ao ano, regularmente, restabeleciam aí a servidão, a miséria e o desespero”; “a navegação interior definhava [...]”; o consumo de objetos de luxo, “consagrados aos prazeres ou à vaidade dos cidadãos ricos, absorviam todo o rendimento de grande parte das vilas, já sobrecarregadas pelas imposições locais [...]”; “o produto dos impostos desviados nos múltiplos canais que o conduziam ao tesouro real, e quase inteiramente absorvidos pelas antecipações, não satisfazia mais nem mesmo as necessidades reais” (CONDORCET, *Vie de Turgot*, 1847, p. 57-59).

Dentre as diversas reformas introduzidas por Turgot, aquela que se referia à liberdade do comércio de grãos, como se verá, assumia para Condorcet, uma vital importância. E a despeito do aumento do preço do pão e da “guerra das farinhas”, ocorrida entre o final de 1774 e o início de 1775, precisamente durante o inverno e depois da péssima colheita de 1774, Condorcet, ainda assim, subscreverá as reformas promovidas por Turgot e o defenderá em diferentes ocasiões dos ataques de seus adversários, sobretudo de Jacques

Necker (Cf. WILLIAMS, 2004, p. 229). Em todas elas, é possível perceber o inequívoco vínculo do marquês com o ideal de uma sociedade livre e próspera. Condorcet acreditava que a prosperidade dependia do “aprimoramento das instituições políticas e jurídicas” e da “independência das disposições individuais”. Contudo, para isso, era necessário enfrentar as superstições e os preconceitos, fontes do medo, do terror, que o comércio de trigo e pão em França tão bem caracterizavam (Cf. ROTHSCHILD, 2003, p. 20-24). Nesse sentido, o iluminismo representa o movimento que se preocupa, fundamentalmente, com a formação de uma disposição do espírito humano. Por isso, a respeito de Condorcet, Emma Rothschild, lembra que:

O entendimento e o esclarecimento iluminista, assim como a curiosidade dos indivíduos nas sociedades incivilizadas, constituem nessas circunstâncias uma fonte de insegurança. A incerteza e a dificuldade de prover a própria subsistência, escreveu Condorcet no *Esboço*, não deixa a ninguém tempo livre para ter suas próprias ideias (ROTHSCHILD, 2003, p. 24).

Turgot permaneceu no cargo de Controlador das Finanças por quase dois anos. Foi destituído em 12 de maio de 1776 depois de muita oposição às reformas por ele propostas. A instituição da liberdade do comércio do trigo e outros grãos foi, sem dúvida, a principal delas. A esse respeito é bom lembrar que a França do século XVIII impedia o intercâmbio entre as províncias no que se refere ao comércio de grãos. Isso quer dizer que disponibilizar o produto no mercado, nesse caso, correspondia a algo muito concreto: significava vender no mercado determinado pela lei. Assim, ao propor a liberdade no comércio de grãos, Turgot atendia a uma das reivindicações dos fisiocratas que visavam a um “bom preço”, a uma situação de equilíbrio (Cf. CHARBIT, 2002, p. 862-863). Condorcet, em *Vie de Turgot*, assinalou a importância dessa medida nos seguintes termos:

Estimular o cultivo pelo encorajamento nascido da certeza de dispor a seu grado de sua mercadoria; aumentar ao mesmo tempo a quantidade de subsistências e o produto das terras; oferecer ao povo os recursos dos aprovisionamentos do comércio contra os ruins anos de colheita e as consequências da escassez; assegurar salários suficientes tornando menores e menos frequentes as variações no preço do trigo; posicionar, enfim, pelo estabelecimento de um comércio constante e seguro, os proprietários, os cultivadores, o governo, o povo, ao abrigo das reais perdas de mercadorias, das vexações, das leis opressoras, das inquietudes, dos distúrbios interiores, frutos cruéis e infalíveis de toda espécie de regime proibitivo: tal era o bem que essa lei devia produzir. (CONDORCET, *Vie de Turgot*, 1847, p. 60-61)

A referência ao regime proibitivo não surge à toa: dirigia-se àqueles que defendiam os monopólios e temiam quaisquer descontroles nos preços. Em particular, é endereçada a Necker, a quem Condorcet dedica, em 1775, sua *Lettre d'un laboureur de Picardie*. Conforme Condorcet, Necker enxergava o povo como “uma espécie de animal muito paciente, mas que ao menor sinal de carestia torna-se furioso” e que somente a proibição, “do uso da lei contra os comerciantes de trigo, é capaz de torná-lo de volta à razão e à calma” (CONDORCET, 1775, p. 8). Contra isso, Condorcet afirma:

Aqui está, portanto, o verdadeiro fundamento das leis proibitivas: deve-se respeitar a fraqueza desse pobre povo, que está disposto a tudo suportar, desde que se lhe dê o tão sonhado pão. Se ele não tivesse preconceito contra a liberdade, esse sistema cria outro: os preconceitos do povo sobre essa questão são absolutamente incuráveis. Não é isso praticamente, Senhor, que quereis dizer, que se pode entender de vosso livro, sobre os motivos das leis proibitivas? (CONDORCET, 1775, p. 08)

A questão, note-se bem, é direta: o povo não será capaz de compreender a importância da liberdade, enquanto se mantiver escravo da necessidade cotidiana de sobreviver, do acesso ao pão. Tudo parece fundamentar-se na necessidade de manter o povo dependente e de culpá-lo por essa dependência e pela própria estupidez:

O povo é estúpido, sem dúvida; mas não o é por sua culpa. Antes de 13 de setembro de 1774, ninguém tinha ainda se dignado a tratar o povo como uma sociedade de seres razoáveis: abandonado aos charlatões de todo tipo, jamais se tinha sonhado em lhe oferecer quaisquer ideias justas, quaisquer noções precisas. É surpreendente, depois disso, que ele se deixe levar pelas mais grosseiras aparências, que seja enganado? Mas os erros da ignorância são mais facilmente destrutíveis que os erros do interesse e do orgulho; eis porque creio que o povo será liberado das falsas opiniões sobre o comércio de trigo, muito antes dos homens esclarecidos que compartilham preconceitos. Se o povo não se encontra preparado para compreender evidências complicadas, alguns anos de experiência, a confiança no governo, fortalecida, a cada ano, por operações bem-sucedidas, o espetáculo dos enganadores que o extraviam, desmascarado e punido, serão suficientes para enfraquecer seus prejuízos, enquanto uma educação razoável, que seria tão fácil e tão útil oferecer a esse povo, venha a preservar a geração seguinte de todo erro funesto. (CONDORCET, 1775, p. 08-09)

O mesmo tom crítico dirigido a Necker pode ser observado em outro texto intitulado *Réflexions sur le commerce des blés* [1776]. A legislação restritiva defendida no âmbito do comércio do trigo constitui, para Condorcet, uma ameaça a todas as liberdades. Nesse sentido, é preciso compreender qual a causa do “ódio à liberdade” compartilhado por aqueles que não acreditam ser possível, um dia, elas próprias, se tornarem mestres de si mesmas. Por isso, é necessário verificar as vantagens da liberdade em contraposição às consequências da servidão. Assim, conforme Condorcet:

Os bens oferecidos pela liberdade são de dois tipos: em primeiro lugar, as vantagens da liberdade; em seguida, há o prazer que se experimenta ao ser livre. A servidão, por sua vez, gera o infortúnio, pelos males que engendra, pelo sentimento de dependência, pelo espetáculo da espécie humana degradada e relegada, por assim dizer, à classe dos animais domésticos. (CONDORCET, *Réflexions...*, 1847, p. 178-179)

Nos anos pré-revolucionários, outro aspecto importante que já se sobressai nos textos de Condorcet é a luta pela igualdade de direitos e o combate aos privilégios. A esse respeito, no mesmo texto, a saber, *Réflexions sur le commerce des blés*, o filósofo discute a questão referente a quem interessa a manutenção de um quadro marcado pela desigualdade de direitos e pela manutenção de privilégios de determinados grupos. É o que se pode ler a seguir:

Suponhamos, então, que existam pessoas incapazes de experimentar a doçura da liberdade, que somente sabem calcular vantagens; pela mesma razão, tais pessoas só sentirão a servidão pelo mal que ela pode proporcionar-lhes, e elas não deixarão de realizar o balanço entre esse mal e as vantagens que elas possam obter. Isso posto, contanto que esses homens não pertençam à classe do povo, eles amarão as leis que, pesando unicamente sobre esta classe, farão às suas expensas o bem das classes superiores; eles se ofenderão se alguém ousar exigir que as leis sejam iguais para todos os homens, porque eles querem manter o direito de permanecer impunemente injustos contra os fracos, e que não lhe ocasione senão um pouco de baixeza para se colocar ao abrigo de pessoas poderosas. Eles ficarão orgulhosos de toda a legislação proibitiva, porque elas são a expressão do cuidado, bom ou ruim, que o governo toma em função do bem-estar ou da tranquilidade de consumidores ricos, sacrificando a liberdade e os direitos do resto da nação. (CONDORCET, *Réflexions...*, 1847, p. 179)

A igualdade de direitos considerada pelo ângulo econômico, de que tanto nos fala Condorcet, funda-se na defesa da reforma fiscal, essencial para corrigir os desvios e a opressão ocasionada pelos mais abastados sobre os indivíduos mais pobres da sociedade francesa. A defesa da liberdade e seu estabelecimento exigia, pois, o combate a todo tipo de desigualdade de direitos, a toda forma de opressão. É o que se pode observar a seguir:

Nota-se, pois, que em geral a liberdade não tem por partidários na ordem das pessoas de quem falo, senão o pequeno número daqueles dotados de alma pura e elevada que se indignam diante da servidão, que sofrem quando se veem diante de vexações, consequências necessárias de uma polícia proibitiva.

Esse pequeno número preferirá a doçura de se sentir livre, de não ser humilhado pelo espetáculo da opressão de seus irmãos, ao triste prazer de sobrecarregar as classes inferiores da sociedade. O restante saudará um regime proibitivo, impostos que exigem investigações e vexações porque somente o povo está exposto a tudo isso; leis criminais, iníquas e bárbaras, porque elas jamais são aplicadas aos ricos e poderosos; a liberdade de escrever suprimida, pois eles não se preocupam com os interesses públicos, e sempre serão capazes de defender seus próprios interesses; os direitos da nação sacrificados às prerrogativas particulares, porque, se elas os colocam abaixo de alguns homens, elas impedem o povo de se posicionar ao lado deles; o governo opressor, porque não há entre eles um que não se lisonjeie de participar desse direito de oprimir. (CONDORCET, *Réflexions...*, 1847, p. 179-180)

São suficientemente conhecidos os problemas decorrentes da situação fiscal e da distribuição do ônus tributário como fatores importantes para a erupção da revolução francesa. Gail Bossenga, em texto dedicado aos impostos, publicado no *Dicionário crítico da Revolução Francesa* (1989), apresenta, de forma sucinta e objetiva, uma boa abordagem do tema. Lembra o autor que “uma estimativa que geralmente se admitia da carga do imposto, em 1788, consistia em 18 *libras per capita*, das quais entre 10 e 11 *libras* de impostos indiretos e entre 7 a 8 de impostos diretos” (BOSENKA, 1989, p. 581). Bossenga entende que tais taxas não eram maiores, por exemplo, que as da Grã-Bretanha. Os problemas residiam, em grande medida, no fato de que tais estimativas, por um lado, escondem os impostos regionais, locais e eclesiásticos; por outro lado, não traduzem, claramente, a repartição da

carga de impostos levando em consideração o espaço geográfico e o espectro social (Cf. BOSSENGA, 1989, p. 581).

Entretanto, em que pese a importância da carga tributária e da distribuição do ônus entre as diversas camadas da sociedade francesa para a compreensão da desigualdade combatida por Condorcet, um outro aspecto deve ser considerado igualmente relevante para a compreensão dos problemas fiscais. Trata-se da própria estrutura de recolhimento de impostos vigente durante os anos que antecederam a revolução. Como explica Bossenga (Cf. 1989, p. 584-585), as operações financeiras e fiscais envolviam “corpos privilegiados intermediários – governos municipais, o clero, os Estados provincianos e os *fermiers généraux*” – que dificultavam enormemente as tentativas de se realizar uma reforma fiscal. A monarquia, dependente dessa estrutura para arrecadar seus impostos e contrair empréstimos ou antecipações, em nada contribuía para a erradicação de privilégios usufruídos, precisamente, por aqueles que a apoiavam. Os *fermiers généraux*, agentes responsáveis pelo recolhimento de impostos indiretos, notadamente, eram conhecidos pela intransigência e, em função da autonomia administrativa de que gozavam, pelos abusos praticados. Contudo, eram também financistas importantes que concediam antecipações e empréstimos à Coroa, graças à possibilidade de usufruírem de cargos venais ou comprados (Cf. BOSSENGA, 1989, p. 585; CONDORCET, *Monopole...*, 1847). Eram, assim, alguns dos principais agentes responsáveis pelas vexações.

Emma Rothschild enfatiza que a “ideia de vexação” é “decisiva” na argumentação de Condorcet. A vexação é símbolo da “opressão política” e, “com efeito, é uma forma particular e pessoal do abuso de poder característico do reforço das regras comerciais e fiscais” (ROTHSCHILD, 2003, p. 43-44). Ora, além da lei que procurou estabelecer o livre comércio de trigo, Turgot propôs duas outras que merecem destaque: a extinção das “jurandas” e a “abolição das corveias”. A extinção das corveias representou, conforme Condorcet, um ato simbólico e um benefício dirigido ao povo, pois a construção e a manutenção dos caminhos devem ser custeadas por quem mais se beneficia deles, principalmente, os proprietários (Cf. CONDORCET, *Vie de Turgot*, 1847, p. 64). No texto *Sur l'abolition des corvées* [1775], depois de abençoar o ministro benfeitor “que nos libertou do duplo flagelo das corveias” e dos “capatazes” encarregados de fiscalizar seu cumprimento, Condorcet explica que esse imposto deve “ser pago por aqueles que tem alguma coisa, no lugar daqueles que nada possuem” (CONDORCET, *Sur l'abolition...*, 1847, p. 90).

Contudo, como mostra Condorcet, a extinção dos entraves que impediam a prosperidade da economia e da sociedade franceses não poderia se limitar ao estabelecimento da liberdade no comércio de grãos: “o privilégio da exclusividade dos padeiros, a taxa do pão, a banalidade dos moinhos, os direitos de explorar minas (minage) e de tração terrestre (halage), constituem outras cadeias que precisavam ser destruídas” (CONDORCET, *Vie de Turgot*, 1847, p. 61). Ora, sujeitar-se a um cobrador de impostos que se apodera do que pertence às classes inferiores, especialmente quando essa cobrança é, claramente, injusta e sustenta privilégios de todos os tipos é, para dizer o mínimo, insuportável. Ora, a dependência de outros, característica de um comércio proibitivo, ao ser substituída pelo livre comércio dos grãos, estimula a produtividade, tendo em vista que o agricultor percebe que a mercadoria produzida é sua, fruto de seu trabalho. Eis a razão pela qual Condorcet afirma:

O homem prefere depender da natureza do que de seus semelhantes: ele sofre menos ao ser arruinado por uma tempestade de granizo que

por uma injustiça; é isso que liga o homem à agricultura; isso é que o impede de deixá-la, mesmo quando sua fortuna permita-lhe escolher vantajosamente uma condição mais confortável e, graças à nossa frívola vaidade, mais estimadas que a sua. (CONDORCET, *Réflexions...*, 1847, p. 145)

Em outros textos publicados posteriormente, Condorcet voltará a tratar dos temas aqui apresentados. É o caso, por exemplo, do *Essai sur la constitution et les fonctions des Assemblées Provinciales* [1788], no qual Condorcet discute as funções das assembleias e, de forma bastante detalhada, a fixação dos impostos e dos trabalhos públicos, e apresenta, analisa e posiciona-se acerca de tópicos que serão exaustivamente debatidos e disputados no curso da revolução que eclodiria um ano depois.

Elisabeth Badinter e Robert Badinter assinalaram que durante o inverno de 1791-1792 Condorcet encontrava-se concentrado no exame do problema da oferta e da organização de um sistema de instrução pública. Esse era um problema de cuja solução resultaria o sucesso da revolução e das mudanças por ela promovida:

Para o filósofo das Luzes, para o Enciclopedista, a revolução só fundaria verdadeiramente a liberdade à medida que ela libertasse os homens da pior servidão, daquela que permite todas as outras: a ignorância. A fé na razão, o amor à verdade e a paixão pelo saber iluminaram toda a vida de Condorcet. Tratando da instrução, o filósofo entra para a política. Afinal, para que conferir liberdade civil ou política a homens e mulheres que permanecem prisioneiros da ignorância, do fanatismo e da superstição? Somente a instrução é libertadora. (BADINTER; BADINTER, 1988, p. 395)

As questões econômicas, porque se associam à necessidade básica do ser humano que consiste na sobrevivência, revelam-se cruciais. Eis a razão pela qual as reflexões de Condorcet acerca das questões econômicas parecem-nos atuais: aqueles que exploram o sentimento de medo, promovem um clima de insegurança e possibilitam as vexações valendo-se da ignorância dos indivíduos que compõem uma sociedade, cometem, minimamente, três crimes: legitimam a irracionalidade, estimulam a subserviência e insuflam a violência.

Referências bibliográficas:

- BADINTER, Elisabeth; BADINTER, Robert. *Condorcet, un intellectuel en politique*. Paris: Fayard, 1988.
- BOSSENGA, Gail. Impostos. In: FURET, François; OZOUF, Mona. *Dicionário crítico da Revolução Francesa*. (Henrique de Araújo Mesquita, trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p. 579-588.
- CHARBIT, Yves. L'échec politique d'une théorie économique: la physiocratie. *Population* (French Edition), v. 57, n. 6, p. 849-878, Nov./Dez. 2002.
- CONDORCET. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. (Carlos Alberto Ribeiro de Moura, trad.). Campinas (SP): Editora da UNICAMP, 2013.
- _____. Vie de Turgot. In: *Oeuvres de Condorcet*. (A. Condorcet O'Connor et M. F. Arago, eds.). Paris: Firmin Didot Frères, 1847. Tome V. p. 05-233. Disponível em: <www.gallica.bnf.fr>.
- _____. Essai sur la constitution et les fonctions des Assemblées Provinciales. In: *Oeuvres de Condorcet*. (A. Condorcet O'Connor et M. F. Arago, eds.). Paris: Firmin Didot Frères, 1847. Tome VIII. p. 115-659. Disponível em: <www.gallica.bnf.fr>.
- _____. Réflexions sur le commerce des blés. In: *Oeuvres de Condorcet*. (A. Condorcet O'Connor et M. F. Arago, eds.) Paris: Firmin Didot Frères, 1847. Tome XI. p. 99-252. Disponível em: <www.gallica.bnf.fr>.
- _____. Sur l'abolition des corvées. In: *Oeuvres de Condorcet*. (A. Condorcet O'Connor et M. F. Arago, eds.) Paris: Firmin Didot Frères, 1847. Tome XI. p. 87-97. Disponível em: <www.gallica.bnf.fr>.
- _____. Monopole et monopoleur. In: *Oeuvres de Condorcet*. (A. Condorcet O'Connor et M. F. Arago, eds.) Paris: Firmin Didot Frères, 1847. Tome XI. p. 35-58. Disponível em: <www.gallica.bnf.fr>.
- _____. *Lettre d'un laboureur de Picardie, a M. N., auteur prohibitif*. Paris: s.n.t., 1775. Disponível em: <www.gallica.bnf.fr>.
- FACCARELLO, Gilbert. Présentation. In: CRÉPEL, Pierre; GILAIN, Christian (coords.). *Condorcet mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*. Paris: Minerve, 1989.
- ROTHSCHILD, Emma. *Sentimentos econômicos: Adam Smith, Condorcet e o Iluminismo*. (Zaida Maldonado, trad.). Rio de Janeiro: Record, 2003.
- WILLIAMS, David. *Condorcet and modernity*. New York: Cambridge University Press, 2004.

Religião civil e a Genebra protestante em Rousseau¹

Goldembergh Souza Brito²

Introdução

Para que o projeto político, presente no *Do Contrato social* (1762), mostre-se efetivo Jean-Jacques Rousseau apresenta no capítulo VIII do IV Livro da obra, a importância da religião para a sociedade. No entanto, o genebrino não se refere a qualquer tipo de religião, o que se deseja é uma religião civil livre de superstições e dogmas desnecessários para o bom convívio dos membros do corpo político. Rousseau é um crítico tanto da intolerância civil como da intolerância teológica, para o autor as duas caminham juntas e é por isso que se faz necessário resguardar a associação destes problemas. É importante esclarecer que o autor não quer evitar a religião, ao contrário quer apenas permitir que seja utilizada como ferramenta para o bom convívio cívico. A religião civil não exclui o culto particular, todavia as superstições não devem ser generalizadas para toda a população. Não há interesse em massificar algo que possa permitir intolerância e brigas no seio do Estado, por isso devemos nos voltar ao plano jurídico amparado pela racionalidade de seus membros e que diz respeito a toda Nação. O importante é aplicar os “dogmas positivos” que se direcionam para as necessidades de todo o corpo político, permitindo ações virtuosas e úteis.

Ao examinar aquilo que considera importante na religião, Rousseau ampara-se numa análise mais racional que venha ser aplicada de forma eficiente no mundo e para isso o autor faz duras críticas a “religião do padre” por considerar que o cristão católico afasta-se da realidade terrena, visando apenas uma vida após a morte. Neste sentido, os atos realizados no mundo serão balizados pelos interesses voltados a vida futura no reino dos céus, pois aquilo que está atrelado a carne é mundano. O que Rousseau almeja é justamente o contrário, o homem precisa e deve agir no mundo buscando formas de aplicar os princípios do puro cristianismo. É preciso unir as pessoas para que o Estado possa se manter da forma mais saudável possível, do contrário veremos instabilidades provocadas pela imposição de superstições no plano jurídico da associação. Se notarmos veremos que Rousseau aproxima-se de uma postura protestante quando defende uma visão mais racional da religião, assim como uma aplicação desta no mundo de maneira útil com vistas na sociabilidade dos membros do Estado. No *Manuscrito de Genebra* o autor chegou a afirmar: “A experiência ensina que de todas as seitas cristãs a protestante é a mais sábia e

1 Este artigo faz parte de um texto maior, referente a minha pesquisa de doutorado, atualmente em andamento na UFC e que engloba a temática em exposição.

2 Universidade Federal do Ceará – (UFC)

a mais branda, assim como a mais pacífica e a mais sociável. É a única onde as leis podem manter sua força, e os chefes a sua autoridade” (ROUSSEAU, 2003, p. 176). Inclusive se observarmos no texto da *Carta a Beaumont*, Rousseau responde ao Arcebispo salientando que “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” (ROUSSEAU, 2014, p. 65). Em seguida Rousseau reitera que a religião reformada “jamais casou nem revoltas nem guerras civis” e que “Os protestantes jamais pegaram em armas na França, a não ser quando foram perseguido” (ROUSSEAU, 2014, p. 55). Portanto, fica claro a partir dessas passagens que Rousseau preocupava-se muito com a religião como ferramenta para sociabilidade entre os indivíduos. Notem que ao se dirigir aos problemas enfrentados pelos protestantes, o autor se refere à situação da França e não de Genebra. Todavia, Gabriella Silvestrine entende que Rousseau não desenvolve uma religião civil ao analisar as estruturas governamentais da Córsega e da Polônia, pois para a autora esse projeto de “república cristã” era pensado de acordo com o cristianismo protestante presente em Genebra. Silvestrini defende que Rousseau, de certa maneira, volta-se a Genebra para desenvolver sua teoria contratual ao enxergar paralelos entre a constituição genebrina e o *Do Contrato*. A via republicana tomada pela comentadora permite o acesso das teorias de Rousseau por meio do contexto político genebrino. Assim sendo, teria Rousseau se inspirado em sua Pátria para escrever o *Do Contrato*, ao mesmo tempo em que dava forma a uma religião civil com viés protestante típico do local onde havia nascido? Ou melhor, sua teoria política possibilitaria entender um direito natural protestante? Obviamente essas não são questões fáceis, porém tais indagações nos permite uma investigação ampla sobre o tema.

As três teses e suas argumentações

Robert Derathé, por sua vez, observa que a obra *Do Contrato Social* não é um projeto político que visa apenas Genebra, pelo contrário este projeto direciona-se a todo Estado que deseje respaldar seu poder em uma vontade geral legítima. Portanto, Genebra ao que parece não fornece o modelo ideal a ser respaldado pela obra *Do Contrato*. O próprio Derathé salienta que Jean-Jacques não conhecia a constituição genebrina, afinal saiu de sua terra natal aos dezesseis anos e só passou a conhecer seriamente aquela constituição ao escrever as *Cartas escritas da montanha*. Derathé cita inclusive John Stephenson Spink e sua obra *Jean-Jacques Rousseau e Genève* (1934) para derrubar a tese de que os princípios políticos de Rousseau devem ser buscados na constituição de Genebra. Spink defende que nosso filósofo idealizou o estado genebrino bem constituído por um tempo, mas que logo pôde enxergar as deficiências de sua Pátria e que foi fora dela que nosso autor conseguiu formar sua concepção de vida virtuosa. Assim, apesar de se aproximar da postura protestante ao pensar sua religião civil, o autor não deseja empregar uma visão Calvinista da religião - própria do governo de Genebra - em seu projeto político. Quando Rousseau defende uma religião civil com vistas na sociabilidade entre os membros do corpo político, de certa maneira emprega aquilo que o protestantismo aplica. Mas, de forma alguma tenta generalizar o modelo da constituição de sua terra natal as demais estruturas políticas, até porque existiam problemas que afetavam a Soberania daquela república. Outro aspecto interessante de se notar é que quando Rousseau constrói sua crítica aos princípios políticos na obra *Do Contrato Social*, faz isso voltando-se aos teóricos do direito e aos vários exemplos de governos e não especificamente a constituição de Genebra. Portanto, é para a tradição filosófica - representada por autores como Grotius, Pufendorf e Hobbes - que se direciona

a crítica política de Rousseau. É preciso entender que não podemos nos abster da análise existente nas *Cartas escritas da montanha*, pois tal obra nos permite extrair posicionamentos importantes para compreendermos seu pensamento filosófico. No entanto, é necessário saber distinguir quando o autor deseja fazer críticas à constituição de Genebra e quando se refere aos princípios de sua teoria política.

Pôde-se dizer, sem dúvida, assinalar algumas aproximações entre a constituição de Genebra e o *Contrato Social*, mas sustentar que um serviu de modelo ao outro é uma visão simplista, que os adversários de Rousseau se apressaram em adotar com a intenção manifesta de diminuir, com isso, o alcance de sua obra política. (DERATHÉ, 2009, p. 32.)

Quando Rousseau denuncia o excesso de poder do Pequeno conselho seu objetivo é alertar, nesse momento, sua Nação dos perigos causados pela a usurpação da vontade expressa pelo Conselho geral. Contudo, realiza sua crítica instigada por Tronchin e o responde fazendo referência àquilo que considerava pertinente no âmbito da discussão evidenciada. É verdade que Jean-Jacques apresentava uma visão fraterna de Genebra, mas ao se apropriar das falhas existentes no sistema político de sua Pátria emprega duras críticas àquele modelo. O possível sarcasmo que se encontra na dedicatória *À República de Genebra* defendido por alguns comentadores como forma de disfarçar seus posicionamentos frente os sensores, torna a discussão sobre este ponto interessante. Por isso, nossa investigação terá o cuidado de avaliar as possíveis leituras existentes sobre Rousseau com o intuito de alcançarmos um posicionamento coerente. Desta maneira, torna-se necessário analisar um artigo de Christopher Bertram intitulado *Rousseau e Genebra* (2015) onde o autor apresenta três teses sobre a relação entre *Genebra*, a *Dedicatória* e o *Do Contrato social*. A primeira tese defende aquilo que já apresentamos sobre o pensamento de Spink e Derathé no que diz respeito uma visão um tanto ideal de Genebra por Rousseau. A segunda tese, defendida por autores como Blaise Bachofen³, defende a teoria de que nosso filósofo teria conhecimentos suficientes para entender a situação política de Genebra e por isso utiliza-se de um “sarcasmo sofisticado” para criticar a maneira como o governo atuava. Já a terceira tese nos diz que deveríamos discutir a postura de Rousseau em relação aos ideais democráticos, percebendo as influências de Genebra em sua teoria política. Bertram diz que esta última tese é defendida por Richard Franklin e que pode ser identificada como a visão “conservadora tácita”, “onde deveríamos também reduzir a tensão entre a Genebra real e o governo democrático sabiamente temperado” (BERTRAM, 2015, p. 100). Analisando essas três leituras, Bertram entende que a objeção de Bachofen direcionada a tese de Spink não é forte, pois o argumento de que Rousseau era um jovem inteligente o suficiente para entender a realidade política de sua Pátria, não configura uma justificativa aceitável. Assim, podemos dizer que para Christopher existe uma espécie de “Genebra imaginada” disseminada pelos burgueses como modelo de soberania popular e uma “Genebra real” que apresenta deficiências e precisa ser entendida dentro desta realidade política. Portanto, nossa análise acerca do direito natural tenta relacionar a teoria ideal e não ideal percebida em Rousseau para entendermos as bases da Soberania e sua relação com a religião civil. Compreendida esta divisão na análise política de Rousseau podemos avançar em nossa discussão e entender melhor a argumentação de Gabriella Silvestrini, pois Bertram também cita a autora para apresentar a possível aproximação entre Genebra e o *Do contrato*.

3 No texto de Bachofen vemos a seguinte passagem: [...] o *dispositivo literário da Dedicatória no segundo Discurso deve ser lido como a vontade de atenuar a clareza ofuscante do entusiasmo por meio da sombra de uma dúvida deixando opaco um quadro, mas do que a expressão de uma franca ironia*. “Tradução Nossa”. (BACHOFEN, 2002, p. 248).

Quando nos debruçamos nas *Cartas escritas da montanha* Rousseau chama nossa atenção para o problema da representação do governo ao criticar o Pequeno Conselho do país, o autor diz que Calvino conseguiu influenciar o povo ao incentivar modificações nas leis de Genebra. Esta mudança na constituição tornou o povo refém das decisões do Pequeno conselho que poderia muito bem barrar a reunião do Conselho geral, formado por cidadãos do sexo masculino maiores de 25 anos. Na prática houve uma restrição da participação do povo nos assuntos do Estado, provocando a deficiência do poder Soberano que agora se encontrava restrito.

Ora, quero que mostrem em vossos Éditos onde está dito que o pequeno conselho é o Governo, e, enquanto espero vou mostrar-vos onde esta dito exatamente o contrário. No Édito político de 1568, encontro o preâmbulo concebido nestes termos: *porque o Governo e o estado desta cidade consistem em quatro Síndicos, o Conselho dos vinte e cinco, o Conselho dos sessenta, dos Duzentos, o Conselho Geral e um Lugar-tenente na justiça ordinária, com outros ofícios, segundo requer a obra política, tanto para a administração do bem público quanto da justiça, nós recolhemos a ordem que até aqui foi observada... afim de seja preservada para o futuro... como se segue.* (ROUSSEAU, 2006, p. 368).

O problema presente na constituição de Genebra denunciado por Rousseau demonstra sua preocupação referente a uma possível transformação do Estado em uma Aristocracia hereditária como ocorrera em Veneza. Essa aproximação é realizada por Silvestrini em seu livro *Diritto naturale e volontà generale* (2010) para demonstrar como as ideias presentes no *Do Contrato* encontram, de certa maneira, ressonância com a crítica feita ao governo de Genebra. No texto, a autora chama atenção para o Capítulo III (Das Eleições), pois nesta passagem vemos Rousseau comparar sua cidade natal a Veneza quando se refere às eleições em uma aristocracia. Para Silvestrini “Nesta comparação entre Genebra e Veneza é, portanto, denunciado o perigo que Genebra corre de transformar-se em uma aristocracia de fato hereditária” (SILVESTRINI, 2010, p. 278). Aliás, referências ao perigo de degeneração do governo podem ser encontradas em outras partes do texto, incluindo algumas notas de roda pé que fazem referência à aristocracia hereditária⁴. Nosso autor tenta alertar para os perigos de que sua cidade natal repita os mesmos erros já cometidos por outras nações e que causaram instabilidade para seu povo.

É importante perceber os exemplos históricos que servem nosso autor como ferramentas para elucidar suas ideias. Afinal, Jean-Jacques sabia reconhecer aspectos estruturais dos Estados quando eram bem formulados, mas também sabia condenar leis falhas quando se apresentavam. O que não significa adesão total a algum modelo governamental existente em seu tempo, nem tão pouco desaprovação total dos que se apresentavam. Isto porque, Rousseau compreende a transitoriedade dos sistemas políticos que estão ligadas a própria transitoriedade do ser humano. Além disso, como bom contratualista buscava aperfeiçoar o Estado de modo que permitisse a manutenção da liberdade e da igualdade entre os homens, exaltando as ações virtuosas entre os cidadãos.

4 Em uma nota no capítulo X (Do abuso do governo e de sua tendência a degenerar) Rousseau escreve sobre a formação da República de Veneza ao criticar a inclinação do governo em degenerar: *A lenta formação e o progresso da República de Veneza, através de suas lacunas, oferece um exemplo notável dessa sucessão, e é muito surpreendente que, depois de mais de mil e duzentos anos, os venezianos parecem estar ainda apenas na segunda fase que começa no Serrar de Consiglio em 1198.* (ROUSSEAU, 1995, p. 140).

Um aspecto interessante da análise feita por Silvestrini diz respeito ao conceito de Democracia, para a autora podemos ver que graças a Jean Bodin em sua obra *Seis Livros da República* (1576) este conceito foi reformulado e introduzido sobre uma perspectiva moderna. Assim, devemos entender a Democracia como uma forma legítima de Soberania, todavia é importante ressaltar que o autor continua sendo um defensor da Monarquia amparada na metafísica tradicional. Silvestrini também salienta que Hobbes acaba por se aproximar de Bodin ao entender a Democracia como uma forma originária legítima do Estado. Tanto que se nos voltarmos à obra do *Leviatã* podemos ler a seguinte passagem: “Pois os que estão descontentes com uma monarquia chamam-lhe tirania, e aqueles a quem desagrada uma aristocracia chamam-lhe oligarquia. Do mesmo modo, os que se sentem prejudicados por uma democracia chamam-lhe anarquia” (HOBBS, 1974, p. 118). Assim, ao apresentar esses três exemplos de governo e o modo como cada um é capaz de degenerar, Hobbes parece reconhecer o sistema Democrático como legítimo. No entanto, a proximidade entre Bodin e o autor inglês está mais evidente no livro *Do Cidadão* (1642). Nesta obra o autor compreende que na origem do Estado, como instituição, os indivíduos se unem de forma voluntária na medida em que observam a vontade da maioria. Esta observação possibilita a origem da democracia, sendo a autoridade de todos os cidadãos a autoridade suprema⁵. Já Pufendorf, entende que o contrato de submissão deve estar presente em toda forma de governo e que o princípio da maioria é parte necessária para compreendermos este Estado democrático. Se em Hobbes não há obrigação de fato entre os indivíduos nesse momento originário do Estado, para Pufendorf deve haver uma obrigação real e não uma “promessa” como ocorre com o autor inglês. Isto porque, ao contrário do que já havia sido desenvolvido, é necessário entender a teoria de um corpo moral em Pufendorf que distingue o corpo do povo em relação ao cidadão comum. Desta maneira, a submissão ao princípio da maioria apresenta-se como ponto fundamental para a Democracia que deve ser entendida como autônoma da Lei natural e não oriunda desta mesma Lei como defende Hobbes. Entendido esses aspectos, podemos agora nos voltar com mais ênfase a Jean-Jacques, afinal é preciso entender certos conceitos da teoria do Estado para compreendermos as objeções feitas por nosso autor. Para Silvestrini o contrato desenvolvido por Rousseau no início da sociedade foi inspirado no pacto de submissão de Pufendorf. Silvestrini salienta que Rousseau “[...] recupera e transforma a noção de Democracia forjada por Pufendorf e sua teoria da Soberania universalizando-a e fazendo única forma legítima de Soberania sobre o nome de República” (SILVESTRINI, 2010, p. 28). Isto explica porque Rousseau considera, já no *Segundo Discurso*, que havia uma espécie de democracia originária no início do pacto “Aqueles cuja a fortuna ou talentos eram menos desproporcionais, e que menos haviam se distanciado do estado de natureza, conservaram em comum a administração suprema e formaram uma democracia” (ROUSSEAU, 1985, p. 109). No entanto, Rousseau elimina a submissão presente na teoria do pacto de Pufendorf, promovendo o engajamento individual em relação ao corpo Soberano no qual todos serão membros, ou seja, os indivíduos alienam seus direitos a uma comunidade. Isto torna possível a preservação da liberdade do homem contra qualquer dependência pessoal,

5 Ao nos reportarmos para o capítulo VII *Do Cidadão* podemos ver claramente o momento em que Hobbes descreve, de certa maneira, a origem do Estado: *Aqueles que se reuniram com a intenção de erigir uma cidade formavam, quase no próprio ato de se reunirem, uma democracia. Pois ao se reunirem voluntariamente, supõe-se que se obrigassem à observação daquilo que fosse determinado pela maioria: o que, enquanto durar a assembleia, ou sempre que esta suspender sua reunião, maçando data e local para sua continuidade, é claramente uma democracia.* (HOBBS, 2016, p. 110). Esta passagem do texto de Hobbes também é citada por Silvestrini com o objetivo de fundamentar seus posicionamentos referentes às origens da sociedade. (SILVESTRINI, 2010, p. 28)

afinal engajar-se com o Soberano é o mesmo que engajar-se consigo mesmo. Portanto, fica evidente a importância do conceito de Democracia para entendermos os fundamentos do pacto social e das assembleias populares em Rousseau. Este assunto nos elucidará, em grande parte, as raízes das afirmações do genebrino e as referências de seus pensamentos em relação à tradição filosófica. O objetivo de Rousseau no texto da dedicatória *À República de Genebra* é mostrar que um governo legítimo deve ouvir a voz do povo por meio das assembleias populares. A soberania legítima deve fazer alusão àquela democracia originária, respeitando o voto da maioria exercido em assembleias gerais que é fator insubstituível de toda República saudável. Não é por acaso que ao analisarmos o posicionamento de Rousseau presente na *Dedicatória à Genebra* vemos presente um ideal democrático.

Teria desejado nascer em um país onde o soberano e o povo pudessem ter apenas um único e mesmo interesse, para que todos os movimentos da máquina se dirigissem sempre para a felicidade de todos. Não sendo isto possível, a menos que o povo e o soberano fossem uma só e mesma pessoa, conclui-se que eu desejaria ter nascido sob um governo democrático sabiamente *temperado*. (ROUSSEAU, 1985, p. 29)

Conclusão

Desta forma, sua intenção ao que parece é levantar um olhar mais atento referente a maneira como o Pequeno conselho vem conduzindo o governo de Genebra ao retirar do Conselho geral sua participação do legítimo processo republicano. Na *Dedicatória à Genebra* identificamos um Rousseau que carrega uma imagem fraterna de sua terra natal, mas ao mesmo tempo vemos a preocupação de quem não quer ver sua Pátria se degenerar em uma aristocracia hereditária. Por isso, Rousseau defende uma soberania popular no qual a aristocracia eletiva é a forma ideal de governo, sendo o soberano e o povo a mesma pessoa. Nossa discussão tem por objetivo, por meio dessas aproximações, demonstrar que a religião protestante genebrina, defendida por Rousseau em alguns de seus textos, não pode servir de modelo à religião civil. Isto porque, apesar do protestantismo ter bastante influência sobre o Rousseau cidadão de Genebra, o Rousseau político busca a dessacralização da política. Nosso autor faz duras críticas ao cristão católico justamente por este se afastar do mundo não atuando de maneira prática para o bem de sua nação. Neste sentido, a Reforma protestante de fato possibilita uma postura nova do crente em relação à vida terrena, pois favorece a sociabilidade entre os indivíduos por meio da prática do evangelho. O próprio Calvino ao empregar o protestantismo em Genebra aproxima a religião do estado republicano na medida em que prega uma vida socialmente ativa. Todavia, a religião civil se refere ao “culto exterior” como sendo de responsabilidade do Soberano, justamente por considerar que este culto é do âmbito político e não religioso. O culto particular é permitido, no entanto esses dogmas particulares não devem ser generalizados para o resto da associação. Assim, ao que parece, o modelo da república de Genebra não é utilizado como parâmetro para a construção de sua religião civil na obra *Do Contrato Social*. Na realidade o que observamos é um rompimento, em certa medida, com a tradição do direito natural protestante.

Referências bibliográficas:

- Bibliothèque de La Pléiade: *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Éd. Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995, 5 tomos.
- BACHOFEN, Blaise. *La condicion de la liberté. Rousseau, critique des rasion politiques*. Éditions Payot & Rivages. Paris. 2002.
- BERNARDI, Bruno. *La frabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Éditions Champion, Paris. 2006.
- BERTRAM, Christopher. Rousseau e Genebra. *Trans/Form/Ação*, Marília, v.38, p.93-110, 2015. Edição Especial.
- DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. – São Paulo: Editora Marcarolla; Discurso Editorial, 2009.
- HOBBS, Thomaz. *Do Cidadão*. Tradução, apresentação e notas Raul Fiker. São Paulo – EDIPRO, 2016.
- _____. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo - Editora Abril. 1974.
- BODIN, Jean. *Os seis livros da república*. Tradução José Carlos Orsi Morel. São Paulo, Editora Ícone, 2011.
- PUFENDORF, Samuel. *Os Deveres do Homem e do Cidadão de acordo com as leis do direito natural*. Tradução: Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro – TOPBOOKS. 2007.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso Sobre A Economia Política e Do Contrato Social*. - Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- _____. *Do Contrato Social; Ensaio Sobre a Origem das Línguas*. Tradução de Lourdes Santos Machado, introdução e notas de Lourival Gomes Machado e Paul Arbousse Bastide. – 4ª ed. – São Paulo: Nova Cultura, 1987.
- _____. OBRAS de Jean-Jacques Rousseau. Introdução e notas de Paul Arbousse Bastide, Traduções de Lourdes Santos Machado, Revisão crítica e notas adicionais de Lourival Gomes Machado. Editora Globo. Tomo I e II. 1958.
- _____. *Do Contrato Social ou princípios do direito político*. Tradução e notas de Edson Bini; Bauru, SP: EDIPRO, 2000.
- _____. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. – 3ª Ed - São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. Apresentação e Comentários de Jean François Braunstein. Trad. de Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 1985.
- _____. *Cartas Escritas da Montanha*. – São Paulo: EDUC: UNESP, 2006.
- _____. *Ensaio Sobre a Origem das Línguas*. - 3ª Ed. – Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2008.
- _____. *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*. Tradução, apresentação e notas de Luiz Roberto Salinas Fortes. Editora Brasiliense, São Paulo. 1982.
- _____. *Rousseau e as relações internacionais/ Jean-Jacques Rousseau; prefácio: Gelson Fonseca Jr*. – São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.
- SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. *Teoria da lei natural: Pufendorf e Rousseau*. Trans/Forma/Ação. São Paulo. 2007.
- SILVESTRINI, Gabriella. *Diritto naturale e volontà generale. Il contrattualismo repubblicano di Jean-Jacques Rousseau*. Torino: Claudiana, 2010.

Ociosidade e felicidade em Rousseau

Israel Alexandria Costa¹

1. Introdução

Referindo-se a Jean-Jacques Rousseau, Sérgio Rouanet, num trabalho intitulado *Ociosidade e ócio no pensamento da Ilustração*, declara que “[de] todos os filósofos, ele era o apologista mais intransigente do ócio, mas não do ócio mundano dos aristocratas e dos filósofos seus amigos” (2002, p. 171). Tal declaração soa verdadeira e justificada quando se compreende, com Cassirer, que o filósofo “foi o único ético absoluto que o século XVIII produziu” (1999, p. 69), pois a referida intransigência prende-se à absolutidade do caráter ético do ócio que se afigura como objeto da apologia rousseauiana. Com efeito, é perfeitamente defensável que a hipótese de que o ócio do qual Rousseau faz sua intransigente apologia é aquela que constitui uma ética eudemônica, uma teoria da felicidade de sentido libertário e humanista. Nesse prisma, o elogio ao ócio pode ser vislumbrado no embate que Rousseau trava contra o mal da desigualdade e o da escravidão, ante os quais preceitua maior atenção à liberdade e ao desenvolvimento do *sens intérieur* [sentido interior] presente na máquina humana; a desigualdade entre os homens, por ser um atentado à igual liberdade que cada homem tem como essência e direito natural, seria a expressão de um mal que carrega consigo o risco da destruição humana pelo atrofiamento da consciência de si.

No contexto em que a desigualdade se determina no afã pelas produções das ciências, das artes e dos ofícios — que o filósofo postula como fato observável em seu século — esse ócio dialoga com a questão do trabalho, mas não se define a partir da lógica deste, e sim pela lógica do próprio *tempo livre*, considerado em si mesmo em todo o seu peso filosófico. No *tempo livre* que define o ócio objeto da apologia rousseauiana, está implícito o embaraçoso assunto do *tempo* e, talvez em maior grau, o da *liberdade*. Esta é, no sistema desse pensamento, a *qualidade essencial* do homem, de modo que o elogio rousseauiano ao ócio é necessariamente um elogio à liberdade e à humanidade, porquanto essas duas inseparáveis ideias qualificam o tempo do ócio; longe de defender o ócio vulgar, aquele relativo à pausa para o descanso do produtor escravo, Rousseau pensa o ócio como tema ético-filosófico, relativo ao tempo da felicidade do homem enquanto *agente livre*.

É à luz dessa significação ética eudemônica, na qual se revela o sentido mais profundo do elogio rousseauiano ao ócio, que se compreende a aversão de Rousseau por relógios e por tempos despedaçados em sucessões de agoras. A ideia de progresso como

1 UFAL

“futuro melhor”, como “tempo melhor”, revela-se frágil ante a crítica que acompanha o elogio ao ócio na medida em que este se define como *tempo livre* de passados e futuros, sugerindo que o “tempo melhor” é o tempo de uma existência que se dá por inteiro num único e imutável presente. Nessa perspectiva, a liberdade humana que resta elogiada não é a liberdade de movimento, mas a de repouso; é essa liberdade ociosa que transparece nas obras que marcam o início e o fim na trajetória dos grandes escritos do autor, a saber: o *Discours sur les sciences et les arts* [Discurso sobre as ciências e as artes] (1750), doravante *Primeiro Discurso*; o *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* [Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens] (1753), doravante *Segundo Discurso*; e *Les rêveries du promeneur solitaire* [Os Devaneios do Caminhante Solitário] (1776): obras que referenciam as considerações deste artigo acerca da relação entre ócio e felicidade.

2. Ociosidade e felicidade em Rousseau

Assim como é possível, no contexto da obra rousseauiana, pensar o *homem social* a partir de sua relação com a noção de *homem natural*, é possível pensar o ócio social, ou seja, aquele que se define na relação com a sociedade do trabalho, a partir da noção de ócio natural. Pode-se entender por ócio natural o tempo livre do indivíduo pré-social das origens, descrito no *Segundo Discurso*. O sujeito desse ócio é o selvagem indolente, o habitante do paraíso natural que, em sua total independência e justa suficiência, “só respira o repouso e a liberdade; só quer viver e ficar ocioso” (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 191). Importa destacar que o repouso do primitivo homem da natureza não advém de uma submissão à lógica da matéria inerte; não se prende aos automatismos de relógios que ordenam o descanso reparador das máquinas. Esse repouso é um *ato livre*. A natureza do sujeito desse ato prende-se à natureza daquela qualidade específica pela qual o animal é digno de receber o nome de *humano*, conforme se vê na perspectiva que segue:

[e]m cada animal vejo somente uma *máquina engenhosa* a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na *máquina humana* com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como *agente livre* (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 141, grifo nosso).

Esse sujeito, cuja natureza essencial é a de ser um *agente livre*, aparece no *Discurso sobre a desigualdade*, sob a forma de um indivíduo humano despojado de tudo, vivendo num ócio não definido por relações de trabalho. Esse ócio é amoral, por situar-se num território aquém do bem e do mal; insociável, porquanto sem consideração à esfera da linguagem ou do trabalho; indolente porque ausente de dor; gratuito porque vivido num presente não roubado dos cronômetros. O significado ético desse ócio que se define pela descrição do repouso originário consiste em que ele é um modelo de tempo bom e feliz, à margem de um tempo mau e infeliz. O homem natural das origens se vê desafiado a passar pela tempestuosa trajetória de uma história que o leva a conhecer o tempo do amor ao trabalho como tempo de um mal que desnatura profundamente a humanidade ao desnaturar o repouso originário que lhe é constitutivo.

É por essa trajetória que a espécie humana chega ao ócio social, que se passa na juventude do mundo, entre pessoas que pautam sua conduta pela ideia de consideração e têm senso de deveres de civilidade. O sujeito desse ócio não é mais o indivíduo isolado,

mas o povo dos caraíbas de Corréal², o equivalente ameríndio da hesiódica *Idade de Ouro*. O ponto em que esse “ócio áureo” se encontra situado na antropogenia do *Segundo Discurso* é o do estágio em que a consciência fala ao corpo social e a cada membro desse corpo, prescrevendo a virtude do ócio como *aura mediocritas*, ou seja, como perfeição que se irmana ao grau máximo do desenvolvimento das faculdades humanas da espécie, correspondente, na escala dos graus de agitação do amor-próprio na alma humana, à “posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio” (1964, v. 3, p. 170).

Nessa escala genealógica dos graus de apreço ao trabalho, o “ódio [...] por um trabalho contínuo” (p. 144), que define o valor atribuído pelos caraíbas à industriiosidade, situa-se no topo da parábola dos diferentes graus de felicidade da espécie, em cuja trajetória os pontos inicial e final da abcissa são, respectivamente, o amor à indolência, pelo indivíduo natural, e o amor ao trabalho, pelo cidadão civil. Esse amor ao trabalho, que se extrai a partir da descrição do sujeito cujo amor-próprio alçou o nível da petulância, seria um mal próprio ao cidadão que se agita e se atormenta sem cessar “para buscar ocupações ainda mais laboriosas” (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 191)³.

A consciência da perda dessas duas primitivas formas de ócio — o natural pré-social e o áureo social — é uma poderosa chave interpretativa da crítica de Rousseau à sociedade do seu século. O *Primeiro Discurso* pode ser visto como a tradução dessa consciência na acusação que o autor lança contra o amor do XVIII francês ao trabalho emoldurado pelas ciências e pelas artes; estas seriam guirlandas de flores sobre cadeias de ferro, embelezadoras da escravidão, que fazem o trabalhador imaginar que apenas se diverte, enquanto realmente cede a um encanto que produz o esquecimento da sua primitiva liberdade. Em contraponto ao culto do progresso e da *oisiveté des cercles* [ociosidade das reuniões]⁴, o *Discurso sobre as ciências e as artes* propõe uma releitura do mito de Zeus e Prometeu, e do de Tâmus e Teuto, como base para uma reflexão sobre a malignidade das forças que levam os homens a amarem a sociedade do trabalho sob o estímulo das ciências e das artes; para Rousseau, esses mitos preservam uma boa lição sobre o tema, ao relatar o que os verdadeiros sábios devem fazer com entidades que estimulam os homens à produção técnica⁵.

2 François Corréal, etnólogo da cultura ameríndia e fonte do imaginário rousseauiano da *Idade de Ouro*.

3 Trata-se do mesmo amor do qual Lafargue, no século XIX, apresentaria o caráter objetivo em sua descrição da “estranha loucura [...] do] *amor pelo trabalho*” (1999, p. 63, grifo nosso).

4 “Os que me censuram tantas contradições não deixarão neste ponto de me censurar mais uma. Disse eu que a *ociosidade das reuniões* me tornava estas insuportáveis, e aqui estou eu em busca da solidão apenas para nela viver ociosamente. É, todavia, assim que sou; se há nisto contradição, é da alçada da natureza, não a minha; há-o, porém, tão pouco, que é nisto precisamente que eu sou sempre eu. A ociosidade das reuniões é mortal, porque é uma necessidade. A da solidão é encantadora, porque é livre e voluntária. Da companhia, é-me cruel nada fazer, porque a isso sou obrigado. É mister permanecer para ali pregado numa cadeira ou de pé, plantado como uma estaca, sem mexer um dedo, sem ousar correr, nem saltar, nem cantar, nem gritar, nem gesticular quando me apetece, sem ousar sequer sonhar, tendo à uma todo o aborrecimento da ociosidade e toda a mortificação do constrangimento; obrigado a prestar atenção a todas as tolices que se dizem, e a todos os cumprimentos que se fazem, e a puxar constantemente pelo miolo para não deixar escapar a vez de impingir a minha charada e a minha patranha. E chamais vós a isto de ociosidade? Um trabalho de forçado, é o que é. A ociosidade que me apraz não é a do calaceiro que se conserva de braços cruzados, numa total inação, e que pensa tanto quanto age. É a um tempo a da criança que constantemente se mexe para nada fazer, e a do tonto que divaga, enquanto os braços estão em descanso. Gosto de estar ocupado com nonadas, gosto de começar mil coisas sem acabar nenhuma, de ir e vir quando me dá na gana, de a cada momento mudar de projeto, de seguir todos os movimentos de uma mosca, de querer arrancar um rochedo para ver o que há por baixo dele, de empreender entusiasmado um trabalho de dez anos, e abandoná-lo sem pena ao fim de dez minutos, enfim, de distrair-me sem ordem nem plano durante todo o dia, de em tudo seguir apenas o capricho do momento” (ROUSSEAU, 1959, v. 1, p. 640-1, grifo nosso).

5 Rousseau oferece aos seus contemporâneos o Prometeu de Hesíodo que, nas palavras de Trousson, é o “[b]eneficor desajeitado [...] que] causou a desgraça dos homens” (1997, p. 785), diferente do Prometeu de Êsquilo, um salvador dos homens que, desde o século XVI, se apresenta numa versão cristianizada. Quanto à fonte do mito de Teuto, ela

Na crítica do *Segundo Discurso*, a consciência da perda da ociosidade assume o caráter de defesa do meio ambiente; o autor afirma que não se pode deixar de ficar impressionado com a imensa desproporção entre a felicidade imaginária das promessas do progresso e a infelicidade real manifestada nos “imensos trabalhos dos homens”,

tantas ciências profundas, tantas artes inventadas, tantas forças empregadas, abismos superados, montanhas arrasadas, rios tornados navegáveis, terras arroteadas, lagos sulcados, pântanos esgotados, enormes construções erguidas sobre a terra, o mar coberto de navios e de marinheiros (ROUSSEAU, 1964a, v. 3, p. 202).

Na origem desse quadro, ele vê a ocorrência de um *funeste hasard* [acaso funesto], proveniente de um concurso de causas estranhas à constituição interna do homem, que levou a espécie à catástrofe e abriu caminho ao aperfeiçoamento do indivíduo. Pretendendo ter permanecido como indivíduo humano antigo nessa torrente que conduz a espécie à derrocada dos tempos modernos, Rousseau dirige o seu discurso aos tutores do XVIII europeu, que recebem mal os tratados do *Emílio, ou da Educação* e *O Contrato Social ou princípios do direito político*, nos quais o autor propõe o resgate da liberdade humana por uma educação e um pacto de civilidade que parece apostar na esperança do resgate das perdidas lições do ócio através da lei da consciência, nos indivíduos, ou da lei da vontade geral, nos povos.

Contudo, aparentemente desencantado com a recepção da sua proposta, no final da vida, Rousseau abandona a tarefa de preceptor da humanidade e, por assim dizer, bane-se a si mesmo da sociedade como que para fazer companhia à liberdade que ele via banida pela máquina social. É nos *Devaneios do Caminhante Solitário*, redigidos de 1776 a 1778, que um novo projeto de ócio toma corpo na obra do filósofo. Dos dez blocos de textos independentes que integram os *Réveries*, cujo tema fundamental é o “*eu* à procura de si mesmo e especialmente da felicidade” (MORETTO, 1995, p. 11), destacam-se as considerações sobre um estado de felicidade ética que serve de “crítica à ideologia do progresso e da exaltação do *Homo faber*” (NOVAES, 2002, p. 23) e se constitui como apologia ao ócio do indivíduo pós-social.

O afastamento desse indivíduo em relação à sociedade perpassa pelo drama de um eu que se abandona a si mesmo por sentir-se abandonado por suas circunstâncias. O primeiro parágrafo da *Primeira Caminhada* é decisivo: “eis-me, portanto, sozinho [...] ei-los, portanto, estranhos” (ROUSSEAU, 1959, v. 1, p. 995). Desse banimento, segue o projeto do *Caminhante Solitário* de ativar seu sentido interior para ir à procura de si; “mas eu, afastado deles e de tudo, que sou eu mesmo? Eis o que me falta procurar” (1959b, v. 1, p. 995), indaga Rousseau em sua jornada dantesca. O ponto mais próximo desse si mesmo a que o caminhante solitário chega coincide com o momento em que se alcança o estado de felicidade, qual seja, o estado em que a alma

encontra um apoio bastante sólido para descansar inteiramente e reunir todo o seu ser, sem precisar lembrar o passado nem avançar para o futuro; onde o tempo nada é para ela, em que o presente dura sempre

provavelmente vem do *Fedro*, nos passos 274c a 275c, onde Platão põe na boca de Sócrates as censuras contra os que parecem sábios sem o ser, por deixarem de ser instruídos e de praticarem a lembrança interior (éndonthen), em razão da excessiva confiança nas informações escritas, que são algo exterior (éksothen). Na mesma linha, uma descrição contemporânea do caráter diabólico das entidades patronas das artes e dos trabalhos, que buscam produzir sujeitos do conhecimento — em vez de sujeitos da responsabilidade —, pode ser encontrada num opúsculo de Glen Duncan, no qual se lê que “o diabo faz trabalho para mãos ociosas” (2003, p. 20).

sem contudo marcar sua duração e sem nenhum traço de continuidade, sem nenhum outro sentimento de privação nem de alegria, de prazer nem de dor, de desejo nem de temor, a não ser o de nossa existência (ROUSSEAU, 1959b, v. 1, p. 1046).

Na descrição desse estado de ócio pós-social, a concepção de felicidade abriga um elemento comum ao ócio pré-social: um presente livre de passado e futuro, preenchido exclusivamente pelo *sentimento de existência* de que dá exemplo o selvagem das origens; contudo o ócio pós-social não é um retorno ao estado da primitiva natureza, senão no sentido simbólico de abertura de portas à dimensão da natureza como coisa sagrada. Enquanto o ócio pré-social está sob o signo da amoralidade natural, o pós-social pertence a uma moralidade sacra. Diferente do ócio indolente das origens, o ócio no *ethos* da felicidade do caminhante solitário é ritualizado como se fosse uma matéria da *religião do homem*. Para “o homem que se consagrou à ociosidade” (ROUSSEAU, 1959b, v. 1, p. 1042), a ação ociosa é sagrada, digna de um sacerdócio que se ocupa em conhecer a si mesmo, em prestar igual reverência à primitiva selvageria e à elevação espiritual, em manter-se longe dos cuidados fatigantes da vida ativa. Pertence à doutrina desse ócio sagrado a imagem do *dolce far niente* na Ilha de Saint Pierre, onde o sacerdote vive a alegria de contemplar a *amiga natureza*, herborizar suas vestes nos retiros verdejantes da ilha, fazer companhia às criaturinhas inocentes, descansar num barquinho a remo que deriva no centro de um lago de bosque, entregar-se à embriaguez dos devaneios, sonhar à vontade.

Considerações finais

Um dos aspectos éticos da consagração rousseuniana à ociosidade reside na fidelidade do seu elogio ao ócio solitário pós-social com a doutrina da bondade natural do homem das origens; destaca-se na argumentação do *Caminhante Solitário*, de não mais participar da sociedade corrupta, uma transparência argumentativa que não se encontra no clássico *Ad Serenum de Otio*, no qual Sêneca faz o elogio do ócio, “mesmo sabendo-se infiel a seus mestres estoicos” (ROUANET, 2002, p. 162). O mesmo não se dá em Rousseau, que escolhe deliberadamente um ócio apropriado ao final da sua vida, após ter pregado por toda a sua vida que a humanidade deve ser sempre ciosa da sua fundamental condição de agente livre dos interesses das instituições sociais. No *Emílio*, lê-se o preceito de não tornar o ócio da criança parecido com o de um homem velho, preceito que o próprio Rousseau leva a sério ao esperar, como sugeriu Aristóteles no Livro I da sua *Ética*, que a velhice chegasse para que o estudo da ética lhe fosse mais proveitoso; estudo ao qual ele junta sua intuição filosófica mais fundamental, a bondade humana, e sua maior obsessão na vida: a comunicação livre de obstáculos. Com a herborização, J.J. concilia sua ideia de vida humana inocente e livre sobre a esfera terrestre com sua inclinação e a oportunidade pessoal de sentir a beleza e a hospitalidade das livres manifestações da terra: um bosque, um lago de aparência selvagem são, como no *Walden*, de Thoreau, coisas valorizadas na arquitetura de um ócio que abre espaço para a contemplação da natureza, livre dos obstáculos das mãos humanas.

Certamente a obra de Rousseau não é a única clássica referência filosófica que vê no ócio um sentido ético. Antes dela, a própria *Ética Nicomaqueia* já fixava que o amor ao ócio, e não o amor ao trabalho, é o que determina a eticidade do modelo de vida dedicada ao trabalho, porquanto “[t]rabalhamos para poder ter momentos de ócio” (ARISTÓTELES, 1991, X, 7, 1177b 5, p. 229). Sem deixar de reconhecer as distâncias

insuperáveis entre ambas as obras, pode-se dizer que, no bojo desse elogio, também se destacaria o viés antropogênico da ociosidade, pois se a realização do ócio na polis ateniense pelo cidadão que se vê liberado do trabalho confere a este uma vida humana — a “bios politikos”, de Arendt (1999, p. 32) — a realização do ócio, em Rousseau, corresponde à criação e à recriação do humano nas diferentes idades da sua genealogia, desde o ócio pré-social ao ócio pós-social. Em ambos, o trabalho sempre está para a animalesca escravidão, assim como o ócio para a humana liberdade enquanto *fin atingível* em relação à esfera da produção.

No além da perspectiva da produção e da competição, em que nada se submete à lógica do trabalho contínuo e da luta de classes, o ócio se presentifica inteiramente, na atmosfera de uma ética humanista, elevada em relação à dinâmica dos conflitos políticos. A pessoa que fala em nome desse sujeito ético não é a do cidadão macho e adulto da *polis*, que ostenta na praça sua boa vida pública como prêmio de haver se livrado da labuta trabalhosa da vida doméstica; quem se manifesta no ócio elevado é a pessoa humana, cuja felicidade deve-se ao amor à virtude e à fortuna aquilatada pelo prazer de sonhar junto à benevolente companhia da natureza.

Referências bibliográficas:

- ARENDRT, Hannah. A condição humana. 9. ed. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, 351 p.
- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 49-236.
- CASSIRER, Ernst. A questão Jean-Jacques Rousseau. Tradução Erlon José Paschoal. São Paulo: UNESP, 1999.
- DUNCAN, Glen. Eu, Lúcifer. Tradução Maria João Freire de Andrade. Mira-Sintra, Pt: Publicações Europa-América, Lda, 2003.
- LAFARGUE, Paul. O Direito à Preguiça. Tradução J. Teixeira Coelho Neto. 2. ed. São Paulo: Hucitec/UNESP, 1999. 131 p.
- LAUAND, Jean. O Pecado Capital da Acídia na Análise de Tomás de Aquino. VIDETUR – 28: Revista do Centro de Estudos Medievais – Oriente & Ocidente do Departamento de Filosofia e Ciências da Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo / USP, São Paulo, 2004, p. 1 - 39. Disponível em: <http://www.hottopos.com/videtur28/ljacidia.htm#_ftnref8>. Acesso em: 06 abr. 2017.
- LÉVI-STRAUSS, C. Jean-Jacques Rousseau, fundador da ciência do homem. Tradução Sonia Wolosker. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, p. 45-56.
- MORETTO, Fúlvia Maria Luiza. Introdução. In: ROUSSEAU, J.-J. Devaneios do Caminhante Solitário. Tradução Fúlvia Maria Luiza Moretto. 3. ed. São Paulo: UnB, 1995, 135 p. p. 7-17.
- NOVAES, A. As aventuras de uma palavra maldita. In: _____. Mutações: elogio à preguiça. São Paulo: Edições SESC SP, 2002. 504 p. p. 11-28.
- PLATÃO. Fedro. Tradução José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.
- ROUANET, S. P. Ociosidade e ócio no pensamento da Ilustração. In: NOVAES, A. Mutações: elogio à preguiça. São Paulo: Edições SESC SP, 2002. 504 p. p. 161-174.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discours sur l'origine de l'inegalité. Paris: Gallimard, 1964a. v. 3. p. 131-194.
- _____. Discours sur les sciences et les arts. Paris: Gallimard, 1964b. v. 3, p. 3-30.
- _____. Essai sur l'origine des langues. Paris: Gallimard, 1995. v. 5, p. 400.
- _____. Les confessions. Paris: Gallimard, 1959a. v. 1, p. 1-666.
- _____. Les rêveries du promeneur solitaire. Paris: Gallimard, 1959b. v. 1, p. 993-1100.
- RUSSELL, Bertrand. O Elogio ao Ócio. Tradução Pedro Jorgensen Júnior. Rio de Janeiro: Sextante, 2002, 183 p.
- SEABRA FILHO, J.R. Notas ao Ad Serenum de Otio. In: SÊNECA. Sobre a tranquilidade da alma; Sobre o ócio. Tradução, introdução e notas de José Rodrigues Seabra Filho. Edição bilíngue: latim-português. São Paulo: Nova Alexandria, 2001. p. 75-93. Tradução de: Ad Serenum de Otio.
- SÊNECA. Sobre o Ócio. In: _____. Sobre a tranquilidade da alma; Sobre o ócio. Tradução, introdução e notas de José Rodrigues Seabra Filho. Edição bilíngue: latim-português. São Paulo: Nova Alexandria, 2001. p. 75-93. Tradução de: Ad Serenum de Otio.
- SILVA, Franklin L. Rousseau e os devaneios de um caminhante solitário. In: NOVAES, A. Mutações: elogio à preguiça. São Paulo: Edições SESC SP, 2002. 504 p. p. 131-142.
- TROUSSON, Raymond. Prometeu. In: BRUNEL, P (Org.). Dicionário de Mitos. Tradução Carlos Sussekind et al. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997. p. 784-793.

VEBLEN, Thorstein. A teoria da classe ociosa: um estudo econômico das instituições. Tradução Olívia Krähenbühl. São Paulo: Abril Cultural, 1974. 458 p. p. 277-456. (Coleção Os Pensadores XL). Tradução de: The Theory of Leisure Class.

WEBER, Max. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. Tradução José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Sobre a determinação do impulso e da vontade na teoria da faculdade de Desejar de Reinhold

Ivanilde Fracalossi¹

Introdução

Reinhold elabora a sua teoria da representação no momento em que o problema da coisa em si era o centro das discussões no fim do século XVIII. Discussões que surgiram principalmente porque as formulações de Kant na *Crítica da razão pura* não eram muito claras. Kant, para manter a sua postura crítica, deixou na sombra se a coisa em si era ou não a causa do conhecimento. No âmbito teórico, a crítica parte da experiência possível, no prático, tem a lei moral como princípio. Reinhold, embora considere a *Crítica* como a filosofia mais consistente até então, não concorda com essa separação e investe em um projeto único, em um fundamento elementar do qual tudo seja derivado. Este fundamento seria a proposição da consciência (*Satz des Bewusstseins*), cujo enunciado assim se apresenta: “Na consciência, a representação é diferenciada do sujeito e do objeto, mas relacionada a ambos pelo sujeito” (REINHOLD, 2003, III, § 1).

Desse modo, a representação, o sujeito e o objeto formam os três componentes da consciência, sendo que cada um deles se reporta ao outro pela ação do sujeito. “Enquanto se pode *representar* cada um dos três componentes da consciência em geral *particularmente*, e fazer de cada um o objeto de uma consciência particular” (Ibid., § XXIX, p. 220)², lida-se com exatamente três espécies de consciência: *a consciência da representação* (nela ocorre uma representação efetiva e particular, ou seja, o objeto de uma representação); *a consciência do representante* (consciência de si – nela o sujeito da consciência, enquanto representante, torna-se objeto de uma representação particular e, graças a esta, o objeto de uma consciência particular, pela qual se é consciente de seu *eu*); e por fim, *a consciência do representado* (nesta um *simples objeto* da consciência torna-se o objeto de uma representação particular e, “graças a esta, o objeto de uma consciência particular, pela qual se é consciente dele na medida em que ele é um *representado*, consciência na qual é preciso, então, que aquilo que já estava representado seja representado *enquanto tal* por uma nova representação” (Ibid., p. 221)³.

Isso tudo explica o que significa quando Reinhold diz que a efetividade de uma representação acontece devido às ações de *relacionar* e *distinguir* da consciência. Ou seja, o sujeito e o objeto não coincidem com a representação, são elementos contidos nela. Mas a consciência representante conhece imediatamente tanto a diferença quanto a correspondência mútua, o que significa que a proposição da consciência é autônoma e

1 Universidade Federal de São Carlos (UFSCAr)

2 Grifos do autor.

3 Grifos do autor.

evidente em si, dada no simples fato da consciência (*Tatsache des Bewusstseins*), portanto, certa. Como também é certo tudo o que se pode deduzir dela.

A consciência se chama *conhecimento* (*Erkenntnis*) quando o objeto (*Objekt*)⁴ não é nem mera representação, nem o representante, mas um representado distinto de um e de outro. E com isso Reinhold entra na teoria da faculdade de conhecimento em geral, cuja proposição é: “No conhecimento, o objeto representado se distingue tanto da representação representada quanto do representante representado” (Ibid., § XXXIII). Isso quer dizer que cada um deve se submeter à sua reflexão sobre sua própria consciência para se convencer da efetividade do fato (*Faktum*) enunciado pela proposição da consciência, pois a consciência clara e distinta é *essencial* para todo conhecimento, caso contrário, o próprio conhecimento sequer pode ser pensável.

Ora, na filosofia elementar (*Elementarphilosophie*), o conhecimento é composto de consciência clara (aquela que é consciente da representação de algo), de consciência distinta (quando a consciência de si é consciente do representante enquanto tal e, nesse caso, é precedida pela consciência clara), e de consciência do objeto. Assim, só se pode chamar *conhecimento* propriamente dito, a consciência de um objeto (*Objekt*) que é distinto do sujeito e de todas as representações, ou melhor, seguramente, é o *relacionar* (*Bezogenwerden*) da representação com um objeto determinado que pode ser chamado conhecimento. Porém, nem todo relacionar da representação com um objeto determinado pode ser chamado conhecimento, é preciso estar em condições de demonstrar que a expressão *objeto determinado* só pode ser usada para os objetos do conhecimento, e mostrar previamente o que se entende por esses objetos. Todas as representações que foram elevadas a graus de perfeição lógica, chamadas *clareza e distinção* da representação (não da consciência) têm *objetos* (logicamente) *determinados*, ainda assim estes seriam efetivamente objetos (*Objekte*) tais que o mundo inteiro negaria serem cognoscíveis (*Erkennbarkeit*) (Ibid., p. 231-2)⁵.

Ademais, a representação representada e o sujeito representado são “objetos plenamente determinados” na consciência da representação e na consciência de si, pois a eles se reportam representações. No entanto, é preciso que não se confunda o conhecimento com a consciência de si ou com a consciência da representação, pois, para que um objeto seja determinado na consciência, ele deve ser determinado sobre dois modos muito diferentes: *enquanto objeto na mera representação*, mediante uma matéria dada (mera matéria) que se reporta imediatamente à coisa em si (a algo que não seja nem uma representação, nem o próprio sujeito), “de onde é tirada a representação, pela qual o objeto ainda não representado, torne-se um representado” (REINHOLD, 2003, p. 232-3); e *enquanto objeto representado na consciência* (graças a uma segunda representação). Agora é possível entender melhor quando Reinhold quebra a dicotomia forma e matéria e coloca graus de representação no aparato de conhecimento. Neste segundo modo, enquanto objeto representado na consciência, graças a uma segunda representação, pela qual o objeto é elevado pela primeira ao grau de representado, ou seja, é elevado ao grau de objeto (*Objekt*) da consciência, enquanto *representado*. Graças à primeira dessas representações, o mero objeto torna-se um *representado*, graças à segunda, ele torna-se [algo] *conhecido*; a

4 Reinhold diferencia os termos *Objekt* e *Gegenstand*. Indicamos entre parênteses apenas as ocorrências de *Objekt*. Quando não houver indicação é porque o termo se refere ao objeto como *Gegenstand*.

5 Sobre isso Goubet comenta que, “não é porque os objetos são pensados adequadamente enquanto puros conceitos que a existência retorna a eles. A existência busca a certidão, não predicados de um conceito qualquer. A consciência é justamente o lugar onde certos objetos se realizam efetivamente e é apenas ela que permite atribuir a eles a existência, e não apenas uma perfeita ausência de contradição” (GOUBET, 1999, p. 124, nota 157).

primeira é imediatamente oriunda da matéria *dada* que é a representante imediata do mero objeto (*Objekt*) nela, a segunda é oriunda da *representação* reportada ao objeto, portanto, de uma matéria que não é a representante do mero objeto (*Objekt*) nela senão *mediante* a representação reportada a este. Graças à primeira, o simples objeto é *intuído* mediante a matéria que é sua correspondente, graças à segunda, ele é *pensado* (*gedacht*) por uma representação particular *produzida* a partir da representação reportada imediatamente a ele (REINHOLD, 2003, p. 234)⁶.

Graus de representação (ou espontaneidade) na filosofia elementar

É neste ponto que se percebe um maior afastamento de Reinhold em relação a Kant, porque, embora na filosofia elementar permaneça a distinção entre o dado e o produzido, ela é fortemente atenuada à medida que Reinhold põe escalas na representação. Assim, no primeiro patamar da atividade da representação, que é espontaneidade e receptividade para todos os níveis, a sensibilidade não é tão diferente do entendimento. No grau inferior, quando a forma é revestida de uma matéria estranha, a faculdade de representação adquire o nome de sensibilidade e fornece, assim, uma representação “em primeiro grau”. O entendimento tem por matéria o que constitui a forma do primeiro patamar e constitui, assim, uma “representação em segundo grau”, e a razão finaliza esse estágio constituindo uma “representação de terceiro grau”, sendo a forma da representação de segundo grau que ela toma por matéria (REINHOLD, 2003, p. 234). Dessa forma, Reinhold ainda mantém os conceitos de sensibilidade e espontaneidade, sensibilidade que oferece o múltiplo e o entendimento que pensa e liga esse múltiplo, mas não são mais duas instâncias absolutamente heterogêneas como em Kant, a espontaneidade é agora a faculdade de conferir a forma da representação para seus objetos. A matéria é recebida, dada à receptividade, mas ela não existe na e pela receptividade senão na medida em que a espontaneidade da faculdade de representação proporcione o que vai afetar a forma da representação, transformando-a em matéria da representação. Desse modo, é colocado no fundamento da faculdade de conhecimento a faculdade de representação em geral, e a ela se atribui a espontaneidade.

Assim, podemos ver na representação sensível, a representação imediata, direta, e na representação do entendimento, a indireta. Intuição e conceito, antes duas entidades opostas, acabam tendo aqui uma natureza comum, tornando-se como que duas espécies do gênero representação, pois nessa natureza comum da intuição e do conceito encontra-se a espontaneidade dessa faculdade. No terceiro grau, o papel da reflexão é ainda mais forte, pois a espontaneidade incorpora uma *absoluta autoatividade*, e a unidade produzida por ela é *absoluta*.

Um objeto enquanto meramente representado é o que diferencia um objeto da consciência de um objeto da representação em geral (este está ainda indefinido), na medida em que é preciso que não se possa pensar a consciência sem a representação do já representado enquanto tal. Para que um mero objeto seja elevado ao nível de representado, a consciência deve já ter uma representação, porque é por ela que ele se torna representado e objeto (*Objekt*) da consciência. A *intuição* é a representação responsável por esse ‘tornar-se um representado’ na medida em que ela se reporta imediatamente ao objeto, e assim, através dela, esse representado torna-se um objeto de uma nova representação chamada *conceito*, que tem a intuição por objeto (*Objekt*) imediato, mas por objeto (*Objekt*) mediato,

6 Grifos do autor.

essa nova representação tem o representado pela intuição, o simples representado. É, então, através do *relacionar* dessas duas representações ao simples objeto (que já está na consciência) que nasce o conhecimento (*Erkenntnis*).

No entanto, é através do *pensar* que se dá o conhecer, na medida em que gera um *conceito*, sendo o conceito responsável pela ligação dos atributos de um objeto ou de um representado, os quais se tornam atualizados na consciência porque pertencem a uma unidade objetiva. Esta unidade é adquirida pelo pensar ao engendrar um conceito ou ligar ao novo o diverso do representado. É esse diverso que constitui os atributos que, como componentes transcendentais, conferem necessidade e universalidade ao conhecimento. Assim, conclui Reinhold, é a soma dos diferentes atributos que constitui o objeto (*Objekt*) representado, não pela mera intuição, mas por um *conceito*.

A intuição é passividade, o conceito é ação. Aquela resulta do mero objeto e nasce de uma afecção por meio de uma modificação no sujeito, passivamente; este resulta de uma ação da espontaneidade, mas a partir de uma intuição, seu objeto (*Objekt*) imediato, portanto, de um dado perante uma afecção. O conceito nasce, então, graças a uma modificação durante a qual a mente (*Gemüt*) se comporta ativamente. “A espontaneidade é igualmente ativa durante a intuição na medida em que ela produz a forma da intuição no dado pela afecção” (REINHOLD, 2003, p. 240).

Neste espaço não é possível examinar detalhadamente como Reinhold conduz a passagem de um grau de representação para o outro, como exatamente ele procede para deduzir todas as representações de um princípio mais alto⁷. Sua teoria da representação tomou um caminho diferente da dedução de Kant, mas o fato da consciência tal como foi pensado, tem apenas a tarefa de tornar mais clara a dedução transcendental das categorias da Crítica. Reinhold observou que o sistema crítico repousa num fundamento que expressa a experiência possível, e que a possibilidade da experiência depende das categorias, formas do conceito *a priori* e da matéria sensível de natureza empírica. Como aplicar, então, um conceito *a priori* a uma intuição sensível? É o fato da consciência, expresso pela proposição da consciência que deve ser considerado o ponto mais alto da dedução das funções de juízo e das categorias, assim como é a última instância do fundamento para a prova da validade (*Gültigkeit*) real das proposições consecutivas (*Folgesätze*).

Assim, Reinhold lança mão de um meio original de chegar à faculdade superior de conhecer, ao conhecimento do *a priori*. O conhecimento *a priori* tem por objeto formas da representação, independentes de toda afecção, logo, só se pode alcançá-lo pela reflexão sobre a forma, a qual retoma, por sua vez, uma nova representação de ordem superior. Mesmo porque, como bem observa Morujão,

a teoria da faculdade de representação é uma ciência que não se preocupa diretamente com o conhecimento sensível, com o diverso dado à intuição, com os conceitos do entendimento e com as Ideias da razão: o seu único objeto é tudo aquilo que pode ser conhecido *a priori* acerca dessas representações, ou seja, a *forma* dessas representações, as suas propriedades essenciais e a sua natureza (MORUJÃO, 2005, p. 738-9)⁸.

7 Cf. nossa tese de doutoramento defendida no Departamento de Filosofia da USP em 2013 com o título: “O falto da consciência como primeiro princípio da filosofia: teoria da representação”.

8 Grifo do autor. Klemmt compartilha esta opinião ao dizer que filosofia elementar é apenas o fundamento para a filosofia teórica e prática. Ela não investiga de modo algum a sensibilidade, o entendimento ou a razão em relação ao cognoscível, mas sim em consideração ao representável em geral (Cf. KLEMMT, 1958, p.117). Schulze, ao contrário, faz uma crítica bastante ácida ao fundamento reinholdiano. Ele afirma que a teoria de Reinhold perde a crítica,

Passagem para a filosofia prática

A dedução na teoria de Reinhold é a apresentação das próprias condições partindo da situação real dada, e não a demonstração de uma situação objetiva a partir de suas condições superiores. No entanto, a filosofia prática, que se refere à faculdade apetitiva, tem de ser deduzida da faculdade de representação, o que, por si só, acarreta dificuldades. Como bem interpreta Hartmann, a saída de Reinhold é partir de onde Kant termina, cuja teoria ética da liberdade existe como consequência última (primado da razão prática). Como o método dedutivo de Reinhold ascende do fato da experiência para as condições da sua possibilidade,

por que não deduzir a faculdade apetitiva da faculdade de representação e tornar compreensível a razão prática? E não se trata de obter o desejo partindo da representação à força de sutilezas, mas sim de prová-lo como pressuposto onde a representação tem lugar [...]. A dedução de Reinhold progride do dependente para o independente e superior. Mostrando que a razão prática é já condição da teórica e, por conseguinte, deve subsistir de direito onde se verifica o conhecimento (HARTMANN, 1983, p. 21).

Ao estudar a filosofia elementar de Reinhold, detectamos que a mais importante meta de seu empreendimento é a prova da não impossibilidade da liberdade pela dedução da ideia de uma causa livre e absoluta. É neste momento que surge o impulso (*Trieb*), força impulsora original contida na faculdade apetitiva⁹. É o impulso que põe a representação em atividade propiciando o conhecimento, ou seja, sai das condições de possibilidade, decorrentes da análise da faculdade de representação, para a sua realidade, para o que ela realmente proporciona. A faculdade por si é só potência, a força a torna atual. Da faculdade e da força surge o impulso (REINHOLD, 1963, p. 562). Os impulsos, que percorrem o caminho até a causa absoluta, apresentam-se em dois tipos: racionalmente-sensíveis e puramente-rationais. Os primeiros são determinados pelo entendimento e, por serem sensíveis, são condicionados e interessados. Já os puramente-rationais são puros e desinteressados, porque tratam da liberdade da vontade. Assim como a teoria da representação em geral, a qual reúne forma e matéria a partir de seus elementos essencialmente diferentes e essencialmente ligados, o impulso que se coloca em ação também tem de ser duplo: material e formal; e sobre eles se organiza a consciência prática. “Eles correspondem à antiga dualidade da faculdade inferior e superior do desejo” (HARTMANN, 1983, p. 22). O impulso formal, ou intelectual, tem sua satisfação na lei moral, na ação moral. O material tem sua satisfação no prazer.

A razão é chamada *prática* na medida em que a faculdade se encontra em sua autoatividade para realizar o objeto (*Objekt*) do impulso puramente-rationais, ou, em outras palavras, para determinar-se *a priori* para uma ação que não tem outro propósito senão a realização desse modo de ação da razão. E a *vontade pura* é a faculdade para determinar-se para a ação através da autoatividade do impulso puramente-rationais para a ação. Assim, a *vontade* consiste, sobretudo, na autodeterminação para uma ação. Se esta ação da razão é

tornando-se uma nova forma de dogmatismo filosófico. Sem o devido cuidado, Reinhold aplica a categoria de causalidade à coisa em si (ou afetante), sendo que em Kant, as categorias são aplicáveis aos fenômenos. Schulze também afirma que a filosofia elementar não é a primeira porque é submetida ao princípio de contradição; e além disso, o princípio de Reinhold não tem determinação, universalidade e necessidade, como quis seu autor (CF. SCHULZE, 2007, p. 89s).

⁹ A teoria dos impulsos, inserida na teoria da faculdade de desejar, encontra-se no terceiro livro d'*Ensaio de uma nova teoria da faculdade humana de representação (Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens)*.

subordinada como meio de satisfação do impulso para a felicidade, então a vontade age *empiricamente* a serviço da sensibilidade e é chamada *vontade-empírica*; mas se esta ação é determinada pelo objeto do impulso puramente-racional e se ela consiste, assim, apenas na realização intencionada do modo de ação da razão, então a vontade age puramente, *a priori*, independentemente dos impulsos sensíveis, de acordo com nenhuma outra lei senão a que ela mesma se dá, quando meramente realiza a forma da razão determinada segundo a sua possibilidade por sua autoatividade. Isso significa que não é apenas a vontade pura que é livre, a vontade em geral também é livre como autodeterminação, mas de maneiras diferentes, dependendo se é pura ou empírica.

O modo de ação da razão pura enquanto impulso moral, é chamado lei, mas à medida que é imposto ao impulso para a felicidade, é *mandamento (Gebot)*; e a necessidade (*Notwendigkeit*) do impulso sensível para submeter-se às leis do puramente-racional é chamada *dever (Pflicht)*. Esta necessidade prenuncia-se na consciência através do *dever (Sollen)*, que em relação à razão prática é *livre volição (frei Wollen)* da legalidade, mas em relação à faculdade do desejo, no entanto, é uma *ordem (Gebiet)*, cuja obediência o sujeito que age livremente pela razão prática pode obter de si mesmo apenas por meio da coerção que impõe a seu impulso interessado. A unificação da felicidade com a moral, entretanto, é apenas concebível se, *no sujeito*, o impulso para a felicidade for subordinado ao impulso para a moralidade. Uma vez que a moralidade é a condição sob a qual somente a felicidade pode ser objeto do empenho de um sujeito dotado de razão prática: então é *o mais alto, o supremo bem*. Mas, porque o sujeito racional *finito* necessariamente deve se empenhar para a felicidade, a moralidade apenas em combinação com a felicidade determinada por ela pode constituir o supremo bem integral desse sujeito¹⁰.

Por fim, segundo o próprio Reinhold, a ação da razão é a única ação do sujeito representante que pode ser pensada tanto como não-coagida como não-vinculada, ou seja, como *livre*, e por isso é também a única passagem que leva ao âmbito da prática. Por sua vez, o próprio sujeito representante deve ser pensado como uma causa livre na medida em que é pensado como causa absoluta, e ele deve ser pensado como causa absoluta na medida em que é sujeito da razão (REINHOLD, 1963, p. 537). Ora, a teoria da *razão em geral*, na medida em que é uma parte da mera *faculdade do conhecimento (Erkenntnisvermögen) em geral*, deve ser satisfeita em estabelecer as meras Ideias de *mundo inteligível* e do *ser original* na medida em que estas são fundadas na forma da faculdade de representação, ou no fato da consciência. Ou seja, com isso Reinhold acredita mostrar que tanto a parte teórica da filosofia quanto a parte prática devem ter um mesmo fundamento, o que faltou a Kant.

Nova estratégia de comprovação do fundamento moral

Foram várias as objeções sobre a teoria da faculdade de representação contidas no *Ensaio*, mas a que mais tocou o autor fazendo-o declinar de alguns conceitos foi a crítica de Carl Christian Schmid apresentada no parágrafo LIX de sua obra intitulada *Empirische Psychologie* (1791), crítica contra a determinação do impulso e do desejo na teoria da faculdade de desejar. Reinhold percebe, então, que nesta teoria o poder que é atribuído à razão, principalmente na *dedução* da liberdade absoluta, não pode ser fornecido por uma e mesma faculdade. Em consequência disso, muda seu interesse por um conceito racional uniforme para descrever a real criação da Ideia como criação de uma representação da

10 Com isso Reinhold quer combater tanto o conceito de *mera felicidade* defendida pelos epicuristas, para a qual a virtude é apenas meio para um fim; quanto a *mera moralidade* para os *estoicos*, cuja posse, por si só, constitui o supremo bem integral.

razão na mente. Por um lado, a razão para estabelecer regras e limites, por outro, a vontade, como autônoma, não mais permite que a faculdade de desejar seja derivada da razão.

Nos *Contributos (Beiträge II)* de 1792, Reinhold expressa as diferenças realizadas na concepção de vontade e razão prática, bem como o interesse na recuperação teórica do conceito de pessoa (*Person*): “Vontade significa a faculdade da pessoa para determinar a si própria para a satisfação ou não satisfação de uma demanda do impulso interessado. Eu digo faculdade da pessoa e não da razão. Esta é a faculdade para dar prescrições (para produzir regras)” (REINHOLD, 2003, p. 111). Agora a parte da atividade, que anteriormente pertencia à razão, é atribuída à vontade, que não pode mais ser idêntica à liberdade da razão prática, uma vez que ela passou a existir como uma característica da faculdade que a vontade realiza.

Principalmente nas sexta, sétima e oitava cartas, o conceito de liberdade da vontade aparece como o fundamento da filosofia elementar prática. A vontade livre não se encontra mais como um momento da lei moral, mas a lei moral como um momento da autoatividade da vontade livre, sendo esta capaz de decidir-se a favor ou contra a lei. A sétima carta mostra que o conceito de vontade deve determinar a relação entre o impulso interessado e o desinteressado. Ela faz o termo médio, ou a articulação, entre os dois impulsos e tem a mesma posição que o conceito de representação na estrutura da consciência, a qual também faz uma mediação da relação e da diferença entre o sujeito representante e o objeto representado. No entanto, a vontade tem uma função diferente da representação, seu trabalho consiste não só em diferenciar-se a favor ou contra cada impulso individual, como também entre os dois impulsos: o interessado e o desinteressado. A vontade não corresponde ao relacionar e ao diferenciar da possível representação, mas ao sujeito representante e sua ação de relacionar e diferenciar. Ou seja, o impulso não é mais o fundamento da vontade como era no *Ensaio*, mas a vontade é que decide sobre ele.

A lei moral, diz Reinhold, não nos é dada em uma consciência imediata como um fato da razão (crítica a Kant), porque somos diretamente conscientes apenas de dois impulsos, um interessado e um desinteressado, e de uma faculdade para decidirmos a favor ou contra um ou outro. A nós é permitido apenas o saber de nossa liberdade da vontade, que nos é dado apenas originalmente como impulso desinteressado, como manifestação da razão prática. Neste sentido, ele diz diretamente que “a realidade da liberdade depende da consciência da demanda tanto do impulso interessado como do desinteressado, e não da consciência do impulso interessado e da razão prática” (BONDELI, 2008, p. LXX-LXXI).

Portanto, o conceito de liberdade não mantém sua realidade apenas pela consciência da lei moral, como queria Kant, dado que não é exatamente a consciência da lei moral como tal que acompanha originalmente nossa autoconsciência da liberdade, mas apenas a consciência do impulso desinteressado. Ou seja, Reinhold não entende a vontade na sua essência como causalidade da razão. A vontade é livre, mas a razão, não. Apenas a consciência da demanda dos dois impulsos forma a condição suficiente da liberdade da vontade. E apenas a autoconsciência da liberdade da vontade permite entender o impulso desinteressado ou nosso sentimento moral como expressão da razão prática. Logo, Reinhold assegura, a ação moral não pode ser autônoma no sentido kantiano, pois, em Kant, o pensamento da legislação própria, segundo a qual a instância que estabelece a lei é a mesma que a recebe e cumpre, e o pensamento de uma determinação direta da vontade pela lei moral, duas marcas centrais da vontade autônoma, deixam a razão pura prática

apenas como uma instância possível da ação, mas da qual não é esperada uma decisão contra a lei moral.

Logo, Reinhold assegura, a ação moral não pode ser autônoma no sentido kantiano, pois, em Kant, o pensamento da legislação própria, segundo a qual a instância que estabelece a lei é a mesma que a recebe e cumpre, e o pensamento de uma determinação direta da vontade pela lei moral, duas marcas centrais da vontade autônoma, deixam a razão pura prática apenas como uma instância possível da ação, mas da qual não é esperada uma decisão contra a lei moral. Já a vontade, Reinhold alega ser diferente desses dois impulsos, pois ela mesma determina seu modo de ação; aliás, tem mais de um modo de ação, e não é um impulso, mas uma faculdade livre da pessoa (*Person*) para determinar a si próprio para a real satisfação ou insatisfação da demanda do impulso interessado. Porém, a vontade não é nem a mera manifestação nem a demanda de um ou de outro, “mas a autodeterminação a favor ou contra a demanda do impulso desinteressado para a satisfação ou insatisfação de uma demanda do impulso interessado” (REINHOLD, 2008, p.135). Em outras palavras, a pessoa tem a faculdade para determinar-se para a satisfação ou insatisfação do impulso interessado, tanto de acordo quanto em desacordo com a demanda do impulso desinteressado, isto é, pode obedecer ou violar a lei e, nesse caso, trata-se da *liberdade natural da vontade*, que é diferente da *autoatividade da razão kantiana*. A determinação pela razão em Kant é uma conexão entre as coisas em si e não pelas pessoas. Ela consiste na independência de sensações externas, mas não pode ser concebida sem a constituição e a sujeição da razão às suas leis. Kant negou a liberdade para ações imorais porque demonstrou primeiro que a razão pura é autoativa na legislação moral, e que a lei estabelecida unicamente pela razão pura é o fundamento determinante objetivo de um ato moral. Dessa forma, ele tomou a autoatividade da razão pura como liberdade da vontade moral em si. A proposta de Reinhold é contrária a isso, ele mostrou que “toda ação da vontade é moral e imoral, e nenhuma pode ser concebida como indiferente uma da outra. Liberdade da vontade, arbítrio e moralidade são inseparáveis um do outro” (Ibid., p. 205). O real arbítrio nunca ocorre fora de uma ação da vontade, que ela mesma escolhe seu modo de ação. A pessoa que se autodetermina a favor ou contra esta demanda pode utilizar “sua razão legítima ou ilegítima, conseqüentemente, de modo arbitrário” (Ibid., p. 188). Nesta base, a liberdade da vontade é a faculdade independente da autodeterminação em vista do fundamento original do comportamento da demanda dos dois impulsos.

Referências bibliográficas:

BONDELI, M. - Introdução in *Briefe über die kantische Philosophie*. Basel: Schwabe Verlag, 2008.

HARTMANN, N. – *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo. Segunda edição. Lisboa: Calouste Gulberkian, 1983.

KLEMMT, A. - *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie*. Hamburg: Meiner, 1958.

MORUJÃO, C. - “Karl Leonhard Reinhold: Da ‘crítica da razão’ à busca do princípio incondicionado de todo o saber”. In *Revista Portuguesa de Filosofia*. V. 61, fasc. 3-4. Braga, julho-dezembro, 2005.

REINHOLD, K. L. - *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. Band I. Hamburg: Meiner, 2003.

_____ - *Briefe über die kantische Philosophie*. Band II. Hrsg. von Marin Bondeli. Basel: Schwabe Verlag, 2008.

_____ - *Le principe de conscience*. Traduction, notes et présentation par Jean-François Goubet. Paris: L'Harmattan, 1999.

_____ - *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

SCHMID, C. C. E., - *Empirische Psychologie*. Jena: Cröker, 1791.

SCHULZE, G. E. - *Énésidème ou sur les fondements de la philosophie élémentaire exposé à Jéne par Reinhold*. Paris: J. VRIN, 2007.

Música e *ethos*: Rousseau e os gregos antigos

Jacira de Freitas¹

As análises aqui apresentadas giram em torno da interrelação entre a música e o *ethos*, nos gregos antigos, e da discussão, a partir delas, de algumas noções de Rousseau sobre a música. A hipótese a nortear a discussão aqui proposta é a de que a noção de música presente na obra do filósofo genebrino não corresponde propriamente àquela a qual se referem seus contemporâneos, mas traz em si elementos da *mousiké*, tal como concebida pelos gregos antigos.

Isto supõe levar em consideração aquilo em que consiste a música na Grécia antiga, sobretudo em Platão e Aristóteles. Por restrições de espaço e tempo, somente os aspectos mais relevantes para as discussões aqui desenvolvidas serão apresentados, mesmo porque não se trata da reconstrução do pensamento sobre a música na civilização grega ou de uma exegese do pensamento de Rousseau.

Se há algo sobre o qual não paira qualquer sombra de dúvida é o fato de que, para os antigos, a noção de *mousiké* não exprime apenas o fenômeno perceptível pelo sentido da audição, mas diz respeito a diferentes esferas da atividade humana: poesia, dança, ginástica, ética, religião e medicina. Do ponto de vista da explicação etimológica, a palavra *mousiké* sempre aparece associada à educação e à poesia, além de exprimir certa conformidade entre seu conteúdo normativo e sua forma artística (Tomás 2002, 14). O sentido convencional da música não se dissociava, naquele período, da ideia de aprimoramento intelectual e cultural. As análises de um dos mais renomados estudiosos sobre a *paideia* grega, Werner Jaeger, já indicavam o caráter educativo da poesia ao demonstrar que o estilo, a composição e a forma enquanto expressões estéticas eram determinadas, naquele período, pela “figura espiritual” que encarnavam:

“Mas só pode ser propriamente educativa uma poesia cujas raízes mergulhem nas camadas mais profundas do ser humano e na qual viva um **ethos**, um anseio espiritual, uma imagem do humano capaz de se tornar uma obrigação e um dever [...] Por outro lado, os valores mais elevados ganham, em geral, por meio da expressão artística significado permanente e força emocional capaz de mover os homens. A arte tem um poder ilimitado de conversão espiritual [...] a poesia tem vantagem sobre qualquer ensino intelectual e verdade racional, assim como as meras experiências acidentais da vida do indivíduo. É mais filosófica que a vida real (se nos é lícito ampliar o sentido de uma conhecida frase de Aristóteles), mas é, ao mesmo tempo, pela concentração de sua realidade

1 UNIFESP

espiritual, mais vital que o conhecimento filosófico[...]. Em tempo algum, aqueles ideais alcançaram uma validade tão vasta sob a forma artística como nos poemas homéricos.” (Jaeger 1986, 44) Grifo nosso.

Essa ação educativa da poesia à qual Jaeger se refere, no texto supracitado, supõe que para além da mera atuação simultânea da música e da palavra sobre o espírito humano, há na poesia um potencial inigualável para suscitar anseios elevados em torno de uma imagem humana e, ao mesmo tempo, pelo potencial expressivo que possui enquanto arte, a poesia atua ainda como força motora sobre as nossas emoções em vista da realização daqueles anseios e ideais. Esse potencial, atribuído à poesia, de uma conversão do espírito humano capaz de dotá-lo de um *ethos* jamais foi desprezado pela civilização grega. Ele se revela em inúmeros relatos da *Iliada* e da *Odisseia* de Homero, na *Teogonia* e na obra *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo, assim como em Eurípedes, Sófocles e Aristófanes. Mas, é na *Odisseia* que essa capacidade expressiva da poesia e o *ethos* da cultura e civilização gregas revelam-se da maneira mais intensa e abundante. É também em Homero, que aparecem inúmeras descrições sobre os antigos *rapsodos* ou *aedos*, representantes da tradição oral artística da qual irá nascer a épica. Os cantos épicos se propõem a manter, da maneira mais viva possível na memória das futuras gerações, os “feitos dos homens e dos deuses” (Jaeger 1986, 47) tanto através de descrições, por vezes fantasiosas, quanto por meio da glorificação das ações dos homens e dos deuses. Denominadas “glória dos homens”, as canções heroicas levam o cantor, por sua habilidade em manter na memória coletiva aquelas ações, a usufruir de uma posição social de respeito e certa reverência, pois ao alçar os feitos dos homens e dos deuses a um patamar tão elevado e admirável contribui para fixar no imaginário coletivo daquela sociedade a representação de sua grandeza e distinção relativamente a outros povos, já que permite às gerações futuras ter acesso à sua origem “divina e heroica” e dimensionar a particularidade do seu povo. No *Fedro* (245a), Platão descreve o êxtase poético dos *aedos*, sob a inspiração divina, a glorificar as belas ações: “A possessão e o delírio das musas apoderam-se de uma alma sensível e consagrada, despertam-na e extasiam-na em cantos e em toda a sorte de criações poéticas; e ela enquanto glorifica os inúmeros feitos do passado, educa a posteridade”. O valor educativo dos *mythos* transmitido pelos cantos está em seu sentido simbólico. Seu traço normativo não provém da comparação ou identificação de uma situação da vida cotidiana com um evento exemplar, pois os *aedos* não apenas narram os acontecimentos por meio do canto, mas principalmente das modulações da voz ao exaltar as ações consideradas dignas de elogio, pois isso suscita o anseio de imitação delas, pouco importando que sejam fantasiosas. O caráter fictício dos eventos narrados se dissolve numa lei invariável que traduz a união da poesia com os *mythos* e se exprime na transfiguração do herói pela elevação de sua condição e nobreza de espírito. Aliás, os elogios de Rousseau à música dos gregos antigos só podem ser compreendidos à luz dessa função normativa e pedagógica.

A musicologia propriamente dita só irá surgir com Pitágoras (séc. VI a.C.), quando da elaboração das primeiras concepções de uma teoria musical, as quais influenciam a história da música até os nossos dias. Não obstante as constantes discussões sobre a vida e o legado do filósofo e para determinar se ele realmente existiu, já que o acesso às suas teorias só se realiza por meio de referências e citações de historiadores ou filósofos posteriores, como Heródoto, Heráclito e Xenófanes, ainda assim, a abundante referência às suas teorias permite um mínimo de consenso quanto à existência da doutrina pitagórica e na interpretação de suas formulações. Inúmeros fragmentos do filósofo pitagórico Filolau (470-390 a.C.) permitem delinear os principais traços da doutrina, como o *Fragmento*

11, in: Téo de Esmirna, 106, 10: “*Mas pode-se ver a natureza do número e sua potência em atividade, não só nas (coisas) sobrenaturais e divinas, mas ainda em todos os atos e palavras humanos, em qualquer parte, em todas as produções técnicas e na música.*” Nesse excerto, o número é concebido como uma espécie de substrato de todas as coisas. Ele recebe diferentes especificações e formas de manifestação tanto do âmbito da metafísica - as coisas “sobrenaturais e divinas” -, quanto aquelas do mundo físico, em particular, as coisas relacionadas ao mundo da cultura, isto é, os “atos e palavras humanos”, a *téchné* e a *mousiké*. Isso não significa que a música possa ser compreendida como uma forma de expressão das matemáticas tal como ocorrerá, por exemplo, no século XVIII, com as teorias musicais de Rameau, fundadas no racionalismo clássico cartesiano. A concepção de número para os antigos gregos difere substancialmente daquela que se elabora na modernidade: o número não se constitui numa abstração pela qual as coisas são representadas, e, portanto, não depende da existência delas. Ao contrário, é a existência das coisas que está subordinada a ele, pois prevalece a ideia de que “*tudo é número*” e que “*os números são modelos das coisas*”² (Taton 1985, 248). Não é por acaso que sua forma de representação se realiza por meio de figuras (Tomás 2002, 16), que tem por função a demonstração do princípio fundamental da ordem e do equilíbrio do cosmos: a *harmonia*.

O termo *harmonia* possui diferentes acepções, mas em todas elas traduz a ideia de equilíbrio ou de combinação entre elementos contrários. Na mitologia grega, a Harmonia é uma divindade de origem helênica, filha de pais antagônicos (Ares e Afrodite) que, por isso mesmo, tem como tarefa a harmonização de elementos opostos. Na concepção dos pitagóricos, no âmbito da música, a *harmonia* está associada ao mesmo tempo à prática musical e ao equilíbrio físico e mental, indicando a função que desempenha na consolidação do *ethos*. O *Fragmento* 13 de Filolau nos diz que: “*a alma humana é uma harmonia*”. Esse estatuto dualista da *harmonia* está presente também em Heráclito (*Fragmento* 8 e 9) e nos diálogos de Platão. No *Timeu* (80 b) exprime-se a ideia de que “*a música deve esforçar-se por imitar a harmonia divina*” (Gobray 2007, 66).

A suposição de que a música atua diretamente sobre a alma humana está fundada no princípio de que os diferentes movimentos da alma humana - e, portanto, de nossas paixões e sentimentos - se determinam em função das diferentes formas de manifestação da *harmonia*, já que “*cada harmonia provoca no espírito humano um determinado movimento, pois cada modo musical grego se associava a um ethos específico*”, como mostrou Lia Tomás (Tomás 2002, 17). Por essa razão, segundo a autora, as melodias eram compostas sobre eles, de modo a adquirir sua qualidade particular: melancólica, heroica, etc. O relato de uma lenda, apresentado por Fubini, na obra já referida, ilustra como se concebia a relação entre a música e os estados da alma. Nosso interesse nessa passagem justifica-se em razão da associação direta entre a música e os estados da alma, que reaparece posteriormente nas análises rousseauianas sobre a música. Segundo a lenda, a embriaguez pelo vinho e a excitação pela melodia de uma flauta levou alguns rapazes a forçarem a entrada na casa de uma mulher ilibada, no exato momento em que Pitágoras (ou Damon, em outra versão) deles se aproxima. O filósofo teria exigido do flautista a execução de uma melodia em modo frígio, característico dos rituais religiosos. Assim que ouviram e foram tocados pela melodia, mudaram completamente sua atitude, passando a agir de maneira séria e respeitosa (Tomás 2002, 17). A mensagem transmitida é clara e direta: a música não só é capaz de formar

² “*Las matemáticas pitagóricas están originariamente dominadas pelo presupuesto filosófico; la idea de que to es número, la idea de que los números son “los modelos de las cosas”* (Taton 1985, 248).

o espírito como também de aprimorá-lo, corrigindo nossas más inclinações. É como se ela pudesse transmitir certas virtudes pela imitação dos movimentos da alma. Basta tocar a alma humana por meio do fenômeno auditivo, basta ser ouvida para que possamos ter acesso a esta dimensão que ela inaugura, e nesse movimento, que nos transpõe para a nova dimensão, os vícios e as ações nefastas que deles se seguem são suprimidos. Essa a música de que nos fala Rousseau e que seu século mal pôde compreender.

A questão adquire novo contorno quando da distinção da música em dois diferentes aspectos, um deles puramente sensorial e outro aspecto metafísico atribuído à *harmonia*. Lippman considera a distinção entre a “filosofia do *ethos*” e a “metafísica da *harmonia*”. Para ele, a primeira diz respeito ao fenômeno sensível, pois o som vincula-se ao significado verbal e ao movimento. Nessa perspectiva, o *ethos* está associado ao caráter rítmico da *mousiké*, razão pela qual pode englobar a dança, a poesia e a melodia. O problema é que com isso a música parece restringir-se unicamente ao fenômeno sensível (Lippman 1975, 86-90), e, portanto, segundo o intérprete, a uma condição ontológica subordinada. Sua *concretude* implica a impossibilidade de instaurar qualquer mudança, pois enquanto fenômeno auditivo limita-se a ser tão somente algo a ser apreendido sensorialmente pelo sentido da audição, algo a ser apenas escutado. É precisamente aqui que o pensamento rousseauiano intervém na elucidação da questão. Se na interpretação de Lippman, a *música* diz respeito ao fenômeno sensível e sonoro, enquanto a *harmonia* está mais associada à metafísica, de tal modo que nela, os intervalos e as escalas musicais é que exprimem uma concepção de ordem e equilíbrio, em Rousseau, pelo contrário, a concepção de ordem e equilíbrio não se dissocia da música enquanto fenômeno sensível. Isso porque todo e qualquer fenômeno sensível depende, para ser decodificado, de nossos sentidos e das sensações a eles pertinentes. As sensações pelas quais se dá sua apreensão são a manifestação em nós da própria natureza, lugar por excelência da verdade e da expressão da ordem do universo. Isso significa dizer que nossas percepções sensoriais nos colocam em contato com o real de forma muito mais decisiva, a ponto de garantir a apreensão do princípio da ordem, da coesão e da estrutura harmonica do universo. Nesse sentido, as mudanças de comportamento não seriam superficiais, mas remeteriam ao efetivo aprimoramento das ações humanas. Por essa razão, a sonoridade adquire um papel essencial também na música, mesmo quando considerada em seu aspecto mais geral, que supõe a melodia, a poesia e a dança. Aliás, na Grécia antiga, aquela distinção entre o aspecto puramente sensorial da *música* e o aspecto metafísico da *harmonia* nem existia. Usados indistintamente como termos equivalentes, *harmonia* e *música* eram passíveis de expressar igualmente a estrutura harmônica do universo; tanto o fenômeno sonoro quanto a teoria traduziam o princípio de coesão do cosmos. Observe-se que, na época de Rousseau, a polêmica mais importante a ser travada entre ele e Rameau diz respeito precisamente à oposição entre *harmonia* e *melodia*. Caso aceitássemos sem discussão a conclusão de Lippman, que supõe certa hierarquia entre a *harmonia* e a *música* fundada na dicotomia que opõe o fenômeno sensível da música ao caráter metafísico da *harmonia*, seríamos levados às antípodas do pensamento rousseauiano sobre a música, o qual está em perfeita sintonia com o seu sistema. Isso porque, para o filósofo, nossas percepções sensoriais, por sua conexão mais íntima com a natureza mesma do homem, viabiliza uma apreensão da verdade infinitamente maior do que qualquer elaboração conceitual operada pelo entendimento. Na melhor das hipóteses, essa hierarquia teria seus termos invertidos, já que é por meio da melodia que a música irá atuar, na visão rousseauiana, diretamente sobre os estados emocionais que estão na base de nossas ações.

Essa inversão operada por Rousseau relativamente à tradição racionalista em voga em sua época, ao propor a Natureza e, por extensão, as sensações como critério de verdade é tão original quanto a ideia platônica da realidade do *mundo das ideias* em detrimento do *mundo sensível*, mero simulacro daquela. Apesar da significativa diferença entre as duas filosofias, no que diz respeito às suas concepções musicais, há alguns pontos do pensamento de Platão sobre a música que merecem ser discutidos para elucidar como se articulam certas concepções musicais de Rousseau, aparentemente próximas do pensamento platônico, e ainda determinar como se dá sua transposição, com o devido cuidado para evitar anacronismos, para uma época tão diversa. Não é novidade que, embora Platão não tenha uma obra específica sobre a música, ela é tema recorrente de inúmeros diálogos - *República*, *Fedon*, *Górgias*, *Fedro*, *Leis* e *Timeu* -, ainda que o tema não seja neles desenvolvido de forma sistemática, mas apareça sempre entrecruzado com o próprio pensamento do filósofo. (Tomás, 2002, 19).

Uma característica apontada pela tradição crítica sobre as reflexões de Platão sobre a música é a variedade nas suas formas de abordagem ao longo da obra. A música aparece, por vezes, apenas como uma habilidade manual, uma *téchné*, como no diálogo *Górgias*. Outras vezes, está aglutinada à sua função ético-educativa na formação do cidadão e do espírito democrático essencial à consolidação da *polis* grega. Essa concepção tem sido considerada um dos principais traços do pensamento platônico sobre a música. Dentre as inúmeras passagens que ilustram essa concepção, interessa-nos em especial aquela do Livro III da *República* (398a-402a) que traz um diálogo entre Sócrates e Gláucon. Nesse diálogo, o que está em discussão são os tipos de melodias, ritmos e instrumentos mais apropriados à formação dos guardiões da cidade. A música aqui aparece como fenômeno puramente auditivo, o que pressupõe dois elementos da *melodia*, o ritmo e a palavra (398d), os quais compõem a música cantada. O primeiro ponto a ser destacado está em 398a, na passagem em que Sócrates mostra de que maneira a *polis* recusaria um homem “*aparentemente capaz, devido à sua arte, de tomar todas as formas e imitar todas as coisas, ansioso por se exhibir juntamente com seus poemas*”, para dar preferência a “*um poeta e um narrador de histórias mais austero e menos aprazível*”, já que para conseguir “*imitar a fala do homem de bem*” ele também deve agir de acordo com os princípios que regem a vida na *polis* (398b). Aqui se evidencia a vinculação da qualidade do discurso ou do canto, ao caráter daquele que o emite. Quando o poema é declamado ou cantado por alguém cujas ações são incompatíveis com aquilo que se quer transmitir, sem autenticidade e comprometimento em relação à mensagem a ser veiculada só poderia ser rejeitado pela cidade. O exame da *melodia* efetuado na sequência do diálogo, se faz a partir dos seus elementos constitutivos: as palavras, a *harmonia* e o *ritmo* (398d). O filósofo inicia pelo exame das diferentes *harmonias* que devem acompanhar as palavras. Sócrates exclui aquelas que, segundo Gláucon, seriam “*lamentosas*” (398e), isto é, que favorecem ocasião para choros e lamentações, e ainda aquelas associadas à embriaguez e à preguiça, tais como a *iónia* e a *lídia* ou similares, as quais inspiram comportamentos como languidez e ociosidade. Somente são consideradas apropriadas à educação ideal as *harmonias* *dória* e *frígia*. A primeira por suscitar a coragem nos campos de batalha, enquanto a outra por sugerir a ação voluntária da moderação e da persuasão. Permanecem somente as que se prestam, na sua concepção, à formação dos guerreiros (399a) ou ao cidadão atuando fora do campo de batalha: a primeira é aquela “*capaz de imitar convenientemente a voz e as inflexões de um homem valente na guerra*” e a outra diz respeito àquele “*que se encontra em atos pacíficos, não violentos, mas voluntários que usa do rogo e da persuasão*” e se dispõe ao

bom senso e moderação (399b). Essas duas harmonias, a violenta e a pacífica (e voluntária), são as únicas a serem mantidas (399c), enquanto as outras devem ser banidas.

Na passagem seguinte, o diálogo desloca-se para o problema da música instrumental. O exame dos instrumentos musicais conclui pela supressão daqueles com excessivas variações por sua associação a comportamentos potencialmente imoderados, mantendo-se apenas a lira e a cítara. Mas a questão que nos interessa mais diretamente é outra. É possível afirmar que também na concepção de Platão o canto adquire, como nos tempos homéricos e na concepção rousseuniana um estatuto privilegiado em relação à música instrumental? Como a música instrumental tende a destacar a interpretação individual e o domínio da técnica instrumental, o canto adquire posição privilegiada em relação à música instrumental, já que na polis grega, não é desejável que o individual se sobreponha ao coletivo. Mas há ainda, uma outra razão para isso. Ainda que atue sobre o espírito humano e possa, pelo menos em tese, despertar determinados estados da alma, a música instrumental tem um potencial limitado no desempenho de suas funções ético-educativas por estar despojada da palavra, sem a qual nem toda mensagem é passível de ser transmitida. Por isso, o canto é considerado a forma musical mais eficaz para agir sobre o espírito dos cidadãos. Esse predomínio do canto sobre a música instrumental também reaparece em Rousseau por razões análogas.

O problema agora é a determinação dos ritmos correspondentes a uma “vida ordenada e corajosa” (400a). Interpelado a explicar quais seriam esses ritmos, tal como na explicação acerca das harmonias, Gláucon conclui pela impossibilidade de detectar que espécie de vida corresponde a cada ritmo (400b). Assim, se recorre às teorias de Dâmon³, o célebre mestre de música ateniense, sem aprofundar a discussão, mas apenas apresentando as ideias que evidenciam a correspondência entre os elementos musicais (a harmonia, o ritmo e a palavra) e o caráter da alma (400c). Esta passagem é interpretada por Moutsopoulos, que vê na articulação entre eles a expressão do princípio da homogeneidade. A unidade que se exprime na relação estabelecida entre tais elementos se enuncia na conformidade da harmonia e do ritmo ao caráter de certas palavras, como lemos na seguinte passagem do diálogo: “[...] *o bom e o mau ritmo seguem, imitando-o aquele, o estilo bom, este o inverso; e do mesmo modo sucede com a boa e a má harmonia, se o ritmo e a harmonia se adaptam à palavra, como há pouco se disse, e não a palavra a esses*” (400d). Esta vinculação explícita subordina, portanto, a harmonia e o ritmo à palavra. Isso é essencial para se compreender a concepção platônica da música cantada, pois remete a uma concepção ético-educativa. Toda a passagem anteriormente apresentada, mesmo sem abordar os aspectos técnicos da teoria musical, que ele reenvia a Dâmon, deixa claro que se trata de apresentar os elementos musicais em sua relação com os estados da alma, sejam eles perniciosos, como a “insolência”, a “loucura” e “outros defeitos” ou não.

A consideração da estreita unidade entre os elementos musicais implicam um segundo princípio, a homogeneidade. Palavras com certas características devem ser acompanhadas por uma harmonia e um ritmo do mesmo caráter. Mas as palavras recitadas ou cantadas são o único critério

3 “Pediremos conselho a Dâmon, sobre os pés adequados à baixaza, à insolência, à loucura e aos outros defeitos, e os ritmos que devem deixar-se aos seus contrários. Tenho ideia, mas não muito clara, de lhe ter ouvido chamar a qualquer coisa enóplio composto, dáctilo e heroico, mas não sei como os distribuía, igualando a arse e a tese, de maneira a acabar numa breve e uma longa. E, segundo julgo, chamava a um iambo e a outro troqueu, e atribuíam-lhes longas e breves. E em certos destes metros parece-me (400c) que não censurava ou louvava menos os tempos destes pés do que os ritmos em si. Mas estas questões, como disse, reservemo-las para Dâmon. Para as deslindar, não seria pequena a discussão, não achas? [...]. Mas ao menos isto, podes decidi-lo já: que a beleza ou fealdade de forma dependem do bom ou do mau ritmo” (400d). (Platão 1987, 131).

racional para o julgamento do valor dos poemas, o que conduz a um terceiro princípio segundo o qual a harmonia e o ritmo devem se acomodar às palavras (400d): o contrário seria um delito que comprometeria as leis estéticas e morais da cidade (Moutsopoulos 1989, 67).

Assim, se a educação pela música é essencial isso se dá pelo poder que ela exerce sobre a alma humana, e esse decorre da subordinação do ritmo e da harmonia à palavra. Essa última impõe uma direção, enquanto cabe ao ritmo e a harmonia penetrar a fundo na alma e “afeta-la mais fortemente”, “trazendo consigo a perfeição, e tornando aquela perfeita” (400e).

A exposição limitou-se até agora às concepções de Platão sobre a música percebida sensorialmente e sua função ético-pedagógica. Mas é preciso lembrar que, em Platão, há ainda um outro tipo de música (531a). É indesejável que os educandos da *polis* sejam expostos a um “estudo imperfeito” limitado a medir “os acordes harmônicos e sons uns com os outros” e assim produzir um “labor improficuo”, como ocorre, na astronomia. Platão distingue (531c) dois tipos de músicas diametralmente opostas quanto à possibilidade de sua apreensão por meio da audição. Somente uma delas pode ser ouvida, a outra não. E é precisamente essa última que irá se constituir no modelo ideal, já que a impossibilidade da percepção de sua sonoridade indica ter ela atingido o seu grau mais elevado: ela se erige em *ideia no mundo supra-sensível*. Todavia, é na música audível, que o caráter ético-pedagógico pode se exprimir ao assegurar a adesão às regras da *polis*. Pode-se pensar numa sobreposição do conceito de música inaudível àquele de música audível. A elevação e equilíbrio da alma humana inspirados no *Hiperurânio* pela ideia de música, isto é, pela música inaudível, irão se exprimir no *mundo sensível* por meio da moralidade das ações humanas suscitadas pelo fenômeno sensível da música sonora. Mesmo sendo um simulacro, forma de manifestação imperfeita da música real do mundo das ideias dela depende o caráter rítmico desse fenômeno sensível e toda possibilidade do *ethos*.

A ideia de que a música atua sobre os movimentos da alma, influenciando nossos comportamentos e a moralidade de nossas ações também está presente na concepção de Aristóteles sobre a música. A solução aristotélica para assegurar o aprimoramento moral dos indivíduos por meio dela terá que se fazer no âmbito da música enquanto fenômeno sonoro. Somente quando tal apreensão vai além do mero prazer ou diversão é que ela pode atuar sobre nós como mecanismo de aprimoramento moral. Entretanto, é preciso atentar para as consequências de se associar o aprimoramento das ações humanas ao ato pelo qual se dá a escuta da música. Isso porque como a percepção da música, em Aristóteles, é também intelectual, indo além da mera fruição sensorial, delimita-se o conjunto de indivíduos que dela podem desfrutar plenamente aos membros da nobreza, como se lê na *Política*, VIII, V, 1339b). Precisamente o oposto do que pretende Rousseau, ao estabelecer a música como uma arte capaz de atuar indistintamente sobre a totalidade dos indivíduos.

As discussões anteriores sobre a música na civilização grega clarificam alguns pontos do pensamento de Rousseau sobre a música, pois é a música grega que o filósofo tem em mira na sua elaboração conceptual da dupla função que cabe à música: atuar no plano da subjetividade e como força aglutinadora no contexto social. A influência que ela exerce sobre os movimentos da alma pode levar a uma reorganização interior que se irá refletir nas ações e no contato com o mundo à nossa volta.

A melodia tem um lugar central e se define por sua capacidade de influenciar os movimentos da alma e promover mudanças essenciais na forma de se colocar no mundo. A apreensão sensorial dos sons e ritmos da música permite o acesso aos estados mentais de ordem e equilíbrio que traduzem a estrutura harmônica do universo. E, por isso, por estabelecer uma conexão mais íntima com a natureza mesma do homem, os sons e ritmos da música podem reconduzi-lo de volta à totalidade. Em outras palavras, as percepções sensoriais, por sua conexão mais íntima com a natureza, conduzem à superação dos estados de alma nos quais o homem já não se reconhece em si mesmo, nem na totalidade social na qual se insere. Ao ampliar o potencial expressivo da música, a melodia subverte as relações sociais marcadas pelo princípio da separação. Seu papel é aquele da verdadeira arte: assegurar a expressão do eu em toda a sua autenticidade, condição de existência de um corpo político autêntico, tal como na polis grega.

Referências bibliográficas:

- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução, introdução e notas M. da Gama Cury. Brasília : Editora da UnB, 1997.
- DELON, Michel. *L'idée de énergie au tournant des lumières*. Paris: P.U.F., 1988.
- FUBINI, Enrico. *La estética musical desde la Antigüedad hasta el siglo XX*. Tradução C. G. Perez de Aranda . Madrid. Alianza Editorial, 1997.
- GOBRAY, Ivan. *Vocabulário Grego da Filosofia*. Tradução: Ivone C. Benedetti; revisão técnica: Jacira de Freitas; caracteres gregos e transliteração do grego: Zélia de Almeida Cardoso. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- GOLDSCHMIDT, Victor. "Le problème de la civilization chez Rousseau". In *Manuscrito*, Vol. III, nº 2, abril de 1980, pp. 93-126.
- JAEGER, Werner. *Paidéia : a formação do homem grego*. Tradução : Arthur M. Parreira ; adaptação do texto para a edição brasileira Mônica Stahel M. Da Silva ; revisão do texto grego Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo : Ed. Martins Fontes, 1986.
- LIPPMAN, Edward. A. *Musical thought in Ancient Greece*. New York: Da Capo Press, 1975.
- MOUTSOPOULOS, Evangelos. *La musique dans l'oeuvre de Platon*. 2ª ed., Paris, P.U.F., 1989.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.
- PLATÃO. *Fedro*. In: Diálogos III. Tradução, introdução e notas Lledó Iñigo. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- PLATÃO. *Timeu*. In: Diálogos VI. Tradução, introdução e notas Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos, 1992.
- PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau*. São Paulo: Cosacnaify, 2008
- REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia Antiga. Antiguidade e Idade Média*. Volume 1. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 1990.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Dictionnaire de Musique*. Oeuvres Complètes, Col. de la Pléiade, Volume V, 1995a.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1995 b.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a Origem das Línguas*. In *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado; introdução e notas Paul Arbousse Bastide e Lourival Gomes Machado. 2. ed. São Paulo : Abril Cultural, 1978.
- STAROBINSKI, Jean. Apresentação e notas ao "Essai sur l'origine des langues". *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade , 1995.
- TATON, René. *La ciencia antigua y medieval (de los orígenes a 1450)*. Barcelona: Ediciones Destino, 1985, 2ª ed. Título original: *La science antique et médiévale (Des origines à 1450)*.
- TOMÁS, Lia. *Ouvrir o Logos: música e filosofia*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

O saber prudencial: A retomada dos saber médico/retórico na crítica de Vico ao método de estudos do seu tempo

Jediel Alves de Oliveira¹

O presente trabalho trata da crítica empreendida pelo filósofo Giambattista Vico (1688-1744) ao modelo pedagógico e científico vigente em sua época, que a princípio ele discute em uma obra de “juventude”, o *De nostri temporis studiorum ratione* (De Ratione), de 1708. Muito influenciado pelo cartesianismo, a *ratio studiorum* (método de estudo) a qual Vico se opõe, provocaria, segundo o filósofo, a fragmentação do conhecimento em diversos campos dos saberes na modernidade, além de romper com os preceitos da tradição retórica que servia de base ao humanismo cívico do qual Vico pode ser considerado um expoente tardio. Frente a esse processo disseminado pelo cartesianismo, Vico irá retomar alguns preceitos da tradição médico/retórica, sobretudo os pensadores antigos Hipócrates e Cícero, que servem de base para alicerçar sua crítica ao cartesianismo. Nesse sentido, para dar conta do nosso assunto será imprescindível acompanhar minimamente os pontos básicos dessa tradição a qual Vico se refere. Todavia, devemos frisar que o intento viquiano não se dá necessariamente porque tal método alterou a produção de conhecimento da modernidade, mas sim por que deseja alertar para suas consequências futuras. Vico mostra que o processo de especialização das ciências, com a incorporação de novos instrumentos e procedimentos, certamente pode torná-las mais eficientes, mas também pode surtir o efeito contrário, tornando-as estéreis. Além disso, outra preocupação de Vico diz respeito à pedagogia. Assim, de um ponto de vista pedagógico, o cartesianismo, para Vico, desprestigia faculdades importantes ao desenvolvimento da criança ao sugerir um método pautado na arte crítica ou arte de julgar, ou seja, um método que dá relevo às ciências apodíticas e formais como álgebra, matemática e geometria em detrimento das artes humanas (*ars humanitatis*), como a história, a retórica, a poética e o direito, que tratam do possível, do provável e do verossímil. Aos olhos de Vico, essa formação pode gerar danos ao engenho agudo que compreende as faculdades ligadas ao sensível como a memória, a imaginação e a inventividade, que são cruciais ao desenvolvimento cognitivo e social, bem como à prática política. Vico mostra que a negligência “do método de estudos do seu tempo” frente à estas faculdades pode acarretar prejuízo na formação dos sujeitos, tornando-os inaptos à vida civil, ao debate político e à possibilidade refletir sobre suas próprias condições. Frente a isso, Vico propõe um modelo pedagógico mais abrangente que preserve a *critica* de índole cartesiana e a *tópica* inventiva que é um preceito fundamental da tradição retórica. Essa formação complementar e processual evitaria danos à faculdades importantes e, por conseguinte, que o pensamento especializado se tornasse mero instrumento de domínio, provocando o que Vico chama na *Ciência Nova* de “barbárie da reflexão”.

1 Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFS; Bolsista CAPES

A retomada da tradição medico/retórica no *De racione*

Vico, ao retornar de um período de nove anos em Vatolla, onde trabalhou como preceptor e enriqueceu seu espírito, encontra uma Nápoles fortemente influenciada pelos preceitos cartesianos². Para ele, a cidade, e a Europa, abandona o espírito humanista dos *Quinhentos*, e mergulham em um processo de decadência cultural que posteriormente trará consequências ao âmbito da vida prática. Vico discorda do sistema de ideias que passa a dominar o espírito de sua época, e essa oposição irá marcar o seu legado, inclusive a obra que será a base de boa parte do presente estudo, o *De Ratione*. Na obra, o filósofo retoma a querela entre os “antigos e os modernos”, e faz uma minuciosa análise sobre as conveniências e inconveniências nos métodos ou expedientes dos dois lados da disputa. Em sua avaliação, nosso autor não estabelece um programa de ciência, ou *ratio studiorum*, como sendo o mais adequado ou superior³. Em verdade, Vico aponta vantagens e desvantagens dos antigos e dos modernos. O método cartesiano tornou a ciência mais precisa em suas pesquisas, os resultados possuem um maior grau de certeza e são obtidos mais rapidamente. O que consequentemente torna os procedimentos dos antigos antiquados ou obsoletos. Porém, o mesmo método que promoveu o avanço técnico da ciência também a especializou e a fragmentou. Retirando-lhe a capacidade de avaliar e propor soluções aos problemas da dimensão prática da vida, o que, segundo Vico, acarretará danos ao corpo social.

A solução proposta por Vico é um novo modelo pedagógico/científico, que contemple os pontos positivos de cada programa. Na *ratio studiorum* proposta pelo filósofo napolitano, uma área do saber esquecida pelo cartesianismo ocupa espaço de destaque, nos referimos aqui a arte médica e retórica dos antigos, precisamente a medicina hipocrática e a retórica ciceroniana, que em virtude de seu caráter terapêutico e formativo se tornam alicerce para o intento viquiano de retomar o ideal de formação *humanista*⁴.

No que diz respeito à tradição hipocrática, o modelo de medicina praticada nas escolas de Cós e Cnido estavam inclinadas a buscar um conhecimento amplo que superasse a limitação do saber clínico, baseado no modelo da medicina alexandrina que buscava o entendimento preciso sobre as funções fisiológicas do corpo, com vista à elaboração de uma terapêutica que se adaptasse a cada caso particular. Para isso, a observação direta era tão importante quanto a atividade do pensamento, o médico deveria ater-se ao que se apreende por meio da visão, do tato, do olfato, do paladar, da audição e do raciocínio. Uma herança dessa postura é o ato de auscultar o enfermo. Como o indivíduo aqui é visto como um ser relação ao meio em que vive, todas as coisas que o rodeiam são levadas em

2 Vico menciona em sua autobiografia (*Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*) que foi um período profundamente fecundo quanto ao seu desenvolvimento cultural. Segundo Vico, em Vatolla ele “fez o maior curso de seus estudos” quando se empenhou na leitura e comentário dos autores clássicos. Sobre esse aspecto vale a pena consultar: SILVA (2012) e CIRILO (2000).

3 A tradução mais adequada ao contexto viquiano seria “conjunto de disciplinas de um programa educacional”.

4 No volume II da sua *História da filosofia*, Reale pontua que no século XIV o conjunto de saberes que compreende à retórica, poesia, história e filosofia moral ficou conhecido como “studia humanitates” por ser uma expressão usada por Cícero e Gêlio. É em meados do século seguinte que surge o termo “humanista”, originado nas designações de legista, jurista, canonista e artista, pois estes eram os responsáveis pelo ensino destas disciplinas (REALE, 1990). A conceituação acerca do humanismo não é unânime entre os estudiosos, todavia, tomamos aqui como referência a concepção que sustenta que o humanismo foi um movimento intelectual ocorrido na Europa (a princípio na Itália) no fim da Idade Média que promoveu o retorno à cultura clássica grega e romana através do estudo das áreas do saber supracitadas. Tal empreitada visava aprimorar o ser humano, haja vista que estas disciplinas tratam das faculdades que tornam o homem único em relação à natureza, ou seja, da sua capacidade racional e de expressão. Além desse aspecto, o humanismo possui um valor formativo que transcende os limites da aprendizagem acadêmica, o indivíduo é instruído para a compreensão do mundo natural e para o âmbito sócio/político e, nessa esfera, o saber meramente teórico não consegue absorver suas sutilezas.

consideração; das atividades praticadas diariamente até o clima da região que habita, tudo pode interferir na saúde do paciente. Conforme Hipócrates:

Observaremos o levante e o poente das constelações a fim de prevenirmos contra as mutações e as condições excessivas dos alimentos, das bebidas, dos ventos e do mundo inteiro, circunstâncias que provocam doenças. Mesmo conhecendo tudo isso, a descoberta não está completa: se, de fato, for possível achar, além disso, para cada natureza individual, uma medida de alimentos e uma proporção de exercícios sem excesso, nem para mais nem para menos, teremos um meio exato de manter a saúde. (2002, pp. 32-33)

Já a retórica, ocupa posição de destaque no modelo pedagógico sugerido por Vico porque ela alcança o cerne da dimensão prática da vida, o que as ciências demonstrativas não conseguem tratar com fórmulas precisas, raciocínios lógicos e leis preestabelecidas. A retórica lida com as imagens, com o que transita entre o verdadeiro e o falso, no âmbito das percepções e interesses em comuns que escapam às investigações das ciências naturais. Nesse sentido, a retórica por ser vista como a arte que afeta os ânimos desempenha uma função primordial na formação dos jovens que é instigar a imaginação, a criatividade e o espírito crítico. “[...] os nossos críticos colocam a sua verdade primeira antes, fora e sobre todas as imagens corpóreas. Mas ensinam isso aos adolescentes precocemente e asperamente” (VICO, 2002, p.82). Daí ser fundamental, o retorno ao papel social e a dimensão terapêutica da retórica, aspectos enfatizados por Cícero nas *Tusculanas Disputationes*.

O cartesianismo pelo prisma viquiano

Sabe-se que, em face da tradição filosófica, seja a aristotélico-tomista, seja à vinculada ao humanismo renascentista, Descartes irá inaugurar uma nova concepção de ciência. Esta mudança promovida pelo filósofo se baseia no procedimento metodológico dedutivo, cujo modelo é a matemática e a geometria, e que encontra na noção de sujeito epistemológico o fundamento do saber. Descartes não privilegia o sujeito concreto, envolvido socialmente, mas o sujeito do conhecimento (o *cogito*) que, a partir das ideias claras e distintas, formula o conhecimento seguro, alcançando a universalidade e a verdade apodítica, ou seja, o sujeito cartesiano renuncia às circunstâncias e a tudo que pertence ao campo do provável, do verossímil e do possível.

Com isso, os saberes que não partem de verdades indubitáveis, como é o caso da história e da política, devem ser vistos com suspeita, pois a rigor não podem ser ditos “científicos”. É o que podemos observar na seguinte passagem das *Regras para a direção do espírito*:

É melhor nunca estudar objetos de tal modo difíceis que, não podendo distinguir o verdadeiro do falso, sejamos obrigados a tomar como certo o que é duvidoso [...]. Por conseguinte [...] rejeitamos todos os conhecimentos somente prováveis, e declaramos que se deve confiar apenas nas coisas perfeitamente conhecidas e das quais não se pode duvidar. (DESCARTES 1985, p. 14)⁵

5 Não custa mencionar aqui também a famosa passagem do *Discurso do método*, na qual Descartes faz a crítica da cultura livresca de sua época frente aos critérios da razão universal humana: “E assim pensei que as ciências dos livros, ao menos aquelas cujas razões são apenas prováveis e que não apresentam quaisquer demonstrações, pois foram compostas e avolumadas devagar com opiniões de muitas e diferentes pessoas, não se encontram, de forma alguma, tão próximas da verdade quanto os simples raciocínios que um homem de bom senso pode fazer naturalmente acerca das coisas que se lhe apresentam (DESCARTES, 1999, p. 44).

Um ponto pertinente para se pensar o antagonismo entre Vico e Descartes é a concepção de “engenho”. Em Descartes, observamos um engenho analítico, que diferencia a ciência dos outros ramos do saber, que se situam no âmbito do verossímil. Já em Vico, tal faculdade (engenho agudo) congrega ramos diferentes do conhecimento, estabelecendo similitudes e complementaridade entre eles. Ressalta-se aqui um importante preceito da filosofia aristotélica que Descartes parece ter negligenciado, a saber: a necessidade de considerar o âmbito do provável como algo intrínseco ao campo dos saberes voltados à prática, uma vez que, segundo Aristóteles, uma ciência contemplativa e apodítica não é capaz de suprir o campo das ações humanas, ao contrário, o saber prudencial dá-se pela experiência, pelas vivências do indivíduo em face de uma realidade que não é composta por números ou fórmulas acabadas e completas.

Todavia, segundo Descartes, um conhecimento constituído a partir de sujeitos diferentes com opiniões diversas não possui uma base sólida, assim, esse pretensão saber seria igual a “magníficos palácios erigidos apenas sobre a areia e a lama” (DESCARTES, 1999, p. 40). Ao contrário, Vico concebe a prudência como o resultado de um estudo voltado à *práxis*, ou seja, ao âmbito do verossímil. Para o filósofo napolitano, todas as coisas humanas estão em constante mudança, sejam as instituições políticas em geral, sejam os diferentes sujeitos concretos inseridos em diferentes contextos. Logo, a vida prática não se pode amparar em um princípio imutável e universal para predicar sobre a inconstante natureza humana, pois tais princípios abstratos jamais poderão servir de amparo à ação. Nas palavras do próprio Vico, “[...] na natureza não existe nada que não seja móvel e mutável” (VICO, 2002, p. 93).

Segundo o filósofo napolitano, o método cartesiano não dá conta de pensar o homem inserido no meio social porque objetiva uma verdade indubitável, quando no âmbito da vida prática, o acidental, o provável, o contingente, são predominantes. Com base nessa afirmação, não podemos pensar que Vico pretendia que a “verdade” fosse expurgada da vida concreta dos homens. O intuito de Vico é salientar que, no plano social, sujeito às circunstâncias, simulacros e opiniões sedimentadas no senso comum, “agir de maneira eficaz implica em não seguir a via reta que conduz diretamente à verdade, separando-a do seu contexto” (PEREIRA FILHO, 2013, p. 108). Vale a pena dizer que, mesmo no plano social, o cartesianismo recomenda que nos guiemos exclusivamente pela retidão da razão para evitar a irresolução que nos impede de agir. Daí a afirmação encontrada no *Discurso do método* de que, no âmbito da *práxis*, ele teria buscado“(...) ser o mais firme e o mais resoluto possível em suas ações, e em não seguir menos constantemente do que se fossem muito seguras as opiniões mais duvidosas, sempre que eu tivesse me decidido a tanto.” (DESCARTES, 1999, p.42).

Ao criticar o racionalismo cartesiano, Vico almeja, portanto, uma sabedoria mais flexível. Em outras palavras, um tipo de conhecimento que abarque os elementos da vida prática que envolvem o sujeito concreto e não o sujeito do idealismo subjetivo, marca do pensamento abstrato e, portanto, do cartesianismo. Nas palavras de Max Horkheimer, em seu trabalho sobre Vico, “o autoconhecimento do homem baseia-se apenas numa análise do processo histórico no qual os homens agem e não na mera visão de cada um, como defendeu o idealismo subjetivo de todas as épocas” (HORKHEIMER, 1970, p. 94).

Além disso, para Vico, a *ratio studiorum* moderna produz efeitos que vão muito além da reforma pedagógica e da reestruturação do pensamento científico. Vico observa que as consequências de tal processo se alastrariam para diversos seguimentos da vida

do homem e um dos principais âmbitos afetados é o da vida civil. O enrijecimento do intelecto provocado pela perspectiva cartesiana de conhecimento contribui para limitação dos sujeitos perante as questões do mundo concreto, pois estes possuem dificuldades para lidar com todas as situações que escapam ao roteiro previsto pela razão abstrata. Uma vez que o programa de disciplinas humanas foi preterido em função de um modelo matemático, as faculdades da memória, da criatividade e da imaginação foram relegadas a um espaço ínfimo na construção do saber. Nesse sentido, os indivíduos se encontram desguarnecidos das habilidades básicas necessárias à vida social. Cegos na dimensão do imaginário coletivo eles não captam as alterações no ânimo do corpo social que, fragilizado, sucumbe a uma crise de ordem reflexiva causada pelo próprio desejo humano de refinar o seu saber sem se ater ao elo social, o que Vico classificará mais tarde como “barbárie da reflexão”. Daí a necessidade de cultivar no indivíduo o saber multidisciplinar, que munido pela *studia humanitates*, oferece ferramentas para formação da prudência.

O saber prudencial

O *De ratione* é uma obra que desde a sua primeira linha se dedica a mostrar a relevância do cultivo do saber prudencial, e um importante questionamento que encontramos na obra é sobre a viabilidade de partir de uma noção de natureza estável para se pensar a vida política, que é caracterizada justamente pela instabilidade ou inconstância. Nas palavras de Vico, “porque hoje o único fim dos estudos é a verdade, nós estudamos a natureza enquanto esta nos parece certa e não observamos a natureza humana, incertíssima por causa do arbítrio” (VICO, 2002, pp. 92-93). Pereira Filho (2010) destaca que é curioso que o próprio apego a uma concepção rígida de natureza seja visto como sintoma de um período marcado por instabilidades e reformas de diversas ordens. Vico explica esse apego a uma ideia de natureza fixa como uma inversão do que se passa no naquele período - o início da modernidade caracterizasse pela fragmentação e transformação das instituições – daí que o fragmento acima traga o termo “hoje”, pois este assina-la a ruptura da modernidade com o mundo antigo.

Numa época marcada por rupturas, os que lançam mão de um método voltado exclusivamente para a contemplação do “verdadeiro e eterno” e afirmam que, na vida prática, devemos seguir uma *recta mentis regula* acabam por misturar dois registros distintos: o plano da necessidade, da fixidez, da estabilidade, de um lado, e o plano da contingência, da mudança e do progresso de outro. (PEREIRA FILHO, 2010, p.79)

A forma de Vico se posicionar demonstra que aí ele tem em vista a máxima da moral provisória cartesiana que diz que a retidão é a melhor estratégia para se sair bem na obscura floresta da práxis, pois, desse modo, só seguindo uma linha reta para escapar, seja da volubilidade das opiniões, seja da fixidez raramente obtida nos assuntos da práxis. Para Vico, a postura defendida por Descartes apenas reforça o desinteresse pela vida pública e a adesão à vida contemplativa, ou seja, a imersão na subjetividade, recurso esse utilizado como fuga das inconstâncias da vida prática. Conforme Vico:

As coisas humanas são incertíssimas, pois são dominadas pela ocasião e pela escolha e, além disso, são conduzidas pela simulação e pela dissimulação, de modo que aqueles que cultivam a pura verdade dificilmente saberão servir-se dos meios e com maior dificuldade obter os fins e, assim, desiludidos em seus propósitos e iludidos por sugestões dos outros, abandonam [a vida política] rapidamente (VICO, 2002, p.93).

Por este viés, Vico evidencia o embate entre ciência e prudência, entre o campo apodítico e o verossímil. Outro aspecto importante que aparece no excerto é relativo a questão do “campo das aparências”. Vico pontua que os elementos da práxis, da vida social e política, independente de período, ou seja, tanto nos antigos quanto nos modernos, são permeados pelo plano das aparências, o que a pedagogia cartesiana não contempla. Com efeito, afirma Vico, “aqueles que não cultivam o senso comum nem seguem jamais o verossímil, satisfeitos unicamente com a verdade, não levam em consideração as opiniões que os homens tem dela e se para estes as coisas também *parecem* verdadeiras”(VICO, 2002, p.94, grifo nosso). As simulações e dissimulações que caracterizam a vida política, e os modelos de conduta que aí se apresentam, servem como alicerce para Vico construir uma tipologia dos sujeitos que vivem em sociedade, dos quais cabe destacar: “[...]os *estultos*, na vida prática não se atinam nem das mais altas nem das ínfimas verdades; os *iletrados* astutos dão-se conta das ínfimas, mas não veem as primeiras; os *doutos imprudentes*, a partir das mais altas, regulam as ínfimas” (VICO, 2002, p.93). A estes, Vico faz contraponto com “homem sábio” (*vir sapiens*) que “a partir das ínfimas, conduzem às mais a altas”. O sábio corresponde àqueles que, “através dos caminhos oblíquos e incertos da vida prática, aspiram à verdade eterna e que, se não podem obtê-la em linha reta, contornam o obstáculo e tomam decisões que lhes serão úteis ao longo do tempo, na medida em que a natureza o permitir” (Idem, *ibidem*). Precisamos aqui nos ater ao fato de que a sabedoria não é atingida ao acessar a ordem eterna, muito menos nasce a partir de uma cadeia de raciocínios dedutivos, conforme apregoam os estoicos, que consideram apenas a parte racional da alma. Distante disso, Vico defende que a sabedoria é construída socialmente, por meio de um esforço racional aliado à experiência.

Com base no modelo de ação política dos antigos, mais precisamente na concepção de “vida ativa”, Vico nota que o homem sábio conduz suas decisões considerando sempre as circunstâncias, pois permanece atento às sutilezas de cada situação. Daí, podemos concluir que a sabedoria não resulta da “contemplação das coisas divinas”, numa postura solipsista excludente do mundo, mas que tem como exigência a prudência.

Conclusão

Pois bem, como vimos a prudência possui diretrizes diferentes daquelas que regem as ciências demonstrativas, a verdade aqui possui status próprio e não é soberana das definições. Numa tentativa de conceituar a prudência, poderíamos vê-la em suma do seguinte modo: para Vico a prudência representa uma gama de saberes ligados a dimensão prática da vida, a partir da qual o homem prudente seria aquele que em posse de suas faculdades cognitivas consegue agir corretamente, não de forma reta como preconiza o cartesianismo, e sim de acordo com a realidade que se apresenta, com todas as suas variáveis e inconstâncias, incluindo os simulacros da vida social. Para esse propósito, o sujeito deve estar munido de todas as artes possíveis, obtidas através de uma formação processual e interdisciplinar que promova o exercício de todas as faculdades do engenho agudo. Ao defender o modelo pedagógico calcado na *tópica* e na *crítica* o nosso filósofo se opõe à *ratio* de sua época por motivos que superam o desgosto com o método científico e pedagógico vigente, Vico enxerga sinais concretos de que sob aquela orientação a sociedade como um todo se desvirtua. Tal qual um enfermo sofre quando um ou alguns de seus órgãos são afetados por algo estranho a sua natureza, o corpo social padece ao ter seus costumes e princípios mais altivos corrompidos. Inaptos à atividade política por sua carência discursiva; insensíveis

acerca das temáticas civis devido a retidão de seu engenho e míopes quanto a conceber os seus pares de forma totalizante em função da instrumentalização da sua medicina, os homens em sua trajetória precisam das habilidades do saber prudencial, que se ampara nas disciplinas humanistas.

Desse modo, ao propor um modelo pedagógico que prima pelo saber prudencial, Vico almeja superar essas inconveniências e, para tanto, apoia essa razão mais abrangente nos modelos de conhecimento da tradição médico-retórica. A prática médica hipocrática é aqui um modelo para pensar como tratar a vida política ou nela intervir, pois a medicina possui uma *tekné* voltada ao concreto, uma *metis* (habilidade) orientada para o *kairós*, o tempo oportuno. Essa capacidade indicaria os caminhos a serem seguidos ou negados para evitar a corrupção civil e a doença do corpo político, aspecto que também é destacado pela tradição retórica. Nesse sentido, trata-se de investigar qual o remédio a ser aplicado nas sociedades degeneradas ou em vias de se corromper. Nossa hipótese é que se, para Vico, há algum remédio, ele advém justamente de uma reforma pedagógica que inclua um saber voltado para o cultivo da vida civil. Pensando numa perspectiva histórica, relativa a um longo processo, Vico observa que o mesmo caminho de degeneração dos costumes que levou a cabo o império romano estaria se repetindo na modernidade. Esta seria uma das razões pela qual o filósofo napolitano almeja resgatar a tradição retórica para sua época, ou seja, o intuito de por meio da retórica diagnosticar os males que assolam seu tempo e, assim, fomentar a possibilidade de intervir na práxis social através de uma pedagogia que possibilite o confronto de ideias e amplie o diálogo na vida em comum.

Referências bibliográficas:

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.
- BATTISTINI, A. *La sapienza retórica di Giambattista Vico*. Milano: Angelo Guerini e Associati, 1995.
- CÍCERO, M. T. *Tusculanae Disputationes*. In: Les Stoiciens I. Tradução francesa de E. Bréhier. Paris: Gallimard, 1962, p. 291-404.
- CIRILO. A. *Napoli ai tempi di Giambattista Vico*. Napoli: Cruzzolin, 2000, p. 175-191.
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. Volume I.- 2. ed. Ver. E ampl. – São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: as escolas helenísticas*. Volume II. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- DESCARTES, R. *Discurso do Método/As paixões da alma/Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (Coleção “Os Pensadores”)
- _____. *O Homem*. Apresentação, apêndices, tradução e notas: César Augusto Battisti, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli.-Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.
- _____. *Os princípios da filosofia*. Tradução: João Gama. - Lisboa: Edições 70, 1997.
- DONATELLI, M. C. O. F. Descartes e os médicos. In: *Scientia e Studia* (USP), São Paulo - USP, v. 1, n.3, p. 323-336, 2003.
- _____. Medicina e o “Grande século: a crítica cartesiana. In: *Educação e Filosofia*. Uberlândia - UFU, v.25, 2011. p. 239-268.
- HATFIELD, G. A fisiologia de Descartes e a relação desta com sua psicologia. In: JOHN COTTINGHAM. (Org.) *Descartes*; [tradução AndreOídes].-Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2009. P 405 – 446.
- HIPÓCRATES. Ares, águas e lugares. In: CAIRUS, H. F.; RIBEIRO Jr., W. A. *Textos hipocráticos. O doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005, p. 91- 129.
- _____. *Conhecer, cuidar, amar: o juramento e outros textos*. Apresentado e anotado por Jean Salem. São Paulo: Landy, 2002.
- _____. Da Natureza do Homem. In: CAIRUS, H. F.; RIBEIRO Jr., W. A. *Textos hipocráticos. O doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005, p. 39-59.
- HORKHEIMER, Max. *Origens da filosofia burguesa da história*. Trad. Maria Margarida Morgado. Lisboa: Editorial Presença, 1970.
- JAEGER, Werner Wilhielm. *Paidéia: a formação do homem grego*. 5ª. Ed.- São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- PEREIRA FILHO, A.J. *Linguagem e Práxis: Vico e a crítica à concepção cartesiana de linguagem*. 2010. 258f. Tese (Doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, Departamento de Filosofia, São Paulo, 2010.
- _____. Crítica e Prudência: Vico e os limites do cartesianismo para a vida prática. In: Pereira Filho, A.J & Balieiro, M.R (Org), *História e política no pensamento moderno*. Porto Alegre: Redes Editora, 2013, p. 103 – 120.
- _____. Giambattista Vico. In: MAURICIO PARADA. (Org.). *Os Historiadores: clássicos da História. Os Historiadores: clássicos da História*. 1ed .Rio de Janeiro: , 2012. v. 1, p. 192-216.
- _____. O discurso e o método: Vico leitor de Descartes e a autobiografia. In: HUMBERTO GUIDO. (Org.). *Embates da razão: mito e filosofia na obra de Giambattista Vico*. Uberlândia: EDUFU, 2012, v.1, p. 179 - 202.
- _____. A política e o campo das aparências e Maquiavel e Vico. In: *Cadernos Espinosanos*.

São Paulo: USP, 2015, nº 32, p. 41 – 81.

PETERLINE, Ariovaldo. A retórica na tradição latina. In: LINEIDE DO LARGO SALVADOR MOSCA, Org. *Retóricas de ontem e de hoje*. – São Paulo: Humanitas Editora/ FFLCH/USP, 1997, p. 120 – 144.

PEIXOTO. M.C.D.; DARBO-PECHANSKI, C. Ordem do corpo, ordem do mundo: *aitia, tekâmêrion, sêmeion, historionnos* tratados hipocráticos do fim do século V antes da nossa era. In. MIRIAM CAMPOLINA DINIZ PEIXOTO (Org). *A saúde dos gregos: Reflexões gregas e romanas*. – São Paulo: Edições Loyola, 2009.

RORTY, A. O. Descartes sobre o pensar com o corpo. In: JOHN COTTINGHAM. (Org.) *Descartes*; [tradução AndreOídes].-Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2009. P 447 – 471.

SILVA, Liliane Severiano. Giambattista Vico e a viragem do *status* cultural napolitano do final doséculo XVII: um diagnóstico do presente. In: *Intuitio*. (Revista do PPG em filosofia da PUCRS) Porto Alegre. Vol. 5 – nº2, 2012, p. 157 – 183.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. 2ª Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

VICO. G. *A Ciência Nova*. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa, Fundação CalousteGulbenbenkian, 2005.

_____. *Obras: oraciones inaugurales e La antiquísima sabedoria de los italianos*. Trad. del latin y notas Francisco Navarro Gomes. Barcelona: Anthropos, 2002.

_____. *Opere*. A cura di AndeaBattistini, Mondadori, 1990.

REALE, Giovanni. *História da filosofia: do humanismo a Kant*. São Paulo: Paulus, 1990.

O paralelo entre entusiasmo e razão: sobre a noção de gênio nos *Diálogos sobre o Filho natural*, de Denis Diderot

Kamila Cristina Babiuki¹

Este texto sintetiza uma das etapas de minha pesquisa de mestrado, cujo objetivo é definir a ideia de gênio conforme Denis Diderot. Trata-se de um conceito amplamente discutido na passagem do século XVII para o XVIII, discussão essa que chega até o romantismo alemão no século XIX. O debate que tem lugar durante o Século das Luzes pode ser ilustrado por autores como Voltaire, com o verbete “Gênio”, que aparece tanto no *Dicionário Filosófico* quanto nas *Questões sobre a Enciclopédia* e Jean-Baptiste Dubos, com suas *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* (1740), das quais boa parte do segundo tomo é dedicada a considerações sobre o gênio.

Quando Diderot versa sobre esse tema, é possível perceber uma noção que se transforma em conceito, além de exemplificar o diálogo do filósofo com outros autores da tradição. Suas ideias sobre o gênio podem ser encontradas em escritos de diferentes períodos, como os *Diálogos sobre o Filho natural* (1757), obra que será analisada primordialmente neste texto, mas também no *Paradoxo sobre o comediante* (1770), no fragmento *Sobre o gênio* (escrito nos anos 1770 e publicado apenas em 1830), assim como em *O Sobrinho de Rameau* (1762-1776).

De maneira panorâmica, com o objetivo de contextualizar o presente trabalho, pode-se dizer que minha pesquisa pretende buscar e explicitar o fio condutor por trás dos diversos gênios diderotianos, os quais são manifestos nessas obras. Apesar da presença de características distintas, defendo a presença de um par conceitual aparentemente contraditório ou ao menos contrastante, a saber, a razão e o entusiasmo, que perpassa todas as caracterizações do homem de gênio diderotiano. Neste texto, especificamente, pretendo caracterizar o homem de gênio tal qual é apresentado pelos *Diálogos sobre o Filho Natural* (1757), mostrando como o par conceitual entusiasmo e frieza (ou razão) aparece nessa caracterização.

O Filho natural é uma peça em cinco atos, escrita supostamente por Dorval, um *alter ego* de Diderot, presente, em alguma medida, para dar vazão a determinadas ideias do autor, e exemplifica o que o filósofo queria quando propôs o gênero teatral conhecido como drama burguês². Os *Diálogos* entre Dorval e Diderot são uma espécie de poética diderotiana com ideias sobretudo a respeito do drama burguês e compostos por três conversas que teriam acontecido nos três dias subsequentes à representação da peça presenciada por Diderot. A

1 Universidade Federal do Paraná (UFPR)

2 Sobre esse assunto, ver por exemplo, o segundo capítulo de *Teoria do drama burguês*, de Peter Szondi, intitulado *Denis Diderot: Teoria e práxis dramática* (SZONDI, 2004, pp. 91-142).

segunda conversa é a que nos interessará aqui de maneira mais direta, por ser a conversa na qual é abordado o tema do gênio.

Logo de início, Diderot encontra seu interlocutor no horário e local combinados – ao pé de uma colina – para dar continuidade à conversa do dia anterior³. De acordo com Michel Delon em *L'idée d'énergie au tournant des lumières*, o cenário montanhês é comumente utilizado para se referir ao gênio nesse período: é ali que ele encontra sua inspiração, no cume das montanhas, aguardando a tempestade que se forma⁴. O encontro entre Dorval e Diderot é descrito da seguinte maneira:

Dorval foi o primeiro a chegar. Aproximei-me dele sem que ele percebesse. Ele estava entregue ao espetáculo da natureza. Seu peito se elevava, ele respirava forte. Seus olhos atentos passeavam sobre todos os objetos. Eu seguia em seu rosto as diversas impressões que ele experimentava; e começava a partilhar seu arrebatamento quando gritei, quase involuntariamente: 'Ele está sob o encantamento'. Ele me ouviu e respondeu com uma voz alterada: 'É verdade. É aqui que se vê a natureza. Esta é a morada sagrada do entusiasmo. Um homem é dotado de gênio? Ele deixa a cidade e seus habitantes. Segundo o pendor de seu coração, agrada-lhe misturar suas lágrimas ao cristal de uma fonte; levar flores a uma sepultura; caminhar suavemente na relva macia do prado; atravessar, a passo lento, os férteis campos; contemplar os trabalhos dos homens; fugir para o fundo dos bosques'. (DIDEROT, 2008, p. 115-6).

A partir de uma passagem como essa, não é difícil compreender por quais motivos Franklin de Matos adjetiva as considerações de Diderot sobre o gênio nos anos 1750 de *retrato romântico* (DIDEROT, 2005, p. 99, nota 81): deparamo-nos aqui com um gênio fortemente entusiasmado e transportado por sua imaginação. No livro citado acima, Delon afirma ter havido uma transformação da metáfora do sábio lucreciano que, das margens do rio, observava o naufrágio que não lhe dizia respeito. Agora, na primeira metade do Século das Luzes, o gênio se distancia dos demais, “mas é para melhor participar dos grandes combates da humanidade.” (DELON, 1988, p. 494).

Esse aspecto de distanciamento do gênio pode ser constatado também na passagem dos *Diálogos* aqui citada, além de outros pontos importantes. O estado sendo descrito na passagem é o do gênio quando se encontra com a natureza e percebe as possibilidades quase infinitas apresentadas por ela (“Seus olhos atentos passeavam sobre todos os objetos”). A alteração na voz de Dorval mostra o transporte característico do gênio e, para Diderot, Dorval não apenas descreve o gênio, mas o conhece porque para tanto bastaria olhar para si mesmo⁵. Isso significa que a experiência de Dorval, ilustrada na passagem pelo peito elevado, a respiração forte e as diversas expressões em seu rosto, representa também a atividade do gênio de modo mais abrangente, e não apenas a experiência particular de Dorval.

É estratégico para o momento que compreendamos a causa dessa agitação, pois ela se trata justamente da atividade conjunta das características que compõem o gênio

3 Cf. DIDEROT, 2008, p. 115.

4 Cf. DELON, 1988, p. 494-497.

5 Um comentário muito similar a esse é feito também no verbete “Gênio” da *Enciclopédia*, redigido por Saint-Lambert. Ao fim do texto, ele afirma que sua redação não cabia a ele, mas sim a Voltaire, ele mesmo um homem de gênio: “Para o homem que deseja definir [o gênio], ele é mais sentido do que conhecido: caberia a ele mesmo falar de si e este verbete, que eu não deveria ter feito, teria de ser a obra de um desses homens extraordinários que honram este século e que, para conhecer o gênio, não precisariam senão olhar para si mesmos.” (SAINT-LAMBERT, 2015, p. 329).

de acordo com o verbete da *Enciclopédia*, texto que, se não foi escrito por Diderot, seu conteúdo era por ele conhecido. Essas características são força da imaginação, amplidão do espírito e atividade da alma (SAINT-LAMBERT, 2015, p. 323). Isso significa que o homem de gênio tem imaginação e memória superiores às do chamado homem comum, e estas o transportam para lugares distintos daquele no qual se encontra, pois ele revive uma cena a cada vez que se lembra dela.

As três características do verbete, mas sobretudo as duas primeiras – força da imaginação e amplidão do espírito – nos ajudam a compreender de que modo o entusiasmo é importante para a caracterização do gênio. Além disso, quando Dorval observa o espetáculo da natureza, entendido como a *morada sagrada do entusiasmo*, ele se debruça diante da fonte a partir da qual realizações geniais, as chamadas obras de gênio, nascerão. O aspecto inventivo do gênio é uma ideia cara aos pensadores dessa temática no século XVIII. Voltaire, por exemplo, coloca a criação como necessária para se conceder a alguém o título de gênio. Para ele, o gênio e o talento são características que se diferem apenas em grau. O gênio é um talento que supera os demais. Todavia, para que haja essa superação das outras criações, é preciso que ela esteja relacionada à invenção (VOLTAIRE, 2011, p. 58-59). Também nos *Diálogos sobre o Filho natural*, percebe-se a associação entre o homem de gênio e a criação⁶.

Outro aspecto caro para Diderot e que merece ser sublinhado é a associação do homem de gênio à capacidade de observação. Quando Dorval se ausenta da cidade, do meio urbano, ele leva consigo as imagens desse lugar graças a sua fértil imaginação e memória e, a partir da ampla capacidade de combinação dos estímulos que recebeu, o homem de gênio é capaz chegar ao momento da criação. É preciso perceber, portanto, que sem a observação, atividade que exige silêncio, calma e tranquilidade, ele não pode criar, atividade sem a qual ele não é considerado gênio.

Características como essas, quando consideradas separadas ou conjuntas, denotam um caráter do homem de gênio que mostra a necessidade de se pensar as noções aparentemente contrastantes, como o entusiasmo e o sangue frio, lado a lado, estabelecendo uma relação de complementariedade: ele precisa do entusiasmo para alcançar a inspiração, mas da frieza para controlar o entusiasmo e ser capaz de organizar seus pensamentos. Caso esse homem excepcional fosse tomado somente pelo entusiasmo, por esse calor que alimenta suas ações, ele não poderia realizar tais atividades que exigem tranquilidade e reflexão. Essas ações mostram a necessidade de fuga, mas não daquela espécie causada pelo transporte da imaginação. Falo agora de uma fuga literal dos estímulos da vida na cidade, uma fuga do gênio que busca refúgio no fundo dos bosques, que sobe no topo das montanhas.

Poderíamos ilustrar essa ideia com o relato da epifania de Rousseau, momento no qual, segundo ele, se formou em seu espírito o *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*. Rousseau conta que no caminho para Vincennes em 1749, onde visitaria Diderot que se encontrava então preso devido à publicação da *Carta sobre os cegos para uso dos que veem*, ele lia o *Mercure de France*, quando se deparou com a questão “qual é a origem da desigualdade entre os homens, e se é autorizada pela lei natural”, proposta pela Academia de Dijon. Nesse momento, ele teve uma iluminação que o colocou em prantos debaixo de

⁶ Tenho em mente a seguinte passagem: “O senhor não percebe que são necessários séculos para combinar um número tão grande de circunstâncias? Os artistas podem orgulhar-se o quanto quiserem do talento de armar semelhantes encontros. Eu reconhecerei neles a invenção, mas não o verdadeiro gosto.” (DIDEROT, 2008, p. 110).

um carvalho, fazendo com que suas vestes ficassem encharcadas de lágrimas. Essa imagem representa bem a ação do entusiasmo. Todavia, se coube a ele esse aspecto caro aos homens de gênio, faltou a segunda etapa do processo, aquela em que o entusiasmo é dosado pela razão, pelo sangue frio. O resultado disso? Rousseau teria perdido tudo o que vira, salvo uma única parte, que corresponde à prosopopeia de Fabrício⁷.

Nesse sentido, não me parece justo afirmar que apenas o entusiasmo caracterize o homem de gênio, apesar de ser o aspecto predominante no gênio representado por Dorval. Nele parece agir também a razão, especialmente quando decide se retirar das multidões, procurando seu refúgio no fundo dos bosques. É a partir da reorganização dessas imagens que ele estabelece diferentes relações, das quais nascem as obras de gênio. Esse deslocamento geográfico tem em vista, segundo me parece, a busca de um arquétipo por trás dos modelos observados na cidade.

Não podemos deixar de lembrar que no *Tratado sobre o belo*, texto originalmente publicado como o verbete “Belo”, da *Enciclopédia*, em 1751, Diderot, após longa reflexão a respeito de grandes obras empreendidas até então sobre esse tema, afirma que o belo é determinado pela *relação*. Isso significa que quanto mais relações uma pessoa é capaz de estabelecer a partir de um objeto, seja com outros objetos ao seu redor, seja com aqueles que já viu e consegue se lembrar, seja com fatos ou acontecimentos, mais bela a coisa será para ela. Esse aspecto mostra uma certa relatividade do conceito: algo que é belo para mim pode não ser para outra pessoa, pois me relaciono de maneira diferente com aquele objeto determinado. Isso implica em coisas que não são – e nem poderiam ser, nesse sentido – belas em si mesmas, pois sempre dependem da relação feita por um indivíduo entre esse objeto e outros⁸.

Segundo me parece, o gênio pode ser aqui compreendido como aquele que, antes de criar algo, consegue estabelecer um maior número ou até mesmo prever relações futuras de uma tal maneira que prevê a beleza e a grandiosidade de algo ainda não existente devido a essa característica aqui chamada de atividade da alma. Assimilando a definição de gênio às ideias do *Tratado sobre o belo*, parece-me possível afirmar que o homem de gênio é aquele capaz de estabelecer um maior número de relações entre as coisas por ele percebidas, resultando em diferentes combinações e, conseqüentemente, em criações geniais.

Yvon Belaval, em *L'esthétique sans paradoxe de Diderot* (1950), nos ajuda a sustentar esse pensamento. A ideia de relação aparece em seu livro de maneira para nós particularmente importante quando o comentador discorre sobre as noções de sensibilidade e observação para Diderot, características do homem de gênio. Segundo Belaval, a sensibilidade do gênio consiste na percepção de relações, elemento intrinsecamente ligado à capacidade de observação do homem de gênio (BELAVAL, 1950, p. 149).

O que desejo sublinhar, portanto, é que se há privilégio do entusiasmo nessa obra de 1757, a leitura do texto permite perceber também a presença de atividade racional no processo criativo do gênio, buscando harmonia no resultado, uma justa medida entre as faculdades. O próprio Saint-Lambert que define o gênio pela ação conjunta da força da imaginação, atividade da alma e amplidão do espírito, afirma também que o homem de gênio não pode ser subjugado por seus pensamentos ou por seu entusiasmo⁹.

7 Cf. ROUSSEAU, 2005, p. 24-25.

8 A fachada do Louvre, por exemplo, não é bela em si, mas no espírito daquele que consegue relacioná-la de tal maneira a julgá-la bela. Nesse sentido, ela pode ser *bela, feia*, ou *nem bela nem feia* (DIDEROT, 2000b, p. 250).

9 Refiro-me à seguinte passagem: “O gênio é tocado por tudo e, desde que não esteja entregue aos seus pensamentos ou

Diderot, por meio de Dorval, descreve a ação do entusiasmo. Além de agitar e causar transportes no gênio, ele aquece a imaginação, exalta as paixões, faz com que ele passe “do espanto ao enternecimento, à indignação, à zanga.” (DIDEROT, 2008, p. 116)¹⁰. O entusiasmo é importante porque é com ele que a ideia verdadeira se apresenta e, caso ela fosse encontrada sem o controle da razão, não seria possível segui-la (como acontece no exemplo da iluminação de Rousseau). Mais uma vez, vemos a concatenação e dependência interna entre os dois componentes do gênio, e não uma contradição interna, apesar do caráter aparentemente paradoxal entre eles.

Atentemo-nos, ainda, à seguinte passagem: “O poeta sente o momento do entusiasmo. É depois que ele medita.” (*Ibid.*, p. 116). O poeta – ou o gênio – é tomado por esse calor do corpo e da alma que é o entusiasmo. Este último nasce de um frêmito que parte do peito, “e se propaga, de um modo delicioso e rápido, até as extremidades de seu corpo.” (*Ibid.*, p. 116). Passado esse momento, ele precisa ter a concentração necessária para meditar, isto é, para se concentrar na sua criação, em certa medida canalizando toda a energia gerada por aquela força que é o entusiasmo, culminando no processo criativo. Depois, esse frêmito será transformado em calor intenso e permanente, que o consumirá, mas que ao mesmo tempo atribuirá vida a tudo o que for por ele tocado. Apesar do termo ‘sangue frio’ não aparecer nessa obra, salvo uma única vez, e não na passagem em que estamos analisando, parece-me possível afirmar que a ideia do conceito já está aqui presente¹¹.

A busca pelo equilíbrio entre aspectos distintos é uma ideia proposta desde os *Pensamentos Filosóficos*, texto escrito às margens de *Uma investigação acerca da virtude ou do mérito*, de Shaftesbury – que é traduzido para o francês por Diderot – e publicado pela primeira vez em 1746. O equilíbrio é lá chamado de *justa harmonia*. No pensamento de número I lemos a seguinte passagem: “as grandes paixões [são as] que podem elevar a alma às grandes coisas. Sem elas, nada de sublime, seja nos costumes, seja nas obras. As belas-artes retornam à infância e a virtude se torna minuciosa.” (DIDEROT, 1998, p. 9-10, tradução minha). Nesse primeiro fragmento o autor caracteriza as paixões grandiosas, associando-as às pessoas de mesmo calibre. No segundo pensamento, ele se refere às pessoas que permanecem na mediania, aquelas que se opõem às primeiras: “As paixões sóbrias fazem os homens comuns.” (*Ibid.*, p. 10, tradução minha). No quarto pensamento, por sua vez, lemos: “Seria então uma felicidade, dir-me-iam, ter paixões fortes. Sim, sem dúvida, se todas estivessem em uníssono. Estabeleça entre elas uma justa harmonia e não tema nenhuma desordem.” (*Ibid.*, p. 11, tradução minha).

Esses três excertos nos mostram que, se os termos empregados mais tarde ainda não aparecem aqui, palavras como ‘entusiasmo’, ‘gênio’ e ‘sangue frio’, por exemplo, essa temática já ocupa Diderot na segunda metade dos anos 1740. Nos *Pensamentos filosóficos*, as grandes paixões representam o entusiasmo do homem grandioso ou homem de gênio, e, em contraste a elas, temos as paixões sóbrias, aquelas dos homens comuns. Sem grandes paixões, não há grandes empreendimentos, e essa ausência de grandes obras representa a

subjugado pelo entusiasmo, ele estuda, por assim dizer, sem que se dê conta disso.” (SAINT-LAMBERT, 2015, p. 326, grifos meus).

10 Com essa descrição, não podemos deixar de pensar no modo como se comporta o Sobrinho de Rameau, exercendo suas pantomimas (ver, por exemplo, a descrição da pantomima da orquestra: DIDEROT, 2006, pp. 120-123). Além disso, a passagem de um sentimento a outro de maneira rápida e precisa lembra a anedota sobre Garrick narrada no *Paradoxo sobre o comediante*, segundo a qual o ator britânico tinha grande capacidade de passar de uma fisionomia a outra, representando diferentes paixões (cf. DIDEROT, 2000a, p. 47-8).

11 O termo aparece no final da primeira conversa: “Mas, acrescentou Dorval, com um *sangue frio* que me surpreendeu, o que estou propondo não é mais possível?” (DIDEROT, 2008, p. 133, grifo meu).

mediocridade da maioria das pessoas. No entanto, as grandes paixões por si só não devem estar sozinhas, pois nessas condições, não gerariam felicidade. A felicidade, por sua vez, só surge quando existe uma justa medida, harmonia ou equilíbrio entre as paixões.

As passagens dos *Diálogos sobre o Filho natural*, assim como aquelas dos *Pensamentos filosóficos*, que foram aqui exploradas nos ajudam a perceber de que modo a razão se coaduna com o entusiasmo, marcando assim o fio condutor do conceito de gênio para Diderot, segundo minha interpretação, apesar do privilégio do entusiasmo do homem de gênio representado por Dorval. Diante desse quadro, defendo que essa figura não pode ser resumida ao entusiasmo. Apesar de se tratar de uma característica central do gênio de Dorval, ele nos é apresentado em conjunto com outros aspectos, igualmente necessários nessa caracterização. O gênio conforme Denis Diderot é um emaranhado de processos e faculdades que agem em conjunto. Estamos falando de uma figura de tal maneira complexa que não se resume a apenas uma característica central, mas a um conjunto de elementos significativos. O sangue frio ocupa nos *Diálogos sobre o Filho natural* um lugar importante, ainda que tímido, na constituição do gênio e não pode ser desconsiderado, pois ajuda a compreender o fio condutor por detrás desse conceito.

Referências bibliográficas:

- BELAVAL, YVON. *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*. Paris: Gallimard, 1950.
- DELON, MICHEL. *L'idée d'énergie au tournant des lumières*. Paris : Presse universitaire, 1988.
- DIDEROT, DENIS. *Discurso sobre a poesia dramática*. Tradução, organização, apresentação e notas: Franklin de Matos. 2ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- _____. *O Filho natural*. Trad. Fatima Saadi. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- _____. *O Sobrinho de Rameau*. In: Diderot, obras III. Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- _____. *Paradoxo sobre o comediante*. In: Obras II. Trad. & org. Jacó Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000a.
- _____. *Pensées philosophiques*. Arles: Babel, 1998.
- _____. *Tratado sobre o belo*. In: Obras II. Trad. & org. Jacó Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000b.
- DUBOS, JEAN-BAPTISTE. *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*. T. II. Paris: Jean Mariette, 1740.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a Religião e a Moral*. Org. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- SAINT-LAMBERT, *Gênio*. In: Enciclopédia ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios. Volume 5: Sociedade e artes. Trad. Luís Fernandes do Nascimento. São Paulo: Unesp, 2015, pp. 323-329.
- SZONDI, PETER. *Teoria do drama burguês*. Trad. Luiz Sérgio Repa. São Paulo : Cosac Naify, 2004.
- VOLTAIRE. *Questions sur l'Encyclopédie, par des amateurs*. T. VI. In: *Œuvres complètes*, T. 42A. Org. Nicholas Cronk e Christiane Mervaud. Oxford: Voltaire Foundation, 2011.

A psicologia na filosofia de Condillac

Kayk Santos¹

No presente artigo, proponho salientar aspectos da concepção de psicologia subjacente à filosofia de Condillac e, por outro lado, examinar uma hipótese de leitura que permita diferenciar filosofia e psicologia – entendida como campo de estudo acerca das capacidades mentais do ser humano – no pensamento do autor. Para cumprir o proposto, o artigo encontra-se dividido em três seções: I. O pensamento de Condillac e a gênese da psicologia empírica no século XIX; II. Filosofia e psicologia em Condillac; III. Aspectos da psicologia no pensamento condillaciano.

I. O pensamento de Condillac e a gênese da Psicologia empírica no século XIX

A relação entre os escritos de Condillac e a psicologia é tema importante em comentadores canônicos do seu texto: Dewaule (1892), Mondolfo (1902), e Le Roy (1937). Ainda sobre essa relação, dentre muitos outros estudiosos da história da psicologia, Foulquié reivindica o filósofo francês como precursor dessa ciência: “é sempre em Condillac que se inspira inconscientemente a psicologia clássica e escolar que expõem ainda, em maioria, os manuais elementares” (FOULQUIÉ, 1951, p. 03). Da perspectiva do Foulquié, esse lugar outorgado ao filósofo deve-se, sobretudo, ao seu método analítico sintético de investigação que teria permitido explicar a gênese das funções complexas e superiores do psiquismo (memória, imaginação, comparação, juízo, reflexão, linguagem) humano a partir de uma sensação simples. Essa preocupação condillaciana termina por revelar que, para ele, “a psicologia é ciência da alma e de suas faculdades, mais que ciência dos fatos da consciência” (FOULQUIÉ, 1951, p. 04). Desse ponto de vista, – e nisso reside nossa hipótese de leitura – parece ser possível diferenciar filosofia² de psicologia no pensamento de Condillac. A primeira encontrar-se-ia identificada com o método analítico adotado pelo filósofo em sua pesquisa; a segunda, isto é, a psicologia, diria respeito, as capacidades mentais enquanto área ou campo de estudo.

Em uma perspectiva histórica – ainda que essa seja uma questão controversa em psicologia (WERTHEIMER, 1978, p. 67) – convencionou-se relacionar a gênese da Psicologia como ciência ou disciplina empírica (*autônoma e independente de toda teoria metafísica*) vinculada aos trabalhos desenvolvidos por Wilhelm Wundt e seus colaboradores no laboratório de psicologia experimental em Leipzig na Alemanha na segunda metade do século XIX. O projeto wundtiano, com o propósito de outorgar à Psicologia um estatuto

1 Doutorando em Filosofia no programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia PPGFIL. Desenvolve pesquisa acerca da filosofia de Condillac sob orientação da prof. Dra Carlota Ibertis.

2 Aqui é importante assinalar o conceito de filosofia como conhecimento científico comum à tradição iluminista. Não se trata, portanto, de reduzir a concepção de filosofia em Condillac ao método ou a uma metodologia.

científico recusa, como ponto de partida, qualquer definição da ciência psicológica como ciência da alma – definição que guardaria um sentido negativo, pois preservaria resquícios da especulação filosófica ou teoria metafísica e sua dissociação da pesquisa experimental. Diferentemente dessa perspectiva, a compreensão da psicologia como ciência experimental defendida por Wundt em seu *Compêndio de psicologia* (1876), indica que: i) a psicologia como disciplina autônoma deve ser considerada uma ciência da consciência; ii) a organização da psicologia como disciplina científica abrange a definição de um objeto de estudo, um método de pesquisa e uma finalidade para essa ciência.

Para o autor, a psicologia científica deve tomar como objeto de estudo a experiência imediata (WUNDT, 1896) –, isto é, a experiência fenomenal tal como ela se apresenta diretamente para o observador antes da interpretação ou formulação de qualquer teoria ou conceito sobre a respectiva experiência. Mas não apenas isso, a psicologia como disciplina autônoma exige ainda um método de pesquisa capaz de viabilizar a investigação do *conteúdo* da experiência imediata; tal método foi denominado por Wundt de introspecção ou percepção interna. Somente através da introspecção é possível realizar uma “análise sistemática dos conteúdos conscientes em seus elementos” (WERTHEIMER, 1978, p. 83). Voltar o pensamento sobre a experiência imediata com propósito de inspecioná-la e descrever os pensamentos ou sentimentos pessoais exige do sujeito experimental treinamento para realização da tarefa, “competem a eles determinar em que momento a experimentação poderá ser iniciada” (SCHULTZ e SCHULTZ, 2016, p. 72). Nesse particular, nota-se que o exercício da introspecção realizada em laboratório se diferencia da atividade reflexiva da tradição filosófica iniciada por Descartes, caracterizada pela volta do pensamento sobre os próprios conteúdos mentais – sem que para tanto fosse exigido um controle experimental enquanto condição para realização dessa tarefa.

A introspecção controlada por contingências experimentais em laboratório fixa as condições de possibilidade da investigação dos processos psicológicos básicos, tais como sensação, percepção e associação em uma base experimental e não especulativa³. Definido objeto e método, é possível aprofundar a pesquisa em psicologia para alcançar a finalidade dessa ciência que consiste em: “realizar uma análise dos compostos e complexos conscientes em seus elementos constitutivos, o estudo de como esses compostos são sintetizados a partir de seus elementos e o estabelecimento de princípios e de leis dos eventos psicológicos” (WERTHEIMER, 1978, p.85). Ao fim e ao cabo, na tríade objeto, método e finalidade reside o caráter científico outorgado à psicologia em sua gênese como ciência experimental no final do século XIX.

Se tomarmos a tríade mencionada como requisitos necessários da caracterização da psicologia como ciência a partir do século XIX, é possível afirmar que Condillac, no curso da sua filosofia, não tratou de construir ou propor diretamente um projeto de psicologia científica que pudesse ser entendido nesses termos. Assim, falar de uma psicologia na filosofia condillaciana implicaria, em última instância, tratar de temas ou questões psicológicas – capacidades operativas, ideias – com uma intenção estritamente filosófica, isto é, especulativa e não experimental.

Nessa direção, cabe acrescentar que a possibilidade da *psicologia* enquanto *ciência em Condillac* encontrar-se-ia subordinada à linguagem, uma vez que para ele a ciência nada mais é do que uma linguagem bem feita ou construída. Seguiremos aqui o entendimento

3 Analisar atentamente, ou tentar compreender através da razão; buscar entendimento de maneira teórica.

de Aroux para quem o último elemento da teoria do conhecimento na filosofia do abade se encontra desenvolvida na sua obra póstuma *Língua dos cálculos* identificada pela tese de que “as ciências são línguas bem feitas” (AROUX, 1982, p 180). Com efeito, para falarmos em psicologia como ciência não bastaria indicar o âmbito mental como horizonte da pesquisa, mas reconhecer que a própria possibilidade da psicologia como ciência teria por eventual tarefa estabelecer uma definição rigorosa (conceitual) das capacidades operativas – atenção, memória, imaginação, comparação, juízo, reflexão – do ser humano.

Dito isto, cabe, doravante, explorar a hipótese de leitura acerca de uma eventual distinção entre filosofia e psicologia em Condillac.

II. Filosofia e psicologia em Condillac

Para Condillac, a filosofia tem por objeto de estudo o espírito humano, não para descobrir sua essência ou verdadeira natureza, mas para conhecer suas operações e a maneira como adquirimos todos os conhecimentos de que somos capazes. Nessa direção, o autor estabelece que somente através da observação da experiência é possível realizar tal investigação. Mas, argumenta o abade, nem sempre fora assim, já que antes do pecado original a alma humana se encontrava livre da ignorância e de posse de ideias inatas. No entanto, por ter desrespeitado a lei divina, o ser humano foi punido por Deus que lhes retirou todas essas virtudes iniciais – ausência da ignorância e ideias inatas. Foi assim que a alma humana, pós-pecado original, passou a ser dependente dos sentidos e a conhecer apenas aquilo que os órgãos sensíveis pudessem proporcionar. É sobre esse estado da alma pós-pecado original que se ocupa a investigação condillaciana uma vez que esse é “o único estado que a experiência permite conhecer” (CONDILLAC, 2002, p. 15).

Sendo assim, é possível afirmar que a sua investigação filosófica e, por outro lado, a própria possibilidade da psicologia enquanto área ou campo de investigação se encontra subordinada ao que se pode observar na experiência humana. Para o filósofo, com base na observação da experiência é possível encontrar a lei geral, ou melhor, o princípio explicativo da vida mental. É preciso, diz o abade, “remontar a primeira operação da alma, não somente para realizar uma análise completa do entendimento, mas ainda para descobrir a absoluta necessidade dos signos e o princípio da ligação de ideias” (CONDILLAC, 2002, II, § 39, p. 185). Essas considerações estabelecem o âmbito mental ou psicológico enquanto horizonte de pesquisa da sua filosofia.

A rigor, o projeto intelectual condillaciano pretende corrigir, aprofundar e renovar a explicação de Locke acerca do entendimento humano a partir de uma tese fundamental, a saber: que todas as nossas ideias e faculdades mentais derivam exclusivamente das sensações ou de uma percepção simples (CONDILLAC, 2002, p.11). Essa tese, apresentada no seu *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* 1746 e no *Tratado das sensações* de 1754, – caracteriza a posição anti-inatista radical do seu projeto “empirista da gênese” com relação ao empirismo do filósofo inglês (CHARRAK, 2009, p. 17). Aqui é preciso entender-se bem o que se diz: a versão do empirismo desenvolvido por Condillac tem como um dos seus principais objetivos combater o inatismo das faculdades mentais que, como ele acredita, a investigação de Locke foi incapaz de superar.

Renovar o entendimento humano consiste em explicar não só a origem das nossas ideias, como já fizera Locke, mas, sobretudo, dar continuidade à pesquisa do filósofo inglês com vistas a aprofundar a investigação acerca do espírito humano e assim demonstrar

como a alma desenvolve todas as suas operações com base nos sentidos e apenas neles. Aqui é possível notar, em primeiro lugar, que o âmbito mental ou psicológico está posto como campo e horizonte da pesquisa condillaciana, em segundo, que a via para realização dessa investigação é empirista, a partir dos sentidos. Sendo assim, faz-se necessário um método capaz de viabilizar essa investigação.

Para renovar a explicação acerca do entendimento humano, Condillac emprega em sua investigação o *método analítico* por considerá-lo o único capaz de explicar a gênese das ideias e faculdades da alma (CONDILLAC, 1964, p. 27). Esse método, na maneira como é utilizado pelo filósofo, deve ser entendido como operação simultânea de decomposição (análise) e composição (síntese) do fenômeno investigado. É necessário decompor para conhecer cada qualidade separadamente; e é necessário recompor, para conhecer o todo que resulta da reunião das qualidades conhecidas. “Essa decomposição e essa recomposição é o que chamo de analisar” (CONDILLAC, 1947, p. 410). Diferentemente de Locke, que aplica sua análise à decomposição das ideias, Condillac a estende ao conjunto das operações mentais com a finalidade de demonstrar a gênese dessas operações. Aqui se observa que a psicologia como campo de pesquisa ou investigação científica somente seria possível se subordinada à filosofia como método de pesquisa.

Com efeito, a particularidade do método analítico aplicado à psicologia enquanto campo de investigação consiste em explicar a constituição da vida mental acompanhando sua gênese e observando como se desenvolvem as nossas capacidades mentais, passo a passo, a partir de uma sensação simples. Em outras palavras, explicar um fenômeno para o autor nada mais é do que estabelecer a sua gênese – essa seria uma particularidade do *empirismo da gênese* que, na acepção fornecida por Charrak, diz respeito “ao empirismo enquanto método de pesquisa acerca da origem dos conhecimentos e análise do seu desenvolvimento progressivo” (CHARRAK, 2009, p. 17). Assim, seria possível, da perspectiva condillaciana, diferenciar filosofia e psicologia. A primeira reconhecida como método analítico de pesquisa, condição de possibilidade da investigação e constituição do conhecimento científico. A segunda, diz respeito ao âmbito mental enquanto campo de pesquisa e investigação – possível apenas a partir do método analítico.

O método analítico aplicado ao âmbito mental é condição para explicar não apenas a gênese das operações mentais, mas também estabelecer uma definição rigorosa, conceitual, acerca das nossas diferentes capacidades mentais: percepção, atenção, comparação, juízo, memória, imaginação, reflexão. Com efeito, estamos em condições de sugerir que a possibilidade da psicologia como ciência no pensamento condillaciano encontra-se subordinada à linguagem uma vez que, para ele, como mencionado, a ciência nada mais é do que uma língua bem feita. Para o filósofo, toda investigação deve decompor os objetos que se propõe estudar, reconhecendo as limitações do nosso espírito e os seus limites, sem que tentemos ultrapassá-los – mantendo-se assim dentro dos limites de uma versão moderada da metafísica tal como ele a entende (CONDILLAC, 2002, p).

A concepção de metafísica condillaciana assume de maneira rigorosa uma perspectiva gnosiológica, trata-se de uma teoria do conhecimento que busca afastar-se das justificativas sobrenaturais acerca do conhecimento. Sendo assim, seria importante, segundo o autor, não nos perdermos em questões vãs: “em lugar de buscar o que não podemos encontrar, encontraremos o que estiver ao nosso alcance. Para tanto, será necessário apenas que se façam ideias exatas; algo que sempre saberemos fazer quando soubermos nos servir das

palavras” (CONDILLAC, 2016, p. 91). Quaisquer que sejam as nossas ideias, incluindo-se aí aquelas sobre as nossas capacidades operativas – atenção, memória, imaginação, reflexão –, cabe à análise determiná-las. Ao fim e ao cabo, a análise faz as línguas e cria as artes e as ciências (loc.cit. p. 92). Portanto, a psicologia como ciência está subordinada ao método analítico, condição de possibilidade da demonstração da gênese e definição das operações mentais.

Dito isso, cabe, na próxima seção, explicitar aspectos da psicologia como ciência em Condillac.

III. Aspectos da psicologia no pensamento condillaciano

No *Ensaio* de 1746, Condillac toma o âmbito mental como objeto de pesquisa com propósito de demonstrar a gênese das diferentes capacidades mentais no homem. Nesse particular, é importante destacar que não se trata apenas de aplicar a análise ao âmbito psicológico com o objetivo de apresentar a origem das operações psicológicas, trata-se ainda de estabelecer uma definição para cada uma dessas operações e a sua respectiva maneira de operar.

Do ponto de vista da gênese das operações, o filósofo estabelece como ponto de partida da sua investigação a percepção como impressão ocasionada na alma pela ação dos sentidos. “Perceber é o primeiro e mais ínfimo grau de consciência” (CONDILLAC, 2018, p. 51). Percepção e consciência são consideradas pelo filósofo como uma mesma operação; a consciência é o que se passa na alma.

Após caracterizar o que entende por percepção ou consciência, Condillac apresenta a gênese da capacidade de atenção. Segundo o autor, “a operação pela qual nossa consciência aumenta tão vivamente em relação a certas percepções que estas parecem ser as únicas que nos afetam, chama-se atenção” (CONDILLAC, 2018, p. 53). Aqui é possível observar que a atenção possui uma relação estreita com a percepção já que a capacidade da atenção é caracterizada pelo aumento – em graus – da vivacidade de certas percepções de tal maneira que parecem únicas. Da capacidade de atenção o filósofo deriva a capacidade denominada de reminiscência.

A reminiscência é uma operação que nos informa que tivemos em outro momento determinada percepção. Ela é uma capacidade que nos mostra, por um lado, uma repetição das percepções e, por outro, uma capacidade que permite nos reconhecermos como tendo tido tal percepção (CONDILLAC, 2002, p. 25). Ao fim e ao cabo, a reminiscência é uma espécie de “autoafetação que define o eu” (BERTRAND, 2002, p. 10). Essa compreensão da reminiscência tem um sentido muito diferente daquela presente na tradição platônica. Ou seja, não se trata aqui de recordações da alma de algo visto noutro mundo.

Estabelecidas percepção, consciência, atenção e reminiscência, o filósofo segue sua análise com propósito de apresentar a gênese e definição das demais operações da alma. Nesse sentido, diz ele, efeito da atenção é fazer com que “subsistam no espírito, na ausência de objetos, percepções ocasionadas por eles” (CONDILLAC, 2018, p. 59). Essas percepções são registradas ou armazenadas seguindo a ordem que tinham quando os objetos estavam presentes. Nesse caso, formam-se entre essas percepções uma ligação, de que se originam outras, como a reminiscência. As ligações entre as percepções estabelecem as condições de possibilidade não apenas da origem reminiscência, mas também da memória e da imaginação.

A primeira é a imaginação que surge quando uma percepção, por força da ligação que a atenção estabelece entre ela e um objeto, é retraçada à visão do mesmo objeto: às vezes é suficiente ouvir o nome de uma coisa para representá-la como se tivesse diante dos olhos” (CONDILLAC, 2018, p. 60). Contudo, o abade adverte que nem sempre podemos evocar as percepções experienciadas. São várias as circunstâncias e momentos que evocamos apenas o nome de uma determinada percepção ou das circunstâncias que acompanharam a percepção em questão. Esse é o caso, por exemplo, de uma flor cujo odor nos seja pouco familiar: “lembramo-nos do seu nome, das circunstâncias que a vimos, representaremos seu perfume sob a ideia geral de uma percepção que afeta o olfato, mas nunca despertamos a percepção mesma. Chamo de memória a operação que produz esse efeito” (CONDILLAC, 2018, p. 60).

A partir do anterior, nota-se uma distinção entre memória e imaginação para Condillac. A primeira é caracterizada como uma lembrança voluntária, contudo trata-se de uma lembrança parcial acerca de determinada impressão, atualizada pela disposição de um signo arbitrário ou de determinadas circunstâncias. Por sua vez, a imaginação é gerada a partir da capacidade de atenção que condiciona uma ligação entre percepção e um objeto, ela torna disponível o objeto como se o mesmo estivesse presente, “às vezes é suficiente ouvir o nome de uma coisa para representá-la como se estivesse diante dos olhos” (loc. cit). Constituídas a memória e a imaginação, é possível então explicar a gênese da capacidade reflexiva.

Sobre isso, afirma o autor: “assim que a memória é formada, e que o exercício da imaginação depende de nós, os signos que ela evoca e as ideias que ela desperta, começam a retirar a alma da dependência que ela tem dos objetos que agem sobre ela mesma” (CONDILLAC, 2002, § 47, p. 38). Mais adiante, acrescenta que “a maneira de aplicar nós mesmos a nossa atenção alternativamente aos diferentes objetos ou as diferentes partes de um, é o que eu chamo *refletir*. Assim, vê-se sensivelmente como a reflexão nasce da imaginação e da memória” (CONDILLAC, 2002, § 48, p. 38). Entendida dessa maneira, a reflexão caracteriza uma operação através da qual a alma dispõe, ela mesma, sua atenção. Diferentemente de Locke, nota-se que o filósofo não toma a reflexão enquanto uma capacidade mental inata responsável por produzir ideias simples. Condillac identifica a gênese da atividade reflexiva com a ligação de sensações, ideias e signos de instituição.

A constituição e manipulação dos signos que se efetivam plenamente através da reflexão permitem ao sujeito descolar gradativamente da experiência sensível na qual a alma se encontra submetida às sensações ocasionadas pelos objetos. Para ele, podemos distinguir três classes de signos: (i) os signos acidentais; (ii) os signos naturais e (iii) os signos de instituição. Em primeiro lugar, os signos acidentais, ou os objetos que as circunstâncias particulares ligaram a algumas de nossas ideias e que servem para lembrá-las; em segundo lugar os signos naturais, ou os gritos que a natureza estabeleceu para os sentimentos de alegria, de medo, de dor etc; e, em terceiro lugar, os signos de instituição, ou aqueles que nós mesmos escolhemos e que têm apenas uma relação arbitrária com nossas ideias (CONDILLAC, 2002, I, § 25, p. 78). Os signos acidentais dependem exclusivamente das causas exteriores, estranhas a nós, sobre as quais nós não temos poder algum. Isto é, não podemos voltar sobre eles e às circunstâncias em que foram associados. De maneira semelhante, os signos naturais têm na natureza a sua causa.

Diferentemente dos signos anteriormente mencionados, é nos *signos de instituição* que reside todo o poder do homem, uma vez que os respectivos signos somos nós – em comércio recíproco com outras pessoas – que elaboramos. Sobre esse tipo de signo, é importante nuançar o que se diz, pois, para Condillac, a *linguagem de instituição* implica haver necessariamente relação entre pessoas, a sociedade, portanto, é condição de possibilidade do desenvolvimento da linguagem (CONDILLAC, 2002, § 25, p. 79). Sobre isso, é importante considerar, como salientado por Charrak que Condillac teria tido, uma “inteligência mais profunda da gênese” que comporta “uma dimensão retroativa” (CHARRAK, 2009, p. 69). Aqui é preciso entender bem o que quer fazer compreender o especialista com a noção de dimensão retroativa da gênese.

Para ele, da perspectiva empirista condillaciana, não haveria um processo linear e cumulativo na ordem de aquisição dos conhecimentos. Mas sim, um conhecimento em que cada nova etapa altera a precedente: “as novas etapas modificam aquelas já percorridas e que, ao mesmo tempo, não se dão jamais na nudez de sua determinação primitiva” (CHARRAK, 2009, p. 70). É sobretudo com a reflexão que a dimensão retroativa da gênese se faz evidente. A capacidade reflexiva permite ao sujeito manipular os conteúdos (sensações e ideias) das respectivas capacidades. De maneira mais precisa, a reflexão, ao emergir, possibilita modificar não apenas as sensações, mas as próprias faculdades que permitem sua emergência – memória e imaginação. Com efeito, a reflexão pode atuar, nas palavras do próprio autor, “sobre a imaginação e a memória produzida, lhe dando, à sua maneira, um novo exercício” (CONDILLAC, 2002, § 49, p. 38) – nisso reside sua dimensão retroativa.

Feitas essas considerações acerca do *Ensaio*, cabe indicar que essa gênese descritiva, acompanhada da definição das capacidades mentais através do método analítico, ganha uma nova versão no *Tratado* de 1754 - não é o caso aqui de discriminar os detalhes que levaram Condillac a rever sua apresentação genética. Nesse texto, para renovar a explicação acerca do entendimento humano, o autor realiza uma decomposição analítica da experiência humana com vistas a estabelecer uma nova versão sobre a **gênese da vida mental**. Para tanto, utiliza-se da ficção metodológica de uma estátua revestida por uma camada de mármore que ganha vida gradativamente na medida em que os canais sensíveis vão sendo abertos um de cada vez. A análise condillaciana explora de maneira exaustiva as consequências cognitivas de cada um dos sentidos em particular e, em seguida, associados uns aos outros. Em síntese, a exploração metodológica da ficção explicita a posição anti-inatista do autor ao mesmo tempo em que evidencia uma distinção entre filosofia enquanto método de pesquisa e a psicologia enquanto campo de estudos ou investigação.

Segundo a ficção, a vida mental da estátua começa exatamente no momento em que o filósofo retira a camada de mármore que encobre o sentido do olfato que ocasiona a primeira sensação. Nessa fase do experimento mental, ela encontra-se limitada ao uso desse sentido. Por essa razão, os conhecimentos que adquire devem restringir-se aos odores. Dada essa circunstância, o filósofo imagina a hipótese em que é apresentada uma rosa para a estátua. “Se nós lhe apresentarmos uma rosa, ela será para nós uma estátua que cheira uma rosa; mas para si, ela não será senão o próprio odor dessa flor” (CONDILLAC, I, 1993, § 2, p. 63). As consequências cognitivas desse tipo de atenção revelam a consciência – sentir é sinônimo de consciência em Condillac (CONDILLAC, IV, 1993, p.233). Se o odor lhe afeta de modo agradável, é gozo, caso afete de modo desagradável, é sofrimento.

Nesse momento da análise, a atenção apresentada pela estátua deve ser entendida enquanto *atenção passiva* derivada da receptividade passiva própria dos órgãos sensíveis. Esse tipo de atenção indica uma primeira etapa de *transformação da sensação* que fixa as condições de possibilidade para o desenvolvimento da memória. Nessa direção, o filósofo considera que as sensações não escapam inteiramente assim que o corpo odorífero deixa de atuar sobre o olfato, “a atenção concedida retém esse odor. Dessa maneira, resta uma impressão mais ou menos forte, conforme a própria atenção tenha sido mais ou menos viva, eis a memória” (CONDILLAC, 1993, I, § 6 p. 65). Para ele a memória é caracterizada como uma “sequência de ideias que se conectam entre si respeitando a ordem e sucessão da experiência. As sequências de ideias formam cadeias e essa ligação fornece os meios de passar de uma ideia à outra” (CONDILLAC, 1993, I, § 20, p.69). É próprio dessa capacidade o poder de conservar e evocar sensações. Com base no ato de evocar sensações o filósofo apresenta no curso de sua investigação a distinção entre memória e imaginação. No que concerne a essa distinção, diz ele:

Ora, ela conserva o nome de memória quando lembra as coisas apenas como passado; e toma o nome de imaginação quando as relembra com tal força que parecem presentes. A imaginação assim existe em nossa estátua da mesma maneira que a memória; e essas duas faculdades diferem apenas em grau. (CONDILLAC, 1993, I, § 29, p. 73).

A partir do fragmento acima, nota-se que para o autor a gênese da imaginação deriva efetivamente da memória. A memória, ao evocar lembranças as atualiza de maneira fraca enquanto passadas, trata-se, portanto, de uma sensação da qual resta uma ligeira lembrança. Entretanto, quando se trata de uma lembrança que ganha em intensidade, cujo resultado permite à estátua vivenciar algo como se fosse presente, temos aí à imaginação. “A memória é o começo de uma imaginação que ainda tem pouca força; a imaginação é a própria memória que atingiu toda a vivacidade de que é suscetível” (CONDILLAC, 1993, I, § 29, p. 73). Assim, observa-se que memória e imaginação diferem tanto em relação ao grau de vivacidade quanto à ordem de organização das ideias, já que as ligações entre essas ocorrem de maneira específica em cada uma dessas. Como dito, a memória forma cadeias de ideias de acordo à ordem e sucessão da experiência. A imaginação, por sua vez, opera com as ideias que estão dispostas nas cadeias formadas pela memória.

Em resumo, a decomposição analítica da experiência humana realizada pelo filósofo no *Tratado* permite salientar a atividade filosófica enquanto método de investigação que, a rigor, seria diferente da psicologia enquanto campo de investigação. Nesse particular, o método analítico aplicado à investigação psicológica, estabelece as condições para que Condillac apresente não apenas a gênese das operações mentais, mas estabeleça uma descrição minuciosa das respectivas operações. Nisso reside certa possibilidade da psicologia como ciência no pensamento do autor. Em outras palavras, trata-se de apresentar a origem das operações mentais e sua respectiva definição subordinando a possibilidade da psicologia como ciência a uma concepção de ciência como linguagem bem feita.

Referências bibliográficas:

- BERTRAND, Aliénor. *Le vocabulaire de Condillac*. Paris, Ed: Ellipses, 2002.
- CHARRAK, André. *Empirisme et théorie de la connaissance*. Paris, Ed. Vrin, 2009.
- CONDILLAC. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris, Vrin, 2002.
- _____. *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*. São Paulo; Editora Unesp, 2018.
- _____. *Lógica e outros escritos*. São Paulo, Editora Unesp, 2016.
- _____. *Tratado das sensações*. Tradução de Denise Bottmann, Campinas: Ed. Unicamp, 1993.
- DEWAULE, Léon. *Condillac et la Psychologie Anglaise Contemporaine*. Paris, Ed. Ancienne Librairie, 1892.
- FOULQUIÉ, P. *A Psicologia contemporânea*. São Paulo: Ed:Companhia Editora Nacional, (1969)
- LE ROY, "Introduction a l'ouvre philosophique de Condillac". In: *Ouvres philosophiques de Condillac*. Paris, Presses Universitaires, (1947). v. I, p. VII-XXXV.
- MONDOLFO, R. *Un psicologo associazionista*. Palermo, Ed: Remo Sandron, 1902.
- SCHULTZ, D.P.; SCHULTZ, S. E. *História da psicologia moderna*. São Paulo: Thomson Learning, 2016.
- WERTHEIMER, M. *Pequena história da psicologia*. São Paulo: Nacional (1972).
- WUNDT. *Compêndio de Psicologia*. Versão on line. Disponível em: http://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/musicoterapia/informacion_adicional/311_escuelas_psicologicas/docs/Wundt.pdf. Acessado em 01 out. 2018.

Natureza e sociedade em Rousseau: A aparente contradição do Segundo Discurso para o Contrato Social

Lays Alvarez de Souza¹

A análise racional da Natureza em Rousseau

Na tentativa de analisar a origem da sociedade, Rousseau estabelece uma estratégia metodológica através de um conhecimento denso e profundo do homem, a fim de conhecê-lo “tal como o formou a natureza”, visando compreender elementos essenciais que fazem parte da natureza humana. Tanto para Rousseau quanto para outros filósofos² que se dedicaram a examinar os fundamentos da sociedade, depararam-se com a necessidade de voltar para uma origem e analisar a fundo a condição natural humana. Com uma breve trajetória histórica da preocupação com o conhecimento de si, não se esquecendo do importante movimento socrático, encontramos a plena consciência do espírito humano juntamente com o Renascimento e a descoberta do “homem pelo homem”, sobretudo na libertação das autoridades político-religiosas predominantes da era medieval. Mesmo tendo sido dificultosa a cisão entre moral e religião, esse movimento não demorou a tomar força e realçar a relevância do pensamento teórico e racional (resgatado do pensamento grego antigo) e da tomada da consciência de si enquanto pensamento independente e capaz de pensar sobre si mesmo a partir de suas próprias bases racionais, tendo como fim, a busca pela verdade neste mundo e não em outro paralelo ou eterno, tal como comenta Xirau:

Contra toda autoridade social, política ou religiosa levanta-se a consciência individual como última e máxima autoridade. O homem, criador da cultura, eleva-se com independência plena como único juiz dessa mesma cultura. [...] A cisão é decisiva: a moral, como o restante da cultura humana, nega-se a reconhecer outra autoridade e tenta se constituir de maneira independente, só com a força da *razão*. (XIRAU, 2015, p. 12-15) (grifo nosso)

Junto dessa base racional própria da moral independente, surge a questão do subjetivismo e relativismo do pensamento humanista. Qual seria então, a objetividade dessa linha reflexiva baseada no próprio eu como sujeito referencial, e não mais em um poder religioso e divino que garanta esse valor? Essa transição acaba por moldar o caráter essencial da idade moderna e das preocupações que se seguirão a respeito do conhecimento

1 Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPA

2 Paul Arbousse-Bastide supõe em nota que Rousseau estaria se referindo à Montesquieu e Locke no início de seu *Segundo Discurso* (1755). Acrescentamos que Thomas Hobbes estivesse incluso também. Segundo Rousseau, estes descreviam o homem primitivo, mas falavam de características predominantes do homem social.

do próprio homem. Temos assim, em Rousseau, um grande reflexo dessa tentativa de compreensão do eu como ponto de partida para análise das características humanas e das relações sociais, tendo esta metodologia (do conhecimento da natureza humana), papel crucial na base de sua concepção política, assim como importante fonte de sua teoria do direito, respeitando também, a grande influência cartesiana³ em seu pensamento.

O estilo peculiar rousseauiano que não se curva diante das exigências teóricas e rigorosas do classicismo francês e da convicção em mundo fixo e “formado” do século XVIII, leva automaticamente a uma divergência de interpretações que normalmente tendem a classificar seu pensamento como contraditório. Todavia, a questão da unidade do pensamento de Rousseau, permanece ainda com toda a força, onde suas aparentes contradições foram e são, ainda, objeto de interpretações. Com Cassirer temos uma defesa mais ampla dessa ideia que tenta encontrar uma unidade entre os princípios e conceitos nas obras rousseauianas, assim como, uma certa objetividade, tal como ele observa:

O que tentarei mostrar é que as idéias fundamentais de Rousseau, embora brote diretamente de sua natureza e de sua peculiaridade, não permanecem fechadas, nem presas nessa peculiaridade individual – que elas em sua maturidade e perfeição apresentam-nos uma problemática objetiva válida não somente para ele próprio ou sua época, mas que contém em toda sua acuidade e determinação uma necessidade abstrata e rigorosamente objetiva. (CASSIRER, 1999, p. 42)

Rousseau pretende se desvencilhar justamente desse subjetivismo adotado, e tenta, a partir desse método, traçar uma objetividade em seu pensamento. Trazemos o *Segundo Discurso* e o *Contrato Social* como obras importantes dessa discussão, pois trazem duas formas de pensamento notadas frequentemente por intérpretes como aparentemente contraditórias entre si, ao descrever o desenvolvimento das relações humanas a partir de uma análise minuciosa do homem enquanto indivíduo isolado, até uma formulação ideal sobre a política partindo de um âmbito mais universal. Na Introdução às notas do *Segundo Discurso*, Paul Arbousse-Bastide ressalta a crítica de Rousseau contra alguns pensadores de sua época que definiram a natureza humana com caráter especificamente europeu e não-universal que a filosofia limitava-se. Seu exame da natureza humana é embasado na tentativa de mostrar a natureza das coisas e não a verdadeira origem, tal como, não devemos esquecer também, trata-se de raciocínios hipotéticos, porém, desligados de características do homem civilizado europeu.

Rousseau foi um pensador que percorreu diversos temas em suas obras, de música, teatro, à política, sendo assim, indispensável para sua interpretação, sua análise como um todo, mesmo nos temas em que parecerem díspares, apontando suas aparentes contradições, e demarcando também, um possível ponto central em seu pensamento, levando em conta a garantia que o próprio Jean-Jacques nos oferece quanto a suas reflexões ao defender com convicção suas insatisfações com os costumes e vícios sociais, adotando uma posição bastante controversa diante de um círculo social impregnado com as luzes do século XVIII cujo foco está nos avanços civilizatórios. Já contido embrionariamente no *Primeiro Discurso* a aparição de um estado de natureza, pode-se dizer que, além de um contexto político social vivido por Rousseau na França, propenso a lhe proporcionar indignações

³ É notada por Paul Arbousse-Bastide na nota 38 do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (1983, p. 236) a inspiração cartesiana de Rousseau onde há um desprendimento dos fatos históricos e de convicções religiosas para justificar assim, sua análise da natureza humana, ressaltando a importância da dúvida, tal como Descartes procurou mostrar o modo como a razão humana podia apreender por si mesma.

perante desigualdades e o fracasso no domínio político, sua denúncia contra os problemas sociais começa de fato quando atenta para a estratégia de analisar a *natureza* humana tomada como uma medida necessária, além de uma referência crítica para a sociedade civil, atentando compreender também, o fundamento dos direitos e deveres dos homens, a fonte da desigualdade, e até mesmo os princípios que fundam e legitimam a sociedade a partir do conhecimento do homem tal como foi formado pela natureza, e as leis tais como devem ser para atender as necessidades sociais. Os escritos de Jean-Jacques Rousseau revelam um estilo intenso e peculiar de um genebrino não conformado com os diversos vícios que a sociedade foi submetida no decorrer de sua história. Suas ideias trazem consigo a indignação por parte de um cidadão de bem, a fim de defender o partido da verdade e da virtude, como revela em seu *Fragmento Biográfico*:

Quantos preconceitos, erros e males comecei a perceber em tudo o que produz a admiração dos homens! Essa visão causava-me dor e inflamava minha coragem [...] tomei a pena e, resolvido a esquecer de mim, consagrei as produções a serviço da verdade e da virtude. (ROUSSEAU, 2009, p. 57)

Mesmo sendo um dos principais filósofos que fez parte do grande movimento intelectual da Europa, o Iluminismo, Rousseau foi por muitos motivos, criticado por seus próprios contemporâneos, acarretando na freqüente divergência de interpretações de sua obra que se seguiria a posteriori até atualmente, por parte de seus leitores. Rousseau apresentava um caráter de ruptura com vários ideais pregados pelos iluministas, dentre elas, a negação de uma soberania divina dos reis separada do povo, por exemplo, até o que diz respeito ao abuso frequente que se praticava da razão na era das Luzes. Ele mesmo reconheceu a discrepância de posições do público a seu respeito segundo suas obras, quando na verdade, ninguém o conhecia de fato, por isso, Rousseau fez questão de esclarecer as infâmias inventadas contra ele em seus escritos autobiográficos, como ele o faz no *Esboço das Confissões* (1764):

Todos me liam, todos me criticavam [...] cada um me imaginava segundo sua fantasia, sem medo de que o original viesse a desmenti-lo. [...] Isso dependia das diferentes posições que se encontrava o público a meu respeito, e segundo suas prevenções favoráveis ou contrárias. (ROUSSEAU, 2009, p. 98)

Rousseau destaca a importância do conhecimento da natureza humana e de como este, é o único dos conhecimentos que menos se sabe e mais se ignora. O homem em sua condição de existência natural, segundo Rousseau, carrega o equilíbrio necessário entre seus desejos e a natureza exterior, de tal forma que podemos encontrar a verdadeira essência do homem nele mesmo, e extrair daí, os direitos e deveres essenciais pra vida humana em sociedade. O conhecimento do “eu” constitui um ponto chave para a compreensão do pensamento rousseauiano, tal como Starobinsk ressalta:

A preocupação com a origem desempenha já um papel capital nas obras que constituem o “sistema”. Rousseau aí descreve o *estado* primitivo do homem, sua solidão ociosa e feliz, seus desejos em harmonia com suas necessidades, seus apetites imediatamente satisfeitos pela natureza; aí está o equilíbrio primeiro, anterior a todo devir. (STAROBINSK, 2011, p. 371)

A condição dicotômica do homem, ou seja, sua condição tanto de *animal* como de *cidadão*, mais ainda, da relação entre *natureza* e *sociedade*, nos aparece de modo relevante mais especificamente nas suas duas obras, *Do Contrato Social* e o *Segundo Discurso*, onde as mesmas podem ser interpretadas como contraditórias. Ora Rousseau é interpretado como o defensor do individualismo segundo o *Segundo Discurso*, ora ele o é um verdadeiro coletivista segundo o *Contrato*. Mas o maior comentador de Rousseau, a saber, o próprio Jean-Jacques, afirmava existir um princípio que percorria seu pensamento e que analisados como um todo dava consistência a toda sua filosofia, oferecendo-nos também a chave de leitura que pretendemos mostrar aqui, a saber, a de que essa aparente contradição é na verdade apresentada em contextos diferentes que se ligam a um objetivo essencial para Rousseau, qual seja, entender o homem e sua relação com a natureza externa e com ele mesmo, tanto dentro do contexto natural como do social. Diz ele: “Tudo que há de atrevido no *Contrato Social* já surgira antes no *Discurso sobre a desigualdade*; tudo que há de audacioso em *Emílio* já o era em *Júlia*” (ROUSSEAU, 2011, p. 386). Peter Gay nos mostra na introdução do ensaio de Cassirer tais divergências:

Essas duas interpretações irreconciliáveis do pensamento de Rousseau foram suplementadas por outras duas leituras: tem sido dito que suas doutrinas são confusas e desarticuladas pelas contradições internas, ou que se deslocaram de um extremo a outro à medida que foram desenvolvidas e elaboradas. (GAY, Peter, 1999, p. 13)

Essas duas correntes do pensamento do genebrino levam a crer que sua obra é caracterizada pela contradição, principalmente por quem ressalta a vida pessoal do filósofo como um homem de muitos paradoxos. Ora, Rousseau mesmo admitiu-se dominado por um paradoxo que nem ele mesmo poderia entender, mas destaca também seu compromisso com a verdade e a virtude em seus escritos. O que nos sugerem, é que Rousseau foi de um extremo individualista com o *Segundo Discurso* a um extremo coletivista com o *Contrato*. A interpretação individualista foi levada mais pelo fato dos “elogios” prestados ao indivíduo natural e uma possível comparação crítica desse homem carente de vícios e simples com o homem social moderno, do que propriamente pelo fato da defesa feita por Rousseau dos bens humanos primordiais, como a liberdade e a igualdade, presentes na própria natureza humana. Já a coletivista, mostra como Rousseau se deslocou de um ponto, para apresentar-nos em seus escritos políticos, a primazia dada ao todo do corpo social e conseqüentemente ao bem comum, em relação às partes, ou seja, aos membros particulares.

Como a vida social é criada artificialmente pelos homens e resulta da necessidade cultural que surge ao longo da história, a individualidade caracterizada então, pela condição humana em seu estado natural, não abandona jamais a essência do homem, assim como, não se pode dizer que essa particularidade do indivíduo desaparece em absoluto no estado civil. Mas para que a ordem social seja concretizada de acordo com os princípios do bem comum, é preciso que haja essa substituição do instinto do homem primitivo, pela moralidade do cidadão. Nesse sentido, é conseqüência questionar-se em que lugar fica então, a condição particular e subjetiva do indivíduo nesse novo contexto caracterizado pela exigência do compromisso recíproco entre cada membro em prol do corpo moral e coletivo que “ganha sua unidade, seu *eu comum*, sua vida e sua vontade”? (ROUSSEAU, 1983, p. 33). Tentamos mostrar a importância que existe da dualidade presente no pensamento rousseauiano

no que diz respeito às duas condições de existência do homem, do homem *natural* e do homem *social*.

Duas formas positivas de uma individualidade em Rousseau

Em relação à Individualidade no pensamento de Rousseau, nossa intenção é mostrar como podemos encontrar tanto um aspecto negativo como positivo deste tema. Há duas formas de tratamento da individualidade representadas em um registro que podemos chamar de “positivo”, e, mostraremos que, isso só pode ser possível fora do contexto previsto pelo *Contrato* e pela condição moral e social do homem. A *primeira* forma que buscaremos mostrar é o *homem no estado de natureza*, em sua condição primária, na qual Rousseau descreve suas ações baseadas somente por instintos, tal como qualquer animal, seguindo seus próprios apetites, e, por isso, como ele diz, o corpo, é o “único instrumento que o homem selvagem conhece” (ROUSSEAU, 1983, p. 239).

O homem natural é, entretanto, um conceito realizado por meio de uma abstração lógica que nos permite conhecer a essência pura do homem tal como se vê em seu tempo, porém com a subtração de tudo aquilo artificial que possa conter. Não se deve, portanto, buscar verdades históricas, pois as propriedades do homem natural são “raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem” (ROUSSEAU, 1983, p. 237). Rousseau atribui ao seu conceito do homem no estado de natureza características próprias, de ordem natural e potencial, tal como destaca Xirau, “é o estado oposto ao social, a natureza oposta à cultura, a animalidade oposta à civilização” (XIRAU, 2015, p. 28). São esses bens primordiais da humanidade que nos permite analisar a natureza humana e compreender melhor o rumo que a socialização tomou com sua evolução. O indivíduo aqui é descrito como um ser simples, que satisfaz suas necessidades diretamente da natureza, pois ela prescreve uma maneira “simples, uniforme e solitária de viver”. Por isso que todos os males sociais que conhecemos hoje vêm apenas do próprio homem, e não da natureza.

O *segundo* registro positivo, quase nunca percebido, a não ser muito indiretamente, é o da individualidade a partir das incursões de Rousseau nos temas de estética, sob a visão do *artista*. É este o indivíduo que lida com as paixões e não com a razão, tal como o homem natural. Ele é o único que, mesmo vivendo em sociedade e conseqüentemente sob regras comuns, pode ser inteiramente livre para se expressar (artisticamente) sem precisar se prender a princípios reguladores comuns externos, tal como é exigido do cidadão que precisa obedecer a leis. A respeito das artes e, mais especificamente do teatro, diz Rousseau sobre seus efeitos: “o efeito geral do espetáculo é reforçar o caráter nacional, acentuar as inclinações naturais e dar nova energia a todas as paixões.” Vemos então, que o lugar da arte é aquele que está longe da lei ou de qualquer questão moral, pois, como diz Franklin de Matos na introdução da Carta a D’Alembert, “as leis, não tem nenhuma cesso ao teatro, cujo menor constrangimento seria um sofrimento e não uma diversão.” (MATOS, Franklin, 2015, p. 15)

É justamente essa reflexão de Rousseau sobre as nossas dificuldades com as formas de objetividade, tanto nas ciências quanto nas relações sociais, que pode explicar sua valorização da natureza, esse movimento de “recuo” ao natural, ao *eu*, e, com isso, à subjetividade aguda tão vangloriada pelo Romantismo. Como sabemos, até mesmo por razões morais, o natural e o individual está muito próximo em Rousseau, assim como, o cidadão está estreitamente ligado com a sociedade.

A individualidade negativa em Rousseau

Entretanto, quando se fala em *Cidadania* no pensamento rousseauiano, logo a questão da individualidade parece-nos como um aspecto negativo e algo a ser superado. O *cidadão* é aquele que está diretamente ligado à *Sociedade* e a Vontade Geral. No estado de natureza, a existência do homem é descrita apenas como a de um ser vivo, como qualquer animal. É no estado social que ele tem as condições de se humanizar e desenvolver suas potencialidades. Essa transformação do indivíduo em cidadão, a partir de sua socialização, é uma modificação puramente moral de sua existência. Nesse contexto, o homem é levado a guiar sua vida por leis comuns, o que o obriga a superar-se enquanto indivíduo. Do ponto de vista então, moral, a individualidade é um aspecto negativo da nossa existência e remete a frequente tensão entre o público e o privado no nosso comportamento, como nos diz Rousseau em *Emílio*:

Enquanto a sensibilidade permanece limitada ao indivíduo, não há nada de moral em suas ações; é apenas quando ela começa a estender-se para fora dele que o aluno adquire sentimentos e, em seguida, as noções de bem e mal, que fazem dele um homem de verdade e parte integrante de sua espécie. (ROUSSEAU, 2017, p. 257)

Por conta de Rousseau ter considerado a *razão* encontrada apenas potencialmente no *homem natural*, e, portanto, sendo ele não racional, eles só viviam pelo impulso de seus instintos. A razão é desenvolvida com as modificações do tempo, das circunstâncias, da evolução, e, é através dela que o homem consegue unir-se mutuamente e então viver em sociedade, transformando-se em cidadão.

O homem em seu estado primitivo conhece somente as paixões que suprimem suas necessidades físicas, sendo deste modo, alienado em relação ao que significa, por exemplo, vaidade, orgulho, opressão, vingança, morte. E, o que desmitifica a tese central da bondade natural de Rousseau - o homem selvagem não reconhece o que é bom ou mau, pois, desprovido de uma razão efetiva em potência, não compreende a implicação de tais termos, não são naturalmente inimigos, logo também, não possuem uma tendência natural a guerrear com seu semelhante, exceto em caso de defesa que o sentimento natural do amor-de-si o obriga para se conservar. Desse modo, não possuem também nenhum vínculo moral uns com os outros; a moral é, então, uma consequência da *convenção*, do surgimento das sociedades. Há então a necessidade de consciência das vantagens da união voluntária, tendo o bem comum como único princípio válido para a concretização legítima desta união, pois, caso contrário, a tendência egoísta dos interesses individuais de nossa natureza se manifestaria, como adverte Rousseau, “nada mais perigoso que a influência dos interesses privados nos negócios públicos” (ROUSSEAU, 1983, p. 84).

Deste modo, para que os princípios de lei, justiça e bem comum sejam consolidados na vida social, é preciso que haja um silenciamento – não aniquilamento – das paixões e interesses individuais para a efetivação da vontade geral, diz Rousseau: “numa legislação perfeita, nula deve ser a vontade particular ou individual; muito subordinada, a vontade do corpo própria do Governo, e, conseqüentemente, sempre dominante a vontade geral ou soberana, única regra de todas as outras.” (ROUSSEAU, 1983, p. 80). Dessa forma, o estudo do *eu* e a importância do conhecimento da natureza humana, são essenciais no pensamento de Rousseau para a compreensão do próprio ser, e também da própria forma política em que a sociedade foi conduzida⁴.

4 Uma oposição às formas de pensar e aos costumes sociais do século XVIII, e que, contemporaneamente, podemos

Rousseau, apesar da afirmação de que somente a *vontade geral* pode ser justa e tendenciosa ao bem do corpo moral, adverte quanto as nossas *vontades particulares*, pois elas sempre irão discordar do *dever* e fazer com que o indivíduo como membro do corpo, rompa cada vez mais com o compromisso mútuo: “Infelizmente, porém, os interesses pessoais estão sempre em razão inversa ao dever, e aumentam proporcionalmente se a associação se torna mais fechada, e o compromisso com ela menos sagrado” (ROUSSEAU, 2003, p. 8).

Ressalta-se a importância da relação que há, no âmbito da ordem social, da *vontade geral* com a *vontade particular* e como elas se interligam e implicam em interpretações rousseauianas de um aniquilador de nossos interesses individuais. Mostraremos, portanto, qual a verdadeira intenção do filósofo ao mostrar essa dualidade humana, a saber, a relação *natureza e sociedade*, e como o abuso da vontade individual na ordem moral pode influenciar na destruição do corpo político e na corrupção da alma humana se não houver o controle da vontade particular. O meio que Rousseau pretende caminhar para nos mostrar uma possível conciliação do conflito inerente que há das paixões com a razão, revela a consequência dos abusos onde não há uma conscientização ligada ao bem comum:

Em resumo, em todas as sociedades onde falte força natural às leis e ao interesse público, os abusos são inevitáveis e suas consequências, fatais, sendo leis e interesse público contestados perpetuamente pelos interesses pessoais e as paixões tanto dos governantes como dos seus membros. (ROUSSEAU, 2003, p. 5)

Mesmo assim, Rousseau não desconsidera em absoluto o indivíduo e seus interesses no contexto social, pois ele admite que esta tensão (indivíduo e cidadão) faz parte da natureza do homem. Além também, do reconhecimento de nossa forma subjetiva de pensar que é primária e comum a todos, que observamos tanto em seu *Segundo Discurso*, como em suas obras autobiográficas, a valorização da natureza e o exame de consciência do Eu, mostrando como há também, a importância da sensibilidade em sua teoria. Entretanto, a insistência do conhecimento da essência de nossa natureza para bem guiar as ações morais, é o que interessa ao moralista; é a regeneração através do controle das paixões viciosas, na qual os hábitos e os costumes foram corrompidos; as críticas aos abusos que a civilização trouxe consigo; a decadência a qual os homens se submeteram, que motivou Rousseau a pensar sobre nossa condição de existência e como esta poderia se recuperar, tal como coloca Xirau: “toda a sua obra pretende justamente salvar a civilização e a cultura de possíveis ataques de forças puramente animais” (XIRAU, 2015, p. 28).

A questão se justifica no entendimento de que Rousseau não repudia completamente todos os avanços intelectuais que a evolução da razão trouxe, e muito menos pretende que o homem volte ao estado natural. Ao contrário, ele reconhece e admira o homem ter conseguido sair de um estado alienado, primitivo e limitado, para se tornar um animal inteligente e sociável, capaz de conhecer, dominar, criar e produzir. E também, ao demonstrarmos porque com a forte intenção de Rousseau em conhecer a si mesmo e a essência do homem de acordo com sua natureza, influenciou na interpretação do genebrino como um Individualista, mesmo que, para tanto, admitiremos que, mesmo a natureza e a sociedade sendo dois pontos distintos, porém elementares da existência humana, seu paradoxo pode ser entendido como que, de fato, o real jogo conflitante das paixões do indivíduo com o cidadão político.

refletir sobre nossa política atual sobre o modo disforme em que se encontra a prática em relação aos princípios da nossa democracia.

Ao analisarmos este filósofo tão excêntrico, que tratou sobre diversos temas, mas que não fugiu a essência de seu pensamento, da pureza natural de nossos sentimentos, da fonte da felicidade presente na natureza, na simplória vida rústica, faz-se necessário também analisar suas obras como uma complementação umas das outras. Mostraremos que, mesmo que uma das intenções de Rousseau seja afirmar a supremacia da coletividade na ordem social, ou ainda, “a superação do individualismo de sua época mediante o contrato social [...], trata-se da negação do individualismo subjetivista da época precedente” (XIRAU, 2015, p. 30), podemos reconhecer ainda, duas formas de individualidade presentes no pensamento do genebrino que podem ser consideradas como “positivas”, pois, estas não estão inseridas no contexto da sociedade e, conseqüentemente, não traz consigo as exigências morais, tal como o homem natural e o artista.

Referências bibliográficas:

ROUSSEAU, J-J. *As Confissões*. Tradução Wilson Lousada. São Paulo: Martin Claret, 2011.

ROUSSEAU, J-J. *Carta a D'Alembert*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 2ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015

_____. 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 – *Coleção “Os Pensadores”*. Tradução de Lourdes Santos Machado; introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Machado Gomes. 3ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. ROUSSEAU, J-J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Laurent de Saes. São Paulo: Edipro 2017, p. 257.

_____. “Tratado sobre a Economia Política” in *Rousseau e as Relações Internacionais*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003

CASSIRER, Ernest. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

STAROBINSK, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: A Transparência e o Obstáculo*. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011,

XIRAU, Joaquin, [Et al.]. *Estudos sobre Rousseau*. Organização e tradução de César Benjamin, Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

Gosto, moral e estilo na filosofia de Hume

Marcos Balieiro¹

I

A afirmação de que Hume considera as distinções entre virtude e vício como frutos de sentimentos de aprovação ou de censura é, praticamente, um clichê referente à teoria moral do autor. Na Parte 1 do Livro 3 de seu *Tratado da Natureza Humana*, ele estabelece essa posição a partir de uma crítica ferrenha do que veio a ser chamado de racionalismo moral. Por outro lado, ainda que seja visível a influência de autores como Shaftesbury e Hutcheson, é complicado falar estritamente, no caso de Hume, em algo como um *moral sense*. Como se sabe, parte significativa de sua teoria moral é dedicada a explicar virtudes que resultam indiretamente da natureza humana, dependendo, portanto, de uma série de convenções que são apresentadas como artifícios. No caso do *Tratado da Natureza Humana*, a distinção entre essas virtudes e aquelas que, por serem naturais, prescindem de qualquer processo constitutivo é muito bem marcada². Em oposição àquelas virtudes de que o filósofo trata na Parte III do Livro III, a regulação da conduta pelas regras da justiça e o respeito ao governo seriam exemplos das chamadas virtudes artificiais. Estas desenvolvem-se ao longo da história e passam a ser observadas mediante um processo formativo que inclui reflexões sobre suas tendências benéficas para a sociedade, mas, também, algo como uma educação da sensibilidade.

Essa distinção também aparece em *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, ainda que, nela, Hume não valorize tanto a distinção entre virtudes naturais e artificiais. Ora, boa parte do que o autor tem a dizer sobre as origens sociais e históricas da justiça permanece. Além disso, parte significativa das chamadas virtudes sociais e dos costumes resulta de algo como um processo de formação. É nesses termos que nos deparamos com o que o filósofo tem a dizer sobre situações tão díspares quanto o hábito de dar esmolas, as origens da justiça e do governo, a constância nas amizades, o hábito de guardar segredos, a galanteria e o modo de lidar com os resultados de noites de bebedeira. Recomendações a esse respeito dependem da maneira como uma sociedade se constitui e de como seus partícipes são ensinados a se portar. Mantém-se, portanto, a distinção entre aquelas virtudes que são aprovadas invariavelmente, por conta de sua naturalidade, e aquelas que resultam do artifício.

1 Universidade Federal de Sergipe

2 Além disso, ainda que as chamadas virtudes naturais deem origem, sem a mediação de qualquer artifício, a sentimentos agradáveis de aprovação, não se vê, em Hume, qualquer tentativa real de explicação delas por meio de um *moral sense*. É verdade que a expressão aparece no título da Seção 2 da Parte 1 do Livro 3 do *Tratado da Natureza Humana*, mas, ao fim e ao cabo, o próprio texto não trata do problema em termos tais que seria possível estabelecer, no âmbito da teoria humiana, um *sentido* responsável pela percepção da moralidade.

Desse modo, valeria para todas as convenções sociais algo que, no *Tratado*, Hume afirma, particularmente, acerca da justiça: por mais necessárias que sejam, resultam do artifício, e dependem da educação. É importante, então, lembrar que a justiça seria obra de homens que, “por terem sido educados em sociedade desde cedo, tornaram-se conscientes das vantagens infinitas que resultam dela, e, além disso, adquiriram uma nova afeição pela companhia e pelo convívio³” (HUME, 2007, p. 314). Não menos importante é a ideia, exposta em outra parte, segundo a qual, ainda que o apreço pela justiça se siga necessariamente à constatação de sua utilidade, a instrução pública dos políticos e a educação privada dos pais contribuem para nos dar um senso de honra e dever na regulação estrita de nossas ações no que diz respeito às propriedades dos outros. Esse ponto é corroborado, e tornado ainda mais evidente, na seguinte passagem:

Assim como o louvor e a censura do público aumentam nossa estima pela justiça, a educação e a instrução privadas contribuem para esse mesmo efeito. Pois como os pais facilmente observam que um homem é mais útil, tanto a si próprio quanto aos outros, quanto maior for os graus de probidade e de honra de que ele é dotado, e que esses princípios têm maior força quando o costume e a educação assistem ao interesse e à reflexão, por essas razões eles são induzidos a inculcar em seus filhos, desde a mais tenra infância, os princípios de probidade, e ensiná-los a observância das regras pelas quais a sociedade é mantida [...] Desse modo os sentimentos de honra podem se enraizar em suas mentes tenras, e adquirir tal firmeza e tal solidez, que nada ficam a dever àqueles princípios que são os mais essenciais em nossas naturezas, e os mais profundamente radicados em nossa constituição interna. (HUME, 2007, p. 321)

A mensagem é clara. Se a mera reflexão acerca do caráter benéfico que a justiça tem para a comunidade seria suficiente para garantir *alguma* consideração por essa virtude, isso não quer dizer que esse tipo de consideração basta para garantir a observância do interesse público. O caso é o mesmo com regras sociais que poderiam parecer menos nobres, mas que também são aprovadas unicamente a partir de certas convenções.

Surge, com isso, um problema óbvio: se Hume pretende que “a instrução pública e a educação privada” gerem algum resultado no que toca a enraizar princípios, é preciso explicar de que maneira isso se daria. Trata-se, portanto, de explicar, com recurso a princípios bem definidos da natureza humana, os termos em que se dá a formação da sensibilidade. Esse é um ponto que ganha importância quando lembramos que, em “Da Delicadeza de Gosto e da Delicadeza de Paixão”, ao tratar da importância do cultivo do gosto refinado, Hume nos informa que há

[...] uma nova razão para cultivar a apreciação das artes liberais. Nosso juízo será fortalecido por esse exercício. Formaremos noções mais justas da vida: muitas coisas que agradam ou afligem aos outros aparecerão para nós como frívolas demais para cativar nossa atenção, e perderemos, gradualmente, aquela sensibilidade e aquela delicadeza de paixão que são tão incômodas. (HUME, 1985, p. 6)

Podemos dizer que o cultivo de certa forma de sensibilidade, mesmo quando falamos especificamente de uma instância que pareceria ter pouco a ver com distinções especificamente morais, é visto por Hume como essencial para a conduta da vida e para a

3 Todas as traduções das passagens citadas são nossas.

felicidade. Assim, ainda que levemos em conta as limitações da analogia entre os sentimentos morais e aqueles referentes à apreciação da arte, a explicação dos termos em que Hume considera ser possível educar a sensibilidade adquire peso considerável. Sendo a educação da sensibilidade nada mais do que aquilo que, em outros momentos, será chamado de cultivo do gosto, um bom ponto inicial é justamente a recuperação do que o filósofo quer dizer quando se refere a essa faculdade. Nesse sentido, talvez seja importante observar que a primeira passagem em que o termo *gosto* não se refere literalmente ao paladar ocorre em uma discussão acerca do que seria o verdadeiro engenho (*wit*)⁴:

É apenas por meio do gosto que podemos decidir no que se refere a ele, e nem possuímos qualquer outro padrão pelo qual podemos formar um juízo desse tipo. Agora, o que será esse gosto, de que o verdadeiro e o falso engenho, de certa maneira, recebem seu ser, e sem o qual nenhum pensamento pode receber o título de nenhuma dessas denominações? Ora, ele não é nada senão uma sensação de prazer que se segue ao verdadeiro engenho, ou de inquietude que se segue ao falso, sem que possamos dizer as razões para esse prazer ou essa inquietude. O poder de atribuir essas sensações opostas é, portanto, a própria essência do verdadeiro e do falso engenho, e, conseqüentemente, a causa do orgulho e da humildade que surgem a partir delas. (HUME, 2007, p. 194)

Observe-se que a maneira como Hume fala na capacidade de provocar um sentimento como sendo o fundamento desta ou daquela característica é, em ampla medida, similar à afirmação que será realizada, ao fim da Seção I da Parte I do Livro III, acerca dos motivos pelos quais condenamos como viciosa uma ação como o homicídio voluntário. Desde o início, ao falar em gosto, Hume se refere a sentimentos particulares que seriam resultado da ação de certos objetos sobre nossa natureza. Vale a pena lembrar que essa passagem parece refletir uma posição que o autor sustentaria ao longo de toda a sua carreira, o que se verifica pela observação de que ela se encontra reproduzida, *ipsis litteris*, na *Dissertação sobre as paixões*, publicada em 1757.

Entretanto, como já vimos, nem sempre basta o conhecimento de todos os elementos necessários para garantir a adesão firme a convenções, sejam elas as regras de justiça ou ditames morais desta ou daquela sociedade particular. É preciso adotar procedimentos que permitam às disposições apropriadas enraizar-se na mente. Nesse sentido, é importante dedicarmos alguma atenção ao papel que o costume teria nesse processo. Esse princípio,

4 O termo *wit* é de difícil tradução. Nossa opção se alinha àquela feita por Pedro Paulo Pimenta, que, ao listar as obras de Shaftesbury na introdução para a tradução dos *Askmata* publicada em 2014 pela EDUNESP, menciona que as *Characteristics* incluem o *Ensaio sobre a liberdade de engenho [wit] e humor*. Essa solução ganha peso se considerarmos que Samuel Johnson (1785) elenca os seguintes significados para *wit*: 1. Os poderes da mente, as faculdades mentais, os intelectos (essa é a definição que, segundo ele, é a original); 2. Imaginação, rapidez da fantasia [*fancy*]; 3. Sentimentos produzidos pela rapidez da fantasia [*fancy*] ou do gênio, o efeito do engenho; 4. Um homem de fantasia [*fancy*]; 5. Um homem de gênio; 6. Senso, juízo; 7. Faculdade da mente; 8. Usado no plural, quer dizer um entendimento sadio, um intelecto não enlouquecido; 9. Artificio, estratagemas. Observe-se que “fantasia”, aqui, se mostra uma tradução que está longe de ser precisa para *fancy*. O propósito é que o termo seja entendido, aqui, no sentido em que, coloquialmente, entende-se “imaginação”, termo que não poderia ser usado porque seria uma tradução mais precisa para o *imagination* presente no original, que se refere mais a uma faculdade do que ao sentido de devaneios ou de tiradas rápidas que se atribui a *fancy*. No que se refere à opção de tradução de *wit* por “engenho”, observe-se que, uma vez que Hume parece empregar o termo no segundo e no terceiro sentidos elencados acima, seria possível empregar “espirituosidade”, que, em português, daria conta do sentido que o termo tem nesse contexto. Entretanto, levando-se em conta a enorme gama de sentidos que *wit* pode conter, “engenho” nos parece uma tradução mais adequada, já que pode se adequar ao sentido que vemos na passagem de Hume e, também, aos outros que, como mostra Johnson, seriam conferidos ao termo *wit* (incluindo aquele que o autor do *Dictionary* elenca como sendo o original).

vale a pena lembrar, é tratado por Hume não apenas como aquele que gera a crença, mas como sendo capaz de interferir em toda espécie de sentimentos:

O costume tem dois efeitos originais sobre a mente, ao atribuir facilidade à execução de qualquer ação ou à concepção de qualquer objeto, e, posteriormente, uma tendência ou inclinação na direção dele. E partir deles, podemos dar conta de todos os seus outros efeitos, por mais extraordinários que sejam (HUME, 2007, p. 271)

Esse ponto parece estar em concordância com outra observação que ocorre tanto no *Tratado da Natureza Humana* quanto na *Dissertação sobre as Paixões*, a saber, aquela segundo a qual

As paixões frequentemente variam por conta de princípios desconsideráveis, e estes nem sempre agem com perfeita regularidade, especialmente em uma primeira tentativa. Mas à medida que o costume ou a prática trazem à luz todos esses princípios, e determinam o justo valor de todas as coisas, isso deve, certamente, contribuir para a produção fácil das paixões, e guiar-nos, por meio de regras gerais estabelecidas, nas proporções que devemos observar ao preferir um objeto a outro. (HUME, 2007, p. 192)

Isso parece esclarecer, em alguma medida, comentários sobre a educação realizados por Hume no Livro I do *Tratado da Natureza Humana*. Não à toa, Hume chega a considerá-la uma “causa artificial”. As repetidas instâncias de uma ideia pela via da educação contribuem para torná-la mais vívida, gerando o *sentimento* que Hume chama de crença, independentemente de qualquer raciocínio. É justo, portanto, afirmar que, ainda que seja apresentado como um primeiro caso, o surgimento da crença não é, de modo algum, o único efeito do costume. Este poderá ter consequências morais que vão além da mera consideração de cadeias causais objetivando determinar as tendências desta ou daquela ação.

Não queremos fazer parecer que Hume pretende oferecer uma explicação para a formação moral que a reduz a uma série de hábitos a serem inculcados por meio da repetição que ocorreria no âmbito de um currículo formal. Ainda que essa solução pareça compatível com que vimos dizendo acerca da influência do costume sobre as paixões, não é o que se pretende estabelecer aqui, nem é bem nesses termos que Hume concebe o problema. É verdade que o recurso exclusivo a textos como o *Tratado da Natureza Humana* e *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral* poderia dar essa impressão. É verdade, também, que o engendramento habitual de disposições por meio da educação parece parte importante do processo de formação para a virtude ou, no mínimo, para a civilidade. Ainda assim, uma leitura algo cuidadosa de parte dos ensaios basta para desfazer essa concepção, na medida em que revela outros aspectos do modo como Hume concebe a formação da sensibilidade, ancorando-a de maneira firme no registro da sociabilidade.

Alguns indícios desse aspecto aparecem, de maneira destacada, no ensaio “Dos Preconceitos Morais”. Nele, Hume trata de condenar “pretendentes à sabedoria” que incorrem em um humor que terá “um efeito muito ruim naqueles que se entregam a ele” (HUME, 1985, p. 539). Esse humor, segundo o filósofo, estaria presente em seitas como o estoicismo, que se caracterizariam por certo descolamento da sociabilidade. Em oposição a essa característica, Hume nos apresenta a história de Eugênio, que representa a filosofia

temperada, em ampla medida, pelas máximas da vida comum. Fica evidente, ao longo do texto, que a formação moral jamais poderia estar a cargo de uma variante do costume que fosse redutível à educação formal.

Essas considerações permitem qualificar alguns aspectos do ensaio “Da Delicadeza de Gosto e da Delicadeza de Paixão”. Nele, encontra-se a afirmação de que o estudo da beleza nas artes confere elegância ao sentimento e dispõe a mente às paixões ternas e agradáveis, ao mesmo tempo em que a torna incapaz daquelas mais rudes. Isso, entretanto, não ocorre como consequência de um processo, por assim dizer, escolar. Se a mente pode ser bem formada pelo recurso à beleza que observa nas artes, é por conta das *emoções* que estas despertam, as quais são “suaves e ternas”. É importante lembrar, ainda, que a contemplação frequente do belo nas artes “celebra a reflexão, dispõe à tranquilidade e produz uma melancolia agradável, que, de todas as disposições da mente, é a mais apropriada ao amor e à amizade” (HUME, 1985, p. 7). Faz sentido, portanto, imaginar um cenário em que a contemplação das artes ocorre no âmbito da sociabilidade.

Posições como essa transparecem, também, em textos como “Da Escrita de Ensaaios” e “Do Estudo da História”. O primeiro, como se sabe, tem como um de seus temas os benefícios de um casamento entre o mundo erudito e o da conversação. O segundo recomenda o estudo da história depois de uma crítica aos efeitos deletérios que a leitura de romances teria sobre o caráter das mulheres⁵. O que está em questão é a defesa de um tipo de literatura (ou de filosofia, ou de história) que, se amplamente frequentada, certamente colaborará, junto com a sociedade polida representada em textos como “Da Escrita de Ensaaios” e “Do Surgimento e do Progresso das Artes e das Ciências”, com um processo de formação que nunca está plenamente acabado. Não seria exagero afirmar que a reiteração de sentimentos determinados por uma sociabilidade que inclui certos tipos de obras artísticas e literárias resulta em algo como um caráter bem determinado⁶. Isso permite que falemos em algo como uma influência mútua que se daria entre a esfera da sociabilidade e as artes polidas.

II

O tema da relação entre filosofia e sociabilidade também tem enorme importância em *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. Vejamos, inicialmente, o último parágrafo do “Diálogo” que a encerra:

Um experimento [...] que é bem-sucedido no ar nem sempre será bem-sucedido no vácuo. Quando os homens se distanciam das máximas da razão comum e afetam essas vidas *artificiais*, como você as chama, ninguém pode responder pelo que os agrada ou desagradará. Eles

5 Vasconcelos (2002) observa que o romance teria se tornado na Inglaterra, ao longo do século XVIII um espaço importante para a expressão feminina. Nesse sentido, seria possível defender que, independentemente do que se possa dizer sobre os próprios romances, Hume estaria, em “Do Estudo da História”, assumindo uma posição em que, apesar de pretender colaborar com a formação feminina, cairia na cilada de negar às mulheres as possibilidades de expressão que, à época, estariam disponíveis para elas. Essa discussão certamente seria de grande interesse, mas implicaria um desvio muito grande do tema presente. Basta, para os propósitos deste texto, mostrar que, nos dois ensaios mencionados acima, o que está em jogo não é a educação formal, nem literatura que diga respeito apenas à formação de jovens..

6 Baier (2010) observa que, ainda que, em obras como a *História da Inglaterra*, Hume fale em caráter ao descrever a “personalidade” de um monarca, o aparato teórico desenvolvido pelo autor não permitiria que ele desenvolvesse propriamente uma *teoria* do caráter. Parece, em linhas gerais, uma leitura adequada. Aqui, não interessa atribuir a Hume algo como uma teoria desse tipo, apenas mostrar que ele mapeia mecanismos que permitiriam explicar a formação de propensões estáveis no que diz respeito aos juízos e às motivações morais, bem como recomenda um certo modelo de sociabilidade e de moralidade.

estão em um elemento diferente daquele do resto da humanidade, e os princípios naturais de suas mentes não agem com a mesma regularidade que teriam caso se comportassem a seu bel prazer, livres das ilusões da superstição religiosa ou do entusiasmo filosófico. (HUME 1998, p. 199)

O fato de essa passagem ser parte de um diálogo poderia gerar problemas com relação à possibilidade de determinar se a personagem efetivamente fala pelo autor. Entretanto, não parece que precisamos ter grandes preocupações nesse sentido. Trata-se, aqui, da personagem que foi escolhida para ter, por assim dizer, a última palavra: o diálogo se encerra com essas considerações, que não são rebatidas por Cleantes, nem parecem ser contrariadas por argumentos anteriores. Além disso, o elogio da vida comum que se vê na passagem é compatível com outras, bastante conhecidas, em que Hume inequivocamente fala por si próprio, como a Parte IV do Livro I do *Tratado da Natureza Humana* e a Seção II de *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*. Se não se trata, aí, de simplesmente acatar as concepções do vulgo, é possível metodizá-las e corrigi-las. O mesmo não pode ser dito do pensamento daqueles que regem suas vidas pela “superstição religiosa” ou pelo “entusiasmo filosófico”.

É importante observar que não se trata apenas de conclusões filosóficas, mas de *vidas* artificiais. Ao longo do “Diálogo”, Diógenes e Pascal são apresentados como homens que viveriam totalmente apartados da moralidade comum por conta de suas escolhas filosóficas. De fato, essa associação entre compromissos filosóficos e tipos de vida parece ser um tema que perpassa toda a obra de Hume. Em “Da Escrita de Ensaio”, o autor critica de maneira bastante contundente a filosofia que estaria presa em celas e não atribui a ela apenas conclusões errôneas: essas filosofias seriam, para ele, cultivadas por homens que não tem qualquer gosto pela vida comum ou por boas companhias e praticam uma filosofia ininteligível, construída por um método “arrastado e lamentoso”.

Mesmo filósofos que dissociam suas conclusões filosóficas das vidas que levam podem sofrer do que poderiam ser considerados problemas de atitude. Um bom exemplo pode ser encontrado no parágrafo inicial do ensaio “O Cético”:

Há um erro a que eles [os filósofos] parecem suscetíveis, quase sem exceção: restringem demais seus princípios, e não dão conta da imensa variedade que a natureza tanto se esmerou em produzir com suas operações. Uma vez que um filósofo tenha se apoderado de um princípio favorito, que talvez dê conta de muitos efeitos naturais, ele estende o mesmo princípio por sobre toda a criação, e reduz a ele todo fenômeno, ainda que pelo raciocínio mais violento e absurdo. (HUME, 1985, pp. 159-60)

Isso teria ocorrido com alguns adversários contra os quais Hume volta suas baterias no Apêndice II da *segunda Investigação*. Uma das críticas que ele faz aos defensores das morais do amor próprio é justamente que a experiência comum basta para mostrar que estão errados, seria preciso ignorá-la, em favor de um suposto amor pela simplicidade, para reduzir todos os fenômenos da moralidade ao amor próprio. No Apêndice II, fica explícito, no âmbito de *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, um ponto que Hume defendia desde a Conclusão do Livro I do *Tratado*: o distanciamento da experiência comum em detrimento da adesão cega a princípios favoritos engendra filosofias que são más por seus erros teóricos e pelas consequências que podem vir a engendrar. Essa é uma tese que o

autor defende, também, em diversas passagens de *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*. Vejamos, por exemplo, os termos em que o autor encerra a Seção VIII:

Feliz dela [a filosofia] caso se torne, a partir daí, consciente da temeridade que comete ao bisbilhotar esses mistérios sublimes, e, deixando uma cena tão repleta de obscuridades e perplexidades, retornar, com a modéstia adequada, à sua província verdadeira e apropriada, o exame da vida comum, onde ela encontrará dificuldades suficientes a que dedicar suas investigações, sem se lançar a um oceano tão imensurável de dúvida, incerteza e contradição! (HUME, 1999, p. 164)

Isso não quer dizer, evidentemente, que Hume equipara a verdadeira filosofia aos raciocínios do homem comum. Ainda que eles compartilhem características importantes, não se pode negar que o vulgo é, para Hume, uma instância que nem sempre se mostra sensata. O que o filósofo tratará de fazer é determinar, de maneira rigorosa, os melhores meios para lidar com a experiência que se apresenta igualmente para ele e para o homem comum. Esse é um ponto que Hume enfatiza incansavelmente ao longo de *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*.

Nesse texto, vemos a confissão de que, diante de adversários eruditos que trabalham em seus gabinetes, os pirrônicos inevitavelmente triunfarão quando tentarem

introduzir uma dúvida universal em todos os assuntos do conhecimento e da investigação humana. Segues os instintos e as propensões da natureza, eles poderão dizer, assentindo à veracidade dos sentidos? Mas eles o levam a crer que a própria percepção ou imagem sensível é o objeto externo. Recusas esse princípio, de modo a abraçar uma opinião mais racional, a de que as percepções são apenas representações de algo externo? Afastas-te, aí, de tuas propensões naturais e dos sentimentos mais óbvios e, ainda assim, não és capaz de satisfazer tua razão, que jamais consegue encontrar qualquer argumento convincente, a partir da experiência, para provar que as percepções estão conectadas por objetos externos. (HUME 1999, p. 202)

Como na Conclusão do Livro I do *Tratado da Natureza Humana*, esse ceticismo, completamente imbatível no âmbito das discussões dos eruditos, desaparece “como fumaça, e deixa o cético mais determinado na mesma condição que os outros mortais” assim que as necessidades da vida comum e nossas propensões naturais se fazem sentir. Portanto, além de ser algo que diz respeito à felicidade ou a atitude do filósofo, o apelo a certas inclinações naturais implica a transposição da filosofia para a única instância em que é possível resistir ao ceticismo “excessivo”. Desse modo, dizer que “decisões filosóficas são apenas as reflexões da vida comum, metodizadas e corrigidas” (HUME 1999, p. 208) equivale a propor uma filosofia que se restrinja ao único campo acerca do qual podemos ter certezas efetivas. O cientista da natureza humana, então, abrirá mão de buscar causas primeiras, qualidades ocultas e coisas afins para atuar, por fim, no terreno em que as objeções do cético exagerado não têm qualquer autoridade. Será preciso, ainda, corrigir os enganos decorrentes de um modo de raciocinar que não é adequado (o do vulgo), mas esse é um projeto mais viável (e menos exposto a objeções dos “pirrônicos”) do que filosofias como aquelas desenvolvidas pela tradição cartesiana. Talvez, ainda, seja possível entrever, já em textos como a Conclusão do Livro I do *Tratado* e a Seção XII da *primeira Investigação*, algo que parece sintomático: os raciocínios do homem comum podem ser “metodizados e corrigidos”, mas os falsos

filósofos parecem estar condenados, por conta de sua adesão cega a um único princípio favorito.

Existe um outro modo segundo o qual é preciso pensar, no âmbito da obra de Hume, a relação entre filosofia e vida comum. Ele está bastante explícito no último parágrafo da Seção I da *primeira Investigação* e propõe, justamente, a conciliação entre o caráter do anatomista, figura que representa a filosofia “difícil e abstrusa” e o pintor, que Hume associa à “filosofia fácil”. Esse ponto, em que Hume acena àquilo que se vê no parágrafo final do *Tratado* e a uma carta a Francis Hutcheson bastante conhecida, permite afirmar que, em seus textos de maturidade, Hume estava bastante preocupado em construir um tipo de filosofia que pudesse ser acessada pelo público educado de seu tempo, não apenas por professores universitários. Isso, evidentemente, acrescenta algo às desconfianças quanto às afirmações de que as mudanças do *Tratado* para as *investigações* seriam “mais quanto à forma”, até porque Hume estaria consciente de que as tais “mudanças quanto à forma” seriam, elas próprias, reveladoras de alterações consideráveis na própria concepção de atividade filosófica defendida pelo autor.

Se for mesmo assim, explica-se o modo como Hume estrutura *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. Enquanto no Livro III do *Tratado* a discussão sobre a moralidade se iniciava com uma longa série de argumentos contra as morais racionalistas, na *segunda Investigação*, como observa Annette Baier (2011), muitas distinções morais são apresentadas e realizadas antes que se apresente, no Apêndice I, uma teoria geral delas. Além disso, mesmo o leitor mais desavisado que compare os dois textos perceberá que, se no Livro III do *Tratado* a opção era por discussões diretas acerca de princípios teóricos, apoiadas por relatos históricos e casos do cotidiano, vê-se, no texto de maturidade, que as próprias conclusões teóricas surgem como resultado de uma profusão de exemplos. Ainda que essa seja uma característica de todo o texto, pode ser interessante observar a Seção II, justamente porque ela tem uma divisão confessa entre uma parte “de pintor” e uma parte “de anatomista”. Nas palavras do próprio Hume:

Mas esqueço que não é meu propósito presente recomendar a generosidade e a benevolência, ou pintar, em suas verdadeiras cores, todos os encantos genuínos das virtudes sociais [...] Mas sendo nosso objeto, aqui, mais a parte especulativa da moral do que a prática, bastará observar que nenhuma qualidade é mais merecedora da boa vontade geral e da aprovação da humanidade que a beneficência e a humanidade [...]. (HUME 1998, p. 79)

Em seguida, nosso filósofo passa a um tratamento mais propriamente “anatômico” da benevolência. Os experimentos de que o autor se vale constituem-se de exemplos retirados da vida cotidiana ou da história, e buscam mostrar que a utilidade granjeia inegavelmente a nossa aprovação. O historiador enaltece a utilidade de seu ofício enquanto o poeta busca nos convencer de que sua própria arte não tem efeitos deletérios, sabendo que, se assim fosse, não o estimaríamos tanto. Profissões são valorizadas por conta das vantagens que trazem para a comunidade. O tiranicídio passou a ser tido como censurável quando se constatou que ele não colaborava com o fim que o engendrou. No fim das contas, a preocupação não é propriamente em desenvolver argumentos como os que podem ser encontrados no *Tratado*: os próprios exemplos implicam os pontos que Hume pretende estabelecer.

O simples fato de esse procedimento ficar bastante explícito merece ser observado com atenção porque transparece, aqui, o método experimental que o filósofo sempre se propusera a empregar. Entretanto, esse não é o único motivo pelo qual ele faz uso dessa estratégia. Ao proceder por meio de exemplos, Hume estaria colocando o leitor na posição em que ele poderia julgar, com base nos sentimentos apropriados, as situações apresentadas, de modo que a maneira como a teoria se desenvolve perante o público a torna não apenas a narrativa de uma investigação rigorosa, mas, também, uma ferramenta de formação moral. O leitor, acompanhando os casos concretos, será tocado pelos sentimentos apropriados, aproximando-se das conclusões propostas pelo filósofo. Trata-se de um processo de formação do gosto que não é conduzido apenas pela filosofia, e Hume atenta para isso em ensaios a que já fizemos referência, tais como “Da Delicadeza de Gosto e da Delicadeza de Paixão” e “Do Estudo da História”. Este último, aliás, parece corroborar essa maneira de conceber o procedimento pelo qual Hume constrói suas investigações morais:

Quando um homem de negócios adentra a vida e a ação, ele está mais apto a considerar os caracteres dos homens na medida em que têm relação com seu interesse do que do modo como são em si mesmos. Quando um filósofo contempla caracteres e maneiras em seu gabinete, a vista geral e abstrata que tem dos objetos deixa a mente tão fria e impassível que os sentimentos da natureza não têm espaço para agir, e ele mal sente a diferença entre vício e virtude. A história mantém um justo meio entre esses extremos, e coloca os objetos em seu verdadeiro ponto de vista. (HUME 1985, pp. 567-8)

Não seria possível, é claro, defender que um texto como o da *segunda Investigação* pretende aproveitar, integralmente, essa que Hume considera uma de três grandes vantagens do estudo da história. Ainda assim, parece claro que um livro pensado não apenas para ser elogiado pelos eruditos, mas também para colaborar com a formação das pessoas educadas de seu tempo, dotaria um método que, para seu autor, seria o mais adequado tanto para chegar a conclusões acertadas quanto para colaborar com a formação de seus leitores. Nesse sentido, exemplos como o do tiranicídio e o das esmolas parecem são reveladores, pois mostram como o filósofo poderia proceder para “corrigir” as reflexões da vida comum: se temos um interesse natural pelo bem de nossos semelhantes, mostrar as verdadeiras tendências de qualquer prática será uma forma de colaborar para despertar no leitor os sentimentos que seriam apropriados com relação a ela.

É verdade que, diferentemente do que se observa nos relatos históricos, o leitor não encontrará, no decorrer de *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, desenvolvimentos pormenorizados dos exemplos que Hume nos oferece. Ainda assim, não se pode simplesmente desconsiderar o impacto que esses exemplos teriam sobre os leitores que ele tinha em vista, os quais certamente estavam mais familiarizados do que nós com as muitas figuras históricas que Hume menciona em seu texto. Além disso, não é o caso de defender que um texto como o da *segunda Investigação* tenha sido concebido para substituir a história no que diz respeito à formação moral do leitor. Parece, isso sim, que se pretendia que ele atuasse em conjunto com a história (e com a poesia, a música *etc.*). Esse é um ponto que Hume trata de deixar bastante claro em pelo menos dois de seus *Ensaio*s. Em “Da Escrita de Ensaio”, ele tece a seguinte consideração:

A separação entre o mundo erudito e o da conversação parece ter sido o grande defeito de nossa época, e deve ter tido uma péssima influência tanto sobre os livros quanto sobre a companhia. Pois qual possibilidade haverá de se encontrar tópicos de conversação apropriados para o entretenimento de criaturas racionais sem que se recorra, por vezes, à história, à poesia, à política e aos princípios mais óbvios, ao menos, da filosofia? Deverá todo o nosso discurso ser uma série contínua de fofocas e observações fúteis? (HUME, 1985, p. 534)

É verdade que Hume fala, nessa passagem, em *entretenimento* de criaturas racionais. Entretanto, conforme deve estar claro a partir das considerações anteriores sobre “Da Delicadeza de Gosto e da Delicadeza de Paixão”. Não se trata, apenas, de entretenimento, porque frequentar textos filosóficos, históricos ou literários implica em algo como um processo de formação de caráter. Parece suficientemente claro, então, que não era pouco importante para Hume que sua filosofia (e, mais especificamente, sua teoria moral) pudesse ser pensada como parte de um conjunto de “disciplinas” que colaborariam para a formação de um tipo bem determinado de caráter (talvez o Cleantes da Seção IX da *segunda Investigação*). Nesse sentido, algo que é apropriado ao entretenimento do tipo de leitor pretendido por Hume certamente será algo que poderá não apenas agradar a um gosto que está, também, intimamente vinculado a certas noções morais, mas colaborar com sua formação. Optar por uma forma diferente de expor uma teoria moral seria, nesse contexto, correr o risco de se chegar a um texto que, em “Da Escrita de Ensaios”, Hume teria considerado “ininteligível em seu estilo e em sua maneira de exposição”, resultado de uma filosofia “quimérica em suas conclusões”.

Referências bibliográficas:

- BAIER, Annette. *The Cautious Jealous Virtue*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- _____. *Death and Character: Further Reflections on Hume*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- _____. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- _____. *Essays Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.
- _____. *Four Dissertations*. Londres: A. Millar, 1752.
- _____. *The Letters of David Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- _____. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- JOHNSON, Samuel. *A Dictionary of the English Language*. Londres: J. F. and C. Rivington, 1785.
- PIMENTA, Pedro Paulo. “Apresentação – Shaftesbury e a busca pela filosofia”. *SHAFTESBURY. Exercícios (Askhmata)*. São Paulo: Editora UNESP, 2014.
- VASCONCELOS, Sandra Gardini. *Dez Lições sobre o Romance Inglês do Século XVIII*. São Paulo: Boitempo, 2002.

É possível ser livre nos grandes Estados? - A cidadania nas repúblicas segundo Rousseau e Sandel

Renato Moscateli¹

Na exposição de seus princípios do direito político, Jean-Jacques Rousseau incluiu ressalvas importantes sobre as condições de possibilidade para as repúblicas, entre as quais se destaca a questão do tamanho do Estado para que a soberania popular seja viável. Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, ele advertiu que a grande extensão dos corpos políticos era uma das causas fundamentais da infelicidade dos povos, ao passo que

[q]uase todos os pequenos Estados, repúblicas ou monarquias indiferentemente, prosperam pelo simples fato de que são pequenos; de que neles todos os cidadãos conhecem uns aos outros e se vigiam; de que os chefes podem ver por si mesmos o mal que se faz, o bem que têm a fazer; e de que suas ordens são executadas sob seus olhos. (ROUSSEAU, 2003, p. 970-971)

Esse tipo de reflexão já havia aparecido no *Contrato Social*, onde o autor ligou a liberdade ao exercício da cidadania em comunidades políticas cujos membros podiam se engajar diretamente não apenas nas deliberações do poder soberano, como também em outras atividades pertinentes ao interesse público. Passados mais de duzentos anos desde a publicação das obras de Rousseau, podemos perceber que esses tópicos discutidos nelas ainda tem pertinência para a Filosofia Política, tal como nos textos de Michael J. Sandel. Refletindo sobre o quadro atual dos Estados, em *Democracy's Discontent* ele afirma que uma vida política republicana vigorosa teria de ser capaz de criar modos de lidar com os principais desafios postos pela economia globalizada, bem como de fomentar as identidades cívicas necessárias para lhes dar autoridade moral. Frente a essas considerações, minha intenção é tomar as ideias de Rousseau e de Sandel como referência para discutir o tema da cidadania em vista da grandeza dos Estados, abordando alguns dos problemas mais importantes envolvidos nesse contexto, sobretudo o da possibilidade de se constituir vínculos comunitários capazes de mobilizar os indivíduos como partícipes de um modo de vida republicano.

Começando pela recuperação dos argumentos de Rousseau, vale lembrar que o tema da comunidade é muito presente, desde os seus primeiros escritos políticos. No *Discurso sobre as ciências e as artes*, trata-se de mostrar que as qualidades morais e políticas de alguns povos da Antiguidade deveram-se, em boa medida, ao fato de que eles compartilhavam suas vidas em comunidade de uma maneira que estimulava a virtude cívica, moldando

1 Professor na Faculdade de Filosofia da UFG

sua mentalidade e seus atos. Nesse quadro, as repúblicas espartana e romana foram tomadas por Rousseau como modelos de força, coragem, patriotismo e bons costumes, pois eram lares de povos livres. Ele também as elogiou por sua rusticidade e simplicidade, o que se manifestava no fato de que seus cidadãos viviam em condições tais que lhes permitiam conhecer melhor uns aos outros e se comunicarem com uma linguagem muito menos afetada e opaca do que a dos povos modernos. Assim, era mais fácil que cada um percebesse as intenções e o caráter de seus pares, pois eles eram mais visíveis, e mesmo que a natureza humana não fosse melhor nesses indivíduos, diz Rousseau, havia mais segurança na facilidade que eles tinham para se perscrutarem “reciprocamente, e essa vantagem, de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes muitos vícios” (2003, p. 8). Com isto, não quero propor a leitura de que essas comunidades louvadas pelo filósofo genebrino puderam recuperar uma transparência natural e completa entre seus membros, o que seria inviável na sociedade, e sim que, embora fossem constructos artificiais da política, elas conseguiram se constituir enquanto formas de vida nas quais a oposição entre ser e parecer não era tão marcada nem tão nociva quanto viria a se mostrar nas sociedades corrompidas criticadas por Rousseau. Neste sentido, foi possível para esses povos desenvolver uma sociabilidade mais favorável ao cultivo daquela união de interesses que, no *Contrato Social*, será apontada como a base do pacto social e da vontade geral de uma república.

Não é demais ressaltar que esses fatores de sociabilidade, de afetividade e de comunicação entre os partícipes de um Estado livre são essenciais e complementares aos critérios jurídicos de união civil abordados por Rousseau em seus princípios do direito político. No *Contrato Social* (livro 2, capítulo 10), ao listar as condições mais propícias para um povo receber uma boa legislação, ele incluiu a de que cada membro possa ser conhecido por todos, o que se explica pelas considerações feitas no capítulo anterior, nas quais se afirma que quanto mais o Estado aumenta de tamanho, especialmente no tocante à população, mais o liame social se enfraquece. Nesse quadro, não só se intensificam as complicações e os custos da administração pública, como também se instaura um distanciamento nocivo dos cidadãos entre si e em relação aos governantes. A pátria torna-se cada vez mais uma noção abstrata na mente das pessoas, dada a sua amplitude, afigurando-se como uma multidão de desconhecidos com a qual cada um não consegue se identificar verdadeiramente. Quando o crescimento do território se soma a isto, tem-se igualmente o fato de que os costumes passam a se diferenciar bastante nas várias regiões, o que prejudica a unidade do corpo político ao criar demandas de leis e formas de governo distintas em cada lugar. Assim, apesar de Rousseau reconhecer que o Estado não deve ser pequeno demais, a fim de não ficar dependente ao extremo de seus vizinhos para obter tudo o que necessite à sua manutenção, em diversos momentos ele reitera a importância de que não se estenda muito. “Tudo bem examinado”, conclui o autor, “eu não vejo que seja doravante possível ao soberano conservar entre nós o exercício de seus direitos se a cidade não é muito pequena” (ROUSSEAU, 2003, p. 431).

Esses direitos incluem, como é bem sabido, a autoridade para estabelecer as leis que regem a república, o que se realiza nas assembleias cujas deliberações têm de estar abertas a todos os cidadãos, e não apenas a seus representantes eleitos. Sem isto não há a liberdade civil em sua dupla face, ou seja, como participação conjunta no trabalho de legislação e como obediência às leis emanadas da vontade geral. A necessidade de condições práticas para esse exercício direto da soberania poderia ser satisfeita mais facilmente em comunidades políticas de tamanho pequeno, não apenas pela maior comodidade de reunir seus membros

nas ocasiões definidas para a manifestação da soberania popular, quando a voz de cada um pode ser ouvida no tocante aos assuntos públicos em foco, mas igualmente porque a proximidade entre eles favorece a formação de opiniões compartilhadas sobre o bem comum. Tais pessoas, por conviverem frequentemente em suas atividades como cidadãos e como sujeitos privados, tenderiam a compartilhar costumes, valores e ideias sobre o que seria o melhor para a sociedade. Desse modo, sua felicidade particular não estaria desligada da felicidade pública, e até mesmo a realização de seus deveres para com a comunidade seria mais uma ocasião para agir conjuntamente, pois “[e]m um Estado verdadeiramente livre, os cidadãos fazem tudo com os seus braços e nada com dinheiro. Longe de pagarem para se isentar de seus deveres, pagariam para cumpri-los eles mesmos” (ROUSSEAU, 2003, 429).

Essa ênfase na dedicação pessoal ao serviço público é coerente com as concepções econômicas que Rousseau expressou em vários momentos, nas quais se percebe um destaque nas atividades que podem ligar o povo à terra, sobretudo a agricultura, para garantir-lhe uma existência digna e evitar as superfluidades que só servem para gerar desejos desenfreados, amor ao ócio e à desigualdade. Nesse contexto, o dinheiro tenderia a se tornar desprezível e até inútil². Mais uma vez, tem-se no horizonte a ideia de que uma comunidade republicana bem ordenada requer certas condições concretas de existência para dar lastro à sua constituição, as quais seriam avessas às finanças e aos negócios mais complexos vigentes dos grandes Estados. Na perspectiva rousseauniana, um Estado de pequenas dimensões permite que cada um se ocupe diretamente com a preservação da coisa pública, em vez de usar o dinheiro para poder se concentrar em seus assuntos particulares. Por outro lado, onde a busca pela riqueza se tornou o foco, fomenta-se o acirramento da desigualdade entre os membros do Estado, o que torna os ricos indiferentes à condição dos pobres, dividindo a sociedade em interesses antagônicos como se a república não fosse mais um patrimônio comum, e sim algo que pudesse ser dirigido como um negócio no qual até mesmo os sufrágios e os cargos públicos estivessem à venda. Não é preciso fazer profundos raciocínios para perceber o quanto isto é nocivo à liberdade civil tal como ela é entendida por Rousseau.

Essas reflexões sobre as consequências políticas da desigualdade econômica nos permitem olhar para nossa própria época e, como veremos, fazer a ponte com algumas das ideias de Sandel no tocante ao que ele chama de “economia política da cidadania”. Antes de entrar diretamente nesse ponto, porém, é interessante situar as teses do autor no contexto de sua defesa da revitalização da vertente cívica da liberdade, associada por ele à tradição do republicanismo. Nesta tradição, diz o autor, “é central a ideia de que a liberdade depende da participação no autogoverno”, isto é, de “deliberar junto com seus concidadãos sobre o bem comum e ajudar a moldar o destino da comunidade política” (SANDEL, 1996, p. 5).

Para Rousseau, assim como para Sandel, essa liberdade republicana envolve um tipo de vida política que não se encontra em qualquer época ou lugar. Refletindo sobre suas condições de existência, Sandel confronta dois questionamentos: é possível reviver os ideais republicanos? É desejável fazer isto? O autor reconhece ser comum a objeção de que esses ideais são propícios a pequenas comunidades, mas não aos grandes e complexos Estados contemporâneos, os quais são integrados em amplos cenários políticos e econômicos. Ademais, para muitos parece indesejável tentar trazê-los novamente a um contexto político caracterizado pela república procedimental, no qual certa perda de sentido de comunidade

2 Sobre isto, ver o *Projeto de constituição para a Córsega* e as *Considerações sobre o governo da Polônia*.

e de práticas de autogoverno foi compensada pela difusão da tolerância e pelo espaço de escolha individual permitidos pelo liberalismo.

Sandel busca responder a esses argumentos tomando o caso dos Estados Unidos como referência, e para tanto analisa diversos aspectos da questão da comunidade nesse contexto. Um dos pontos salientados pelo autor é que nas últimas décadas do século XX houve um aumento significativo na desigualdade entre os mais ricos e os mais pobres no país, o que levou ao surgimento de novos debates sobre por que esse problema é importante e o que deveria ser feito para combatê-lo. Entre os tópicos da discussão figura o da justiça distributiva. Do ponto de vista republicano defendido pelo filósofo, as grandes desigualdades econômicas são nocivas porque corrompem “o caráter tanto dos ricos quanto dos pobres e destroem o espírito comunal requerido pelo autogoverno” (SANDEL, 1996, p. 330). Sandel lembra que, para Aristóteles, os extremos de riqueza e de pobreza incutem vícios nos cidadãos, tais como ambição, amor ao luxo e falta de vontade de obedecer nos ricos, e nos pobres a inveja e a sujeição às necessidades que os tornam inaptos para governar. Tudo isto impede que eles cultivem a amizade política que deveria existir na cidade. Além disso, Sandel também lembra as acusações rousseauianas de que essa desigualdade traz sérios males ao Estado, tornando o poder econômico mais forte do que o político e prejudicando a busca do bem comum.

Diante de tal quadro, a preocupação com a influência dessas questões estende-se ao papel que a economia moderna pode ter desempenhado no desempoderamento das comunidades e na erosão do tecido social essencial à democracia. Nas palavras de Sandel, alguns dos críticos desse processo buscaram “arranjos econômicos propícios à comunidade e ao autogoverno” e “foram além dos conhecidos argumentos a respeito da prosperidade e da honestidade, e retomaram os termos do debate que informava a economia política da cidadania” (1996, p. 329). Um exemplo citado pelo autor é o do Secretário do Trabalho do governo Clinton, Robert B. Reich, para o qual o governo deveria investir mais no sistema educacional voltado aos trabalhadores americanos, a fim de prepará-los melhor para os desafios da economia globalizada e cada vez mais tecnológica. Porém, ele reconheceu que havia dificuldades para isto ligadas ao fato de que os cidadãos mais ricos resistiam a pagar impostos altos que custeariam tal sistema, o que demonstrava a ausência de um sentimento de destino compartilhado e de responsabilidade mútua entre eles e os mais pobres. Quanto mais as desigualdades cresciam, mais os bem-sucedidos economicamente tendiam a se isolar do restante da população, recorrendo a serviços privados de educação, transporte, saúde e segurança, por exemplo, deixando que os espaços e serviços públicos utilizados pelos demais se deteriorassem por falta de investimento. Uma consequência dessa separação entre os mais ricos e os mais pobres é a erosão da virtude cívica, na medida em que cidadãos dessas diferentes classes vivem cada vez mais distantes uns dos outros e deixam de compartilhar interesses comuns. Em uma visão republicana, salienta Sandel, as escolas deveriam ser lugares nos quais os jovens de diferentes condições sociais e econômicas conviveriam e aprenderiam “os hábitos da cidadania democrática”, o mesmo se dando em locais como parques municipais onde se desenvolveriam sentimentos de comunidade e identidade cívica.

Ao ouvir isto, os leitores das *Considerações sobre o governo da Polônia* não terão dificuldade para recordar as propostas de Rousseau acerca da educação pública, cuja meta principal tinha de ser fomentar o civismo nos jovens. Reconhecendo a existência de desigualdades econômicas entre os poloneses, o filósofo viu na educação em comum uma forma crucial de forjar laços entre os filhos dos cidadãos de diferentes classes sociais:

“Todos, sendo iguais pela constituição do Estado”, diz Rousseau, “devem ser educados juntos e da mesma maneira. E se não for possível estabelecer uma educação pública totalmente gratuita, é ao menos necessário colocar nela um preço que os pobres possam pagar” (ROUSSEAU, 2003, p. 967). O autor defende ainda que o governo custeie bolsas de estudo para os mais pobres, as quais seriam atribuídas como reconhecimento ao mérito dos pais dessas crianças pelos serviços prestados à pátria, dando-lhes assim um caráter cívico honorável. E no tocante àqueles que desejassem dar uma educação doméstica aos filhos, Rousseau recomenda que tal formação seja complementada pela participação dessas crianças em exercícios físicos desempenhados em público e conjuntamente com as demais, a fim de que todas aprendam a agir em vista de um objetivo compartilhado. As vantagens dessa prática iriam além de proporcionar aos jovens uma constituição física saudável, pois lhes dariam uma formação moral com valores voltados “à regra, à igualdade, à fraternidade, às competições, a viver sob os olhos de seus concidadãos e a desejar a aprovação pública” (ROUSSEAU, 2003, p. 968).

Ainda que Sandel tenha certas reservas quanto às propostas educacionais de Rousseau³, preferindo algo mais próximo àquilo que Tocqueville havia identificado na América do século XIX⁴, pode-se ver que ambos partilham uma perspectiva sobre a liberdade republicana que implica diminuir a importância da influência das distinções econômicas em matéria de política, de modo a revitalizar os espaços de coexistência entre pessoas ricas e pobres que lhes permitiriam ter experiências em comum e formar hábitos de cidadania. Nesse intuito, Sandel é enfático sobre a necessidade de se contrapor às forças do mercado que corrompem as instituições e as práticas fomentadoras do civismo, e que, por conseguinte, são também nocivas à liberdade republicana.

O filósofo lista diversas experiências que considera relevantes como estratégias de enfrentamento dessas forças econômicas, experiências tais como as de corporações e grupos sem fins lucrativos que buscam revigorar comunidades em cidades americanas, incentivando os negócios locais, a abertura de empregos, projetos habitacionais, cursos de capacitação profissional e outros serviços sociais. Seu objetivo é realizar essas atividades estimulando o engajamento democrático dos cidadãos nos assuntos públicos, e a preparação dos membros de comunidades mais pobres para a participação política⁵.

Outro exemplo citado por Sandel é o dos movimentos civis contrários à proliferação de grandes redes de lojas, tal como o Wal-Mart, que contribuem para a falência de pequenas empresas locais e que, por sua estrutura física de funcionamento – prédios grandes e acessíveis principalmente por automóveis – destroem antigos espaços de convivência comunitária em torno de pequenos comércios. Atuando no mesmo sentido desses movimentos, Sandel aponta ainda as iniciativas ligadas ao chamado *Novo Urbanismo*, cujos adeptos pretendem estimular a criação e a revitalização de espaços urbanos voltados à convivência comunitária.

3 A esse respeito, ver as observações de Sandel (1996, p. 319-321) e, no tocante a Rousseau, suas ideias acerca da educação cívica aparecem especialmente no verbete *Economia política* e nas *Considerações sobre o governo da Polônia*.

4 Sandel refere-se ao conteúdo de *A democracia na América*. Essa formação ocorria por meio de uma “mistura complexa de persuasão e habituação, o que Tocqueville chamou de ‘a lenta e silenciosa ação da sociedade sobre si mesma’” (SANDEL, 1996, p. 320), graças a um espaço público preenchido por instituições nas quais as pessoas podem se reunir em suas semelhanças e diferenças, tais como distritos, escolas, religiões e práticas que incentivam as virtudes e formam as mentes e os corações dos cidadãos requeridos por uma república democrática.

5 Vale a pena lembrar também a relevância atribuída por Sandel aos movimentos pelos direitos civis dos negros nas décadas de 1950 e 1960. O autor considera que eles estão entre as mais significativas expressões da política republicana, uma vez que representam um momento de empoderamento, parte de um projeto formativo que implicava na transformação moral e cívica do povo, revelando aos oprimidos e discriminados a força política que sua ação coletiva poderia demonstrar.

Trata-se de se contrapor à tendência vigente desde o final da Segunda Guerra Mundial, que tem levado os americanos a buscar moradia em subúrbios afastados dos centros urbanos, nos quais o acesso por carro é predominante. Como alternativa, o *Novo Urbanismo* prioriza a mobilização dos pedestres e ciclistas em vez dos carros, a construção de casas próximas a comércios, praças e prédios públicos (escolas, bibliotecas, prefeituras), a fim de estimular os encontros entre as pessoas. Como vimos, a necessidade dessas experiências de vivência mais próxima entre os cidadãos já havia sido levantada por Rousseau como uma condição fundamental para uma comunidade republicana mais ativa e coesa em prol de seus interesses coletivos.

Após analisar essas iniciativas, Sandel sintetiza suas observações sobre os diferentes movimentos que atuam no sentido de revitalizar a vida cívica e esclarece que isto mostra as possibilidades reais do tipo de liberdade que ele defende. O autor admite que não se trata de promover grandes consensos políticos, mas de possibilitar que os cidadãos participem mais ativamente dos assuntos públicos, ainda que eles diverjam sobre o peso de cada tema ou valor dentro das discussões. Assim, diz o filósofo, “[a] renovação bem-sucedida da política republicana não resolveria nossas disputas políticas; na melhor das hipóteses, ela revigoraria o debate político ao enfrentar, mais diretamente, os obstáculos ao autogoverno em nossa época” (SANDEL, 1996, p. 338). Entre esses obstáculos, sem dúvida está o de se criar instituições republicanas para lidar com os grandes desafios postos pela economia globalizada, bem como de fomentar as identidades cívicas necessárias para lhes dar autoridade moral. Porém, mostra-se muito difícil a implementação de governanças transnacionais, especialmente no tocante ao engajamento cívico de que elas precisariam para funcionar. Sandel acreditava que mesmo a Comunidade Europeia não vinha conseguindo gerar um sentimento de identidade compartilhada pelos cidadãos de seus diferentes países, e vale lembrar que apesar de esse diagnóstico ter sido feito pelo autor há mais de vinte anos, o problema apontado agravou-se ainda mais recentemente com a crise da saída da Grã-Bretanha da Comunidade.

Poderia ser defendido, como muitas pessoas têm feito, que dispomos atualmente dos recursos para resolver as principais dificuldades práticas inerentes ao exercício direto da cidadania em corpos políticos com muitos milhões de membros, dificuldades tais como aquelas indicadas por Rousseau em suas discussões sobre as condições concretas para realizar deliberações das quais teriam de participar todos os cidadãos de grandes Estados, um problema fatal para a preservação da soberania popular. De acordo com Sandel, ainda que a globalização econômica e os avanços tecnológicos dos últimos séculos tenham tornado viável a comunicação entre pessoas de todas as partes do mundo, isto não significou, necessariamente, a formação de senso de comunidade entre elas, pois “[c]onverter redes de comunicação e interdependência em uma vida pública digna de afirmação é uma questão política e moral, não tecnológica” (1996, p. 340), algo que vai ao encontro das observações de Rousseau acerca da necessidade de vínculos mais fortes entre os cidadãos republicanos para que o bem comum possa se expressar em suas deliberações. Para Sandel, o exemplo do governo dos EUA no início do século XX é ilustrativo: a fim de fazer frente à ampliação da economia industrial em níveis nacionais, buscou-se fortalecer também a política em âmbito nacional, estimulando a identidade comum dos americanos.

Entretanto, esse tipo de solução poderia ser tentado em uma esfera mundial, por meio de instituições transnacionais de governança voltada, por exemplo, a questões econômicas, ambientais e de direitos humanos, as quais inspirariam o cultivo de um espírito cívico

cosmopolita? Na visão de Sandel, o ideal cosmopolita que anima tais propostas tem o mérito de focar a humanidade compartilhada pelos cidadãos de todos os países e as consequências morais que decorrem dela, promovendo a preocupação com temas mundiais, a responsabilização dos países mais ricos em relação aos demais, e o combate ao chauvinismo. Todavia, o autor vê falhas importantes nesse ideal, uma vez que ele teria como efeito o enfraquecimento dos laços comunitários que nos ligam às pessoas mais próximas de nós. Para ele, o amor à humanidade pode ser belo, mas os seres humanos vivem suas existências cotidianas com base em solidariedades mais estreitas, como Rousseau já havia salientado ao contrapor o patriotismo ao cosmopolitismo e defender a necessidade do primeiro nas repúblicas⁶. De acordo com Sandel, isto pode revelar os limites de nossas fronteiras morais e o “fato de que aprendemos a amar a humanidade não em geral, mas mediante suas expressões particulares” (1996, p. 342-343). Assim, o erro da ética cosmopolita não seria o de afirmar que temos obrigações para com todos os seres humanos, e sim o de “insistir que as comunidades mais universais que habitamos devem sempre ter precedência sobre as mais particulares” (SANDEL, 1996, p. 343).

O filósofo americano reconhece que somos movidos por reivindicações distintas vindas das várias comunidades de que fazemos parte – famílias, igrejas, classes profissionais, Estados, etc. –, mas diz que temos de exercer o juízo moral e a deliberação política para decidir quais delas terão mais peso para nós em cada situação. Esse processo envolve avaliar o conteúdo dessas reivindicações e o quanto elas são importantes nas narrativas que dão identidade e sentidos às nossas vidas. Mais uma vez, encontramos nos textos de Rousseau uma preocupação semelhante, na medida em que o pensador genebrino lidou com as chamadas “associações parciais” que existem dentro de cada sociedade civil, as quais possuem seus próprios interesses e máximas⁷. No entendimento de Rousseau, o interesse público deveria se sobrepor aos interesses privados dessas sociedades particulares, pois os deveres de cidadão teriam prerrogativa sobre os demais, embora na prática muitas vezes se veja o contrário acontecendo.

A emergência dessas demandas ligadas a grupos comunitários específicos é algo que se acirrou com os avanços da globalização, na opinião de Sandel. Anteriormente, o Estado-Nação era o espaço político dentro do qual essas reivindicações (religiosas, étnicas, culturais) deviam se manifestar, pois ele oferecia uma identidade ao povo baseada na história, na linguagem ou na tradição, mas atualmente a erosão desse modelo tem dado margem a movimentos de identidades grupais que dificultam a manutenção de uma unidade cívica nacional. As iniciativas cosmopolitas têm de lidar com isso para tornar viáveis suas propostas de instituições globais. Entretanto, Sandel não acredita que o caminho da “cidadania global” seja o mais adequado, e isto porque

a esperança para o autogoverno não está em realocar a soberania, mas em dispersá-la. A alternativa mais promissora à soberania do Estado não é uma comunidade mundial baseada na solidariedade da comunidade, mas uma multiplicidade de comunidades e de corpos políticos – alguns mais, outros menos amplos do que as nações – entre os quais a soberania esteja difundida. O Estado-Nação não precisa desaparecer, apenas abrir mão de sua reivindicação como único repositório do poder soberano e objeto primário de lealdade política. (SANDEL, 1996, p. 345)

6 Ver, por exemplo, o início do *Emílio* (ROUSSEAU, 1980, p. 248-249).

7 Ver o *Contrato Social* (ROUSSEAU, 2003, p. 371-372) e *Economia política* (ROUSSEAU, 2003, p. 89).

Neste sentido, a tradição do federalismo existente na política americana é importante para guiar o fortalecimento de um republicanismo no qual a soberania está dispersa em diferentes locais de engajamento cívico, uma versão republicana que Sandel chama de pluralista e que ele aproxima de Tocqueville em oposição às ideias de Rousseau. Em vez da unidade da vontade geral, Tocqueville enfatizou a divisão dos poderes e o exercício da cidadania na América em pequenas comunidades municipais, o que habilitava os indivíduos para o autogoverno em esferas mais amplas. Embora as experiências democráticas descritas por Tocqueville tenham perdido força ao longo do tempo, Sandel vê no federalismo que elas manifestam algo fundamental para fomentar o autogoverno e a virtude cívica nos dias de hoje. A despeito das críticas de Sandel a Rousseau, segundo a qual o autor do *Contrato Social* teria concebido “a comunidade política como um todo indiferenciado” (SANDEL, 1996, p. 347) a cuja vontade geral os cidadãos deveriam se conformar, é necessário lembrar que o filósofo genebrino também considerou a possibilidade de pactos federativos capazes de produzir, em um nível mais amplo, os benefícios que o pacto social proporciona em cada Estado. Nesse quadro alargado, permaneceriam os desafios de conciliar as soberanias nacionais dentro de federações, sem prejudicar a liberdade de seus respectivos membros, o que implicaria no caráter republicano que elas deveriam possuir⁸.

Isto nos conduz, enfim, para a conclusão, a qual nos leva de volta à questão título deste trabalho: é possível ser livre nos grandes Estados? Como base no que vimos das ideias de Rousseau e de Sandel acerca do significado republicano da liberdade por eles enfocado, pode-se arriscar dizer que a resposta do filósofo genebrino tende mais ao pessimismo, ao passo que a do pensador americano, embora não seja propriamente otimista, ainda conserva alguma esperança. Sandel admite que “[a] ideia de que a liberdade consiste em moldar as forças que governam nossa vida coletiva é difícil de sustentar no mundo moderno. [...] Sob tais condições, contudo, a tradição republicana nos lembra de que a política não é apenas sobre o tamanho e a distribuição do produto nacional” (1998, p. 335). Portanto, concluímos junto com o autor que certamente podemos ter dúvidas quanto à plena realização das aspirações da tradição republicana em nosso tempo, mas que desistir do projeto da liberdade como autogoverno, assim como de convocar o poder econômico à responsabilização democrática e de formar os cidadãos para o exercício de sua liberdade política, é uma alternativa contra a qual é preciso se posicionar.

⁸ Acerca desse assunto, ver o *Extrato* e o *Julgamento* de Rousseau sobre o *Projeto de paz perpétua do Abbé de Saint-Pierre* (ROUSSEAU, 2003). No caso dos poloneses, o autor sugeriu que seu grande território fosse dividido em unidades menores unidas por um laço federativo. Ver o capítulo 5 das *Considerações sobre o governo da Polónia*.

Referências bibliográficas:

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Œuvres complètes. Paris: Gallimard, 1980. v. 4.

_____. Œuvres complètes. Paris: Gallimard, 2003. v. 3.

SANDEL, Michael J. Democracy's discontent. Cambridge; Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

_____. Reply to critics. In: ALLEN, Anita L., REGAN JR., Milton C. (eds.). Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy. Nova York: Oxford University Press, 1998, p. 319-335.

Resposta darwiniana à autorrefutação de Hume

Rubens Sotero dos Santos¹

Em um artigo nosso intitulado – A autorrefutação humeana nas seções ‘*of the reason of animals*’ – publicado no livro “Filosofia do século XVIII” identificamos o que seria uma autorrefutação dentro das obras epistemológicas de David Hume. De forma direta, ela se revela nas seções ‘*of the reason of animals*’ quando Hume reconhece que os animais não-humanos são capazes de estabelecer laços causais sem o concurso da experiência, de forma “a priori”, o que ele próprio defendeu ser impossível, pelo menos, para os animais humanos (*sapiens*). Desse modo, se não é possível estabelecer laços causais antes da experiência, como simples animais são capazes de tamanha façanha? Se este for o caso, então, Hume se autorrefuta.

Hume, ao escrever as seções “*of the reason of animals*” tanto no *Treatise* quanto na *Enquiries*, buscava de forma provocante e, até certo ponto, original, blindar sua teoria epistemológica acerca da causalidade, pois tais seções buscam mostrar que, assim como os homens, os demais animais também partilham o mesmo poder mental no que se refere ao raciocínio causal, a diferença entre eles é apenas de grau e jamais de natureza. Isto é, sua tese epistemológica seria capaz de explicar tanto os poderes mentais dos animais humanos quanto dos não-humanos.

Hume resume bem a importância das seções “*of the reason of animals*” com a seguinte passagem:

Essa doutrina é tão útil quanto óbvia, e nos fornece uma espécie de *pedra de toque* com a qual podemos pôr a prova *todos* os sistemas desse gênero de filosofia. É com base na semelhança entre as ações externas dos animais e as por nós mesmos realizadas que julgamos que também suas ações internas *se assemelham as nossas*. (...). Portanto, quando apresentamos uma hipótese para explicar uma operação mental comum aos homens e aos animais, devemos poder aplicar a mesma hipótese a ambos. Toda hipótese verdadeira sobreviverá a esse teste, e arrisco-me a afirmar que nenhuma hipótese falsa *jamais* resistirá a ele (T. 1.3.16.3 p.118 grifo nosso).

No entanto, as seções “*of the reason of animals*” trazem, ao contrário do que Hume supôs, um gravíssimo problema para dentro de sua epistemologia, problema esse, aliás, que passou despercebido do próprio Hume. Qual seja: ao reconhecer que os animais não-humanos são capazes de estabelecerem certas relações causais sem o concurso da experiência, ele termina por se autorrefutar, já que defendia até então em suas obras que

¹ Doutorando em filosofia pela UFPB-UFPE-UFRN.

todas as questões de fato se originam na experiência, isto é, são todas a posteriores e, por isso, se derivam e se fundamentam na experiência. Assim, se sua tese epistemológica está correta, como parece ser o caso, então os animais não poderiam ser capazes de estabelecer certas relações causais sem a experiência, mas como não dá para refutar tal capacidade dos animais, visto os inúmeros casos incontestáveis, então, resta concluir que a tese humeana acerca da causalidade está equivocada e que, portanto, tais seções ao invés de corroborar sua tese acabaram por refutá-la.

Para deixar claro o problema vale citar duas passagens que revelam tal *aporia*. Em relação às questões de fato, Hume oferece apenas duas possibilidades, ou elas se baseiam na experiência ou, então, em algum raciocínio *a priori*. E ele é enfático ao afirmar que “o conhecimento desta relação não se obtém, *em nenhum caso*, por raciocínio *a priori*, porém nasce *inteiramente* da experiência quando vemos que quaisquer objetos particulares estão constantemente conjuntados entre si” (HUME, 1999, p.50 grifo nosso). E tal tese suficientemente clara é defendida por ele nas suas duas principais obras epistemológicas: *Treatise* e *Enquiries*. No entanto, ele afirmou também em dissonância, pelo menos, aparentemente, a essa passagem que

embora os animais extraiam da observação grande parte de seus conhecimentos, há também *muitas* partes decorrente do poder original da natureza, *superando em muito* a porção de capacidade que têm em ocasiões ordinárias e que eles aperfeiçoam, pouco ou *nada*, mediante grande prática e experiência. (...). Embora o instinto seja diferente, é, sem dúvida, um *instinto* que ensina o homem a evitar o fogo; do mesmo modo que ensina a um pássaro, com tanta exatidão, a arte da incubação e toda a organização e ordem de seus cuidados educativos (HUME, 1999, p.167-8 grifo nosso).

Em outros termos, a pesar do raciocínio causal nascer inteiramente da experiência, pelo menos para os homens, os animais derivam parte desses raciocínios do poder original da natureza, isto é, através de instintos. Para superar essa *aporia* ter-se-ia que ou defender que a impossibilidade de raciocínios causais a priori se limita aos homens e não aos demais animais ou mostrar que tal capacidade animal na verdade só aparentemente é a priori. A primeira possibilidade é demasiada frágil por vários motivos. Primeiro, Hume teria que indicar que esse era o caso, o que ele não fez. Segundo, ele teria que explicar como simples animais seriam capazes de tamanha façanha enquanto os homens, não. Terceiro, mesmo que Hume desse essa explicação, ele permaneceria com esse grave problema, uma vez que ele foi enfático ao afirmar que a mesma hipótese deve ser aplicada a ambos (homens e animais). Quarto, se parte dos raciocínios causais nos animais são realmente a priori, então, se tem aí uma diferença de qualidade e não de grau nessa capacidade mental, o que ele nega que ser o caso. Dessa forma, não parece razoável tentar resolver esse problema afirmando que a impossibilidade de raciocínios causais a priori se limita aos homens e não aos animais. Deste modo, resta-nos tentar mostrar a razoabilidade da segunda possibilidade de solucionar o problema e faremos isso a partir das obras de Charles Darwin.

Nossa tentativa é de mostrar, a partir da teoria da evolução das espécies por seleção natural de Darwin, que os instintos responsáveis por certas relações causais a priori podem e são explicados pela seleção natural e, por esse motivo, seriam só aparentemente a priori. A solução do problema humeano se dará pela seleção natural, sendo assim, cabe explicá-la sucintamente.

A teoria desenvolvida por Darwin, em *On the origin of species*, explica a diversidade de vida na Terra através de processos naturais. Para tanto, ele pressupôs que toda a variedade de vida é proveniente de um ou poucos ancestrais comuns que acumularam diferenças graduais ao longo de suas gerações. O processo pelo qual essa evolução se dá é chamado de seleção natural.

Darwin pressupôs um processo evolutivo porque, diz ele:

Todo o ser, que durante a sua vida natural produz diversos óvulos ou sementes, deve sofrer destruição durante algum período de sua vida, e durante alguma estação ou ano ocasionais, caso contrário, sobre o princípio do crescimento geométrico, seus números se tornariam rapidamente tão desordenadamente grande que nenhuma região poderia suportar o produtor. Assim, à medida que mais indivíduos são produzidos do que podem sobreviver, deve haver, em cada caso, uma luta pela existência, ou com indivíduos da mesma espécie, ou com os indivíduos de espécies diferentes, ou com as condições físicas da vida (DARWIN, 1907, p.59).

É a partir dessa *pressão seletiva* que a evolução se impõe. A evolução pode ser entendida como descendência com modificação: cada nova geração de indivíduos de uma espécie descende com mínimas modificações em alguma parte de sua estrutura. Essas modificações, aleatórias, são essenciais à sobrevivência das espécies, uma vez que só aquelas melhores adaptadas gerarão novas proles enquanto as demais perecerão.

Darwin chama “esse princípio, pelo qual cada pequena variação, se útil, é preservada, pelo termo seleção natural” (DARWIN, 1907, p.57). No processo evolutivo, as espécies terão pequenas variações; se elas forem úteis – leia-se, vantajosas para a sobrevivência –, poderão ser preservadas. Há quatro fatores essenciais à seleção natural: variabilidade, adaptação, hereditariedade e mutação.

No processo evolutivo, os indivíduos de cada espécie nascerão com pequenas diferenças entre si, e isso acarretará uma *variabilidade* dentro da espécie. Essas mudanças poderão trazer pequenas vantagens na *adaptação* desses seres na luta pela sobrevivência e, no caso dessa variabilidade ser útil, ela poderá ser *herdada* pela prole futura, trazendo, novamente, uma vantagem adicional sobre os outros indivíduos da mesma espécie ou mesmo de outras. Mas para que esse processo aconteça de forma contínua é preciso que haja *mutação*, a força motriz da variabilidade. Tendo, pois, esses quatro elementos, a seleção natural manterá as espécies mais aptas ao meio em que vivem para que possam reproduzir e, assim, dar continuidade ao processo evolutivo.

A teoria da evolução por seleção natural, assim, busca explicar toda a variedade de vida na Terra, bem como cada característica dos seres naturais, portanto, ela também busca explicar os instintos animais e por instinto Darwin entende

Uma ação, que nós exigimos experiência para nos capacitar a desempenhá-la, quando realizada por um animal, mais especificamente um filhote, sem qualquer experiência e quando desempenhada por muitos indivíduos da mesma maneira, sem eles conhecerem seu propósito, costuma ser considerada instintiva (DARWIN, 1907, P.186-7).

É exatamente essa capacidade instintiva que garante o conhecimento de certas relações causais a priori aos animais. Para exemplificar, diz Darwin em *The descent of man*:

“um castor pode fazer o seu dique ou um canal, e um pássaro o seu ninho...; ou uma aranha pode tecer a sua teia também de maneira bem feita, seja isto *pela primeira vez* ou então quando já velha e com experiência e prática” (DARWIN 1889 P. 68-9 grifo nosso). Qual a explicação para tamanha façanha? Darwin pretende mostrar não a origem dos instintos, mas tão somente explicar como se deu essa variedade de instintos, dos mais simples aos mais complexos (Cf. DARWIN, 1907, p.186).

Vimos que há uma luta pela sobrevivência dos seres e aqueles que nascem ou com características físicas favoráveis ou com capacidades mentais diferenciadas terão maiores vantagens em relação aos seus predadores bem como a outros de sua própria espécie. A variedade é uma característica incontestável na natureza, assim, é frequente que alguns animais nasçam mais espertos (sagazes, astutos) que outros da mesma espécie e tal capacidade pode levá-lo a novas experiências que, por sua vez, pode levar a novos hábitos. Os hábitos uma vez adquiridos tendem a ser constantes durante toda a vida. Assim, poderíamos supor que os instintos têm aí sua origem, isto é, os animais aprendem lentamente algumas pequenas vantagens, transformam-nas em hábito e passam a suas proles tornando, assim, hábitos em instintos. Ou, como disse Darwin, “se supusermos que a ação habitual torna-se hereditária –, e pode-se mostrar que isso acontece às vezes –, então a semelhança entre o que originalmente era um hábito e um instinto torna-se tão grande que não é distinguida” (DARWIN, 1907, P. 187). São vários os casos que podem confirmar tal hipótese e eles são mais facilmente percebidos nos animais domésticos, o coelho é um bom exemplo, já que o selvagem é extremamente arisco enquanto o doméstico é o mais dócil e isso leva Darwin a “atribuir pelo menos a maior parte da mudança hereditária da selvageria extrema à mansidão ao hábito e ao longo confinamento” (DARWIN, 1907, P.193). O medo, sem dúvida, é outra qualidade instintiva e podemos observá-lo até em filhotes implumes das aves selvagens e que o medo delas do homem foi adquirido aos poucos, diz Darwin, “vemos um exemplo disso até na Inglaterra, na maior violência de todas as aves grandes em comparação com as pequenas; pois as maiores foram as mais perseguidas pelo homem” (DARWIN, 1907, p.190) tanto é assim que a Pega-rabuda que é bem alerta na Inglaterra, é mansa na Noruega onde não foi perseguida pelo homem.

Sabendo, pois, que os hábitos podem ser transformados em instintos, podemos concluir que as capacidades instintivas são resultados gradativos de hábitos acumulados e passados de geração em geração, portanto, eles não são propriamente a priori, visto que eles têm origem na experiência e apenas são transmitidas para as proles futuras. Isto é, tais instintos são construídos lentamente a partir da experiência e passados a novas gerações que, por sua vez, os aperfeiçoa até torná-los adequados aos seres. Em outras palavras, a capacidade instintiva que certos animais têm de estabelecerem certas relações causais sem a experiência se investigado com cuidado está fundada na experiência. Aquele animal em questão não tem a experiência, mas o instinto que lhe permite tal ato foi forjado na experiência de seus ancestrais que lhe transmitiu por hereditariedade. No entanto, essa explicação da transformação de hábitos em instintos é apenas parcial já que o próprio Darwin reconhece:

Seria um grave erro supor que o maior número de instintos foi adquirido por hábito em uma geração e depois transmitido por hereditariedade para as gerações seguintes. Pode-se mostrar claramente que os instintos mais maravilhosos com os quais estamos familiarizados – por exemplo, das abelhas e de muitas formigas – não poderiam ser adquiridos pelo hábito (DARWIN, 1907, P. 188).

Sendo assim, o problema humeano permanece, uma vez que alguns instintos não têm aí sua origem. Vejamos, então, se a explicação darwiniana para os demais instintos também pode resolver o problema de Hume apontado por nós.

Darwin busca explicar os demais instintos por meio da seleção natural e, para tal, é preciso que

exista variação herdável de um determinado instinto dentro da espécie e que uma ou mais destas variantes ofereçam vantagem do ponto de vista da sobrevivência e da reprodução aos indivíduos que as manifestam, num certo contexto ambiental (ADES, 2012, p.183)

Parece não haver dúvidas de que os instintos são indispensáveis aos animais na luta pela sobrevivência da mesma forma que sua estrutura física o é. Também parece não haver dúvidas de que assim como as características físicas, os instintos também sofrem modificações, isto é, indivíduos da mesma espécie possuem leves mudanças nos seus instintos. Vimos que a mutação é a força motriz da variabilidade que, por sua vez, traz vantagens adaptativas que podem ser herdadas pelas proles dando, assim, sequência ao processo de evolução por seleção natural. Ora, se a seleção natural atua na variabilidade e se há variabilidade nos instintos, então, a seleção natural atua neles.

A seleção natural preserva cada pequena variação que se faz útil aos seres, os instintos tanto são variáveis quanto úteis aos seres, logo, a seleção natural atua neles. Quando os instintos variarem de forma vantajosa a uma espécie, a seleção natural o preservará. “Assim” diz Darwin “todos os mais complexos e incríveis instintos têm origem” (DARWIN, 1907, p.188). Os instintos, bem como as estruturas físicas – cor, tamanho, tipo de penas e escamas etc. –, que hoje são bem adequados aos seres foram produtos de um lento processo de seleção natural, isto é, eles foram se desenvolvendo lentamente de geração em geração até o estado atual em que se encontram. E Darwin deixa isso claro quando diz: “nenhum instinto complexo pode ser produzido pela seleção natural, exceto pelo lento e gradual acúmulo de numerosas variações pequenas, porém vantajosas” (DARWIN, 1907, P.188). Dessa forma, os instintos mais maravilhosos e complexos, como o próprio Hume os designa (Cf. T. 1.3.16.9 p.120), são construídos aos poucos pela seleção natural.

Os instintos, responsáveis por certas relações causais a priori, são desenvolvidos, eles não surgiram acabados. Assim, eles não são propriamente a priori em *lato sensu*, pois se é verdade que aquele animal específico foi capaz de descobrir certas relações causais sem qualquer experiência, também é verdade que tal instinto foi preservado e aperfeiçoado lentamente por trazer vantagens à espécie, isto é, ele foi moldado pela experiência, do contrário, se o instinto em seu primórdio fosse prejudicial à espécie e, com efeito, levasse a espécie a cometer equívocos, tornando, por exemplo, as zebras indiferentes aos leões ou fazendo com que os cucos colocassem seus ovos em ninhos de serpentes, tais animais seriam eliminados e com eles seus instintos. Apenas os instintos que estavam em consonância com a experiência, os que trouxeram vantagens à espécie, foram preservados e também melhorados.

Para entendermos melhor porque essa capacidade instintiva dos animais em geral só é a priori aparentemente, devemos definir o conceito de a priori. Kant mostrar-nos-á de forma categórica que tal capacidade instintiva dos animais jamais poderia ser enquadrada no conceito de a priori. Assim é definido o conceito de a priori na Crítica da Razão Pura: “necessidade e rigorosa universalidade são pois os sinais seguros de um conhecimento a priori e são inseparáveis uma da outra” (KANT, 2001, p.64). Todo e qualquer juízo a

priori terá necessidade e universalidade no mais rigoroso sentido que os termos permitem. Além disso, para não deixar espaços para qualquer dúvida, Kant ressalta que “a experiência não concede nunca aos seus juízos uma *universalidade* verdadeira e rigorosa, apenas *universalidade* suposta e comparativa (por indução)” (KANT, 2001, p.64 grifo nosso). Ou seja, se é derivado da experiência, com efeito, não será a priori, pois este não diz respeito ao que é empírico e vice e versa. Quando se fala em universalidade empírica o que se tem, de fato, é apenas “uma extensão arbitrária da validade, em que se transfere para a totalidade dos casos a validade da maioria” (KANT, 2001, p.64). Desse modo, para um juízo ser a priori não basta que ele seja anterior a experiência, pois se lhe faltar universalidade e necessidade, ele não será propriamente a priori. Dito de outro modo, ele não é a priori simplesmente por anteceder a experiência, mas sim por ele prescindir de qualquer experiência possível, visto que essa jamais garantirá universalidade e necessidade a um juízo.

Desta forma, Kant dar-nos o que precisávamos: a confirmação de que da experiência jamais resultará juízos a priori (e é esse o sentido de a priori que temos em mente, e como diz Hume, desde que concordarmos no tocante a coisa, é desnecessário discutir acerca dos termos – e um raciocínio causal a priori deve ser necessário e universal, portanto, prescindir da experiência. Assim, o que um animal faz de forma instintiva não é a priori, portanto, Hume continua certo em mostrar que um raciocínio causal jamais se daria a priori – seja para homens ou animais). Ora, sendo assim, então, parece correto afirmar que os instintos – que permitem aos demais animais atos admiráveis – são produtos da seleção natural, de outro modo, teríamos que supor que instintos são a priori, o que não é nada razoável. Assim, tais instintos foram selecionados gradativamente de seu estado mais elementar até o mais espantoso, de forma natural – e não surgiram misteriosamente já prontos. Do contrário, teríamos que supor que, por exemplo, as aranhas ao construírem suas maravilhosas teias o fazem por meio de juízos a priori. Mas evidentemente que isso seria pouco razoável. Primeiro, não é necessário que teias de aranhas possuam essa ou aquela forma, nem que sejam feitas com esse ou aquele material, nem que sirvam como armadilhas, ou que tenham esse ou aquele tamanho. Segundo e mais importante, que juízos tão elaborados como são os a priori, que requer grandes esforços para serem descoberto por filósofos, façam parte do dia-a-dia até mesmo das 40.000 espécies de aranhas (artrópodes) que vai das maiores *Theraphosa blindi* (tarântula-golias) com seus incríveis 30 cm até a *Patu digua* com seus míseros 0,33 mm. Demos esse exemplo para tentar deixar as coisas mais claras, visto que tais artrópodes são bastante primitivos e possuem capacidades intelectuais quase que inexistentes.

Vale ressaltar ainda que, como dito acima, a mutação é a força motriz da variabilidade. Mas uma coisa que não ficou dita: a mutação é aleatória, isto é, as mudanças físicas/mentais nos animais são fortuitas, contingentes e variadas. Assim, como a mutação no DNA do animal pode acarretar em um olho mais aguçado, pode também levar a uma cegueira congênita, ou seja, da mesma forma que ela produz vantagens, ela pode e traz igualmente degenerações e, em ambos os casos, o faz de forma acidental. A seleção natural, deste modo, é preservação das vantagens. Da mesma forma que a seleção natural se aplica as características físicas, ela também se aplica aos instintos, as formigas que nascem não-sociáveis são facilmente eliminadas diferentemente das que nascem com o gene da sociabilidade ativado pela mutação no DNA, e isso se estende aos demais seres: as aves que não conseguiam descobrir o tempo e a direção certa para migrarem acabaram por ser eliminadas e, por conseguinte, não passando esse gene adiante. Em outros termos, aqueles instintos que levavam o animal a erros são eliminados enquanto os instintos,

mesmo iniciais, que trazem mínimas vantagens são passados adiante por hereditariedade e se desenvolvem lenta e gradualmente até chegar a essa capacidade fantástica de construção de teias pelas aranhas ou construção de ninhos pelos pássaros.

Desse modo, temos a explicação para o surgimento dos instintos que não podem ser explicados pelo hábito, eles são forjados pela seleção natural. Em ambos os casos, no entanto, os instintos são gerados na experiência: os benéficos são preservados, herdados e aperfeiçoados enquanto os deletérios, não. Aqueles, oriundos de hábitos ou não, que permitiam experiências adequadas são passados às proles, enquanto aqueles que levam o animal à morte antes de procriar, não e, com efeito, não são selecionados naturalmente. É desse modo que buscamos resolver o problema apontado em Hume: mostrando que as relações causais feitas instintivamente, na verdade, não são a priori, pois o instinto que lhes possibilita foi urdido na experiência. Deste modo, diz Darwin:

Parece que a maior parte dos instintos mais complexos foi adquirido... através da seleção natural de variações de ações instintivas mais simples. Tais variações parecem surgir das mesmas causas desconhecidas que agem sobre o organismo cerebral, que determinam pequenas variações ou diferenças individuais em outras partes do corpo (DARWIN, 1889 p.67).

David Hume criou um problema ao defender que não há questões de fato a priori, mesmo reconhecendo que simples animais são capazes de tamanha façanha e o fez sem se perceber. Dessa forma, restou-nos duas possibilidades plausíveis, já que sua tese acerca da impossibilidade de questões de fato a priori é demasiada razoável para ser descartada, a saber: ou defender que a impossibilidade de raciocínios causais a priori se limita aos homens e não aos animais, e a rejeitamos de início; ou mostrar que tal capacidade animal na verdade só é a priori aparentemente. E segundo nossa interpretação da teoria darwiniana, podemos com certa razoabilidade afirmar que essa capacidade animal só aparentemente é a priori, pelos motivos apresentados acima. Não sabemos de que outro modo poderíamos tentar resolver esse verdadeiro problema humeano. Também não sabemos se o próprio Hume aceitaria essa resposta darwiniana, em todo o caso, ela parece ser a resposta mais adequada a questão, já que continua exigindo a experiência para as questões de fato e ao mesmo tempo é capaz de explicar a variabilidade de instintos na natureza, permitindo, assim, que a mesma hipótese seja aplicada aos animais humanos e não-humanos, afinal, o homem também possuem instintos, como exemplo, os bebês fecham a mão assim que algo a toca – instinto esse presente também em outros primatas que têm como objetivo se agarrar na mãe – ou de sugar, o que lhes permite se amamentarem.

Para finalizar, vale salientar que sem uma explicação naturalista o problema na epistemológica humeana que apontamos permanecerá, pois os demais animais seriam capazes de elaborar raciocínios causais sem a experiência (a priori) – algo que Hume diz não ser possível. Sem uma explicação naturalista, portanto, os escritos de Hume deporiam contra ele próprio, seria *nati morti*. Todavia, vale notar que a solução ao problema não se encontra dentro dos escritos de Hume, a chave encontra-se na teoria naturalista da evolução por seleção natural de Darwin. O motivo de propormos tal solução, primeiro, é por ela nos parecer a mais razoável. Segundo, que é pressuposto do primeiro, porque achamos que é completamente pertinente supor que uma explicação naturalista cabe à epistemologia humeana, isto é, que tal epistemologia seja encarada de forma naturalizada. (Eis, aqui, um bom motivo para se defender a visão naturalista humeana). Tendo em visto, no entanto, a abrangência que a temática suscita, deixá-la-emos para um trabalho futuro.

Referências bibliográficas:

- ADES, César. Cucos, formigas, abelhas e a evolução dos instintos. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 7, n. 1, p. 179-194, jan.-abr. 2012.
- DARWIN, Charles. *The Descent of Man*. New York: D. Appleton, 1889.
- _____. *The Origin of Species*. Henry Frowde, Oxford University Press London, 1907.
- HUME, David. *Enquiries Concerning Human Understanding*. Oxford Uni. Press. 1999.
- _____. *Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press. 2000.
- KANT. *Crítica da razão pura*. Calouste. 5ª edição. Lisboa, 2001.
- SOTERO, R.S. A autorrefutação humeana nas seções “of the reason of animals”. *Filosofia do século XVIII / Organizadores Adriano Correia. [et al.]. São Paulo: ANPOF, 2017. 496 p. – (Coleção XVII Encontro ANPOF).*

Thomas Reid: Filosofia e senso comum

Vinícius França Freitas¹

O objetivo do presente trabalho é apresentar uma breve introdução ao pensamento de Thomas Reid (1710-1796), mais especificamente, ao modo como o filósofo compreende a relação entre filosofia e senso comum. Apresento, na primeira seção, o modo como Reid pensa a condição da filosofia da mente em seu tempo, uma condição marcada sobretudo pelo caráter cético e paradoxal de suas conclusões. Procuro mostrar em que medida esta condição provém, ao ver do filósofo, do rompimento ocorrido entre o senso comum e o pensamento filosófico. Pouco a pouco os filósofos se afastaram dos princípios que governam a vida humana, os princípios do senso comum, de modo que, no século XVIII, a filosofia da mente estaria em uma verdadeira guerra com o senso comum. Na segunda seção, explico a defesa reidiana da necessidade de reconciliação entre ambos os campos do saber. A seu ver, a filosofia deve se assentar sobre o senso comum tal como uma planta se estabelece sobre suas raízes. Somente deste modo, acredita Reid, é que se poderia esperar algum progresso no campo das investigações filosóficas. Na terceira seção, explico a compreensão de Reid de ‘senso comum’, o fundamento da filosofia.

Uma guerra entre a filosofia e o senso comum

As considerações de Reid sobre o caráter da filosofia da mente em seu tempo, na ‘Introdução’ de sua primeira grande obra, ‘Uma investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum’ (1764), não são otimistas. Haja vista a importância do conhecimento da mente e de suas faculdades para o desenvolvimento do conhecimento humano, a condição deste saber deve ser lastimada no tocante ao seu grau de desenvolvimento quando comparado aos avanços, por exemplo, da filosofia da natureza. Com efeito, a questão de Reid é direta: “existe algum princípio referente à mente estabelecido com aquela clareza e evidência presente nos princípios da mecânica, astronomia e ótica” (REID, 1997, p. 16)? Aquele que se detém sobre o exame desse saber filosófico adulterado, preenchido por adornos e fantasias, onde não deveria haver senão um fundamento sólido, é envolvido por perplexidade e escuridão:

É o gênio, e não a falta dele, que adúltera a filosofia, e a preenche com o erro e a falsa teoria. A imaginação criativa desdenha os ofícios mesquinhos da escavação em busca de um fundamento, da remoção do entulho e do transporte de materiais. Deixando estas ocupações servis na ciência para os escravos, ela esboça um projeto e ergue um edifício. A invenção fornece materiais onde eles são desejados e a fantasia acrescenta

1 UFMG / Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

a coloração e cada enfeite condizente. O trabalho agrada aos olhos, e não precisa senão da solidez e de um bom fundamento (REID, 1997, p. 15).

O problema da filosofia é a necessidade de um fundamento sólido sobre o qual ela possa ser erguida. Toda a escuridão que a envolve surge desta carência. Alguns filósofos, ainda que dotados de gênio, preferiram não se ocupar com esta árdua tarefa de buscar por algo que pudesse servir de ponto de apoio para a filosofia, optando eles, ao invés, por criar fundamentos fantasiosos onde ele o fosse necessário, adornando esse saber como lhes aprouvesse.

O primeiro destes filósofos apontados por Reid é Descartes, que outrora pretendia colocar em dúvida a própria existência na tentativa de emprender o exame da mente humana, provando, a partir da existência de seu pensamento, a existência de uma substância pensante a que seus pensamentos remetesse. Não obstante seus esforços, ao fim de sua investigação, o filósofo deixara em aberto, entre outras questões, o problema referente à identidade de sua pessoa². Na sequência, Locke intentara lidar com a questão, porém, sua investigação não alcançou o sucesso que pretendia³. Do mesmo modo, ambos os filósofos, além de um terceiro, Malebranche, procuraram em vão demonstrar a existência do mundo material⁴. Estes filósofos levantaram muitas questões e não puderam, não obstante seus obstinados esforços, respondê-las de modo satisfatório.

Para Reid, no entanto, a filosofia chegaria ao seu estado mais obscuro a partir das investigações de filósofos como Berkeley e Hume. Apesar de admirar a acuidade filosófica de ambos, Reid admite que é preciso reconhecer as consequências absurdas de seus sistemas de filosofia:

O primeiro não era amigo de ceticismo, porém, tinha esse interesse caloroso pelos princípios religiosos e morais que se tornaram seu fim. Ainda assim o resultado de sua investigação foi uma convicção séria de que não há tal coisa como um mundo material, de que não há nada na natureza senão espíritos e ideias e de que a crença em substâncias materiais e em ideias abstratas são as principais causas de todos os nossos erros na filosofia e de toda a infidelidade e heresia na religião (REID, 1997, p. 19).

Quanto à filosofia do autor do ‘Tratado da natureza humana’, Hume:

O segundo continua a partir dos mesmos princípios, porém, levando-os até o seu fim, e tal como o Bispo desfizera todo o mundo material, o autor, sobre os mesmos fundamentos, desfaz o mundo dos espíritos, e não deixa nada na natureza que não sejam ideias e impressões, sem qualquer sujeito sobre o qual elas pudessem ser impressas (REID, 1997, p. 20).

2 Segundo Reid, “supondo que isso esteja provado, que meu pensamento e minha consciência devem possuir um sujeito e, conseqüentemente, que eu existo, como posso saber que toda aquela corrente e sucessão de pensamentos, dos quais me lembro, pertencem a um sujeito? E que o Eu do momento presente é o mesmo Eu individual de ontem, e o mesmo do tempo passado?” (REID, 1997, p. 17).

3 Segundo Reid, “o princípio de Locke deve ser o de que a identidade consiste em lembranças e, conseqüentemente, um homem pode perder sua identidade pessoal no que diz respeito a tudo aquilo que ele não se lembra” (REID, 1997, p. 17).

4 Segundo Reid, “eles se aplicaram à filosofia para lhes fornecer [aos homens que não se aplicam à filosofia] razões para a crença sobre aquelas coisas que toda a humanidade acreditou, contudo, sem serem capazes de oferecer uma razão para elas. É claro que se espera que, em matérias de tamanha importância, a prova não seja difícil, porém, é a coisa mais difícil do mundo. Pois estes três grandes homens, com a maior boa vontade, não foram capazes, a partir de todos os tesouros da filosofia, de extrair um argumento adequado para convencer um homem, capaz de raciocinar, da existência de qualquer coisa sem ele mesmo” (REID, 1997, p. 18).

São essas, grosso modo, as considerações de Reid sobre a condição da filosofia da mente de seu tempo. Toda a reflexão filosófica sobre a mente e suas operações conduzem a uma posição a tal ponto cética sobre a possibilidade de conhecimento que, tanto o mundo dos objetos físicos quanto a própria mente humana, são colocados em questão. A causa disso, defende Reid, é o rompimento operado pelos filósofos entre filosofia e senso comum.

Na visão de Reid, que busca por um fundamento sobre o qual assentar a filosofia, estas conclusões absurdas a que a reflexão filosófica chegou decorrem principalmente da tentativa dos filósofos de ir além dos limites impostos pelo senso comum na investigação da mente humana e suas operações:

Pode ser observado que os defeitos e manchas na filosofia da mente recebida, que mais a expõem ao desprezo e ao ridículo dos homens sensatos, devem-se principalmente a isto: que os adeptos dessa filosofia, a partir de um preconceito natural em favor desta, esforçaram-se para estender sua jurisdição para além de seus limites exatos [...] (REID, 1997, p. 19).

É a não observação e a tentativa de se ultrapassar a fronteira imposta pelos princípios do senso comum que conduz a reflexão filosófica àquela condição de inferioridade em relação a outros saberes. A motivação destes filósofos para proceder desta maneira não é senão o fato de que os princípios do senso comum “diminuem a jurisdição da Filosofia, desprezam o processo de raciocínio, negam a sua autoridade, e, do mesmo modo, eles não reivindicam seu auxílio nem temem seus ataques” (REID, 1997, p. 19). O senso comum impõe certos limites à investigação que, de certo modo, parecem restringir a autoridade da filosofia. A força dos princípios do senso comum diante dos raciocínios da filosofia, com efeito, é superior. Assim sendo, ele é completamente abandonado para que a filosofia não seja abalada em suas especulações.

Disto resulta, na visão de Reid, uma verdadeira guerra entre filosofia e senso comum:

Os filósofos do último século, dentre aqueles que mencionei [referindo-se a Descartes, Malebranche e Locke], não trataram de preservar a união e a subordinação tão cuidadosamente quanto exigiam o interesse e a honra da filosofia. Contudo, os filósofos do presente [referindo-se a Berkeley e Hume] travam uma guerra aberta com o Senso Comum, na esperança de conquistá-lo completamente pelas sutilezas da Filosofia, uma tentativa não menos audaciosa e vã do que aquela dos gigantes de destronar Jove (REID, p. 19).

Esta é a condição absurda da filosofia da mente, uma condição cética que se estende até mesmo sobre as existências do mundo exterior e da mente, condição esta resultante da separação entre senso comum e filosofia.

A reconciliação entre a filosofia e o senso comum

É preciso esclarecer que Reid não apresenta uma defesa daquilo que ele nomeia princípios do senso comum, como se os princípios da filosofia (racionais) precisassem ser abandonados em favor daqueles. Na verdade, a investigação reidiana pretende chamar a atenção para a condição absurda da filosofia, envolvida por paradoxos e permeada por ceticismo, quando esta se distancia dos ditames do senso comum. Nesse sentido, Reid aponta para a necessidade de se reconciliar ambas as instâncias: a filosofia deve apoiar-se sobre o senso comum, tal como uma planta se ergue sobre suas raízes:

Nesta disputa desigual entre Senso Comum e Filosofia, esta última sempre acabará em desonra e prejuízo, de modo que ela nunca prosperará a menos que esta rivalidade seja posta de lado, que estas usurpações sejam abandonadas e sua amizade cordial seja restaurada. Pois, em realidade, o Senso Comum não possui nada da Filosofia, nem precisa de seu auxílio. Por outro lado, no entanto, a Filosofia (se me é permitido mudar a metáfora) não possui outra raiz senão os princípios do Senso Comum. Ela cresce deles e deles extrai seu alimento. Separada de suas raízes, sua honra murcha, seca-se sua seiva, ela morre e apodrece (REID, 1997, p. 19).

O progresso da filosofia depende intrinsecamente de sua reconciliação com o senso comum, visto que o saber filosófico não pode prosperar quando distanciado destes princípios. Se o senso comum não depende em nenhuma instância da filosofia, esta última, pelo contrário, tem muito a receber desta conciliação.

Existe algo, parece se perguntar Reid, que legitime este afastamento da filosofia em relação ao senso comum? A questão diz respeito ao direito do filósofo quando ele se propõe a estabelecer um sistema que se opõe ao modo como pensa grande parte da humanidade, à legitimidade de uma filosofia que contradiz em todos os pontos o que é ditado pelo senso comum:

É uma filosofia ousada esta que rejeita, sem cerimônia, princípios que governam irresistivelmente a crença e a conduta de toda a humanidade nos interesses comuns da vida e aos quais o próprio filósofo deve ceder, depois que ele imagina tê-los refutado. Tais princípios são mais velhos e de mais autoridade que a filosofia. Ela repousa sobre eles como sobre sua base, e não o contrário. Se a Filosofia pudesse derrubá-los, ela deveria então ser enterrada em suas ruínas, porém, todos os mecanismos de sutileza filosófica são demasiado fracos para este fim. Esta tentativa não é menos ridículo do que aquela de um mecânico que tentasse inventar um *axis peritrochio* para remover a terra do seu lugar, ou aquela de um matemático que alegasse ter demonstrado que as coisas iguais às mesmas coisas não são iguais entre si (REID, 1997, p. 21).

Ousado é o filósofo que se propõe a proceder desta maneira, contrariando tudo que lhe impõe o senso comum, assim como se opondo ao modo como grande parte da humanidade pensa e procede na vida comum. Rídiculo é o seu empreendimento quando se tem em vista o absurdo de sua proposta de contrariar os princípios do senso comum, pois de forma alguma as especulações da filosofia podem se opor absolutamente a estes princípios. Por mais convincentes que seus argumentos sejam, por mais refinados que sejam, jamais serão fortes o suficiente para fazer com que o filósofo abandone os princípios do senso comum no que diz respeito aos interesses da vida comum.

O 'senso comum'

Ao se referir à noção de 'senso comum' no texto da 'Investigação', Reid parece ter em vista dois aspectos da mente humana: por um lado, o termo 'senso comum' diz respeito ao modo como a mente humana é constituída por natureza, por outro, diz respeito aos juízos produzidos em decorrência desta constituição, juízos que na filosofia reidiana se tornam 'princípios primeiros' de conhecimento. No tocante ao primeiro destes sentidos, o filósofo parece ter em vista o próprio modo como a natureza humana nos determina no que diz respeito aos nossos pensamentos, juízos e crenças. Assim sendo, o empreendimento reidiano

de fundamentar a filosofia sobre o senso comum não significa a tentativa de fundamentá-la sobre a opinião vulgar. Recorrer ao senso comum é, na verdade, assentar o saber filosófico sobre a própria maneira segundo a qual natureza humana é constituída:

Se existem certos princípios, como eu penso que os haja, aos quais a 'própria constituição de nossa natureza nos leva a acreditar e que nos vemos sob a necessidade de tomar como certos nos interesses comuns da vida', sem sermos capazes de dar-lhes uma razão, estes são o que chamamos princípios do senso comum, e o que lhes é manifestamente contrário é o que chamamos absurdo (REID, 1997, p. 33, aspas minhas).

Como apontaram os filósofos modernos (por exemplo, Berkeley e Hume), a razão humana não seria suficiente para demonstrar, por exemplo, a existência dos objetos do mundo exterior ou a existência de algum tipo de conexão necessária entre estes objetos. Não obstante o fracasso da razão, não é preciso assentir a estas conclusões céticas, uma vez que o senso comum leva o ser humano a acreditar que o objeto da percepção existe para além da própria percepção enquanto um objeto material que possui uma determinada figura e que está a uma determinada distância dos olhos. Do mesmo modo, o ser humano, por natureza, supõe a continuidade das operações da natureza, isto é, que a uma determinada causa se seguirá um determinado efeito. A filosofia, antes de se opor a esta natureza humana mediante seus raciocínios, deve, ao invés, principiar por isto que a constituição original do ser humano lhe diz, deve se assentar sobre estas crenças apontadas pelo senso comum.

A noção de 'senso comum' em Reid diz respeito também ao conjunto de juízos produzidos na mente a partir do modo como ela é originalmente constituída. Há um conjunto de juízos aos quais, pela própria natureza, o ser humano se vê impelido a assentir, e estes juízos, em uma filosofia fundada sobre o senso comum, ganham o estatuto de 'princípios primeiros'. Os princípios do senso comum são as próprias crenças que conduzem o ser humano no decorrer da vida comum:

E para os princípios primeiros nenhuma outra razão pode ser dada senão que, pela constituição de nossa natureza, estamos sob uma necessidade de assentir a eles. Tais princípios são parte da nossa constituição do mesmo modo que o poder do pensamento o é. A razão não pode fazê-los nem destruí-los, tampouco ela pode fazer qualquer coisa sem eles: ela é como um telescópio que pode ajudar um homem que possui olhos a ver mais longe, mas sem os olhos, um telescópio não revela nada (REID, 1997, p. 71).

A razão não pode demonstrar a existência dos objetos do mundo exterior e a existência de conexões necessárias entre eles e, do mesmo modo, pode oferecer raciocínios fortes o suficiente para destruir a crença nestas existências. Por mais refinado que seja o raciocínio, por mais persuasivo que seja o argumento, eles jamais serão suficientes para fazer com que o filósofo deixe de observar estes juízos do senso comum em sua vida ordinária. Por isso, é preciso que ele os observe ainda em suas investigações, tendo em vista assim fugir àquelas absurdas conclusões às quais a filosofia moderna chegou.

Os princípios do senso comum na filosofia da mente possuem o estatuto dos axiomas na matemática. Ainda que não seja possível oferecer nenhum argumento em seu favor, por exemplo, que demonstre a existência da mente e de suas sensações, a crença nestas existências é a tal ponto fundamental que não é possível deixar de pressupô-las

na vida comum. Do mesmo modo, o filósofo não deve, para o bem da filosofia da mente, deixar de tomá-las como certas em suas investigações. O ser humano é constituído de uma maneira tal que se vê impelido a aceitar que há uma mente e que suas sensações são reais, e ele acredita porque é desta maneira que ele é constituído, de modo que não se pode fugir destes princípios sem incorrer em absurdo. Como afirma Reid na conclusão da ‘Investigação’, no contexto da crítica das teorias modernas sobre as apreensões simples e juízos:

Estes juízos naturais e originais são portanto uma parte daquele mobiliário que a natureza forneceu ao entendimento humano [...] Eles são úteis enquanto nos governam nos interesses comuns da vida, onde nossa faculdade de raciocinar nos deixa na escuridão. Eles são parte de nossa constituição, e todas as descobertas de nossa razão são apoiadas sobre eles. Eles formam o que é chamado de ‘senso comum da humanidade’, e o que é manifestamente contrário a algum destes primeiros princípios, é o que é chamado ‘absurdo’ (REID, 1997, p. 215).

É notável, ao ver de Reid, o fato de que até mesmo o mais cético dos filósofos modernos, o ‘herói do ceticismo’, tenha se rendido ante à força dos princípios do senso comum:

O autor do ‘Tratado da natureza humana’ parece-me ser antes um cético parcial. Ele não seguiu o seu princípio tão longe quanto ele poderia levá-lo. Depois de ter combatido, com intrepidez e sucesso sem precedentes, os preconceitos vulgares, quando ele tinha apenas um golpe a desferir, a sua coragem falhou, de modo que ele depôs justamente suas armas, tornando-se cativo do mais comum de todos os preconceitos vulgares, quero dizer, a crença na existência de suas próprias impressões e idéias (REID, 1997, p. 71).

Hume não pôde, não obstante toda a força de seus argumentos filosóficos deduzidos a partir da hipótese ideal, aderir à mais radical das formas de ceticismo. Os princípios do senso comum não permitiram que ele assim procedesse. Com essa concessão da parte de Hume, Reid acredita ter encontrado um ponto de apoio a partir do qual discutir: se se aceita um princípio do senso comum, isto é, se se assume como certo a existência das impressões e ideias, por que razão não assumir, do mesmo modo, todos os outros princípios sugeridos pela natureza humana?

O que há nas impressões e ideias de tão formidável que esta filosofia que tudo conquista, depois de triunfar sobre todas as outras existências, deve prestar-lhes homenagem? Além disso, essa concessão é perigosa, visto que a crença é de tal natureza que, se você deixar qualquer raiz, ele se espalhará [...]. Um cético completo e consistente nunca se renderá, portanto, a isso; e enquanto ele se mantiver, você nunca poderá obrigá-lo a ceder a qualquer outra coisa (REID, 1997, p. 71).

Reid admite não ser possível discutir com o cético consistente, aquele cético que não se rendeu ante os princípios do senso comum. Dificilmente ele assentirá a estes princípios, visto que até então ele não se viu impelido a aceitar nenhum deles. Contudo, o cético parcial, este sim, será obrigado a reconhecer a força do argumento de Reid. Pergunte-se, nesse sentido, qual o motivo da parcialidade em sua escolha de um princípio apenas

em detrimento de outros? Se se aceita um ditame do senso comum, que não pode ser provado pela razão, assim como a existência da mente ou dos objetos do mundo exterior, em que medida é possível negar outros tantos princípios da constituição humana? Hume não poderia questionar este ponto. O caráter da crença na existência das percepções é o mesmo da crença na existência dos objetos do mundo exterior e da mente. Não há motivos para privilegiar uma crença natural em detrimento de outra:

Para este cético [radical] não tenho nada a dizer, porém, gostaria de saber daqueles cético parciais, porque eles acreditam na existência das impressões e ideias. A verdadeira razão, acredito, é porque eles não podem evitar, e a mesma razão os levará a acreditar em muitas outras coisas mais (REID, 1997, p. 71).

Aquele que aceita a força das impressões e ideias, o cético parcial, não pode negar seu assentimento a outras crenças naturais da mente.

Conclusão

Procurei apresentar, de modo conciso, uma introdução ao pensamento de Thomas Reid, chamando a atenção sobretudo para o modo como o filósofo entende a relação entre filosofia e senso comum. Tal como Reid entende a história do pensamento moderno, o caráter paradoxal e cético dos sistemas do período (principalmente os sistemas filosóficos de Berkeley e Hume) se deve tão somente à tentativa dos filósofos de se afastarem do senso comum. A história da filosofia revela que, desde Descartes, os filósofos inclinaram-se a recusar o senso comum e seus juízos. Para Reid, como visto em sua 'Investigação', o senso comum não é a opinião popular, o juízo da maioria. O senso comum não é senão a própria constituição da mente e os juízos que dela decorrem (por exemplo, os juízos sobre a existência dos objetos do mundo físico, sobre a existência das operações da mente e sobre a existência dos acontecimentos do passado). O convite de Reid é para que os filósofos se reconciliem com a constituição da mente humana e os juízos que a ela são devidos.

Referências bibliográficas:

REID, T. *Inquiry into the human mind on the principles of common sense*. Derek Brookes (Editor). Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.