

ROUSSEAU, KANT & DIALOGOS

São questões como todas essas expostas aqui, que podemos insistir na leitura e discussão de seus textos em um grande debate, tanto por meio de suas obras, quanto por meio de inúmeros diálogos travados com uma infinidade de autores de diversas áreas do conhecimento, colocando a Universidade Federal do Maranhão no centro dos debates mais atualizados acerca do filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau e do filósofo prussiano Immanuel Kant, tanto nacionalmente quanto em nível internacional.

Zilmara de Carvalho

Este livro é o resultado da contribuição da diversidade dos temas e abordagens a respeito de Rousseau e Kant, expressão das ideias de algumas das importantes conferências proferidas durante os três Congressos realizados na Universidade Federal do Maranhão, centrados em um mesmo evento, I CONGRESSO INTERNACIONAL ROUSSEAU X KANT – UFMA, III CONGRESSO NACIONAL JEAN-JACQUES ROUSSEAU – UFMA: ESTÉTICA E REPRESENTAÇÃO e I CONGRESSO KANT – UFMA: LIBERDADE, JUSTIÇA E DIGNIDADE. Esse grandioso evento contou com o valioso apoio financeiro da FAPEMA, foi uma iniciativa do GRUPO DE ESTUDO E PESQUISA INTERDISCIPLINAR JEAN-JACQUES ROUSSEAU – UFMA (GEPI ROUSSEAU) e do GRUPO DE ESTUDO E PESQUISA INTERDISCIPLINAR EM KANT – UFMA (GEPI KANT), ambos cadastrados no Diretório do CNPq e coordenados respectivamente pelo Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha e pela Profa. Dra. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho. Os dois Grupos são filiados ao NEPI - Núcleo de Estudos do Pensamento Iluminista.



Luciano da Silva Façanha
Zilmara de Jesus Viana de Carvalho
Organizadores

ROUSSEAU, KANT



& DIALOGOS

A proposta deste livro é abarcar a diversidade de trabalhos e reflexões desenvolvidas atualmente acerca da filosofia de Rousseau e de Kant e suas implicações com as ciências humanas e sociais, inserindo a Universidade Federal do Maranhão no debate internacional e nacional sobre os temas estudados acerca destes filósofos, com seis ensaios que tratam mais especificamente de diversas faces do pensamento de Rousseau, sete estudos que abordam aspectos do pensamento de Kant, e doze ensaios sobre as ricas possibilidades de diálogos de Rousseau e Kant com outros autores, mas também entre Rousseau e Kant.

Luciano Façanha

ROUSSEAU, KANT &
Diálogos

Luciano da Silva Façanha
Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

ORGANIZADORES

LUCIANO DA SILVA FAÇANHA

ZILMARA DE JESUS VIANA CARVALHO

ROUSSEAU, KANT & DIÁLOGOS

São Luís



EDUFMA

2019

Copyright © 2019 by EDUFMA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO

Profa. Dra. Nair Portela Silva Coutinho
Reitora

Prof. Dr. Fernando Carvalho Silva
Vice-Reitor

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO

Prof. Dr. Sanatíel de Jesus Pereira
Diretor

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Esnel José Fagundes
Profa. Dra. Inez Maria Leite da Silva
Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha
Profa. Dra. Andréa Dias Neves Lago
Profa. Dra. Francisca das Chagas Silva Lima
Bibliotecária Tatiana Cotrim Serra Freire
Prof. Me. Cristiano Leonardo de Alan Kardec Capovilla Luz
Prof. Dr. Jardel Oliveira Santos
Profa. Dra. Michele Goulart Massuchin
Prof. Dr. Ítalo Domingos Santirocchi

Revisão

Luciano da Silva Façanha
Zilmara de Jesus Viana Carvalho

Projeto Gráfico

Geysiane de Jesus Santos França

Diagramação

Sansão Hortegal Neto

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Rousseau, Kant & Diálogos / Luciano da Silva Façanha, Zilmara de Jesus Viana Carvalho (Orgs.). — São Luís: EDUFMA, 2019.
561 p.

Modo de acesso: Digital

ISBN 978-65-86619-21-8

1. Filosofia – Rousseau. 2. Pensamento filosófico - Diálogos. 3. Kant - Pensamento.
I. Façanha, Luciano da Silva. II. Carvalho, Zilmara de Jesus Viana de.

CDD 100
CDU 1ROUSSEAU

*Ter gosto é um incômodo para o entendimento.
Tenho de ler **Rousseau** tantas vezes até que a beleza
da expressão já não me atrapalhe, e somente então
posso esquadrinhá-lo com a razão.*

Kant.

Sumário

APRESENTAÇÃO.....	7
ROUSSEAU.....	17
A poética de Rousseau como possibilidade de chave de leitura de suas obras. Luciano da Silva Façanha	19
A Obra Rousseauiana: uma proposta de Agrupamento Biográfico e Categorial. Custódia Alexandra Almeida Martins.....	39
O desvelamento do Rousseau músico pelos intérpretes do século XX. Jacira de Freitas.....	54
Dimensões da educação no <i>Emílio</i> de Rousseau. Rafael Lucas de Lima .	83
Ciência e direito no contratualismo moderno: o caso Rousseau. Thomaz Kawauche	111
Por que Rousseau é um Contratualista? Delmo Mattos.....	138
KANT	149
Barbárie, sociedade civil e cosmopolitismo em Kant. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho	151
Kant e a doutrina das ideias. Edmilson Menezes.....	167
História e Direito em Kant. Agostinho de Freitas Meirelles.....	185
O gênio kantiano e o ethos romântico. Danielton Campos Melonio; Fabiano Lemos	196
Acerca da justificação <i>metaética</i> dos juízos na <i>Fundamentação da Metafísica dos Costumes</i> , de Kant. Cristiano Capovilla; Fábio Palácio	223
Dever e Responsabilidade: limites e validade da ética de Kant para efeitos do progresso tecnológico. Itanielson Sampaio Coqueiro; Tedson Mayckell Braga Teixeira; Francisco Winston José da Silva	261

Uma reflexão sobre o mal radical na ética kantiana. Cacilda Bonfim	283
DIÁLOGOS	315
Os limites da <i>foedus pacificum</i> de Kant e os potenciais normativos do cosmopolitismo: uma releitura a partir e além de Habermas. Francisco Jozivan Guedes de Lima	317
A Crítica e a Clínica de Deleuze acerca de Kant. Flávio Luiz de Castro Freitas	333
Kant e a teoria da liberdade subjetiva de Marx. Márcio Egídio Schäfer .	353
Sobre Rousseau, Schiller e Platão. Pedro Paulo Corôa	369
Condição natural para Platão e Rousseau e suas implicações políticas. José Assunção Fernandes Leite	382
Aproximações acerca da representação em Rousseau e Hobbes. Goldembergh Souza Brito	395
Igualdade e reconhecimento em Rousseau: a leitura contemporânea de Charles Taylor. Renato Moscateli	411
Educação, liberdade, governamentalidade. Maria Constança Peres Pissarra	431
Educar no meio do jardim: ética e estética no pensamento de Paulo Freire, Kant e Rousseau. Wilson Alves de Paiva	462
Os efeitos do <i>Emílio</i> de Rousseau em <i>Über Pädagogik</i> de Kant. Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho	482
Rousseau e Kant no imaginário da pedagogia das luzes. Carlota Boto ...	508
Rousseau e Kant: entre o personagem excepcional e a filosofia da história. Vera Waksman	529
SOBRE OS AUTORES	551

Apresentação

Prezados Leitores,

Os ensaios reunidos nas três seções deste livro: *Rousseau, Kant e Diálogos* representam uma expressiva ideia de algumas das importantes conferências proferidas durante os três Congressos realizados na Universidade Federal do Maranhão, centrados em um mesmo evento, I CONGRESSO INTERNACIONAL ROUSSEAU X KANT – UFMA, III CONGRESSO NACIONAL JEAN-JACQUES ROUSSEAU – UFMA: ESTÉTICA E REPRESENTAÇÃO e I CONGRESSO KANT – UFMA: LIBERDADE, JUSTIÇA E DIGNIDADE. O evento teve por objetivo a integração dos vários orientandos da iniciação científica, da Graduação e da Pós-Graduação, bem como de pesquisadores da comunidade acadêmica do país e do estrangeiro, cujas pesquisas se relacionam à obra do pensador genebrino Jean-Jacques Rousseau e do pensador prussiano Immanuel Kant. Tal evento, conseguiu abarcar a diversidade de trabalhos e reflexões desenvolvidas atualmente acerca da filosofia de Rousseau e de Kant e suas implicações com as ciências humanas e sociais, inserindo a Universidade Federal do Maranhão no debate internacional e nacional sobre os temas estudados acerca destes filósofos. Este grandioso evento foi uma iniciativa do GRUPO DE ESTUDO E PESQUISA INTERDISCIPLINAR JEAN-JACQUES ROUSSEAU – UFMA (GEPI ROUSSEAU) e do GRUPO DE ESTUDO E PESQUISA INTERDISCIPLINAR EM KANT – UFMA (GEPI KANT), ambos cadastrados no Diretório do CNPq e coordenados respectivamente pelo Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha e pela Profª. Dra. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho. Os dois Grupos são filiados ao NEPI - Núcleo de Estudos do Pensamento Iluminista.

Na primeira seção, constam seis ensaios que tratam mais especificamente de aspectos do pensamento de Rousseau. **Luciano da Silva Façanha**

abre o volume, oferecendo uma interpretação sobre *A poética de Rousseau como possibilidade de chave de leitura de suas obras*, não com o intuito de buscar alguma unidade para a interpretação do pensamento de Rousseau, mas tão somente, a possibilidade de alguma coerência, por meio das expressões, não esclarecendo os diferentes usos, nem a maneira eloquente como se expressava, daí a possibilidade da apresentação de uma *Poética* em suas obras, mostrando que a *eloquência* com que Rousseau escreve no seu *belo estilo*, pode ser resultado simplesmente de sua expressão poética, como sinalizava Kant ao alertar quanto ao enlevo da emoção que a leitura de Rousseau proporcionava, resultando na conclusão de seu texto com a indicação do tema **Kant, leitor de Rousseau**. Em *A Obra Rousseauiana: uma proposta de Agrupamento Biográfico e Categorical*, **Custódia Alexandra Almeida Martins**, conferencista internacional, objetiva compreender a intenção autobiográfica de Rousseau na economia geral do seu sistema, a partir do estabelecimento de três critérios: 1) critério de categorias; 2) critério dos quatro grandes períodos na obra rousseauiana, a saber: (1º) o período precoce, que decorre entre os anos de 1728 a 1748; (2º) o período nostálgico, que decorre entre os anos de 1749 a 1756; (3º) o período de esperança, que decorre entre os anos de 1756 a 1762, e (4º) o período de desencanto, que decorre entre os anos de 1763 a 1778; por último 3) critério do ano em que foi concluída a redacção dos textos. **Jacira de Freitas** apresenta a questão da música no autor em seu texto *O desvelamento do Rousseau músico pelos intérpretes do século XX*, delinea os debates travados pelos intérpretes do século XX, que retomaram a obra musical rousseauiana, até então não discutida pela tradição crítica, e a confrontar suas posições para determinar se teria havido de fato, como parece à primeira vista, predominância de intérpretes franceses dentre seus detratores, e se haveria um lugar dedicado ao filósofo na história da música francesa. O ensaio traz ainda uma exposição inicial do período de formação musical do jovem Rousseau desde os estudos iniciais até seu

ingresso no mundo das Belas Artes, e o contexto de elaboração das principais obras artístico-musicais do filósofo, bem como daquelas em que teve algum tipo de participação. Já **Rafael Lucas de Lima**, aborda os estudos sobre o tratado educacional do autor, trata das *Dimensões da educação no Emílio de Rousseau*, quanto a formação adequada do homem e do cidadão, do animal e do ser social, acionando os cinco tipos distintos de educação, pois do curso dessas cinco educações deve contribuir na diminuição da contradição existente entre os interesses naturais do homem e aqueles que lhe são impostos, artificial e artificiosamente, pela vida em sociedade, contradição da qual decorrem muitos dos sofrimentos humanos. Concentrando-se no pensamento político do cidadão de Genebra, **Thomaz Kawauche**, aborda em *Ciência e direito no contratualismo moderno: o caso Rousseau* a questão de que Rousseau organiza sua história conjectural da desigualdade entre os homens pautado pela regra geral de julgar o fato pelo direito, e não o inverso. E ressalta que essa mesma regra reaparece no *Contrato social*, onde adquire estatuto de método científico. Ainda na mesma linha da política, **Delmo Mattos** no questionamento: *Por que Rousseau é um Contratualista?* Fala sobre a adesão teórica de vários representantes aos termos do argumento contratualista, evidenciando o estabelecimento na modernidade política de uma necessidade de fundamentação do poder político, contudo apresenta a necessidade de examinar os elementos constitutivos da argumentação contratualista presente no projeto político de Rousseau com a finalidade de evidenciar as peculiaridades, desdobramentos e determinações que o diferencia efetivamente dos outros representantes dessa vertente argumentativa moderna.

Na segunda seção, são sete estudos que abordam aspectos do pensamento de Kant. **Zilmara de Jesus Viana de Carvalho**, inicia com o tema *Barbárie, sociedade civil e cosmopolitismo em Kant*, onde analisa a concepção kantiana de barbárie, relacionando-a a ausência de leis, portanto de uma sociedade civil. Além disso, identifica a disposição para a animalidade como o

fundamento que subjaz e possibilita tematizações sobre a barbárie não apenas no patamar político-jurídico inicialmente apontado, mas também pedagógico, uma vez que da boa ou má educação dependerá a poda ou não do elemento selvagem presente em todo ser humano. Em *Kant e a doutrina das ideias*, **Edmilson Menezes** demonstra como a doutrina das ideias exemplifica, em Kant, a passagem da filosofia teórica à filosofia prática. O que não posso conhecer, posso, entretanto, pensar. Essa fórmula abre a Kant um caminho que parecia antes obstruído. O que pensamos, mas não podemos conhecer, possui um conteúdo substancial de amplitude incomensurável. Trata-se de um aporte que, confrontado com os limites do entendimento, acaba por esclarecer todos os poderes da razão humana. Por seu turno, **Agostinho de Freitas Meirelles**, analisa, em *História e Direito em Kant*, essas duas concepções a partir do projeto de Crítica da Razão elaborado por Kant, sobretudo buscando mostrar que, no projeto crítico de Kant, história e direito são inseparáveis. Conseqüentemente, a História da humanidade é somente possível se for considerada enquanto totalidade. A relação entre Kant e o Romantismo alemão é tratada por **Danielton Campos Melonio** e **Fabiano Lemos** em *O gênio kantiano e o ethos romântico*, partindo do problema de que o conceito de gênio em Kant teria influenciado a formação do *ethos* romântico, objetivando explicitar qual a medida dessa contribuição, os autores fundamentam sobretudo, na leitura das obras *Aspectos filosóficos do romantismo*, de Gerd Bornheim, *Crítica da Faculdade do Juízo*, de Kant e *Kant e o poder da imaginação*, de Jane Kneller, além outros leitores críticos do tema. **Cristiano Capovilla** e **Fábio Palácio**, apresentam *Acerca da justificação metaética dos juízos na Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de Kant, uma abordagem metaética da obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de Immanuel Kant. Resgata, para tanto, a conjuntura filosófica da obra, sua proposta de justificação, a classificação da filosofia em seu prólogo e a analítica que parte da boa vontade, passa pelo dever e chega à liberdade das determinações morais. Em *Dever e Responsabilidade: limites*

e validade da ética de Kant para efeitos do progresso tecnológico, os autores, **Itanielson Sampaio Coqueiro**, **Tedson Mayckell Braga Teixeira** e **Francisco Winston José da Silva** realizam uma investigação teórica com o objetivo de identificar argumentos na ética de Kant com alcance e validade diante da crítica que lhe é lançada por Hans Jonas. Apontam que a responsabilidade do homem pelos efeitos produzidos por suas ações, no que toca à natureza e as gerações futuras, vista a partir da *Crítica da Faculdade do Juízo*, onde o estético ganha espaço e contribui para o desenvolvimento do sentimento moral, fazendo-se presente entre os princípios que norteiam o agir moral, resultando, então, que o sentimento de responsabilidade só pode emergir do sentimento de dever. No intuito de compreender a ética kantiana, **Cacilda Bonfim** no último ensaio da seção, em *Uma reflexão sobre o mal radical na ética kantiana* realiza uma abordagem teórico-conceitual da Filosofia Prática de Immanuel Kant a partir do exame dos princípios fundamentais de sua concepção moral com ênfase no conceito de Mal Radical expresso na obra *A Religião Dentro dos Limites da Simples Razão* (1793). Explicita que o conceito de Mal não é dado simplesmente como negação do Bem, mas como uma propensão inextirpável que radica na natureza humana, que por sua vez, refere-se ao fundamento subjetivo do uso da Liberdade. E destaca que a maldade está relacionada à aceitação de máximas contrárias à Lei Moral no âmbito do ser humano tomado como espécie e não ao nível individual e particular.

Na terceira seção, são doze ensaios que abordam as ricas possibilidades de diálogos de Rousseau e Kant com outros autores, mas também entre Rousseau e Kant. Nos diálogos com Kant, **Francisco Jozivan Guedes de Lima** aborda as propostas kantianas de liga de paz e cosmopolitismo, tendo em vista seus possíveis déficits e potenciais normativos, em *Os limites da foedus pacificum de Kant e os potenciais normativos do cosmopolitismo: uma releitura a partir e além de Habermas*. Além do recurso à própria obra de Kant, o autor toma por base algumas contribuições de Habermas,

concretamente, a sua crítica aos limites da *foedus pacificum* – uma crítica feita inicialmente por Hegel – e aos limites do cosmopolitismo. Em seguida, é explicitada por **Flávio Luiz de Castro Freitas**, n’*A Crítica e a Clínica de Deleuze acerca de Kant*, a natureza da hipótese interpretativa elaborada por Gilles Deleuze acerca da teoria das faculdades de Kant durante o percurso que vai de *A filosofia crítica* de Kant de 1791 até *Crítica e clínica* de 1993, especificamente no artigo intitulado de *Sobre quatro formas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana*, objetivando postular que Deleuze interpreta o pensamento de Kant a partir dos critérios estabelecidos pelo projeto *Crítica* (literária) e *a Clínica* (médica) da filosofia e do legado de Kant por meio da poesia. **Márcio Egídio Schäfer** em *Kant e a teoria da liberdade subjetiva de Marx* discute as motivações kantianas da teoria da liberdade subjetiva de Marx. Procura mostrar a partir uma tese defendida por Herbert Schnädelbach, que Marx reabilita Kant para desenvolver uma concepção de liberdade subjetiva de acordo com a qual as instituições da liberdade objetiva, que garantem o bem-estar dos indivíduos, devem resultar da atividade livre dos seres humanos. Nos diálogos com Rousseau, **Pedro Paulo Corôa**, em *Sobre Rousseau, Schiller e Platão*, apresenta como que espelhando o debate em torno da relação teatro-moral, desencadeado pelas críticas de Rousseau ao verbete de D’Alembert na *Enciclopédia*, um artigo intitulado de 1784, intitulado *O teatro considerado como instituição moral* de autoria de Friedrich Schiller, com o objetivo de mostrar que mesmo para Schiller, poeta e dramaturgo, por mais que seja possível reconhecer um elo entre a ação encenada no palco e os interesses morais da humanidade, essa relação nunca pode ser considerada intrínseca, afinal, como já nos ensinavam os gregos, a finalidade específica de cada um desses ramos da cultura é distinta e não deve ser confundida. **José Assunção Fernandes Leite**, continua as aproximações entre Rousseau e Platão em *Condição natural para Platão e Rousseau e suas implicações políticas*, investiga nos dois filósofos como

o homem dotado de condições positivas vai se deteriorar, corromper ou decair no processo de organização política, respectivamente na *República* e no *Discurso sobre a desigualdade*. Já **Goldembergh Souza Brito**, apresenta o tema *Aproximações acerca da representação em Rousseau e Hobbes*, com o intuito de compreender a noção de representação moderna e aproximar o teatro das discussões que envolvem o Estado nos dois autores, pois em Rousseau, a representação no poder apresenta-se como um problema de difícil resolução, isto porque não se deve transferir a vontade do povo, e sim empregá-la. Para Hobbes, o Leviatã é uma espécie de ator e seus súditos, autores que irão se submeterem a espada de seu soberano. Em *Igualdade e reconhecimento em Rousseau: a leitura contemporânea de Charles Taylor*, **Renato Moscateli**, objetiva discutir a consistência da leitura tayloriana sobre as concepções de Rousseau acerca da igualdade, relacionando-as e confrontando-as com os argumentos do filósofo canadense sobre a noção de um bem comum partilhado que, segundo ele, é essencial às repúblicas. **Maria Constança Peres Pissarra**, em *Educação, liberdade, governamentalidade*, elabora uma reflexão sobre a relação estabelecida na obra *Emílio*, de Jean-Jacques Rousseau, entre a noção de natureza e o *gouverneur*. Se deste, pode-se afirmar que produz enunciados de verdade, trata-se de analisar a emergência da verdade da natureza, a verdade daquilo que convém aos homens. Para tanto, será de grande auxílio, a análise contemporânea feita por Michel Foucault sobre o “enunciado de verdade”, em um de seus cursos, no Collège de France, *Les gouvernements des vivants*. Os diálogos entre Rousseau e Kant são abertos por **Wilson Alves de Paiva**, que inclui Paulo Freire, em *Educar no meio do jardim: ética e estética no pensamento de Paulo Freire, Kant e Rousseau*, apresentando algumas reflexões sobre o fio condutor que liga o pensamento de Paulo Freire a Kant e a Rousseau, com destaque neste último, no que diz respeito à ética e à estética como fundamentos para o exercício docente e para a natureza do processo pedagógico como um todo. Em Paulo Freire a

autonomia se realiza pela conscientização de um ethos docente: perspectiva fortemente influenciada pelos conceitos de originalidade e autenticidade, em Rousseau, bem como pela ideia de liberdade, em Kant. Ainda tendo como fio condutor a educação nos diálogos entre Rousseau e Kant, Manoel **Jarbas Vasconcelos Carvalho** aborda *n'Os efeitos do Emílio de Rousseau em über pädagogik de Kant*, pois este, ao lado de Pestalozzi, é sem dúvida o filósofo setecentista cujo alcance da pedagogia de Rousseau, em particular do *Emílio*, mais sensivelmente pode ser notado. O filósofo de Königsberg, como observam Georges Gurvitch e Victor Delbos, foi um assíduo leitor de Rousseau e, sob sua influência, assinalam os autores, escreveu diversos livros e artigos. *Sobre a pedagogia (Über pädagogik)* é um exemplo da grande influência do pensamento rousseauiano sobre a única obra pedagógica de Kant. *Rousseau e Kant no imaginário da pedagogia das luzes*, **Carlota Boto** desenvolve um estudo paralelo entre o pensamento pedagógico de Kant, expresso em texto póstumo compilado por seu aluno Rink sob o título *Sobre a pedagogia*, e a reflexão educacional contida no *Emílio* de Rousseau. Kant marca sua filiação com o texto de Rousseau sobre a educação. Porém nem todos os seus preceitos são condizentes com a proposta do *Emílio*. Onde Rousseau registra, por exemplo, a ideia de educação negativa como o processo pelo qual o educador deve deixar a natureza agir sobre a criança, sem constrições externas, Kant mobilizará o mesmo conceito para abordar o tema da – segundo ele – necessária disciplina. O que se propõe para este texto é colocar em paralelo os dois trabalhos, respectivamente de Rousseau e de Kant. Por fim, o texto de abertura do evento, da conferencista internacional **Vera Waksman** em que apresenta o ensaio *Rousseau e Kant: entre o personagem excepcional e a filosofia da história* com a proposta de que existe uma tensão na filosofia de Rousseau entre um princípio imanente capaz de guiar uma transformação da natureza humana e a necessidade de apelar a personagens excepcionais que provoquem essa mudança. A noção de amor de si mesmo é

o ponto de partida, apresenta a relação entre este princípio e a liberdade para Rousseau. Posteriormente, examina as figuras do Legislador e o tutor como “personagens excepcionais”. Por último, a autora esboça uma hipótese sobre o destino destes personagens na filosofia kantiana e encerra este volume com *Kant leitor de Rousseau*.

Como organizadores deste livro, expressamos o nosso agradecimento aos autores pela contribuição da diversidade dos temas e abordagens a respeito desses filósofos. Da mesma forma, agradecemos à EDUFMA e Fundação Sôsândrade (FSADU) que tanto viabilizou para que a publicação saísse, e a todos que contribuíram de uma forma ou de outra para a execução desse projeto. Boas leituras!

Luciano da Silva Façanha
Zilmara de Jesus Viana de Carvalho
Organizadores



ROUSSEAU

A poética de Rousseau como possibilidade de chave de leitura de suas obras

Luciano da Silva Façanha

UFMA/FAPEMA

RESUMO: A proposta de chave de leitura de suas obras, talvez não esteja em buscar nenhuma unidade para a interpretação do pensamento de Rousseau, mas tão somente, a possibilidade de alguma coerência, pois, como o próprio autor não cansava de enunciar ao insistir na uniformidade de seu pensamento, que de modo algum ele se contradizia nos seus conceitos, mas quanto às expressões, não esclarecendo os diferentes usos, nem a maneira eloquente como se expressava, daí a possibilidade da apresentação de uma *Poética* em suas obras, mostrando que a *eloquência* com que Rousseau escreve no seu *belo estilo*, pode ser resultado simplesmente de sua expressão poética. Uma vez que o filósofo representa com propriedade as características do *Homem de letras*, então, é oportuno se observar que Jean-Jacques remete a sua investigação da linguagem à origem das línguas, que, mesmo estando a uma distância tão longe de sua perfeição, mas, ressalta que a língua original se assemelhava a que os Poetas utilizavam, pois, o autor enfatiza que a linguagem dos primeiros homens era *Figurada e Poética*, o homem não começou por raciocinar, mas, por *Sentir*. Ora, se Jean-Jacques está exaltando uma perfeição na linguagem, conforme afirma no *Ensaio sobre a origem das línguas*, em que a primeira linguagem foi Figurada, e o homem falou de uma forma Poética, pois, havia o privilégio da expressão ao invés da exatidão, parece contundente que sua expressão eloquente já seja uma busca pela perfeição original dessa “arte sublime”, que, para o filósofo, tem como referencial, as paixões, pois, constituem a mais direta expressão natural do homem e, de forma correlata, suas inflexões emocionais, que importam mais do que a significação racional das palavras e sua exatidão.

Palavras-chave: Eloquência. Poética. Estética. Leitura. Rousseau.

Introdução

Sem dúvida, Rousseau é um autor que se conhece muito mais pelos escritos políticos e pelas obras consideradas de doutrina. Como afirma Peter Gay, “Rousseau, evidentemente era um teórico político e um grande teórico político” (1999, p. 17). Porém, sua reflexão ultrapassa essas fronteiras, pois, o filósofo também escreveu peças de teatro, contos, romances, além, claro,

dos seus monólogos e muitas cartas que compõe os textos de apologética, vários deles, destinados à defesa de si mesmo e de sua própria obra, aquilo que em geral os comentadores entendem como *escritas de si mesmo*, memórias e mais recentemente, autobiografia¹. Mas, o próprio autor ressalta em alguns trechos das *Confissões*² que, seus escritos devem ser tomados como um todo, pois, como se destaca, o filósofo afirmou que já *apresentou de diversos modos*, e, tendo isto em conta, poderia revelar uma *boa e verdadeira filosofia*, sobretudo, coerente.

A partir dessa indicação, muitos estudiosos acerca do autor, tem buscado uma chave de leitura para suas obras, têm procurado explicar o significado de seu pensamento realizando o entendimento de sua obra de uma forma geral. No entanto, muitos exageraram e oscilaram nessa intelecção, e vários se contraditaram. O pensador foi taxado de “libertador a ditador”, de “individualista à coletivista” de “semideus a filósofo pernicioso”, de “democrático a totalitário”, também, precursor de muitas coisas, etc. Contudo, isto que se poderia chamar de conflito da interpretação do pensamento rousseauiano, Peter Gay

¹ Conforme Philippe Lejeune, o termo “*autobiografia*” que insere toda a ‘*literatura confessional*’, somente aparece na Inglaterra, no século XVIII, e, apenas no século XIX é que a França importa o termo, adotando-o nos verbetes dos dicionários Larousse (1886) e Vapereau (1876), permanecendo com o sentido que mantém até a atualidade. (LEJEUNE, 1971. p. 420). Sobre isso, há também de sua autoria, *Le Pacte autobiographique*. Paris: Seuil, 1975.

² No Livro VIII, ao se referir ao *Discurso sobre as ciências e as artes*, diz o autor: “trabalhei naquele discurso de uma maneira bem estranha, e que segui quase sempre **em todas as minhas outras obras**.” (ROUSSEAU, 1948, p. 318, grifos nossos). Também, no momento em que suas obras são condenadas, Rousseau, num profundo desespero e mostrando-se angustiado, “eu era um ímpio, um ateu, um maníaco, um louco varrido, um animal feroz, um lobo”, ressalta que esteve a ponto de ficar louco, sem entender a condenação, pois, “havia coerência” entre suas obras: “o que! O redator da *Paz Perpétua* incita à discórdia; o editor do *Vigário de Saboia* é um ímpio; o autor da *Nova Heloísa* é um lobo; o de *Emílio* é louco furioso. (...) encontrem em tais diferenças razões que possam contentar um homem **sensato**: eis tudo o que eu peço, e nada mais digo.” (ROUSSEAU, 1948, p. 536-537). Também em outras partes do Livro IX das *Confissões*, e em outras obras o autor declara a sensatez de suas obras.

entende como “um problema demandando solução”, pois, “a responsabilidade pela multiplicidade de opiniões na literatura referente ao filósofo não pode ser atribuída apenas aos seus intérpretes”, parece haver mais um outro fator, e, ao destacar, questiona que “Rousseau, assim como Nietzsche, depois dele, ensinava interpretações erradas. Por quê?” (GAY, 1999, p. 17).

Provavelmente, foi “a eloquência de Rousseau, e não sua extravagância, que criou dificuldades para os comentadores” (1999, p. 17). Peter Gay insiste que realmente “uma leitura atenta e benigna da totalidade de sua obra removeria os obstáculos” (1999, p. 18), no entanto, isto raramente aconteceu. Tanto que Rousseau solicita: “faça uma coisa”, e, nesse pedido, ensina, “leia, vós mesmos os livros de que se trata, e sobre as disposições em que vos deixará a leitura deles, julgai aquela em que estava o escritor ao escrevê-las, e com o efeito natural que elas devem produzir quando nada agirá para desviá-lo” (ROUSSEAU, 1959a, p. 697).

Além disso, em sua correspondência íntima, o próprio Rousseau chegou a reconhecer que o seu estilo por vezes ‘eloquente’, e intensamente pessoal, poderia ocasionar dificuldades a seus leitores, e, escreve uma célebre carta a Madame d’Epinay comentando sobre a linguagem que utilizava nesse tipo de comunicação:

Aprende melhor meu vocabulário, cara amiga, caso queiras que nos entendamos um ao outro. Acredita-me, minhas expressões têm o sentido usual; é invariavelmente meu coração que conversa com o teu, e talvez algum dia perceberás que ele não fala como outros o fazem (ROUSSEAU, 1924-1934, p. 266).

Assim, sugere a aplicação do que indicava nessa carta, na mesma equivalência dos escritos que pretendia tornar público, “é creio, o meio mais claro de trazer sobre este ponto um julgamento equitativo” (ROUSSEAU, 1959a, p. 697), na forma de uma verdadeira “teoria da leitura”:

Mas leia todas estas passagens no sentido que elas apresentam natu-

ralmente ao espírito do leitor e que tinham no autor escrevendo-as, leia-as em seu lugar com o que precede e o que segue, consulte a disposição do coração em que estas leituras te colocam; é esta disposição que vos esclarecerá sobre seu verdadeiro sentido (ROUSSEAU, 1959a, p. 695).

Chave de leitura

Destarte, a proposta de chave de leitura desta pesquisa acerca do filósofo Jean-Jacques Rousseau, talvez não esteja em buscar nenhuma unidade de seu pensamento, mas tão somente, a possibilidade de alguma coerência, pois, como o próprio autor não cansava de enunciar “ao insistir na coerência de seu pensamento”, que de modo algum “ele se contradizia nos seus conceitos”, mas, “às vezes o fazia quantos às expressões” (2001, p. 159), ratifica Franklin de Matos, “quanto à forma de se expressar”, não esclarecendo muitas vezes “os diferentes usos da mesma expressão”, nem a maneira eloquente como se expressava, daí a possibilidade da apresentação de uma *Poética* em suas obras, mostrando que a *eloquência* com que Rousseau escreve no seu ‘*belo estilo*’, pode ser resultado simplesmente de seu estilo, pois, o fato do autor praticar os mais diversos gêneros possíveis não parece ser uma problemática, e sim uma característica dos homens de seu tempo, afinal, esses homens se pensam como *gens de letras (homens de letras)*.

Apoética

Assim, uma vez que o filósofo representa com propriedade essa característica do *Homem de letras*, então, é oportuno se observar que Jean-Jacques remete a sua investigação da linguagem à origem das línguas, que, mesmo estando a uma distância tão longe de sua perfeição, mas, ressalta que a língua original se assemelhava a que os Poetas utilizavam, pois, o autor enfatiza que a linguagem dos primeiros homens era *Figurada e Poética*

(ROUSSEAU, 1995, p. 380)³, o homem não começou por raciocinar, mas, por *Sentir*. Ora, se Jean-Jacques está exaltando uma perfeição na linguagem, conforme afirma no *Ensaio sobre a origem das línguas*, em que a primeira linguagem foi Figurada, e o homem falou de uma forma Poética, pois, havia o privilégio da expressão ao invés da exatidão, parece contundente que sua expressão eloquente já seja uma busca pela perfeição original dessa “arte sublime”, que, para o filósofo, tem como referencial, as paixões, pois, constituem a mais direta expressão natural do homem e, de forma correlata, suas inflexões emocionais, que importam mais do que a significação racional das palavras e sua exatidão. Principalmente, tendo em conta a Estética rousseauiana que é capaz de reproduzir a mais “perfeita imagem original”, numa imitação, em que a arte da linguagem, não pode simplesmente “Parecer” que é, porém, é preciso que obtenha uma existência natural, sem deixar traços e rastros do autor-poeta, como se nunca tivesse acontecido algo artificial, “Ser” perfeita, do contrário, já não é mais arte, ou seja, é a solicitação da *verossimilhança* na manifestação de sua escrita, daí o estilo poético do *‘filósofo-escritor’*, conforme remonta na *Origem das línguas*. E, certamente, nessa *eloquência* dos escritos rousseauianos aparece também o poder da *retórica* de seu discurso – conforme Bento Prado⁴ interpreta em seu *ensaio* –, com suas complexas estratégias de persuasão, como o próprio filósofo assume, no livro XI das *Confissões*, que “*era a persuasão em que estavam de que eu tinha escrito a minha própria história e que era eu mesmo o herói daquele romance*” (ROUSSEAU, 1948, p. 497), ao assumir a composição das cartas na *Nova Heloísa* e a inclusão dos prefácios, quando todos estavam convictos de que não ‘*se podia expressar vivamente sentimentos que não tivessem sido*

³ Referência brasileira: **Ensaio sobre a origem das línguas, no qual se fala da melodia e da imitação musical**. Tradução: Lourdes Santos Machado. (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Abril Cultural, 1978b. p. 163.

⁴ PRADO JR, Bento. A retórica de Rousseau e outros ensaios. Org. e apresentação: Franklin de Matos. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

experimentados' (1948, p. 497); mas, não se pode esquecer que nessa estratégia de persuasão estava também a exigência *estética* do “anti-romanesco” do século XVIII que implicava em seu projeto, uma narrativa de intenção verista.

Portanto, ao se utilizar o termo *Poética* aqui, se prolonga ao que foi “transmitido pela tradição”, designando, conforme Todorov e Ducrot, “*toda teoria interna da literatura*” (DUCROT; TODOROV, 2007, p. 83), e, do “próprio poema”, que é a literatura considerada poética, estendendo-se para o contexto amplo de uma poética que também pode ser identificada como a própria arte, pois, também é uma forma de linguagem, mesmo que não seja necessariamente oral. O âmbito então se dá a partir da *leitura* e observação da *atitude criativa* dos escritos de Jean-Jacques de uma maneira ampla, ainda que seja a forma *estética* que acabe definindo, em alguns momentos, a expressão textual do pensador como uma *poética*, pois, seus escritos são declaradamente *a expressão de um sentimento*, uma linguagem do *coração* que fala ao *coração* e que objetiva tocar a alma do leitor, dando, portanto, uma emoção à sua escrita; mas, Starobinski destaca que não se pode esquecer que o “valor estético” desse período, “ligando-se às *maneiras agradáveis*” e a uma “*exigência de perfeição*”, acaba sendo “creditado à pessoa, ao seu *mérito pessoal*”, discernindo-se “imediatamente um fortíssimo componente narcisista, na medida em que o processo distingue o indivíduo e o destina a uma sociedade seleta” (STAROBINSKI, 2011, p. 58); não por acaso, se encontre Rousseau expressando-se intensamente por meio de seus *molólogos*, ou seja, a *linguagem* que tem por original, dessa maneira, aparece como um recurso referencial, em que não deixa de ser uma representação de uma exigência *estética*. Assim, mesmo objetivando-se aqui apresentar *a poética de Rousseau* como uma coerência de seus textos a partir das características da estética setecentista, e, havendo uma integração da poética com a estética pela via da linguagem, contudo, isso não significa que a poética e a estética nos escritos de Rousseau mantenham uma relação de determinação uma com a outra. Afinal, o *gosto* ao se

tingir de uma estética perfeita acabou se *corrompendo*, contribuindo dessa maneira, não só na degeneração das paixões, mas também na *mimesis das paixões*, em tudo original.

Destarte, os teóricos também apontam a *Poética* à maneira que um “*autor* entre todos os possíveis (na ordem da temática, da composição, do estilo etc.) literários” (DUCROT; TODOROV, 2007, p. 83), se expressa em suas intenções, em seus diversos *discursos* e nas suas *mensagens*. Nesse sentido, “a *Poética*” possibilitaria “a elaboração e a explicação” ao se contemplar os textos de Rousseau, não só na “unidade” de sua obra (que não é o objetivo dessa pesquisa), mas, na própria “variedade de sua obra literária” (Id), sendo capaz de descrever e ilustrar o aparecimento dessa sensibilidade na escrita do autor, porém, sem “se preocupar em dar conta da descrição” (Id), nem de uma forma “particular”, nem de maneira “absoluta”. Com isso, os teóricos afirmam que “a *Poética* não se propõe como tarefa a interpretação ‘*correta*’ das obras de um autor, “mas a elaboração de instrumentos que permitam analisar tais obras” (DUCROT; TODOROV, 2007, p. 84).⁵

E, muito longe de ser uma leitura definitiva, e, independente das diversas interpretações que os textos de Rousseau tenham possibilitado, “um pensador jamais é completamente *solucionado*” (1999, p. 30), lembra Peter Gay, por isso mesmo, se espera ensejar novas abordagens, da mesma forma em que se sentiu tocado por outros autores, pois, ao menos levou este leitor, a novas descobertas, novas leituras; e, por isso também, mesmo se tendo consciência do significado de algumas outras leituras (não se consegue dar conta), como é o caso da importância que tem a *arte musical* para o filósofo, quando declara de forma acentuada a sua *paixão*, e o prazer que tinha em escutar a sonoridade dos instrumentos e as sinfonias, “*acreditando que poderia se tornar um Orfeu*

⁵ Sobre isso, Ducrot e Torodov destacam que O “objeto” da **Poética** “não é o conjunto das obras literárias existentes, mas o *discurso literário* enquanto princípio de engendramento de uma infinidade de textos” (DUCROT; TODOROV, 2007, p. 84).

moderno” (ROUSSEAU, 1948, p. 191), além do que “sua paixão pela música transformava-se em furor” (ROUSSEAU, 1948, p. 68)⁶, mas, aqui a perspectiva é mostrar que além do campo da política, da educação, e da abordagem musical, há novas e outras importantes possibilidades de se ler Rousseau, a ideia-guia dessa pesquisa é a literatura, sua escrita, que mesmo num emaranhado de opiniões, acabou se procedendo a partir da enriquecida leitura sobre o filósofo com a invasão da interpretação que os críticos literários e vários filósofos contemporâneos têm realizado acerca de Jean-Jacques.

Circuito de palavras: a literatura

Contudo, ressalta-se que durante o Século da Ilustração, Rousseau, enquanto mais um filósofo que não deixou de ouvir e muito apreciar o canto das Musas, porém, foi mais um que censurou ‘o enleio sensível da palavra imaginosa, por forçar a aceitação das aparências e facilitar o domínio das paixões’, algo que o filósofo já observara, claramente, em

⁶ A música sempre salvava Jean-Jacques dos momentos mais difíceis, nas situações em que não tinha a quem recorrer: “aliando os projetos às minhas preferências, teimava loucamente em procurar fortuna na música. Sentindo que me nasciam ideias e cânticos na cabeça, acreditei logo que as poderia aproveitar, que ia me tornar um homem célebre, um Orfeu moderno, cujas músicas lhe deveriam atrair todo ouro do Peru” (ROUSSEAU, 1948, p. 191). Segundo observa Romain Roland, há uma riqueza de ritmos e emoções na escrita de Rousseau. Mas essa musicalidade seria perigosa se o mesmo não conservasse a batuta de um maestro. Segundo o próprio Rousseau, ele tinha a honra de ‘reger a música, sem esquecer o bastão do regente’ (Id.). Jean-Jacques “escrevia em 1760 a seu impressor Rey, que ele era mais um músico para quem a ‘harmonia era de uma tão grande importância em matéria de estilo que a colocava imediatamente após a clareza e mesmo antes da correção’. Teria sacrificado, em caso de necessidade, a verdade da narração, sacrificaria deliberadamente a gramática para não comprometer a harmonia [melodia]. As ideias vinham-lhe após os ritmos. Cantava primeiro consigo seus períodos e suas frases antes de fixar-lhes as palavras” (ROLLAND, 1975. p. 22). Hipótese esta que parece interessante de ser investigada num outro trabalho, Sobre a musicalidade na escrita de Rousseau, como possibilidade do estilo em seus escritos.

Sócrates(ROUSSEAU, 1964a, p. 13)⁷, no seu *Discurso sobre as ciências e as artes* ao se reportar ao fato da “verdade que alguns sábios resistiram à torrente geral e resguardaram-se do vício no trato das Musas” (ROUSSEAU, 1978a, p. 339), também, ao demonstrar sua admiração por Esparta, principalmente, quando “lá escorraçaram para fora dos muros, os poetas, as artes e os artistas” (Id). E, ao justificar suas letras, no *Prefácio de Narciso ou O Amante de si mesmo*, reflete sobre a sedução das Musas, principalmente, se sua “alma está em situação de sustentar o fardo das atividades literárias” (ROUSSEAU, 1961, p. 973)⁸; pois, assevera:

Mais de uma vez tive consciência do perigo delas, mais de uma vez abandonei-as no firme propósito de nunca mais voltar atrás; renunciando a seu encanto sedutor, sacrifiquei à paz de meu coração os únicos prazeres que ainda poderiam satisfazer-me. Se, nas aflições que me oprimem, se, no fim de uma carreira penosa e dolorosa, ousei retomá-las ainda por alguns momentos, a fim de encantar meus males, creio não ter posto nisso demasiado interesse e pretensão para, a tal respeito, merecer as justas reprimendas que faço aos literatos (ROUSSEAU, 1978c, p. 427).

Assim, como no final, já reconhecendo “a situação de sua alma nos sucessos literários”(ROUSSEAU, 1978c, p. 427), constatando, na mesma medida, “suas infelicidades”, decide, pelo menos, nesse momento crucial de sua vida, não mais acatar e seguir esse encanto, clamando pela Verdade e reclamando da Beleza de sua escrita, pois, reflete sobre a possibilidade de que sua linguagem apaixonada possa ter ocasionado

⁷ Referência brasileira: **Discurso sobre as ciências e as artes** ou **Primeiro Discurso**. Primeira Parte. In: (Coleção *Os Pensadores*). Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultura, 1978a, p. 339.

⁸ Referência brasileira: **Prefácio de Narciso ou O Amante de si mesmo**. In: (Coleção *Os Pensadores*). Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978c. p. 427.

tantos problemas com seus pares, com o seu tempo.

Fato esse, observado por Kant, pois, ao se referir aos escritos de Rousseau, “um de seus autores mais apreciados”, mesmo considerando vários pontos positivos, como o reconhecimento de sua importância no campo da política, da ética, da moral e da religião, enquanto uma leitura importante e essencial, enaltecendo “a desejável originalidade” do genebrino, que, além de creditar a referência de alguns conceitos de sua doutrina, confirma a influência decisiva na sua trajetória intelectual, por ter indicado “um outro caminho a seguir”, segundo observação de Cassirer (CASSIRER, 2007, p. 157). Além disso, Kant revela a importância do papel que Rousseau representou, em palavras de Márcio Suzuki, para que ‘*tomasse consciência do problema do estatuto do filósofo ou do homem de ciência*’ (SUZUKI, 1999, P. 49). Conforme o filósofo de Königsberg:

Eu mesmo sou, por inclinação, um homem de ciência [*Forscher*]. Sinto toda a sede de conhecimento e a desejosa inquietação de nele progredir, ou também contentamento a cada nova conquista. Houve um tempo em que acreditei ser esta a única coisa que podia constituir a honra da humanidade, e desprezava a plebe [*Pöbel*], que nada sabe. Foi *Rousseau* quem me pôs no caminho certo. Aquela ofuscante superioridade desaparece, aprendo a honrar os homens e me acharia mais útil que o trabalhador comum se não acreditasse que essa observação pode transmitir a todos os outros o valor de se estabelecer os direitos da humanidade [...]. (KANT, 1942, p. 44).⁹

É o que confessa Kant em suas anotações que escreve nas margens

⁹ Kant. [Anotações à margem das ‘*Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*’]. Tradução: Márcio Suzuki. *Bemerkungen in den ‘Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen’*, ed. Rischmüller, Kant-Forschungen, Akademie, (Berlim, 1942), vol. XX, p. 44; BM, p. 38; trad. cit., p. 127.

das *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*. O filósofo nos informa sobre a mudança do seu modo de pensar ocorrida a partir das leituras que fizera de algumas obras de Jean-Jacques Rousseau, principalmente, o fato dessa leitura ter atenuado o valor que o conhecimento científico significava para ele, na própria condição do “cientista”. No entanto, rejeita a tentativa de empregar uma linguagem figurativa, de recorrer a neologismos; dizia que os escritos de Rousseau possuíam algo em comum com os escritos de Hume, “o defeito de combinar gosto e razão”¹⁰, ou seja, “linguagem figurada e poética com linguagem filosófica”, mistura que, segundo Kant, deve ser evitada como prejudicial na compreensão dos escritos de filosofia e de moral, pois, para este pensador, na filosofia não convém “a criação” ou “utilização” de uma terminologia nova em detrimento das expressões consagradas que remontam “a infância da ciência”.

Ainda nos comentários que se apõem à margem desse texto, Kant expõe com profundidade e naturalidade uma observação de forma bastante delicada e sutil sobre os *escritos* de Rousseau. Cassirer (2007, p. 163) ressalta que, nessa época, não há dúvidas de que Kant, ao prestar atenção detidamente ao estilo literário e peculiar de Rousseau, teve um certo cuidado em render-se ao encantamento que o “escritor Rousseau” havia exercido sobre ele, tanto que tentava controlar esse fascínio, colocando em seu lugar um juízo sereno e calmo, com muita tranquilidade. Citando Kant: “Ter gosto é um incômodo para o entendimento. Tenho de ler Rousseau tantas vezes até que a beleza da expressão já não me atrapalhe, e somente então posso esquadrihá-lo com a razão.”¹¹

Ora, o próprio Rousseau percebeu isso tão claramente quanto intensamente, tanto, que num determinado momento da sua carreira literária em

¹⁰ Kant, I. Logik Phillippi. Tradução: Márcio Suzuki. ed. Cit., p. 465.

¹¹ Kant. I. [Notas à margem das ‘Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime’], op. cit., 24.

que algumas de suas obras não são compreendidas, são consideradas ímpias e perniciosas, condenadas e queimadas, como: *O Contrato Social* e *O Emílio*; Rousseau, resolve escrever as *Cartas escritas da montanha*, texto evocado pelas obras censuradas – também condenado, posteriormente –, porém, não se trata de uma réplica epistolar, pois o filósofo discute e retoma várias de suas teses dos escritos anteriores, mas, antes de tudo é o texto de um autor, que já foi julgado, a sua escrita condenada, portanto, a sua obra recusada.

Nesse instante, Rousseau reclama das falsas acusações, denuncia o fato de seus escritos terem sido retirados do seu contexto real, e colocado em vários outros, de forma deliberada, utilizados, muitas vezes, contra ele mesmo, e, adverte: “que aqui não se busque, no estilo utilizado, a compensação pela aridez da matéria. Aqueles que ficaram muito irritados com alguns traços felizes de minha pena encontrarão com que se acalmar nestas *Cartas*” (ROUSSEAU, 1964b, p. 685)¹².

Por isso, nesse texto, resolve tirar o véu das quimeras, Jean-Jacques confessa não se utilizar da imaginação, não utilizar seus inúmeros personagens, *‘falar por outrem’*, principalmente por estar no *‘triste encargo de defender a [si] mesmo’* (ROUSSEAU, 2006, 140). E se este é o aparente problema, então, a Razão é exaltada: “limitei-me a raciocinar; exaltar-me seria aviltar-me. Nesse ponto, seria então bem acolhido por aqueles que imaginam que é essencial à verdade ser dita friamente” (Id). A verdade apresentada sem beleza, aí está, mas, evidentemente que Rousseau, ao elaborar essa “peça” a partir de argumentos bem construídos e alinhados, não deixa de expressar, quão difícil compreender esse tipo de opinião, fruto do seu século:

Quando uma viva persuasão nos anima, o melhor meio
é empregar uma linguagem fria? Quando Arquimedes

¹² Referência brasileira: **Cartas escritas da montanha**. Advertência. Tradução: Maria Constança Peres Pissarra e Maria das Graças de Souza. Colaboradores: Luciano Façanha, Marice Silva e Osmar Medeiros. São Paulo: EDUC/UNESP, 2006. p. 140.

completamente entusiasmado, corria nu pelas ruas de Siracusa, via menos a verdade por estar apaixonado por ela? Muito pelo contrário: quem a sente não pode se abster de adorá-la, quem permanece frio diante dela não a viu (ROUSSEAU, 2006, p. 140-141).

E reclama dos leitores que acabaram se fixando na beleza de sua escrita, nas virtudes de seu estilo. O genebrino tanto temia que a beleza do seu estilo acabasse prejudicando a clareza do entendimento, a verdade, e a intenção do que realmente queria expressar, que os aconselhou:

De qualquer forma, porém, peço aos leitores que deixem meu belo estilo de lado e apenas examinem se raciocinei bem ou mal; pois, finalmente, apenas do fato de um autor se exprimir em bons termos, não vejo como se possa daí concluir que esse autor saiba o que diz (ROUSSEAU, 2006, p. 141).

Nesse sentido, o próprio Rousseau sinaliza, que a literatura está longe da realidade, e, não passaria mesmo de *mimesis*, pois, na *Primeira Carta*, o autor dirá:

É maravilhoso ver a variedade de belos sentimentos amontoados nos livros e, para isso, só são necessárias palavras e as virtudes no papel não custam nada, mas elas não se distribuem assim no coração humano e as pinturas estão longe das realidades (ROUSSEAU, 2006, p. 172).

Mas, se a leitura desse autor ocasionou tantos constrangimentos, dúvidas e perplexidades, e até condenações, comumente se observa Rousseau nos últimos escritos, reclamando da maneira indiscriminada e deliberada de como estavam interpretando seus escritos. Então, tudo parece confluir para aquilo que as obras de Rousseau solicitam, uma leitura do todo, em que não podem ser interpretadas separadamente sob pena de pôr a perder o fio condutor que lhes dá significação; embora o autor não nos forneça esse “elo”, não é

por acaso que no Livro IV das *Confissões*, Rousseau exige um leitor que siga o fio da narrativa, e que possa, por si próprio construir uma visão do conjunto tirando suas próprias conclusões. Conforme Rousseau:

Queria poder de algum modo tornar minha alma transparente aos olhos do leitor; e por isso procuro mostrá-la sob todos os pontos de vista, iluminá-las em todas as suas luzes, proceder de modo que não haja um movimento que ele não perceba, a fim de que possa julgar por si mesmo acerca do princípio que o produz. Se eu me encarregasse do resultado e lhe dissesse: ‘eis o meu caráter’, ele poderia crer, se é que não o engano, pelo menos que me engano. Mas, relatando-lhe com minúcias tudo que me aconteceu, tudo que fiz, tudo que pensei, tudo que senti, não o posso induzir em erro, a menos que o queira. E ainda mesmo que o queira não o conseguirei facilmente por esse modo. A ele cabe reunir esses elementos e determinar o ser que os compõe: o resultado deve ser obra sua. E se ele então se enganar, fica todo o erro por sua conta. E para esse fim não basta apenas que minhas narrações sejam fiéis, é preciso que sejam exatas. Não cabe a mim julgar da importância desses fatos: devo contá-los todos e deixar a ele o cuidado de escolher. É ao que me apliquei até agora com toda a minha coragem, e não o relaxarei depois. Mas as lembranças da idade madura são sempre menos vivazes que as da primeira mocidade. E comecei por tirar destas o melhor partido que me foi possível. Se as outras me chegarem com a mesma força, talvez que alguns leitores pacientes se aborream, mas não ficarei descontente com o meu trabalho. Só uma coisa tenho a temer, nesta empresa: não é dizer demais ou dizer mentiras, mas não dizer tudo ou calar verdades (ROUSSEAU, 1959b, p. 175).¹³

Como pode se perceber, caberá a nós leitores produzir um juízo so-

¹³ Referência brasileira: **As Confissões**. Livro IV. Volume único. Tradução: Wilson Lousada. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1948. p. 163.

bre os dados sensíveis que Rousseau se limita a apresentar, a perfazer uma síntese que não está expressamente presente na obra. Com isso, Rousseau está transferindo ao leitor também, todos os mal-entendidos que porventura existam: se o leitor se engana, todo o erro será afirmação sua. Quando eles não tirarem as conclusões que se impõem, a culpa será inteiramente deles. Lembra ao leitor qual era sua promessa inicial, colocando sua alma “transparente aos olhos do leitor”, pois, se houver algum erro, o erro será todo do leitor, que não o soube ler. Assim, seu único temor nesse empreendimento é não dizer tudo que pretendia. Starobinski ressalta ainda que: “Rousseau confia então ao leitor a tarefa de reduzir a multiplicidade à unidade”; mas com isso também transfere para ele “a responsabilidade de todos os mal-entendidos”, caso não seja capaz de tirar “as conclusões que se impõem” (STAROBINSKI, 1991, p. 196-197).

Rousseau acha-se diante de uma única alternativa: “O êxito ou o fracasso absoluto de seu esforço”(STAROBINSKI, 1991, p. 197). De um lado, tem a esperança de chegar a uma verdade infinitamente aproximada; por outro, corre o risco de não sair do malogro, de agravá-lo ainda mais. Como diz Starobinski: o necessário é falar, buscar na linguagem a tradução eficaz de uma evidência interior, portanto, subjetiva, de modo que se interponha um circuito de palavras entre seu sentimento e seus interlocutores, aqueles que o julgam.

No espírito de Rousseau, o ‘*circuito de palavras*’ é verdadeiramente um circuito, pois que deve levar a um ponto que se assemelha ao momento primeiro em que a palavra ainda não ocorreu. O retorno ideal apaga os mal-entendidos; apaga os próprios ‘esclarecimentos’ que se acumularam na linguagem escrita: é um novo nascimento, uma ‘regeneração’, um recomeço, um despertar. A linguagem, sob a pena de Rousseau, negava o mundo dos outros. (...) Mas o momento do retorno nega essa linguagem negadora; a ausência, o exílio na literatura se convertem em uma presença silenciosa,

em que Jean-Jacques se oferece tal como é, ou seja, tal como se construiu pela ausência e pela literatura. Todas as palavras se anulam; então subsiste, no estado puro, o que a linguagem queria provar: a inocência, a verdade, a unicidade de Jean-Jacques. Pelo discurso, ele se fez tal que possa ser reconhecido fora de todo discurso, em um ‘arrebato’ em que o sentimento basta-se plenamente a si mesmo (STAROBINSKI, 1991, p. 145).

Conclusão : Kant, leitor de Rousseau

Dessa forma percebe-se um caminho a trilhar, Kant sinaliza que embora não queira se deixar levar pelo enlevo da emoção que a leitura de Rousseau proporciona, como se destacou no início, contudo, “as questões inusitadas e intrigantes” apresentadas pelo genebrino, levam Kant a pôr em dúvida a importância do saber especulativo; nesse sentido, abalando sua presunção de homem de ciência, pois, a obra de Rousseau propõe outras maneiras de compreender a própria escrita. Kant não ficou imune à expressão literária de Rousseau, pois, revelou uma certa insuficiência do aparato crítico. Os escritos de Rousseau trazem uma dificuldade suplementar em relação a tratados e obras sistemáticas de filosofia. Segundo Cassirer, Kant observou que para compreender esses escritos era preciso dar conta da forma literária, ou seja, assumir os diferentes pontos de vista a partir dos quais o autor fala e, por conseguinte descobrir por qual motivo Rousseau escreve. Se isso não é levado em consideração, Kant deduz que Rousseau apareceria apenas como alguém que quer se mostrar original. Ora, mas qual seria de fato a “intenção” de Rousseau? Segundo Kant:

A primeira impressão que os escritos do Sr. J.-J. Rousseau provocam num leitor inteligente, que não lê por mera vaidade ou passatempo, é a de que está diante de uma sagacidade incomum, do nobre enlevo do gênio e de uma alma cheia de sentimentos, e todas essas coisas num grau tão elevado que talvez nenhum escritor, de qualquer época ou povo que seja, jamais as tenha possuído de uma só vez. A impressão que se segue é a do estranhamento

com opiniões tão incomuns e contraditórias, que se opõem tão fortemente a tudo aquilo que é geralmente aceito, que facilmente ocorre a suspeita de que o autor, graças a seus extraordinários talentos, quis apenas mostrar a força mágica de sua eloquência e passar por um homem singular, que se destaca, entre todos os que rivalizaram em engenho, por uma atraente novidade. O terceiro pensamento, a que se chega somente com dificuldade, pois apenas raramente ocorre (...).¹⁴

Assim acaba a frase, o notoriamente revelador ou escandaloso foi deixado no discurso não dito, para surpresa de todos, no SILÊNCIO DAS PAIXÕES, com reticências. O filósofo alemão não completou o que seria “o terceiro pensamento”, pelo menos, até onde se tem notícia, Kant não fez essa revelação. Mas, precisamente isso, nos deixa pensando em várias coisas, provavelmente, tenha sido isso mesmo que o pensador quisesse proporcionar aos leitores, ou seja, nos fazer *pensar*, pois, já que a forma literária de Rousseau incita “dificuldades suplementares” imagina-se primeiramente como se encontravam as suas leituras rousseauianas. Uma linguagem rica de variações, com muitos elementos, um arsenal de afirmações paradoxais, e tudo isso a ser apreendido. A partir dessa surpreendente indicação kantiana, observa-se que é preciso sempre voltar atrás, e, tentar refazer o percurso, para que no final o pensamento que se tenha de Rousseau, não fique novamente suspenso no ar, com reticências, sem ter como se decidir entre tantas opiniões que não se coadunam. Nesse sentido, é sempre muito bem-vinda a sábia sugestão do Starobinski a respeito da compreensão desse “homem-paradoxo”, pois, talvez, seja preciso “se pensar com Rousseau”, em descontínuos momentos de sua obra, mas também, e, muitas das vezes, “além de Rousseau”, em contínuos momentos de sua obra. Portanto, a *poética* de Rousseau,

¹⁴ Kant. I. [Anotações à margem das ‘Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime’], op. cit., p. 37-38.

bem como o seu *paradoxo*, pode não passar, simplesmente, de uma deixa, mas também, de uma forte insinuação que nos oferece muito o que pensar...

Referências

CASSIRER, Ernst. Kant y Rousseau. In: Rousseau, Kant, Goethe. Tradução, organização e introdução: Roberto R. Aramayo. México: Fondo de Cultura Econômica, 2007.

DUCROT, Oswaldo; TODOROV, Tzvetan. Poética. In: Dicionário enciclopédico das ciências da linguagem. Tradução: Alice Kyoko Miyashiro, J. Guinsburg, Mary Amazonas Leite de Barros e Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2007.

GAY, Peter. Prefácio. In: CASSIRER, Ernest. A questão Jean-Jacques Rousseau. Tradução: Erlon José Paschoal, Jézio Gutierre. Revisão da tradução: Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

Kant. [Anotações à margem das '*Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*']. Tradução: Márcio Suzuki. *Bemerkungen in den 'Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen'*, ed. Rischmüller, Kant-Forschungen, Akademie, (Berlim, 1942), vol. XX, p. 44; BM, p. 38; trad. cit., p. 127.

LEJEUNE, Philippe. *L'autobiographie en France*. Paris: A. Colin, 1971.

MATOS, Franklin de. Rousseau em dicionário. In: O filósofo e o comediante: ensaios sobre literatura e filosofia na Ilustração. Prefácio de Bento Prado Junior. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

PRADO JR, Bento. A retórica de Rousseau e outros ensaios. Org. e apresentação: Franklin de Matos. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

ROLLAND, Romain. O pensamento vivo de Rousseau. Tradução: J. Cruz Costa. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1975.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Lettre à Mme. D'Épinay de 03/1756*. Vol. II. In: *Correspondance Générale de J.-J. Rousseau*. Anotado e comentado por Teophile Dufor. Paris: Colin, 1924-1934.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *OC I. Les Confessions*. Paris: Pléiade, Gallimard, 1959b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *OC II. Préface de Narcisse ou l'amant de lui-même*. Paris: Pléiade, Gallimard, 1961.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *OC III. Discours sur les sciences et les arts. Première partie*. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *OC III. Lettres écrites de la montagne. Avertissement*. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. As Confissões. Volume único. Tradução: Wilson Lousada. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1948.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Cartas escritas da montanha. Advertência. Tradução: Maria Constança Peres Pissarra e Maria das Graças de Souza. Colaboradores: Luciano Façanha, Marice Silva e Osmar Medeiros. São Paulo: EDUC/UNESP, 2006.

ROUSSEAU. Jean-Jacques. Discurso sobre as ciências e as artes ou Primeiro Discurso. Primeira Parte. In: (Coleção *Os Pensadores*). Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultura, 1978a.

ROUSSEAU. Jean-Jacques. Ensaio sobre a origem das línguas, no qual se fala da melodia e da imitação musical. Tradução: Lourdes Santos Machado. (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Abril Cultural, 1978b.

ROUSSEAU. Jean-Jacques. *OC I. Dialogues: Rousseau juge de Jean-Jacques*. Paris: Pléiade, Gallimard, 1959a.

ROUSSEAU. Jean-Jacques. *OC V. Essai sur l'origine des langues où el est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale. Chapitre II*. Paris: Pléiade, Gallimard, 1995.

ROUSSEAU. Jean-Jacques. Prefácio de Narciso ou O Amante de si mesmo. In: (Coleção *Os Pensadores*). Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978c.

STAROBINSKI, Jean. Sobre a adulação. In: *As máscaras da civilização*. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

STAROBINSKI, Jean. Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

SUZUKI, Márcio. O Homem do Homem e o Eu de Si-Mesmo. São Paulo: Discurso, nº 30, 1999.

A Obra Rousseauiana: uma proposta de Agrupamento Biográfico e Categorical

Custódia Alexandra Almeida Martins

Instituto de Educação da Universidade do Minho

RESUMO: O presente texto incidirá sobre a vastíssima obra do Rousseau. A abordagem da obra consistirá numa proposta de organização baseada num triplo critério e, ainda, na apresentação histórica da edição a utilizar. Procuraremos compreender a intenção autobiográfica de Rousseau na economia geral do seu sistema. Para tal, estabeleceremos três critérios: 1) critério de categorias; 2) critério dos quatro grandes períodos na obra rousseauiana, a saber: (1º) o período precoce, que decorre entre os anos de 1728 a 1748; (2º) o período nostálgico, que decorre entre os anos de 1749 a 1756; (3º) o período de esperança, que decorre entre os anos de 1756 a 1762, e (4º) o período de desencanto, que decorre entre os anos de 1763 a 1778; por último 3) critério do ano em que foi concluída a redacção dos textos.

Palavras-chave: Rousseau. Biografia. Obra. Categorização. Organização.

1. Debate sobre a Intenção Autobiográfica

Admite O'Hagan, autor de um recente estudo sobre o nosso autor, sempre houve quem considerasse Rousseau "... as a mere *littérateur*, a creator of sophistries, who would not – or could not – organize his thought in a unified, systematic fashion ..."¹. Ao invés, este estudioso, sustenta o que qualifica como "Rousseau's claims to systematicity ..."², justificando-se assim: "I hold that his thought is unified by a profound naturalism, yet at the same time animated by a powerful, creative tension between two conflicting ideals of how we should live..."³.

¹ Cfr. O'Hagan, Timothy, *Rousseau*, Routledge, London, 1999, p. XI. "... como um mero *literato*, um criador de sofismas, quem não queria – ou não podia – organizar o seu pensamento de maneira unificada e sistemática ...".

² *Ibidem*. "... as pretensões de Rousseau à sistematicidade ...".

³ *Ib.*, pp. XI – XII. "...o seu pensamento está unificado por um profundo naturalismo, porém ao mesmo tempo animado por uma poderosa e criativa tensão entre ideais conflitantes de

Para O'Hagan, o naturalismo de Rousseau corresponde a colocar os seres humanos no seu lugar natural e em compreender o desenvolvimento da sua condição como dependente daquilo que o rodeia, o seu meio-ambiente, quer a nível natural, primeiro, quer, seguidamente, a nível social. Tal naturalismo, prossegue "It is attempted to show the continuity between human beings and other animals while at the same time never losing sight of what distinguishes us from them ..."⁴. Indica, ainda, como fundamento para esse naturalismo, as características essenciais que, no *Second Discours*, Rousseau imputa ao ser humano: a) a preservação, b) a compaixão, c) o livre arbítrio, d) a perfectibilidade. As duas primeiras características, a) e b), são comuns a todo o reino animal. As duas últimas, c) e d), por sua vez, são específicas do ser humano. São estas duas últimas características que nos permitem ser "... we are by nature uncorrupted and good, and the difference between vice and virtue arises from differences in the environment with which we interact. Whilst our free will remains intact, our range of options is always limited ..."⁵.

Avançando, acabará por defender, como tese central, que o pensamento de Rousseau é percorrido desde o seu início por uma tensão sistémica, baseada em dois ideais distintos relativamente ao modo como o ser humano deve viver: "Is it better to live a unified, integrated life in which inner tensions and conflicts are at a minimum and the goal is happiness? Or is it better to live a life where the goal is self-mastery, and where conscience and duty are necessarily at odds with passion and desire?"⁶. A nossa posição é

como devemos viver...".

⁴ Ib., p. XII. "É uma tentativa para mostrar a continuidade entre os seres humanos e os outros animais enquanto ao mesmo tempo nunca perdendo de vista o que os distingue de nós ...".

⁵ Ib. "... por natureza incorruptos e bons, e a diferença entre vício e virtude emerge de diferenças no ambiente com que interagimos. Enquanto o nosso livre arbítrio permanece intacto, o nosso alcance de opiniões permanece limitado ...".

⁶ Ib. "É preferível viver uma vida unificada e integrada e em que as tensões e os conflitos interiores estão a um mínimo e o objectivo é a felicidade? Ou é preferível viver uma vida onde o objectivo é o auto-controle, e onde a consciência e o dever estão necessariamente em

a de que Rousseau pretende chegar mais longe do que onde O'Hagan afirma ele querer ir. Rousseau, em nossa opinião, pretende uma efectiva recriação do Homem, do ser humano. Mas em que termos? Nos que resultam da síntese entre o Homem natural e o cidadão ou Homem civil. Assim, se O'Hagan realiza um primeiro movimento interpretativo que, correctamente, coloca o ser humano numa linha de continuidade com os outros animais, porém salvaguardando a sua diferença específica, e que corresponde a uma tentativa, por parte de Rousseau, de, como ele, O'Hagan, diz, mostrar a continuidade entre os seres humanos e os outros animais enquanto ao mesmo tempo nunca perdendo de vista o que os distingue de nós, em nosso entender, é igualmente necessário operar um segundo movimento interpretativo que dê continuidade ao primeiro: na tentativa de mostrar a diferença específica do ser humano é importante nunca perder de vista a sua natureza geral. É preciso não criar uma separação irre recuperável entre estes dois planos. Nesse caso, as tensões e conflitos internos a que O'Hagan se refere só se verificam se for de todo impossível conciliar o Homem natural, em que as características da preservação e da compaixão são mais evidentes, com o Homem civil ou cidadão, em que o mesmo sucede com o livre arbítrio e a perfectibilidade.

A nossa perspectiva é a de que Rousseau apresenta, é certo, a felicidade como desígnio da natureza humana, cuja busca é inteiramente irreprimível, mas sem defender que, para obtê-la, a escolha tenha obrigatoriamente de ser entre a consciência e o dever, por um lado, e o desejo e as paixões, por outro, vectores estes cuja conciliação é, não só possível, como imprescindível. A recriação do Homem terá de ser feita, pois, em Rousseau, nestes termos. Mais especificamente, como? Quanto a nós, através da figura do solitário, a qual não se confunde nem só com o homem natural, nem só com o civil. Rousseau recria o humano na figura do solitário. O que quer dizer, em última análise, que esse homem é o próprio Rousseau, como espécie de uni-

conflito com a paixão e o desejo?”.

versal concreto, e, que, consequentemente, a sua obra é ostensivamente autobiográfica. Também Santiago Gonzalez Noriega, a este propósito escreve:

La autobiografía, por el contrario, no pretende tanto narrar acontecimientos o sucesos de la vida del autor (su actuación política, sus relaciones mundanas, sus viajes, sus luchas) cuanto trazar la trayectoria interior de un alma (la génesis de su carácter, su formación intelectual, sus gustos y preferencias, sus amores, sus lecturas) y abrir la intimidad del autor o la de otros seres con los que entra en comunicación por medio del libro. En la autobiografía es fundamental la búsqueda de una ley de inteligibilidad del ser propio: un orden, una estructura que se extraen del devenir caótico y plural de una vida y que la investigación descubre como verdad *personal* del autor. Cómo soy, qué fue mi vida, cómo he llegado a ser el que ahora soy: la autobiografía narra una génesis, uno por uno mismo, conocimiento no de lo otro, sino de lo más íntimo y más próximo, y tantas veces también lo más ignorado, quizá precisamente por ser lo más próximo ...⁷.

⁷ A autobiografia, pelo contrário, não pretende tanto narrar acontecimentos ou fatos da vida do autor (sua atuação política, suas relações mundanas, suas viagens, suas lutas) quanto traçar a trajetória interior de uma alma (a gênese de seu caráter, sua formação intelectual, seus gostos e preferências, seus amores, suas leituras) e abrir a intimidade do autor ou a de outros seres com os quais entram em comunicação por meio do livro. Na autobiografia é fundamental a busca de uma lei de inteligibilidade do ser próprio: uma ordem, uma estrutura que se extraem do devir caótico e plural de uma vida e que a pesquisa descobre como verdade *peçoal* do autor. Como sou, que foi minha vida, como chegou a ser o que agora sou: a autobiografia narra uma gênese, um por um mesmo, conhecimento não do outro, mas do mais íntimo e mais próximo, e tantas vezes também o mais ignorado, talvez precisamente por ser o mais próximo... (Cfr. Noriega, Santiago Gonzalez, “La Obra Autobiografica de Rousseau”, In *Cuadernos Hispano Americanos*, Vol. 3/ Nº375/ Septiembre, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1981, pp. 506 – 507). (Tradução de Thiago Augusto dos Santos de Jesus. Graduado em Letras pela Universidade Federal do Maranhão (2008); mestrado em Linguística Espanhola pela Universidade Autônoma de Assunção e Doutorado em Ciências da Educação na Universidade Autônoma de Assunção, UAA, Paraguai. É professor de língua

2. A Obra: um Tríplo Critério de Organização

Se em Rousseau há sistema, esse sistema é a sua vida, não uma construção abstracta. A sua obra, e o significado que lhe pertence, não pode ser dissociada do momento em que foi produzida. A relação entre a obra e o contexto biográfico em que ela é produzida é absolutamente essencial para uma compreensão integral e plena. Optámos, assim, por organizá-la de acordo com um triplo critério: primeiro, o de um respeito pela fase da vida em que os textos foram produzidos (naturalmente não estabeleceremos aqui períodos estanques); segundo, o da ordenação categorial⁸ desses textos, dentro de cada uma dessas diferentes fases; terceiro, dentro de cada divisão categorial, a data do ano em que foi concluída a redacção do texto em causa. Dividimo-la, então, em quatro grandes períodos, como dissemos. Um primeiro período, que designamos por precoce, que vai de 1728 a 1748. Um segundo período, nostálgico, que vai de 1749 a 1756. Um terceiro período, de esperança, que vai de 1756 a 1762. E, por fim, um quarto período, de desencanto, que vai de 1763 e 1778.

Relativamente ao segundo critério, importa ainda esclarecer o seguinte. Não há, como é óbvio, em Rousseau, uma única categoria de textos, nem sequer uma categoria principal em torno da qual se agrupem, de forma hierárquica, as outras. Há categorias soltas: escritos autobiográficos (Vol. I); obras literárias, subdividindo-se em: teatro, bailados, pastorais, poesias, contos e apólogos, textos de literatura e de moral, (Vol. II); escritos políticos (Vol. III); escritos sobre educação e moral (Vol. IV); escritos sobre música, língua e teatro (Vol. V). Ressalve-se, ainda, que, a certos períodos, correspondem certas categorias, enquanto que a outros correspondem outras, não havendo, por isso, qualquer tipo de homogeneidade categorial. Há ainda, textos que,

espanhola do Colégio Universitário da Universidade Federal do Maranhão e pesquisador nas áreas de Linguística Aplicada ao Ensino de Línguas e Linguística Cognitiva.

E-mail: espanhol.ncl@gmail.com - <http://lattes.cnpq.br/1011049318299488>

⁸ Decidimos seguir a opção de divisão categorial que é apresentada nas *Oeuvres Complètes* da Bibliothèque De La Pléiade das Éditions Gallimard.

aparecendo enquadrados numa destas categorias, não lhe pertencem de um modo evidente, como é o caso dos textos sobre assuntos científicos. Assim, se é verdade que, na exposição, seguiremos fundamentalmente o modelo categorial, não se estranhe um que outro pequeno desvio que se justifica para manter o rigor de adequação entre o título de uma secção e o seu conteúdo.

2.1. Os Quatro Períodos de Vida

O motivo porque designamos o primeiro período por precoce tem a ver com o facto de, nele, se manifestarem já todas as ideias básicas que futuramente irão ser desenvolvidas pelo nosso autor. Essas ideias surgem, por assim dizer, de um modo essencialmente espontâneo, mas revelando já uma grande preocupação com a condição humana e com os problemas que a afligem. Mesmo na sua espontaneidade elas não deixam de apontar para o seu carácter alicerçante.

O segundo período é nostálgico porque Rousseau tem o propósito de resgatar a natureza humana, a qual está esquecida. Trata-se de recuperar tudo aquilo de que o homem se esqueceu ao longo do processo histórico. É nesse esquecimento que está a origem, não só da sua queda, como de todos os males de que a vida em sociedade padece. Não se trata de um regresso ao passado: não só isso não é, em termos práticos, possível, como a evolução histórica do ser humano fez com que ele irremediavelmente se afastasse de um tempo originário. É porque está ciente disso que Rousseau é nostálgico. A nostalgia é a marca da impossibilidade de um regresso, não o de um desejo insensato pelo reviver de um passado alcançável no futuro. Um exercício de memória, que se confunde com o de um auto-conhecimento, é, nesse caso, tudo o que resta a recuperar: não a materialidade de um tempo mítico e irrecuperável, mas o seu mero relembrar. Para Rousseau, a natureza humana torna-se conhecida empreendendo um tal exercício de memória, conspicuamente próximo da anamnese

platónica⁹. A natureza humana é, por conseguinte, a memória de uma época primordial, prévia à História e aos seus diversos processos de corrupção.

Facilmente se percebe, então, por que motivo o terceiro período é de esperança. Rousseau pretende erigir um sistema filosófico com repercussões a todos os níveis: social, político, educacional e moral. Pensa elaborar um quadro conceptual que permita ao homem conciliar a sua situação actual, resultante do processo histórico, decaída e desnaturada, com a posição que foi esquecida, de um estado primeiro e originário, para dessa forma reactualizar o humano no homem. Erige um sistema que tenta um compromisso entre o homem natural e o cidadão. Mas a consequência final desse sistema, a sua conclusão teleológica superlativa, é, não a figura do cidadão, a qual permanece forçosamente amnésica, de um humano desnaturado, mas a do solitário. O solitário é, não quem regressa a um passado absoluto e pré-histórico, tarefa impossível, mas quem, através de um processo correspondente ao de uma aprendizagem, ao contrário do cidadão, se pôde lembrar da sua natureza humana esquecida, obtida num tempo antes da história. Dito de outra forma, o solitário é unicamente aquele que aprendeu a sê-lo. Ser solitário não significa, para Rousseau, abdicar da sociedade. Significa não reduzir o homem, enquanto cidadão, a uma função na sociedade. O que não devemos é considerar que a sociedade, a relação institucionalmente medida com os outros, feche em si toda a possibilidade do humano.

O quarto período, de desencanto, surge quando Rousseau se apercebe do carácter impositivo da sociedade e de como ela circunscreve impropriamente o humano à figura do cidadão, remetendo-o a um estado de irrecuperável esquecimento. Esse carácter fechado e totalitário que caracteriza a sociedade, o estado civil, e que leva à atrofia do indivíduo, só plenamente expressa pelo solitário, levou a que Rousseau fosse obrigado a dela afastar-se; primeiro por coacção externa, depois por opção própria. O desencanto do autor dirige-

⁹ Cfr. Platão, *Ménon*, 80e-86c.

-se aos outros homens; ele nunca afirmou estar desencantado com a natureza humana, que só deve ser reconhecida enquanto tal, mas com a auto-cegueira que os seus contemporâneos manifestam face a ela. Assim se explica, no final da sua vida, a sua atitude de constante suspeita face aos outros e a sua obsessão com a conspiração.

3. Sinótese da Obra segundo o Tríplo Critério de Organização

De seguida apresentamos um quadro sinóptico que mostra de que forma a conjugação dos três critérios de organização mencionados anteriormente permitem uma visão global interpretativa da obra de Jean-Jacques Rousseau tendo em conta a sua biografia. O quadro é constituído com base em três eixos correspondendo cada um desses eixos a um critério de organização. Assim, na coluna esquerda vertical do quadro temos o critério referente às (I) **categorias** e respectivas subcategorias. A saber: (a) **Obras Literárias** – poesias; textos de literatura e moral; bailados e pastorais; textos de teatro; pastoral; contos e apólogos (OL: P; TLM; BP; TT; PA; CA); (b) **Escritos sobre Educação e Moral (EEM)**; (c) **Escritos sobre Música, Língua e Teatro** – textos científicos; texto histórico (EMLT: TC; TH); (d) **Escritos Políticos (EP)**; (e) **Escritos Autobiográficos (EA)**; (f) **Escritos sobre Língua e Teatro (ELT)**; (g) **Escritos sobre Educação e Moral e Botânica (EEMB)**; (h) **Escritos de História e Política (EHP)**. Na primeira linha horizontal do quadro temos o critério referente aos (II) **períodos** e o critério referente ao (III) **ano** em que foi concluída a redacção do texto. Por fim, os textos da obra do autor foram distribuídos de acordo com o critério metodológico descrito, permitindo, deste modo, uma análise e interpretação que pode ser feita de acordo com o ângulo/perspectiva que o leitor pretenda destacar.

Quadro nº 1 – Sinopse da Obra de Jean-Jacques Rousseau

PERÍODOS		ANOS		1º Precoce	2º Nostálgico	3º Esperança	4º Desencanto	
				1728 a 1748	1749 a 1756	1756 a 1762	1763 a 1778	
CATEGORIAS	OL	SUBCATEGORIAS	P	Le Verger de Madame la Baronne de Warens (1738); Épître à M. Bordes (1741); Épître à Monsieur Parisot (1742)	Épître à M. de L'Étang, vicaire de Marcoussis (1749), Imitation libre d'une chanson italienne de Métastase (1750)			
			TLM	Sur L'Éloquence (1735), Idée de la Méthode dans la Composition d'un Livre (1745), Un Ménage de la Rue Saint-Denis (1735), Sur les Femmes (1735), Essai sur les Evénemens Importants dont les Femmes ont été la Cause Secrete (1745)	Conseils a un Curé (1749), Discours sur cette question: quelle est la vertu la plus nécessaire au héros (1751), Oraison funèbre de S. A. S. Monsieur le Duc D'Orléans (1752)	Lettres A Sara (1757), Pensées D'Un Esprit Droit Et Sentimens D'Un Cœur Vertueux (1757-58), Remarques Sur Les Lettres Sur Les Anglois Et Les François De Beat De Muralt (1756-57), Remarques Lexicologiques (1761), Prononciation (1761)		
			BP	Les Muses Galantes (1745), Les Festes de Ramire (1745)			Romances e Les Consolations des misères de ma vie (1770)	
			TT	Iphis (1740), Arlequin Amoureux Malgré Lui (1747), Le Découverte du Nouveau Monde (1741), Les Prisonniers de Guerre (1743) Narcise ou L'Amant de Lui-même (1740)	La Mort De Lucrèce (1754)			
			PA		Le Devin Du Village (1752)			
			CA			La Reine Fantasque (1755-56), Les Amours de Claire et de Marcellin (1760), Le Petit Savoyard ou la Vie de Claude Noyer (1756), Le Lévitte D'Éphraïm (1762), Pygmalion, Scène Lyrique (1762).	Vision de Pierre de la Montagne, dit le Voyant (1765)	
	EEM					Julie, Ou La Nouvelle Héloïse (1760)		
					Sur Dieu (1735) Prière (I) (1738 -1739), Prière (II) (1738 -1739), Mémoire remis le 19 Avril 1742 à M. Boudet (1742) Mémoire Présenté a Monsieur de Mably sur L'Éducation de M. son Fils (1740), Projet pour L'Éducation de Monsieur de Sainte-Marie (S/D)	Fiction ou morceau allégorique sur la révélation (1756)	Lettre De J.J. Rousseau A M. Voltaire (1756) Lettres Morales (1758) Notes Sur «De L'Esprit» (1758) Emile Ou De L'Éducation (1761)	

Quadro nº 1 – Sinopse da Obra de Jean-Jacques Rousseau

PERÍODOS			1º Precoce	2º Nostálgico	3º Esperança	4º Desencanto	
ANOS			1728 a 1748	1749 a 1756	1756 a 1762	1763 a 1778	
CATEGORIAS	EMLT	SUBCATEGORIA	TC	Cours de Geographie (1738), Réponse au Mémoire Anonyme (1738)	Sur Les Richesses, Suivi De Deux Fragments Sur Le Gout (1756)	Traité De Sphère (1751)	
			TH	Chronologie Universelle ou Histoire Generale des Tems Depuis la Creation du Monde Jusques à Présent (1738)	Dictionnaire De Musique (1764) Primeiro momento da história da composição da obra: Lettre À M. Grimm, Au Sujet Des Remarques Ajoutées À Sa Lettre Sur Omphale (1752)	Fragments D'Une Histoire Du Valais (1756)	
				Projet Concernat de Nouveaux Signes pour la Musique (1742), Dissertation sur la Musique Modern (1743) Lettre sur L'Opéra Italien et Français (1745)	Segundo momento da história da composição da obra: Lettre D'un Symphoniste De L'academie Royale De Musique À Ses Camarades De L'Orchestre (1753), Lettre Sur La Musique Française (1753), L'Origine De La Mélodie (1755), Examen De Deux Principes Avances Par M. Rameau (1755)		
	EP		Discours Sur Les Sciences Et Les Arts (1750) Discours Sur L'Origine Et Les Fondemens De L'Inégalité Parmi Les Hommes (1754) Discours Sur L'Économie Politique (1754)	Discours Sur Les Sciences Et Les Arts (1750) Discours Sur L'Origine Et Les Fondemens De L'Inégalité Parmi Les Hommes (1754) Discours Sur L'Économie Politique (1754)	Escritos Sobre o Abade De Saint-Pierre: Extrait Du Projet De Paix Perpétuelle (1758-59), Jugement Sur Le Projet De Paix Perpétuelle (1758), Que L'État De Guerre Nait De L'État Social (1758), Polysynodie De L'Abbé De Saint-Pierre (1758), Jugement Sur La Polysynodie (1758) Du Contrat Social Ou Principes Du Droit Politique (1762)		

Quadro nº 1 – Sinopse da Obra de Jean-Jacques Rousseau

PERÍODOS		1º Precoce	2º Nostálgico	3º Esperança	4º Descencanto
ANOS		1728 a 1748	1749 a 1756	1756 a 1762	1763 a 1778
CATEGORIAS	EA		Le Persifleur (1749) e Fragment Biographique (1755-56)	Mon Portrait (1762), Art de Jouir Et Autres Fragments (1758-59), Lettres Á Malesherbes (1762)	Les Confessions De J.J. Rousseau (1770) Déclaration Destinée A Un Journal (1766), Note Mémorative Sur La Maladie Et La Mort De M. Deschamps (1768), Sentiment Du Public Sur Mon Compte Dans Les Divers États Qui Le Composent (1768), Quiconque Sans Urgente Nécessité (1770), Discours Projeté Ou Prononcé Pour Introduire La Lecture Des Confessions (1770), Déclaration Relative A Différentes Réimpressions De Ses Ouvrages (1774) Rousseau Juge de Jean Jacques – Dialogues (1776) Les Réveries du Promeneur Solitaire (1778)
	ELT			Essai Sur L'Origine Des Langues (1761) Á M. D'Alembert (1758)	
	EEMP				Jean Jaques Rousseau, Citoyen De Genève, A Christophe De Beaumont (1763) Emile Et Sophie, Ou Les Solitaires (1768) Lettre A M. De Franquières (1769) Lettres Sur La Botanique (1773)
	EHP				Histoire du Gouvernement de Genève (1764) Lettres Écrites De La Montagne (1764) Projet De Constitution Pour La Corse (1765) Considérations sur le gouvernement de Pologne (1771)

4. Da História das Principais Edições

Rousseau sempre pretendeu garantir independência económica para si e para Thérèse. Isso passava por ter uma reforma decente, pelo que planeou rever e organizar as suas obras de forma a publicá-las numa edição completa. De acordo com R. Birn, que faz uma apresentação da história das diferentes edições das obras completas de Rousseau, ela passa por cinco fases, a que correspondem cinco editores diferentes¹⁰.

Um dos primeiros editores foi Marc-Michel Rey¹¹, que publicou as *Oeuvres diverses*, em três volumes, em 1762. Os textos de *La Nouvelle Héloïse*, do *Émile*, da *Lettre à Christophe de Beaumont* e das *Lettres écrites de la montagne* foram, dois anos mais tarde, inseridos nessa publicação. O *Dictionnaire de musique* foi incluído em 1769, fazendo com que a edição de Rey perfizesse onze volumes. Mas, afirma Birn, Rousseau fica descontente “... e reserva os direitos de propriedade para toda a futura “coleção completa” [et réserve les droits de propriété pour toute future «collection complète»] ...”¹². Apesar disso, em 1772, 1773 e 1776 Rey reimprimirá as *Oeuvres de M. Rousseau*. Em 1761 Rousseau assinou um contrato com Nicolas-Bonaventura Duchesne relativo ao *Émile*, que fez com que o editor parisiense tivesse “... uma «preferência» vagamente formulada para uma edição geral ...”¹³. As *Oeuvres de M. Rousseau de Genève* foram publicadas, então, entre 1764 e 1769, por Duchesne, em nove volumes, deles não constando, porém, o *Émile*. Diz Birn que “... as *Oeuvres* traziam a falsa morada de Neuchâtel. Rousseau recusa

¹⁰ Cfr. Birn, R., “Oeuvres Complètes (Histoire Des)”, in *Dictionnaire De Jean-Jacques Rousseau*. Honoré Champion Éditeur, Paris, 2001, pp. 657 - 658.

¹¹ “Né à Genève en 1720, Marc-Michel Rey y avait appris son métier avant de s’installer à Amsterdam : il deviendra le principal éditeur de Rousseau et lui témoignera plus d’une fois une réelle amitié ...” (cfr. Trousson, Raymond, *Jean-Jacques Rousseau*, Éditions Hachette, La Flèche, 1993, p. 133).

¹² Cfr. Birn, R., “Oeuvres Complètes (Histoire Des)”, in *Dictionnaire De Jean-Jacques Rousseau*. Honoré Champion Éditeur, Paris, 2001, p. 657.

¹³ *Ibidem*.

considerar a edição Dushesne como a edição definitiva que ele havia aspirado ...”¹⁴. Durante o exílio de Rousseau em Môtiers, o livreiro Samuel Fauche propôs a publicação de uma edição completa, supervisionada pelo próprio autor. Pierre-Alexandre DuPeyrou um amigo de Rousseau, participou neste projecto, aconselhando-o e oferecendo-lhe apoio financeiro. Mas, devido à condenação das *Lettres écrites de la montagne*, a pedido do próprio DuPeyrou, o projecto fica suspenso. Outras tentativas de publicação foram, entretanto, feitas. Por exemplo, a de J.-L. Boubers, com a *Collection complète des oeuvres de J.-J. Rousseau*. É aqui que aparece pela primeira vez publicada a correspondência entre Rousseau e Madame de Warens. Se levarmos em conta o que é dito por Birn, a edição que estaria finalmente de acordo com os desejos do autor só viria a lume depois da sua morte. Trata-se da edição do marquês R.-L. de Girardin, de P.-C. Moultoy e de DuPeyrou, publicada sob a designação de *Collection complète*¹⁵: “Publiée de 1779 à 1782, la *Collection complète* comprenait pour la première fois *Les Confessions* (première partie), les *Rêveries du Promeneur solitaire*, les *Considerations sur le gouvernement de Pologne*, quelques oeuvres mineures et une importante correspondance. C’était une expérience littéraire importante, une sorte d’«autobiographie totale», la correspondance privée de Rousseau complétant ses écrits publics ...”¹⁶.

¹⁴ Ib..

¹⁵ “Chacun de ces trois disciples détenait des manuscrits revus par Rousseau, ainsi que des copies de sa correspondance personnel. Girardin ratissa l’Europe pour découvrir d’autres manuscrits et lettres. Écartant les prétentions d’éditeurs comme la veuve de Duchesne, Marc- Michel Rey et la Société typographique de Neuchâtel, les trois disciples vendirent les droits de la *Collection complète* à un consortium de jeunes entrepreneurs genevois ...” (Ib., pp. 657-658).

¹⁶ Ib.. “Publicada de 1779 a 1782, a *Collection complète* compreendia pela primeira vez *Les Confessions* (primeira parte), as *Rêveries du Promeneur solitaire*, as *Considerations sur le gouvernement de Pologne*, algumas obras menores e uma correspondência considerável. Era uma experiência literária importante, uma espécie de autobiografia total, a correspondência privada de Rousseau completando os seus escritos públicos”.

A primeira edição parisiense surgiu durante a Revolução Francesa e era da responsabilidade de Louis-Sébastien Mercier, Pierre Le Tourneur e Gabriel Brizard. A publicação esteve a cargo de Claude Poinçot. Trata-se da edição que apresenta Rousseau “... comme le père de la Révolution ...”¹⁷. Em 1861, a casa Hachette publicou aquela que se tornaria na primeira edição normativa das obras: “Imprimée en 13 volumes in-18, les *Oeuvres complètes de J.-J. Rousseau* contenaient les importantes additions de G. Streckeisen-Moultou ...”¹⁸.

Mas, devido a uma crescente complexidade textual, bibliográfica e literária, a edição da Hachette, com o decorrer do tempo, tornou-se insuficiente. Foi então que, em 1959, respeitando integralmente a grafia original de Jean-Jacques Rousseau¹⁹, surgiu a edição De La Pléiade, da Gallimard, que pretendia fornecer uma resposta mais adequada ao nível da análise crítica e científica. O trabalho crítico desta edição foi da responsabilidade de Bernard Gagnebin e de Marcel Raymond. Os quatro primeiros volumes apareceram entre 1959 e 1969. Um quinto em 1995. Tornando-se esta na nova edição normativa, foi a ela que aqui recorremos.

¹⁷ Ib.. “... como o pai da Revolução ...”.

¹⁸ Ib.. “Imprimida em 13 volumes in-18, as *Oeuvres complètes de J.-J. Rousseau* contêm as importantes adições de de G. Streckeisen-Moultou”.

¹⁹ Sobre este assunto escreve Bernard Gagnebin: “Désirant donner enfin une édition absolument fidèle aux divers manuscrits et nous conformant aux principes adoptés pour les éditions critiques, nous avons décidé de respecter scrupuleusement l’orthographe de l’auteur. Anachronismes, incohérences, provincialismes ont été soigneusement recueillis. Rousseau tenait à son orthographe, à certains formes désuètes ou populaires. Il l’a dit et répété maintes fois à ses imprimeurs. On trouvera donc cette édition, et parfois à la même page, des orthographes différentes pour le même mot (...). Toutes ces singularités figurent dans la présente édition (...). A ces quelques exceptions près (et on reconnaîtra qu’elles ne sont pas nombreuses), l’édition que nous publions est entièrement conforme aux manuscrits de Jean-Jacques Rousseau ...” (Gagnebin, Bernard, *Note sur L’Établissement du Texte, in J.-J. Rousseau: Œuvres complètes*, Vol. I, Éditions Gallimard, Paris, 1959, pp. XCVII – XCIX).

Referências

BIRN, R., “Oeuvres Complètes (Histoire Des)”, in *Dictionnaire De Jean-Jacques Rousseau*. Honoré Champion Éditeur, Paris, 2001.

GAGNEBIN, Bernard, *Note sur L'Établissement du Texte*, in *J.-J. Rousseau: Œuvres complètes*, Vol. I, Éditions Gallimard, Paris, 1959.

MARTINS, Custódia A. A., *A Pedagogia de Jean-Jacques Rousseau: Praxis, Teoria e Fundamentos*. Centro de Investigação em Educação (UM), Braga, 2009.

NORIEGA, Santiago Gonzalez, “La Obra Autobiografica de Rousseau”, in *Cuadernos Hispano Americanos*, Vol. 3/ N°375/ Septiembre, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1981,

O'HAGAN, Timothy, *Rousseau*, Routledge, London, 1999.

PLATÃO, *Ménon*, 80e-86c.

TROUSSON, Raymond, *Jean-Jacques Rousseau*, Éditions Hachette, La Flèche, 1993.

O desvelamento do Rousseau músico pelos intérpretes do século XX

Jacira de Freitas
Unifesp

RESUMO: Dedicamo-nos a delinear os debates travados pelos intérpretes do século XX, que retomaram a obra musical rousseauiana, até então não discutida pela tradição crítica, e a confrontar suas posições para determinar se teria havido de fato, como parece à primeira vista, predominância de intérpretes franceses dentre seus detratores, e se haveria um lugar dedicado ao filósofo na história da música francesa. O texto aqui apresentado traz ainda uma exposição inicial do período de formação musical do jovem Rousseau desde os estudos iniciais até seu ingresso no mundo das Belas Artes, e o contexto de elaboração das principais obras artístico-musicais do filósofo, bem como daquelas em que teve algum tipo de participação.

Palavras-chave: Iluminismo. Música. Ópera. Rousseau. *As Musas Galantes*. *Le Devin du Village*. O Adivinho da Aldeia

Esta exposição apresenta os principais lances das polêmicas acerca da obra musical rousseauiana a mobilizar a opinião pública francesa no século XVIII, e delinea as circunstâncias em que elas irrompem, ao mesmo tempo, em que traz os debates que se seguiram entre os intérpretes da primeira metade do século XX. De início, uma exposição mais descritiva do período de formação musical do jovem Rousseau nos colocará em contato com seu percurso, desde os estudos iniciais até o ingresso no mundo das Belas Artes. Na segunda parte, embora sem divisão formal, o texto apresenta as circunstâncias de elaboração e apresentação das principais obras artístico-musicais do filósofo e dos projetos dos quais participou (*As Musas Galantes*, *o Adivinho da Aldeia*, *Festas de Ramiro*, dentre outras) e, em face do acirramento dos debates e polêmicas da época, a visão dos intérpretes que, em meados da primeira metade do século XX, retomaram a obra musical do filósofo, até então não discutida pela tradição crítica dos estudos rousseau-

nianos. As posições de tais intérpretes serão confrontadas, visando detectar as tendências da crítica francesa, e ainda elucidar, ao final do texto, se há um lugar reservado ao filósofo genebrino no mundo da música francesa. A bibliografia utilizada privilegia as obras dos intérpretes do início do século XX até meados dos anos 50. Mesmo no caso de obras reimpressas nos últimos dois anos utiliza-se a versão original. O critério para escolha das obras de comentadores desse período foi definido em função de uma hipótese a ser verificada: a de que no decorrer de todo o século XIX teria havido grande resistência por parte dos intérpretes franceses em reconhecer como tal a obra musical rousseauniana.

Antes de mais nada, é preciso afastarmo-nos de prejulgamentos sobre a insuficiência dos conhecimentos teóricos do filósofo no campo da música. É evidente que a seriedade e rigor do projeto da *Encyclopédie*, com a qual colaborou escrevendo os verbetes sobre a música, teria sido colocada em risco, caso uma tarefa de tal relevância fosse atribuída a alguém sem o devido preparo. A concepção filosófica, na qual se baseiam os princípios de suas doutrinas em música, encontra de fato certa resistência na época por apresentar uma visão oposta àquela vigente até então. Porém, é preciso também admitir que o próprio Rousseau tem responsabilidade por essa opinião ter sido difundida ao longo dos anos, ao relatar, nas *Confissões*, não sem o exagero que lhe é habitual, a irregularidade de seus primeiros estudos musicais com Mme. de Warens e das aulas ministradas durante apenas seis meses por *Monsieur Le Maître*¹, mestre de música da catedral de Saint-Pierre². Esse início desfavorá-

¹ O personagem ao qual Rousseau se refere como Monsieur Le Maître era Jacques-Louis Nicoloz: *Celui (l'artiste) qui se trouvait depuis 1726 à la tête de la maîtrise d'Annecy lorsque Rousseau y fut admis, s'appelait Jacques-Louis Nicoloz. Rousseau ne connut jamais le véritable nom de son professeur de musique qu'il appelle toujours "Monsieur Le Maître", prenant cette désignation pour un nom de famille"* (POUGIN 2016).

² O mestre costumava participar das reuniões musicais de Mme. de Warens e o repertório era formado pelas composições de Le Maître. Ao mestre de música cabia, além das composições,

vel explica em parte seu autodidatismo, era essa a única maneira de aprimorar seus conhecimentos. Mas, o filósofo pagaria seu preço pelo autodidatismo no aprendizado da música: celebrado e admirado por suas peças musicais, mas incompreendido no âmbito da obra teórica.

O cenário das primeiras experiências de Rousseau, no campo musical, é composto por um repertório de pequenos concertos de cantatas francesas essencialmente vocais, que possuíam um estilo musical superior ao da música dramática da mesma época. Eram o violoncelo de Le Maître e o cravo de Mme. de Warens que serviam para os acompanhamentos³. Mas é somente com o retorno do seminário, por volta dos seus vinte anos, que Jean-Jacques retomou aos estudos de música⁴ por sugestão de Mme. de Warens, transferindo-se para a casa do mestre (ROUSSEAU 1959, 128). Apesar disso, não houve tempo hábil para o aprofundamento necessário dos estudos, já que o mestre decidiu partir após uma discussão com seu superior, tendo Rousseau por companhia.

Algum tempo depois, instalou-se em Lausanne com a pretensão de ensinar música, fazendo-se passar por compositor⁵. Os intérpretes se reportam à memorável audiência relatada nas *Confissões* (ROUSSEAU 1959, 153). Com a certeza de ter conhecimentos suficientes sobre música, Jean-Jacques se propôs a compor uma peça para ser executada em casa de M. de

dirigir as execuções. Rousseau era o intérprete dos motetos de Le Maître, cantando em duo com Mlle. Merceret.

³ Ao longo de suas obras, Rousseau cita várias dessas cantatas: após *Alphée et Aréthuse* estudará *L'Amour piqué par une abeille, les Amours dormants*, de Bernier. Logo ele se dispôs a compor cantatas, aproveitando os ensinamentos do mestre. Participava também com as crianças do coro dos ensaios para as missas dominicais da catedral de Annecy.

⁴ “É certo que um único sentimento, absorvendo por assim dizer todas as minhas faculdades, me impedia de aprender o que quer que fosse, nem mesmo a música apesar de todos os esforços que empregava. Mas a culpa não era minha; punha nisso toda a minha boa vontade, toda a minha aplicação. Era distraído, sonhador; suspirava: que podia eu fazer?” (ROUSSEAU 1959, 130).

⁵ As duas primeiras cartas de sua *Correspondance* datam dessa estadia na Suíça, no inverno de 1730-1731 e apresentam detalhes relativos à suas ocupações musicais.

Treytorens, professor de Direito, que promovia audições: “*O efeito foi pior de tudo o que pareciam esperar*” - afirma Rousseau nas *Confissões* - “*não é mister descrever a minha angústia, nem confessar que bem a merecia*”. No dia seguinte Rousseau confessa a um de seus sinfonistas que não era o compositor pelo qual se fizera passar e, à noite, toda a cidade já conhecia o fato.

Mas o jovem Jean-Jacques era persistente. A descoberta não o impediu de continuar ministrando aulas de música em Lausanne, e depois em Neuchâtel. No período de 1732 a 1741, durante sua estadia em Chambéry, como empregado do cadastro real, organizou pequenas audições com o auxílio de artistas e amadores, dentre eles o padre Caton e um jovem organista, o abade Palais. Por esta época tomara conhecimento da obra de Rameau, que começava a fazer sucesso com suas óperas. Estudou o *Traité de l'Harmonie*, de Rameau, para ele uma obra “*cuja obscuridade só permitia o alcance de poucas pessoas*” (ROUSSEAU 1959, 186). Nesse primeiro contato com a obra, teve dificuldades na apreensão dos conteúdos a ponto de abandoná-la para distrair-se com as cantatas de Bernier, às quais já se dedicava e às de Clérambault. Com essas atividades, o gosto de Rousseau pela música crescia. Dedicava-se a organizar audições, durante todo o tempo⁶, sem se ocupar com mais nada, chegando a abandonar o emprego para dedicar-se inteiramente à música. Todavia, os princípios de Rameau não o deixavam: ele os comparava mentalmente àqueles que aprendia com Palais, discípulo de um frade italiano, e assim decide voltar aos estudos sobre a obra ramista:

⁶ “[...] enchia a cabeça de acompanhamentos, acordes, harmonia. Era preciso preparar o ouvido para tudo isto: propus a Maman um pequeno concerto por mês; ela acedeu. E aí fico eu tão embebido de tal concerto, que nem de dia nem de noite pensava noutra coisa; e realmente a coisa ocupava-me, e bastante, só em juntar a música, os concertistas, os instrumentos, tirar as partes etc. Maman cantava; o padre Caton ... também cantava; um mestre da dança, chamado Roche, com o filho tocavam violino; Cavanais, músico piemontês, empregado no cadastro, e que depois se casou em Paris, tocava violoncelo; o abade Palais acompanhava ao cravo; eu tinha a honra de dirigir o concerto.... Imagine como tudo isto era bonito! Não precisamente como em casa de Monsieur de Treytorens, mas não andava longe”. (ROUSSEAU 1959, 187).

A música era outra das minhas paixões, menos ferosa, mas não menos devastadora pelo ardor com que a ela me entregava, pelo estudo obstinado dos obscuros livros de Rameau, pela minha invencível teimosia em querer encaixá-los na memória, que continuava a recusar-se a isso, pelas minhas contínuas correrias, pelas enormes compilações que amontoava, passando frequentemente as noites inteiras a copiar (ROUSSEAU 1959, 218).

Por acreditar que o aprendizado de música estava vinculado ao ensino, decide procurar alunos, como fizera anteriormente em Lausanne e Neuchâtel, e aí permanece por um período mais longo. Nunca antes havia permanecido quatro anos em algum lugar, pois sua estadia era sempre rápida e seus estudos entrecortados e interrompidos. Essa permanência mais longa num mesmo lugar parece ter tido bons resultados. Ele passou a compor com mais disciplina e sua presença em Chambéry imprimiu àquela sociedade uma atividade musical até então inexistente.

Outro episódio ocorrido nesse período, o colocaria mais uma vez diante do desafio de ir a fundo em seus estudos: o conde de Bellegarde, admirador da música ramista, desejava apresentar um concerto público e queria que Rousseau o dirigisse. Destarte, logo percebeu que tal empresa ultrapassaria as forças do jovem músico, e assim esse perde a oportunidade que se apresentara. Entre 1732 e 1737 realizou frequentes viagens para tratar de assuntos familiares e de interesses de Mme. de Warens: Besançon, Lyon, Grenoble, Genève e Montpellier. Foi por esta época que fez a leitura das tragédias de Voltaire. Apesar das demonstrações entusiasmadas sobre a música, até aquele momento não se decidira sobre o que pretendia fazer. É o que transparece numa carta enviada a seu pai, em 1736, na qual hesitava entre a prática ou o ensino da música, ou ainda, em trabalhar como secretário de algum nobre. Retornou a Charmettes em fevereiro de 1738, e, durante algum

tempo, a música quase não o ocupou. Dedicava-se aos estudos de botânica e anatomia e a inúmeras leituras. É por essa época também que parece ter se iniciado a decadência de Mme. de Warens, tendo Rousseau deixado de frequentar a sociedade de Chambéry, restringindo-se a uma vida reclusa dedicada quase exclusivamente aos estudos.

O interesse pela literatura e pela filosofia surgiu do contato com seu vizinho M. de Conzié. A partir daí, decidido a suprir as lacunas de sua formação, entregou-se com disciplina ao estudo das ciências, latim, história e filosofia, tornando esse período o mais proveitoso para a formação definitiva de seu espírito. A música, porém, não havia sido inteiramente esquecida. Continuava buscando conhecer a teoria de Rameau em profundidade⁷. A dificuldade é que esse aprendizado que o jovem Jean-Jacques se impôs restringia-se à leitura de obras que, não obstante serem de autores consagrados, como Bontempi e Banchieri, datavam de um século e meio antes, e essa falta de atualidade sem dúvida prejudicava seu avanço. Nesse contexto, a contemporaneidade da obra de Rameau permitia a retificação daquelas leituras há muito superadas. A comparação favorecida pela diversidade de leituras pro-

⁷ Seu Rameau não o deixava; ele o relia sem parar, terminando por perfurar, pouco a pouco, as brumas que envolvem com um denso véu esse livro, onde estão confinadas verdades iluminadas. Ele o comparou a outros escritos dedicados à ciência dos sons. Então, num certo inverno, um de seus amigos, retornando da Itália, lhe trouxe o Bontempi, bem como a *Cartella per musica* de Banchieri. É necessário convir que esses livros não podem ser caracterizados enquanto uma leitura prazerosa. Para dar uma ideia do conteúdo, reproduzimos, traduzindo, o título da *História da música* de Bontempi, que foi impresso em Pérouse em 1695: “História da Música, na qual se tem pleno conhecimento da teoria e da prática antiga da música harmônica segundo a doutrina dos gregos, nos quais esta arte foi inventada primeiramente por Jubal antes do dilúvio e depois recuperada por Mercúrio, restituindo-lhe a primeira e antiga dignidade, etc. (TIERSOT 2017, p. 56). A tradução das notas é de Flávio Luiz de Castro Freitas. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos. É professor permanente do Mestrado Interdisciplinar em Cultura e Sociedade, bem como do Curso de Ciências Humanas - Campus V da Universidade Federal do Maranhão. E-mail: f_lcf@hotmail.com/fldcfl@gmail.com - <http://lattes.cnpq.br/2128304906555701>)

porcionou-lhe uma apreensão mais ampla da ciência musical. (TIERSOT, 2017, 59). Tiersot menciona um documento do acervo da Biblioteca de Genebra considerado por ele um dos mais importantes para a história dos estudos musicais de Rousseau, cujo título é *Leçons de musique*: uma compilação de notas incompletas que formam uma espécie de tratado da harmonia, com ideias inspiradas no livro de Rameau. Segundo o comentador, esses textos revelam a preocupação de seu autor em apontar direções práticas que correspondessem àquilo que, em Rameau, aparecia como simples especulação.

Sem dúvida, a orientação de um mestre teria facilitado a composição prática, à qual dedicou-se ao final de sua permanência em Chambéry. *Iphis et Anaxarète*, sua primeira obra no domínio da música dramática foi composta por essa época. Dela resta somente o poema do primeiro ato, também elaborado por ele, assim como a música. A partir daí, em suas composições para a cena lírica, dedica-se ao mesmo tempo ao drama e a música, pois desejava dominar a arte do poeta e a do músico. Por essa época, com vinte e oito anos, partiu para Lyon para trabalhar como preceptor dos filhos de M. Mably e compôs um novo ensaio de ópera: a *Découverte du Nouveau Monde*, cujo poema aparece em suas *Oeuvres Complètes*. A parte musical por ele elaborada se constituía de um prólogo e o primeiro ato, provavelmente destruídos. Seguindo a tendência da ópera da época recorreu a personagens heroicos, no caso, Cristóvão Colombo, e introduziu danças e cortejos em estilo pomposo.

Apesar de poucas indicações sobre essa obra na bibliografia especializada, algumas indicações sobre o aspecto musical fornecidas por Tiersot permitem concluir a evolução das composições rousseauianas ao longo do tempo⁸. Contudo, os desafios para assimilar os elementos da escritura musical persistiam. Decidiu então, criar um sistema de notação musical mais

⁸ “Observamos algumas indicações gerais que envolvem o emprego de instrumentos sonoros e barulhentos, que Rousseau quase nunca utilizou em suas obras posteriores: a armada espanhola desembarca “ao som de trompetes e percussões”; em outra parte, escuta-se a descarga dos mosquetes que se mistura ao barulho da orquestra” (TIERSOT 2017, p. 61)

simples com o intuito de tornar a leitura mais acessível. Convicto de que esse sistema era perfeito e de que ninguém poderia deixar de reconhecer seu valor decidiu fixar-se em Paris, onde graças a ele imaginava ter um futuro promissor⁹. Ao final de 1741, chegou a Paris munido com numerosas recomendações que abririam caminho para realizar seu intento. Dentre elas, uma lhe foi particularmente útil, aquela dirigida a Monsieur le Boze, que o colocou em contato com Réamur. Assim, em 22 de outubro de 1742, Rousseau foi apresentado por Réamur à *Académie des Sciences* para ler o seu *Projet concernant de nouveaux signes pour la musique*.

Sem dúvida, a concordância dos membros de uma academia de ciências em se ocupar de um sistema de notação musical só pode ser explicada pela influência de Réamur, já que avaliar um procedimento de reprodução gráfica dos signos não era tarefa que pertencesse exatamente aos domínios daquela instituição. De qualquer modo, observaram que o sistema de Rousseau era simplesmente um aperfeiçoamento do método anteriormente concebido por um monge franciscano chamado Souhaitty. Em suas *Confissões*, relatando o episódio, o filósofo defende energicamente seu projeto:

A maior vantagem do meu (projeto) era anular as transposições e as claves, de sorte que o mesmo trecho se achava notado e transportado à vontade, em qualquer tom que se quisesse, por meio da mudança suposta de uma só letra inicial no começo da ária (...) transformaram em objeção invencível contra o meu sistema a sua mais nítida vantagem, e decidiram que a minha notação era boa para a música vocal, e má para a música instrumental; em vez de decidirem que era boa para a música vocal e melhor ainda para a instrumental (ROUSSEAU 1959 16).

⁹ “Cheguei a Paris no outono de 1741, com quinze luíses, a minha comédia *Narciso*, e o meu projeto musical como únicos recursos, e tendo por conseguinte pouco tempo a perder para procurar tirar partido de tudo isso” (ROUSSEAU 1959 14).

O problema é que o procedimento de transposição inicial, embora favorável ao canto, tornava seu sistema de notação musical inaplicável aos instrumentos. O ato falho é, no entanto, revelador: anos mais tarde, o filósofo passará a defender a preponderância do canto sobre a música instrumental. Essa ideia, consequência de todo um cabedal teórico meticulosamente construído no *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, reafirma a identificação entre música e linguagem nos primórdios da humanidade. Consultado pelos membros da *Académie*, Rameau desaprovou o projeto¹⁰, tendo apresentado um argumento reproduzido por Rousseau nas *Confissões*, pois julgava ter sido essa a única objeção sólida que lhe havia sido feita:

Os seus sinais, disse-me ele, são muito bons pelo que toca a representarem claramente os intervalos e a mostrarem sempre o simples no duplo, coisas que as notas ordinárias não fazem; são, porém, maus no aspecto em que exigem uma operação do espírito que nem sempre pode seguir a rapidez da execução. A posição das nossas notas, continuou ele, representa-se à vista sem o concurso desta operação. Se duas notas, uma muito aguda, outra muito grave, se encontram ligadas por uma série de notas intermediárias, vejo ao primeiro golpe de vista o progresso por graus conjuntos de uma para a outra, mas para no seu sistema me certificar desta série é necessariamente preciso que eu soletre um a um todos os algarismos: o golpe de vista não basta. A objeção pareceu-me irrespondível, e imediatamente concordei com ela (ROUSSEAU 1959, 17).

A obstinação de Rousseau em tornar seu projeto um marco no

¹⁰ Em sua *Lettre à Burney* que acompanha suas *Observations sur l'Alceste de Gluck*, escritas ao final de sua vida, Rousseau, uma vez mais, explica o método concebido quarenta anos antes e conclui com ironia: “Essa maneira de escrever não tinha sido adotada. Como poderia ter sido? Ela era nova e fui eu quem a propôs!”

mundo das belas-artes levou-o a reformular o texto apresentado à *Académie*. Surgia, assim, a famosa *Dissertation sur la musique moderne*, publicada no ano seguinte à apresentação do seu sistema de notação musical à *Académie des Sciences*. Por paradoxal que pareça, o autor de obras consagradas como a *Nouvelle Héloïse* ou polêmicas como o *Emílio* e o *Contrato Social* virá a público, pela primeira vez, com uma obra sobre a música. É ela que preside sua entrada no mundo das ciências e das artes, e tenha ele ou não tido consciência disso, ela permanecerá sempre como um guia de suas reflexões sobre os diferentes temas ao longo da obra.

Como resultado das frequentes visitas que fazia àqueles aos quais fora recomendado, adquiriu novos contatos na sociedade parisiense e rapidamente viu-se inserido num novo meio social. Travou conhecimento com vários musicistas: P. Castel, Mme. de Broglie, Mme. Dupin, M. de Francueil e Mme. D'Épinay. Sua ligação com os *philosophes*, até mesmo Diderot (ROUSSEAU 1959, 19) e Grimm, também ocorreria por intermédio da música. Com exceção de Philidor, parceiro nos jogos de xadrez, todas as suas relações tinham a música como pretexto. Sobre o início de suas relações com Diderot, escreve ele nas *Confissões*:

Diderot, mais novo do que aqueles, era mais ou menos da minha idade. Gostava de música, conhecia a sua teoria, falávamos juntos dela; ele falava-me igualmente das suas obras em projeto. Isto em breve criou entre nós relações mais íntimas, que duraram quinze anos, e que provavelmente durariam ainda, se infelizmente, e por culpa dele, eu não tivesse sido atirado para o mesmo ofício (ROUSSEAU 1959).

Narcisse, comédia que trazia consigo quando chegou a Paris, esboçada muitos anos antes em meados de 1730, foi retocada por Marivaux a seu pedido e representada algum tempo depois. Tinha também algumas peças de versos que lia apaixonadamente para as damas da corte. Frequentava a

Ópera, que sem as obras de Rameau, já não atravessava um de seus melhores momentos¹¹. *Indes Galantes* foi a única ópera de Rameau reapresentada durante sua permanência em Paris. A precariedade do repertório da *Académie* naquele período serviu como impulso para que Rousseau fizesse nova tentativa no mundo musical. A apresentação de uma ópera de Royer, *Le Pouvoir de l'Amour*, por sua inconsistência e falta de criatividade despertou nele a certeza de que poderia fazer melhor. Decidiu assim tornar-se compositor.

Mas dessa vez, a inspiração viria de Rameau. Planejava uma ópera-ballet com três assuntos diferentes em três atos, cada qual com uma música diferenciada. Essa obra, as *Muses galantes*, se inscreve numa tradição francesa representada pela *Europe galante* de Campra (1697) e as *Indes galantes* de Rameau. Todavia, o trabalho é interrompido quando parte para Veneza como secretário do embaixador, o Conde de Montaigu. Essa estadia traria desdobramentos importantes para suas concepções musicais. Isso porque as óperas italianas de então caracterizavam-se por uma sequência de árias de virtuosidade, sonatas vocais ligadas entre si por recitativos nos quais se inseria toda a ação. Do repertório musical dos teatros de Veneza na época, Rousseau pôde assistir a representação de algumas óperas sérias, dentre as quais: *Arsace, Artaserse*, de Terradellas; *Le Nozze d'Ercole et d'Ebe, Serenata* de Porpora; *Cesare in Egitto*, de Colombo. Assistiu também algumas óperas bufas como: *Orazio*, de Latilla e Pergolèse; *La Finta Camiriere*, de Latilla; *La Finta schiva*, de vários autores, dentre os quais Gluck, *Il Trojano schernito in Cartagine nascente e moribonda*. Nas *Confissões* revela a preferência por um tipo de música considerada por ele muito superior àquela das óperas, a música das *scuole*. As *scuole* eram casas de caridade que abrigavam meninas, ministrando-lhes uma

¹¹ “Havia menos de dez anos que Rameau fizera sua estreia marcante e difícil, depois Hippolyte e Aricie entregaram, em rápida sucessão, *Castor e Pollux, Os Índios Galantes, As Festas de Hébe, Dardanus*; porém essa série de obras-primas longe de renovar, como se pensava, a ópera francesa, já haviam desaparecido do repertório e o velho mestre estava silencioso novamente” (TIERSOT 2017, 68).

educação, na qual a arte musical adquiria relevância. Nas igrejas das *scuole* cantavam-se motetos compostos pelos maiores mestres da Itália:

Não tenho a ideia de nada tão voluptuoso, tão enternecedor como esta música: as riquezas da arte, o gosto delicado dos cantos, a beleza das vozes, a precisão da execução, tudo nestes deliciosos concertos concorre para produzir uma impressão que não é certamente conforme ao lugar, mas de que duvido que coração algum de homem possa estar ao abrigo (ROUSSEAU 1959, 43).

O entusiasmo provocado pela música italiana inspirou o filósofo a dedicar-se a esse estilo musical. Decidiu alugar um cravo e, em companhia de alguns instrumentistas italianos, executava trechos das músicas que mais apreciava. Aproveitava para ensaiar algumas árias de dança que havia composto para *Muses galantes*. Era a primeira vez que essas árias eram executadas não apenas naquele círculo restrito, mas também publicamente pela orquestra de S. Crisóstomo (ROUSSEAU 1959, 44). Rousseau, que trouxera de Paris o preconceito contra a música italiana, não demoraria a sofrer influência dessa música. Alguns anos mais tarde, defendendo-se da acusação de plágio declararia que uma das árias mais populares de *Le Devin du Village*, a romança *Dans ma cabane obscure* havia sido composta quando de seu retorno da Itália, pois aquela música o havia cativado (TIERSOT 2017, 75). A impressão que a música italiana causou nele pode ser atestada por quinze fragmentos, inseridos em suas *Consolations des misères de ma vie*, nos quais a música fora composta sobre versos de Petrarca e outros italianos. Após o retorno a Paris, publicou uma coletânea de *XII Canzonette italiennes*, cuja notação foi perdida, à exceção de alguns fragmentos reunidos nas *Consolations*.

Em Paris, retomou a composição de *Muses galantes* cujo término se daria em 9 de julho de 1745. Essa obra, diversamente das *tragédie-lyriques* - gênero que a ópera francesa consagrara atingindo seu clímax com as obras de Rameau - se constitui num espetáculo de canto e dança, formado por um pró-

logo em três entradas, com ação e personagens distintos em cada uma delas. A primeira entrada representava “*le genre élevé e fort*” e tinha como herói Hesíodo; a segunda “*pour le tendre*” tem outro poeta, Ovídio e a terceira, no “*genre gai*” traz Anacréon e Policrates. Logo que concluiu a composição, Rousseau teve a ideia de submetê-la a Rameau, que recusou lê-la alegando que isto o fadigaría. M. de la Pouplinière, considerado o principal mecenas parisiense da metade do século XVIII, propõe então uma audição, colocando sua orquestra à disposição do jovem compositor. Rameau aceitou assistir à execução e Rousseau cheio de entusiasmo retirou de sua partitura os melhores fragmentos para a execução. Ao contrário do que esperava o autor, a obra não foi bem acolhida por Rameau que o acusou de plágio. Num texto em que Rameau responde às críticas que Rousseau lhe dirigiria algum tempo depois na *Encyclopédie*, o consagrado músico comenta o episódio, enfatizando o contraste entre os fragmentos de música francesa e aqueles inspirados na música italiana, que ele considera terem sido plagiados¹².

Um ano depois, o mesmo fato é comentado em uma das *nouvelles à la main* publicadas no *Journal de la librairie d’Hémerý*, ao noticiar a apresentação da ópera:

Sábado, 1º de julho. Rousseau de Genebra apresentará uma ópera intitulada “As Musas Galantes” ou “Le Parnasse Lyrique”. É a mesma obra que teve a imprudência de mostrar a Rameau há dez ou doze anos atrás. Rameau lhe disse que tudo o que havia de bom na música era plagiado de um autor italiano que

¹² Há dez ou doze anos que um Particular fez executar com M. Pouplière um balé que ele havia composto, que depois foi apresentado no Ópera e recusado; fiquei impressionado de encontrar belas árias de violino num gosto absolutamente italiano e, ao mesmo tempo, tudo aquilo que é ruim na música francesa, tanto vocal, quanto instrumental, até os Ariettes do mais plano vocal apoiados nos mais **belos acompanhamentos italianos**. Semelhante contraste me surpreendeu e fiz algumas questões ao autor, as quais ele respondia tão mal, que eu via bem, como havia plagiado a Italiana (RAMEAU 1967, 217-218, grifo nosso).

ele nomeia¹³.

Trata-se de uma falsa informação, típica das *nouvelles à la main*, a de que Rameau teria nomeado o autor italiano plagiado, o que de fato não aconteceu. A questão é controversa e tem suscitado debates entre os intérpretes. Nas *Confissões*, Rousseau revela que seu retiro na casa de Terèse propiciou a conclusão de *Muses galantes* em menos de três meses incluindo letra e música. Todavia, e este é o ponto crucial que fomenta os debates, nos diz que:

Faltava apenas fazer alguns acompanhamentos e partes intermediárias. Este trabalho de artífice aborrecia-me bastante. Propus a Philidor encarregar-se dele, dando-lhe parte no lucro. Philidor apareceu duas vezes, escreveu algumas partes intermediárias no ato de Ovídio, mas este trabalho contínuo com vistas a um proveito longínquo não o seduziu. Não voltou mais, e eu próprio acabei a tarefa (ROUSSEAU 1959, 60).

Daval atribui os fragmentos que Rameau elogiou à Philidor (DAVAL 1961), o que seria pouco provável, como bem o demonstrou Baud-Bovy (BAUD-BOVY 1988). Considerando-se que na época Philidor, um dos parceiros de Rousseau nos jogos de xadrez, contasse somente dezenove anos, que pertencia a uma dinastia de músicos franceses e que jamais tivesse estado na Itália não se sustenta a tese, segundo a qual os melhores trechos da ópera, de influência nitidamente italiana, tivessem sido compostos por Philidor.

Sobre a mesma questão, Pougin manifesta-se, reconhecendo que Philidor, um excelente discípulo de Campra, só se tornaria compositor quin-

¹³ “Sábado, 1º de julho. Rousseau de Genebra apresentará uma ópera intitulada *As Musas Galantes* ou *Le Parnasse Lyrique*. É a mesma obra que teve a imprudência de mostrar a Rameau há dez ou doze anos atrás. Rameau lhe disse que tudo o que havia de bom na música era plagiado de um autor italiano que ele nomeia” (CUCUEL 1912, 287)

ze anos mais tarde. Mas não concorda que sua participação na elaboração daquela ópera de Rousseau tenha se restringido ao que Rousseau chamou de “*travail de manoeuvre*”. Inclina-se a considerar que o trabalho de Philidor teria sido um pouco mais extenso do que admite Rousseau (POUGIN 2016, 33). O autor atribui à flagrante falta de unidade da obra ao trabalho inconcluso de Philidor. Acredita que os fragmentos retocados por aquele apresentavam um estilo diferente daqueles em que não tomou parte, e embora somente mais tarde Philidor pudesse provar sua superioridade em relação à forma e à técnica da arte, sugere que esses fragmentos poderiam constituir a parte da ópera que agradou Rameau. Segundo ele, Rousseau poderia ter deixado de atribuir ao trabalho de Philidor a devida importância considerando-o um mero “*travail de remplissage*”.

A questão é polêmica, mas o fato é que aquela acusação de plágio, feita por um músico de prestígio como Rameau, o grande mestre da música francesa do século XVIII, poderia minar as chances de Rousseau no mundo da música. O incidente, muito comentado nos salões, tornou-se a polêmica do momento. Mas nem todos partilhavam da opinião de Rameau. O duque de Richelieu, encarregado dos espetáculos da corte, quis conhecê-la. Seduzido pela música de Rousseau decidiu apresentá-la sob a direção de Francoeur, mas alegou que o ato em que o poeta se apaixonava por uma princesa não poderia ser executado diante da corte. Em três semanas, Rousseau escreveria um novo ato cujo tema era o amor de Euterpe - musa da poesia lírica e da música - por Hesíodo¹⁴. Entretanto, todo o esforço de Rousseau seria em vão: a obra não foi representada na corte¹⁵. Felizmente, esse ato não foi

¹⁴ Há pouco tempo atrás, nós havíamos publicado uma diminuição para canto e piano depois de a ter entregue em partitura em conformidade com as partes conservadas no Museu de Chaalis e representamos em Genova em 1957. Estamos, então, bem posicionados para afirmar que se trata de uma música de uma ruptura cuidadosa, que respeitavelmente possui um lugar na produção francesa daquele tempo (BAUD-BOVY 1988, 39)

¹⁵ Ao reescrever a primeira entrada, Rousseau introduz no trecho cantado por Hesíodo, uma

perdido como se acreditava até a publicação da obra de Tiersot, no início do século XX. Num texto inserido no Apêndice, o autor nos revela além das circunstâncias que levaram à crença do desaparecimento integral da peça, a existência de uma cópia musical da primeira entrada das *Muses Galantes*, o ato de Hesíodo. Esses manuscritos faziam parte, na época, de uma coleção musical da família de Girardin (TIERSOT 2017, 260). A apresentação deste único ato conservado de *Muses galantes*, desde os tempos de Rousseau, se dará sob a direção de Baud-Bovy somente no século XX.

Nessa mesma época, por ocasião do casamento do delfim com a infanta da Espanha, em 1745, promoveu-se em Versalhes uma série de representações teatrais, com a colaboração dos mais ilustres artistas e autores franceses. Durante várias noites consecutivas, apresentavam-se numa vasta sala que servia de teatro, grandes espetáculos, incluindo os balés de corte. Como parte desses eventos, apresentou-se no dia 23 de fevereiro a *Princesse de Navarre*, uma ópera balé composta por Voltaire e colocada em música por Rameau. No inverno seguinte, novos espetáculos foram promovidos e a obra sofreu modificações consideráveis tendo recebido um novo título: *Fêtes de Ramire*. Segundo Tiersot, os motivos dessas alterações, que Pougín diz desconhecer (POUGIN 2016, 36), foram efetuadas a pedido do duque de Richelieu, organizador daquelas comemorações. Como desejasse realçar a música de Rameau, seria preciso modificar a obra, visto que nela entravam em partes iguais a comédia falada e a ópera cantada e dançada. Voltaire consentiu

referência a sua recusa de submissão para obter um lugar de destaque no mundo das artes (TIERSOT 2017, 94).

Eu não fiz da arte um estudo servil

E minha voz indócil

Nunca se mistura com as chamas:

Mas, no sucesso que espero (*espérer*),

Eu espero (*attendre*) tudo do fogo que me ilumina

E nada de meus insignificantes trabalhos

que fossem feitas as mudanças necessárias, mas a dificuldade era que ele e Rameau estavam ocupados com *Temple de la Gloire*. Para reduzir a peça à sua mais simples expressão era necessário alguém que fizesse as ligações, tornando-se responsável ao mesmo tempo pela parte musical e pelo poema, escrevendo a música dos recitativos e de algumas pequenas árias destinadas a ligar os trechos da partitura primitiva, introduzindo os novos versos enviados por Voltaire às estrofes do poema original. O duque, lembrando-se que as *Musas Galantes* foram compostas por único autor decidiu conferir a Rousseau essa tarefa: a de ser ao mesmo tempo substituto de Voltaire e Rameau!

Ao encarregar Rousseau de compor o texto e a música das ligações necessárias, Richelieu demonstrava confiança em sua capacidade musical. Diante disso, Rousseau não poderia decepcionar nem tampouco recusar a tarefa, pois essa poderia ser a grande chance que esperava para prosseguir na carreira musical. Eis Rousseau envolvido em sua primeira grande polêmica. Como não desejasse tocar na letra sem o consentimento do autor, Rousseau escreveu a Voltaire (carta datada de 11 de dezembro de 1745) colocando-o a par de sua missão. Voltaire respondeu com amabilidade, deixando-o livre para fazer as alterações que se fizessem necessárias. A resposta de Voltaire aparece transcrita no Livro VII das *Confissões* (ROUSSEAU 1959, 62). Nas *Confissões* é relatado o resultado do trabalho concretizado em dois meses:

Quanto aos versos, esta (parte) limitou-se a pouca coisa. Procurei apenas que não se notasse muito a diferença dos estilos (...) O trabalho de música foi mais longo e mais penoso. Além de ter de escrever vários trechos de aparato, entre os quais a abertura, todo o recitativo de que estava encarregado revelou-se de uma dificuldade extrema, assim como as ligações que era preciso fazer, frequentemente em poucos versos e por meio de modulações muito rápidas, entre sinfonias e coros em tons excessivamente afastados, pois que, para que Rameau não me acusasse de haver desfigurado

as suas árias, não quis alterar nem transpor nenhuma (ROUSSEAU 1959, 63).

Ao ensaio da peça, no Teatro da Ópera, não compareceram os outros autores; apenas Rousseau. Durante a apresentação, Mme. de la Pouplinière efetua uma crítica e mordaz, um “trabalho de demolição” - segundo as palavras de Tiersot - desaprovando todas as passagens de Rousseau, que eram imediatamente justificadas por Richelieu. Esse último, cedendo, ao final da apresentação, às interpelações daquela, decidiu que a obra seria enviada a Rameau para uma conclusão definitiva. Rousseau revela ter-se recusado a enviar a Rameau a abertura concebida em estilo italiano. Como faltassem apenas cinco dias para a apresentação não houve tempo suficiente para Rameau escrever uma nova abertura. *Fêtes de Ramire* foi representada em Versalhes em 22 de dezembro de 1745. Rousseau, esgotado pela fadiga, adoeceu e nem conseguiu assisti-la.

Outra polêmica a envolver o genebrino ocorreria muito tempo depois. Trata-se da discussão sobre a autoria de alguns trechos da música desta ópera, publicados nas *Oeuvres Complètes* de Rameau (RAMEAU 1906). Para provar a legitimidade da autoria de Rousseau, Tiersot elabora um longo desenvolvimento no *Apêndice* à sua *Vie Musicale de Rousseau*, em que contesta as justificativas dos editores ao efetuarem tal inserção. Segundo ele, o pretexto de que a música escrita por Rousseau poderia ter sofrido modificações por parte de Rameau não se sustenta, nem autoriza a inserção da música de Rousseau entre aquelas de Rameau, como sendo de sua composição. Outro intérprete, Baud-Bovy, também se pronuncia a respeito da questão e propõe a comparação das duas obras. Segundo ele, bastaria comparar a música desses recitativos e árias com aqueles de Hesíodo para comprovar que são do mesmo autor. Ele se mostra surpreendido por terem os editores das obras completas de Rameau deixado de reconhecer a autoria de Rousseau para atribuí-la ao próprio Rameau.

A polêmica seria apenas mais uma dentre tantas a envolver o nome do cidadão de Genebra, não fosse a dimensão que assumiria na história da música, ao opor os partidários de Rameau e aqueles de Rousseau. Mesmo muito tempo depois, os acirrados debates entre os intérpretes mantiveram a polêmica em efervescência. Rousseau encontra seus maiores defensores fora da França, como observa Baud-Bovy:

O Dr. Burney não hesita em reconhecer tudo o que a Carta sobre a Música Francesa tem de positivo (...) Na Biografia Universal dos músicos, um belga, F. J. Fétis, defende Rousseau contra seus detratores (1864) e foi um alemão, Albert Jansen, o primeiro a consagrar uma monografia à Jean-Jacques Rousseau Músico (1884). Foi preciso aparecer Arthur Pougin, Romain Rolland e sobretudo, Julien Tiersot para que a musicologia francesa admitisse o valor e o papel de J.-J. Rousseau (BAUD-BOVY 1988, 43).

Mais recentemente, na segunda metade do século XX, outros intérpretes passaram a se dedicar às questões musicais em Rousseau. Dentre eles, Paul-Marie Masson, um dos mais respeitados especialistas em Rameau, que soube compreender a importância de Rousseau na história da música, Baud-Bovy, Catherine Kintzler, Claude Dauphin, dentre outros.

Ainda uma outra polêmica do campo musical envolveria o genebrino, agitando uma vez mais a cena francesa: a conhecida *Querelle des Buffons*. Na mesma época da remontagem de uma obra fiel aos ditames lullystas (a *Omphale* de André-Cardinal Destouches), uma companhia napolitana trouxe a Paris óperas bufas e *intermezzi*, entre as quais a *Serva Padrona* de Giovanni Battista Pergolesi. As apresentações dessas comédias italianas tiveram início em 1º de agosto de 1752. O contraste entre as duas obras de estilos inteiramente opostos desencadeou um caloroso debate, que envolveu intelectuais e músicos de prestígio. Iniciava-se assim, a disputa conhecida

como *Querelle des Bouffons*.

A Escola Napolitana havia introduzido, por volta de 1683, o costume de intercalar cenas cômicas entre os atos de uma ópera séria para entreter a plateia durante as mudanças de cenário¹⁶. Essas cenas cômicas não tinham a princípio qualquer relação entre si, mas com o tempo, passaram a ter uma sequência formando uma pequena comédia que prosseguia de um intervalo a outro. Essas sequências de cenas cômicas – os *intermezzi* – foram posteriormente agrupadas ao final da ópera séria, tornando-se um gênero autônomo que ficou conhecido como ópera bufa. Embora não tenha sido o primeiro *intermezzo*, *La Serva Padrona*¹⁷ foi um marco no desenvolvimento do gênero, tornando-se modelo para as obras que se seguiriam. Esta pequena obra prima de Pergolesi foi tão apreciada pelo público francês que obteve mais sucesso que a ópera principal, *Il Prigionier Superbo*.

Os *intermezzi* trabalhavam com temas simples do cotidiano e seus personagens, mais próximos do homem comum, dispensavam a estilização das figuras nobres e imponentes da ópera séria. Até mesmo sua estrutura era simples: dois atos e um número mínimo de cantores. *La Serva Padrona* por exemplo, contava com apenas dois cantores (1 soprano e 1 baixo) e um mímico. O contraste entre os *intermezzi* e as óperas francesas era imenso:

[...] há predominância de tonalidades maiores e andamentos rápidos, que dão um toque alegre e despreocupado à ação; repetição de melodias breves, de sabor popular, fáceis de guardar; uso, no canto, de acentos dinâmicos geradores de efeitos cômicos caricaturais; presença, nas árias para o baixo bufo, de *silabato* do tipo *sciolilingua* (trava língua), cantado a toda velocidade e exigindo do cantor uma grande agilidade de emissão

¹⁶ Esse procedimento originou-se dos duetos cômicos que Scarlatti inseria em suas óperas para romper ocasionalmente a tensão dramática.

¹⁷ *La Serva Padrona* já havia sido apresentada em Paris em 1746, mas naquela ocasião não despertou o mesmo frisson.

(COELHO 2000, 51).

O estilo simples aliado ao realismo de seus personagens conquistou o público francês, desencadeando o debate que se seguiria. Formaram-se sob os camarotes reais dois partidos opostos que ficaram conhecidos como o *coin du Roi* e o *coin de la Reine* – o lado do rei e o lado da rainha. O partido de Luis XV e Mme. Pompadour abrigava intelectuais e músicos favoráveis à música francesa, como Rameau, Philidor, Fréron e Cazotte. Os argumentos em favor da tradição francesa baseavam-se nos princípios de Rameau, que fundamentava a música no princípio da harmonia, engendrada pela ressonância dos corpos sonoros. Do lado da rainha, a polonesa Maria Leczinska, encontravam-se os enciclopedistas Diderot, Rousseau, Grimm e d’Holbach, partidários da música italiana. Voltaire, amigo de Rameau¹⁸, procurou manter-se alheio à disputa e d’Alembert, que acabara de publicar *Elementos de música... segundo os princípios do sr. Rameau* preferiu ficar fora do embate a ter de sustentar os argumentos de seus companheiros da *Encyclopédie*.

Em outubro de 1752, no momento em que os debates se acirravam, Rousseau estreou uma pequena comédia que serviu de paradigma para os partidários da música italiana: *Le Devin du Village*¹⁹. Encenada em Fontaineblau²⁰, a pequena ópera que apresentava o delfim entre seus atores obteve enorme sucesso confirmando as expectativas de Rousseau de que concebera um estilo que todos os compositores futuros tomariam como modelo. A his-

¹⁸ Num texto publicado na *Revue Musicale Boulevard Montparnasse - 17^o année - n^o 168*, p. 217-223, intitulado “Voltaire et Rameau collaborateurs”, Tiersot apresenta trechos de várias cartas em que Voltaire exprime admiração pelas obras de Rameau e ressalta a indiscutível superioridade deste músico no gênero lírico. Eis o motivo pelo qual Voltaire propôs-se a trabalhar com Rameau em inúmeras peças operísticas.

¹⁹ A primeira representação pública de *Le Devin du Village* em 1^o de março de 1753 na *Académie Royale de Musique* teve o mesmo êxito que na corte (TIERSOT 2017, 107).

²⁰ Esta apresentação diante do rei não deixou de ter consequências. Após a apresentação de *Le Devin du Village* de Rousseau, o rei Luis XV, entusiasmado com a peça,

tória ingênua da reconquista de um amor tem, na pequena ópera *Le Devin du Ville*, uma estrutura linear caracterizada pela interligação das árias por diálogos falados e pela inclusão de duetos e trios. Com isso estavam lançadas as bases da *opéra-comique*, à qual estaria reservado um futuro promissor, cuja influência se estenderia para além das fronteiras francesas²¹.

Em suas *Confissões*, Rousseau enfatiza a atenção especial que havia dedicado ao recitativo ritmado de modo a acompanhar o movimento das palavras. Esta inovação não foi bem aceita por Francoeur e Jélyotte, que sugeriram a substituição daquele, dispondo-se a escrever outro recitativo. A alteração foi feita com a anuência do autor. Outra modificação resultou de um pedido do barão d'Holbach que lhe apresentara algumas peças que desejava ver inseridas na ópera. Após selecionar uma delas e tê-la diminuído, Rousseau decidiu introduzi-la. Eis a razão pela qual a autoria da obra foi colocada em dúvida. No entanto, embora jamais tivesse deixado de admitir a modificação realizada pelo regente e o tenor, bem como a introdução da *Pastourelle* do *divertissement* na primeira apresentação da ópera, Rousseau insiste no primeiro (ROUSSEAU 1959, 678) e segundo diálogo *de Rousseau Juiz de Jean-Jacques* (ROUSSEAU 1959, 866) que aqueles trechos foram suprimidos e substituídos posteriormente, quando de sua composição de *Nouveaux airs du Devin*. A preocupação do autor em provar a legítimi-

solicitou a presença de Rousseau para comunicar-lhe que receberia uma pensão real. Na mesma noite, após um longo exame de consciência, Rousseau decidiu não aceitar, pois acreditava que isso representaria a perda da sua liberdade, colocando em risco a verdade. Recusando-a estaria escapando do jugo que lhe estaria sendo imposto. Com essa decisão tomada, partiria de Fontainebleau às primeiras horas do dia para não ser visto. A atitude de Rousseau é particularmente ilustrativa da nova mentalidade que se formava e que representava, antes de mais nada, a garantia da liberdade de expressão. Não é à toa que a Revolução Francesa teve em Rousseau um de seus avatares.

²¹ O sucesso da pequena ópera levou Favart a compor uma paródia que serviu de base para um *singspiel* (o equivalente em alemão à *comédie mêlée d'ariettes*) escrito por Mozart aos doze anos de idade: *Bastien und Bastienne* (1768).

dade de suas obras era constante. Não satisfeito em reescrever as árias para provar ter sido capaz de escrever as primeiras, Rousseau dedica um longo desenvolvimento em seus diálogos *Rousseau juge de Jean-Jacques* a refutar as acusações de que fora vítima. É somente na reapresentação de *Le Devin du Village*, em 1753, que a obra aparece reformulada definitivamente por Rousseau: “Tirei o recitativo de *Jélyotte*, e repus o meu, tal como o havia composto primeiramente e como se acha gravado; e tal recitativo, embora, confesso-o, um pouco afrancesado, isto é, arrastado pelos atores, longe de chocar alguém, não teve menos êxito que as árias, e, mesmo ao público, pareceu-lhe pelo menos tão bem feito quanto essas” (ROUSSEAU 1959, 105).

Le Devin continuou no repertório até 1829, e os historiadores da música calculam que o número de representações tenha ficado em torno de quatrocentas. Sua boa acolhida pelo público da época foi favorecida de certo modo pelo acirramento da disputa entre os partidários da música francesa e da música italiana, pois os debates serviram para a reflexão sobre uma arte que não mais se adequava ao momento histórico. É certo que *Le Devin* se propunha muito mais como um espelhamento de um momento histórico, em que os temas mitológicos ou heroicos usados para a glorificação do rei estavam superados. Não era a obra artística que estava em questão, mas aquilo que ela representava, no plano social e político.

Certamente a *querelle* jamais teria atingido aquelas proporções, não fosse a inesperada reação de Rousseau ao publicar sua polêmica *Lettre sur la musique Française* (1753). Essa obra teve um efeito bombástico pois concluía pela impossibilidade da música francesa em virtude das características da própria língua: “Creio ter demonstrado que não há nem medida, nem melodia na música francesa porque a língua não é sucetível; (...) que a harmonia é sem expressão... as árias francesas não têm recitativo. De onde concludo que os franceses não têm música, nem podem tê-la, e se tiverem pior para

eles”²². A insatisfação provocada no público francês pelas palavras com que o genebrino encerrou sua *Lettre* só poderia ser maior diante da afirmação de que a única língua europeia própria à música era a italiana: “*Ora, se existe na Europa uma língua própria à música é a italiana, pois é uma língua doce, sonora, harmoniosa e mais acentuada que qualquer outra e estas quatro qualidades são precisamente as mais convenientes ao canto*”²³.

A *Lettre* de Rousseau desencadeou uma avalanche de panfletos de protesto, nos quais era acusado de leviandade e amadorismo musical. O debate mais rigoroso iniciou-se alguns dias depois com a publicação de uma resposta do *coin du Roi* ao *coin de la Reine*, do abade de Voisenon, libretista de Mondonville. Tratava-se de um paralelo estabelecido entre a *Armide* de Lully - objeto de análise de Rousseau na referida *Lettre* - e *La donna superba*, *intermezzo* do napolitano Rinaldo Da Capua. Diderot replica sugerindo o paralelo entre duas outras obras, com intuito de demonstrar o equívoco da comparação que corresponderia a afirmar que “*as farsas de Molière são ruins porque as tragédias de Corneille e Racine são boas*”. Em outro texto, Diderot propôs a comparação do monólogo de *Armide* com uma cena análoga da ópera italiana, pois teve a percepção clara que a esterilidade dos debates residia na pretensa comparação de dois gêneros absolutamente opostos. Em vez de traçar um paralelo entre a ópera francesa e a ópera séria italiana confundia-se os gêneros propositalmente, porque cada partido estava interessado em usar como estandarte o gênero que melhor lhe aprouvesse. A

²² “Eu acredito ter mostrado que não há nenhuma medida, nem melodia, na música francesa, pois a língua não é suscetível, que o canto francês é simplesmente um latido ininterrupto, insuportável a todos os ouvidos não prevenidos; que a harmonia é rudimentar, sem expressão, e sentindo unicamente sua conteúdo estudantil; que não se pode recitar as árias francesas. De onde concluo que os franceses não possuem ponto musical e não podem ter, e se um dia tiverem pior para eles” (ROUSSEAU 1979, 322).

²³ Contudo se há na Europa uma língua própria à música, é certamente a língua italiana, pois essa língua é doce, sonora, harmoniosa e acentuada mais do que qualquer outra, e essas quatro qualidades são, precisamente, as mais convenientes ao canto (ROUSSEAU 1979, 322).

polêmica serviu para trazer à luz um questionamento acerca da atualidade do modelo de ópera adotado na França e para inaugurar o debate estético acerca dos princípios da arte dramática.

A interpretação da *Lettre sur la Musique Française* de Rousseau como inversão dos princípios de Rameau levou esse último a publicar uma obra em que estudava como músico o famoso monólogo de *Armide* (*Observações sobre nosso instinto para a música* de 1754) e uma outra intitulada *Erreurs sur la musique dans l'Encyclopédie*. Rousseau respondeu com o seu *Examen de deux principes avancés par M. Rameau*. Embora tenha sido concebida mediante a exaltação dos ânimos no decorrer do caloroso debate, isto não nos permite concluir o caráter circunstancial da *Lettre*. Mas não se poderia esperar que os franceses aceitassem sem discussão a afirmação de Rousseau de que sua língua se presta mal ao canto pelo excesso de ditongos surdos, “e” mudo, vogais nasais e fechadas, acentuação invariável na última sílaba, “r” gutural. Para os franceses, a crítica de Rousseau à sua língua era ainda mais ofensiva por ser ele um estrangeiro. Os músicos e cantores da Ópera de Paris queimaram a efigie do autor da *Lettre* e seu acesso à Ópera foi vedado, conforme relata nas *Confissões*.

A posição dos enciclopedistas refletia concepções artísticas novas²⁴ e opostas às de uma sociedade conservadora sobretudo no que se refere aos velhos mitos da monarquia francesa. O que frequentemente se alega contra os *philosophes* é terem se voltado contra Rameau, considerado o músico que poderia reformar a ópera francesa e difundir os princípios da nova arte. Este capítulo sombrio da história da música termina com uma importante aquisição: o surgimento da ópera-cômica francesa. A novidade tornar-se-ia o espetáculo favorito de um público que não frequentando as feiras de Saint

²⁴ Para se ter uma ideia, a *Comédie Française* introduziu uma reforma que consistia inclusive na renúncia aos exageros do figurino barroco, em nome da exigência da *vraisemblance* (verossimilhança), um dos princípios propostos por Diderot.

Germain e Saint Laurent desconhecia os espetáculos de caráter satírico, ali apresentados. *A Guerre des Bouffons* – como é também conhecida a querela – proporcionou uma ampliação da ópera que passou a incluir em seus temas a conduta do homem comum. Deixou de restringir-se aos problemas morais de heróis e semideuses, e propiciou, além da reinterpretação de toda uma tradição, uma ampliação temática (DUVIGNAUD 1999, 368).

Essa nova mentalidade se corporifica em espetáculos operísticos conhecidos como pastorais. As *pastorais* permitiam a ilustração e materialização da nova mentalidade que se formava. As formas e figuras dos romances da época quase não variavam quando transpostas para a cena operística: a fidelidade dos amantes separados, as intermitências do amor e da honra, as provas de amor, a luta contra o mal. As *pastorais* permitiam ao novo público uma identificação maior com os temas, e, por isso, o sucesso do gênero, cujo marco será a pastoral *Le Devin du Village* de Rousseau. Ao contrário da ópera tradicional dedicada claramente a uma elite situada fora do mundo, o novo gênero busca integrar à dramaturgia aspectos novos da vida, mas o fará sem jamais transgredir a hierarquia ou desprezar a nobreza. A ópera já não se dirigia ao monarca, aquele que desempenhava o papel de representante exclusivo daquela sociedade. Nem designava um universo longínquo ou afastado da vida real. Assim como em Rousseau, ela não quer exprimir uma imagem que corresponda a um pequeno grupo em nome de uma visão global da essência coletiva do homem.

Essa reinterpretação e essa ampliação resultam de uma correlação entre a realidade social e o ilusionismo teatral. A arte operística refletia a mudança de mentalidade que se avizinhava. A monarquia francesa, sobretudo, no século de Luis XIV, serviu-se da cena como um instrumento para concentrar seu poder, consumá-lo em comum com aqueles que participavam da vida na corte. A ópera era do rei e para o rei; era o signo que consagrava a potência arbitrária que predominava sobre as ordens

antigas, a igreja, a nobreza, o terceiro estado, as diversas facções religiosas ou políticas. O soberano era o destinatário dos espetáculos, tudo era pretexto para a sua glorificação, até mesmo nos teatros privados. Onde se construía o teatro, o soberano estava presente. Mas ele era também o seu autor secreto, pois sem a proteção do rei e seu apoio financeiro, Perrin e Cambert, Lully e Quinault e mesmo Rameau não teriam encontrado condições propícias para desenvolver seu trabalho. E em cena, a presença dos grandes trazia a esse mundo mágico nobreza e prestígio. A vontade do rei se impunha, mas o equilíbrio ameaçava se romper. A cena francesa se revestia do caráter simbólico de uma estrutura social arcaica. O modo de existência da aristocracia caracterizava-se pelo formalismo e o artificialismo. A nobreza dos sentimentos, a grandeza das atitudes revelava a ideia que a aristocracia fazia de si mesma e que a maior parte dos outros grupos sociais admitiam. E se a imaginação dramática criadora exaltava e ilustrava um universo mitológico e heroico era porque a forma operística de então era eficaz na elaboração da trama das representações lendárias atreladas ao sistema de valores tradicionais. Amparando-se na marca do helenismo, do culto à Antiguidade, toda uma geração de poetas nascidos fora da aristocracia enriqueceu as cenas operísticas. A burguesia ainda não havia constituído seus valores. Mas, as mudanças se aproximavam e os sinais disso eram claros. Sob a influência dos romances e das representações dramáticas concebidas a partir deles, o homem passou a ter de si mesmo uma nova imagem, e já não aplaude o que não corresponde às diversas particularidades ou exigências da vida real. Os *philosophes* sem dúvida nenhuma desempenham um papel importante na formação dessa nova consciência que se avizinha. A partir destas considerações fica mais fácil compreender o que está em jogo na *Querelle des Bouffons* e compreender porque Rousseau é defensor incontestado da música italiana. Até mesmo Masson, o prestigiado especialista em Rameau reconhece

a especificidade da obra musical rousseuniana. “[...] *malgrado seus erros e insuficiências, “Rousseau desempenhou um papel importante na história de nossa música, pois ele representa as secretas aspirações de seu tempo”* (MASSON 1912, 32)

Referências

BAUD-BOVY, S. “Rousseau Musicien”. In Jean-Jacques Rousseau et la Musique. Neuchâtel: Editions de la Bacconnière, 1988.

BORREL, L’interprétation de la musique française: de Lully à la Revolution. Paris: Félix Alcan, 1934,

BOULEZ, Pierre. Points de Repère. S/l: Éditions du Seuil, 1985.

COELHO, L. M. A Ópera barroca italiana. São Paulo: Perspectiva, 2000.

COELHO, L. M. A Ópera na França. São Paulo: Perspectiva, 2000.

DAUPHIN, C. Rousseau Musicien des Lumières. Québec: Louise Courteau, 1992.

DAVAL, P. La musique en France au XVIII siècle. Paris, 1961.

DUVIGNAUD, J. Sociologie du théâtre. Paris: Quadrige/PUF, 1999.

FORTASSIER, P. “Musique et peuple au dix-huitième siècle”. In Images du peuple au dix- huitième siècle. Paris: Colin, 1973.

KINTZLER, C. Prefácio a Jean-Jacques Rousseau: Écrits sur la Musique. Paris: Stock, 1979.

MASSON, P.-M. “Les idées de Rousseau sur la musique”. In *Revue Musicale de la Société Internationale de Musicologie*, VIII/6, juin, 1912.

MATOS, F. *O filósofo e o Comediante*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
POUGIN, A. *Jean-Jacques Rousseau Musicien*. Paris: Alcan, 1912 (Reimpressão por Charleston: BiblioBazaar, 2016).

RAMEAU, J. Ph. “Erreurs sur la Musique dans l’Encyclopédie” (1755). In *Complete Theoretical Writings*. American Institute of Musicology, 6 vol. Dallas: Ed. E. R. Jacobi, 1967-1972.

RAMEAU, J. Ph. *Oeuvres Complètes publiés sous la direction de C. Saint Saëns*, t. XI, Paris, 1906, p. LI-LVII.

ROSENFELD, A. *O teatro épico*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

ROUSSEAU, J.-J. “Lettre sur la Musique Française”. In *Écrits sur la Musique*, s/l, Éditions Stock, 1979.

ROUSSEAU, J.-J.. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, v. I (1959), v. II (1961), v. III (1964), v. IV (1969), v. V (1995).

SNYDERS, G. *Le goût musical en France*. Paris: Vrin, 1968.

TIERSOT, J. J.-J. Rousseau. Paris: F. Alcan, 1912 (Reimpressão por Fb&c Limited), 2017.

Dimensões da educação no *Emílio* de Rousseau

Rafael Lucas de Lima

UPE

RESUMO: Para formar adequadamente um homem e um cidadão, um animal e um ser social, é necessário acionar adequadamente, diz Rousseau, no *Emílio*, cinco tipos distintos de educação, que ele chamou de educação da natureza, das coisas e dos homens, e de educação negativa e educação positiva. O concurso dessas cinco educações deve contribuir para diminuir a contradição existente entre os interesses naturais do homem e aqueles que lhe são impostos, artificial e artificiosamente, pela vida em sociedade, contradição da qual decorrem muitos dos sofrimentos humanos. Sendo esta a finalidade precípua das ideias expostas no *Emílio* – harmonizar, o quanto possível, o animal com o ser social, tornando-o bom para si mesmo e bom para a sociedade –, este artigo visa explorar a função e o uso daquelas cinco modalidades de educação para a consecução dessa finalidade.

Palavras-chave: Formação humana, Educação da natureza, Educação das coisas, Educação dos homens, Educações negativa e positiva.

I

Nós, seres humanos, somos animais degenerados e degeneradores da nossa própria espécie e de tudo à nossa volta. Era assim que pensava Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), que abriu o Livro I do seu romance pedagógico – o *Emílio, ou Da Educação*, publicado em 1762 – afirmando que “tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem” (Rousseau, 2014, p. 7). Rousseau estava convencido de que, corrompidos por nossos hábitos e opiniões, bem como pelas instituições sociais, há muito tempo afastamo-nos de um modo simples e saudável de viver, que nos seria prescrito e ensinado pela natureza. Essa vida simples e saudável, assim como seu processo de degeneração contínua, são pensados e problematizados por Rousseau à luz de uma nítida perspectiva hedonista, a

qual poderíamos chamar de *hedonismo natural* e sobre a qual eu gostaria de deter-me um pouco, nesta primeira parte deste artigo.

Tendo por origem o círculo de filósofos socráticos, o hedonismo é uma perspectiva ética teleológica¹. Em linhas muito gerais, a ética é o discurso, a análise teórica que se faz sobre o bem e o mal, objetivando melhor orientar a conduta humana, constituindo, portanto, uma espécie de psicagogia; é o estudo sobre as ações e suas respectivas consequências, que podem ser adjetivadas como boas ou más; é, portanto, a ética, um discurso que parte do que se vive e do que se pode sentir como bom ou mau, e que considera, para fins de investigação, as esferas da liberdade e da conduta humanas, segundo determinados parâmetros de bem e mal. O hedonismo é uma das mais antigas perspectivas ético-filosóficas; é uma espécie de teleologia, que postula a existência de um *télos*, de um fim ou objetivo que seria buscado naturalmente por todos os seres sensíveis. Nas suas várias vertentes, o hedonismo assume, como princípio fundamental, que os fins buscados pelos

¹ Para uma visão clara e abrangente da ética filosófica, e notadamente das teorias éticas teleológicas e deontológicas, v. Vázquez, 1982. Sobre as éticas não-tradicionais ou não-clássicas, que constituem outro tipo de teorias éticas filosóficas, cf. Jonas, 2006, especialmente o Prefácio de 1979. Grosso modo, e para não me desviar demais do tema deste artigo, as éticas deontológicas dizem que uma ação é boa, considerando-se o aspecto da moralidade, quando o agente não tem em vista, ao realizá-la, consequência alguma que não seja a realização, em si mesma, da própria ação; por sua vez, à luz da teleologia, uma ação é considerada moralmente boa quando suas consequências são aquelas que se pretendia produzir – para os hedonistas, por exemplo, as consequências visadas são o prazer ou a diminuição da dor, para Aristóteles, a felicidade ou eudaimonia, etc. No que tange às éticas filosóficas não-tradicionais, essas são aquelas que consideram os impactos ou consequências das ações humanas, por meio sobretudo do uso da ciência e da técnica, não somente sobre nosso bem-estar atual, como também sobre o bem-estar futuro da humanidade e a existência mesma da nossa espécie, e mesmo de outras espécies, neste planeta. Quanto à expressão éticas filosóficas, remete-se, com ela, às investigações éticas desenvolvidas no campo da filosofia, enquanto a expressão éticas científicas refere às pesquisas éticas levadas a cabo em ciências como a sociologia, a psicologia, a economia, o direito, entre outras (v. Vázquez, 1982).

seres sensíveis, e por nós, seres humanos, são o prazer e a fuga da dor, que constituem, então, o *summum bonum* humano. Deixando de lado a distinção, feita pelos filósofos cirenaicos, entre *prazer* e *felicidade*, é possível dizer que, em geral, os pensadores hedonistas consideram que prazer e felicidade são palavras sinônimas, que remetem às mesmas afecções². Penso que Rousseau seja um desses pensadores que associaram, em sua perspectiva hedonista – da qual sua proposta pedagógica está profundamente imbuída –, prazer e felicidade. Para corroborar o que acabei de afirmar, vejamos o que Rousseau diz neste trecho do Livro V do *Emílio* (2014, p. 652-653; grifos meus):

É preciso ser feliz, caro Emílio, tal é o fim de todo ser sensível; é o primeiro desejo que a natureza imprimiu em nós, e o único que nunca nos abandona. Mas onde está a felicidade? Quem o sabe? Cada qual a procura e ninguém a encontra. Gastamos a vida perseguindo-a e morremos sem a ter alcançado.

Envolta pela tonalidade um tanto poética dessas palavras, delas ressalta clara e distintamente a perspectiva hedonista de Rousseau, para quem a natureza dotou todo ser sensível com um interesse congênito, inato, pela sua própria *felicidade*, cuja busca é estimulada por um desejo que não se pode jamais satisfazer plenamente³. Alguém poderia objetar, com alguma razão,

² Acerca da distinção feita pelos filósofos cirenaicos – pupilos de Aristipos de Cirene, que foi discípulo de Sócrates – entre prazer e felicidade, v. Laércio, 2008, Livro II, § 65-104. Para a perspectiva de Epicuro e sua escola quanto ao prazer e à felicidade remeterem à mesma coisa, v. *ibidem*, Livro X, particularmente os § 122-135. Sobre a posição do utilitarismo no que concerne a essa questão, v. Bentham, 2005, cap. 1, *Do princípio da utilidade*, e Mill, 2008, cap. 2.

³ Há que se observar, aqui, que este é um dos trechos em que se pode encontrar, nas obras de Rousseau, elementos de uma epistemologia inatista, que coexistem com elementos empiristas. O *primeiro desejo*, o desejo de ser feliz, de buscar o prazer (como veremos nas citações que seguirão no corpo do texto) acompanha todo ser sensível, incluídos os ditos “irracionalis”, como demonstram-nos suas reações visíveis aos diversos estímulos externos – um filhote de gato e um filhote humano reclamarão ambos das sensações dolorosas

que, no trecho supramencionado, Rousseau não menciona o prazer e a dor. Ele fá-lo-á, contudo, em outros lugares, como, por exemplo, no Livro I, onde afirma que “as primeiras sensações das crianças são puramente afetivas, elas só percebem *o prazer e a dor*” (Rousseau, 2014, p. 49; grifos meus). No que tange especificamente ao prazer, Rousseau diz, no Livro V, discorrendo então sobre o ciúme, que “a aversão contra tudo o que perturba e combate nossos prazeres é uma reação natural” (*ibidem*, p. 632); e, no Livro II, considerando a idade da natureza (de 2 a 12 anos), Rousseau diz que se deve favorecer a disposição natural das crianças para o prazer, como se pode ver no trecho citado a seguir:

Amai a infância; favorecei suas brincadeiras, seus *prazeres*, seu amável instinto. Quem de vós não teve alguma vez saudade dessa época em que o riso está sempre nos lábios, e a alma está sempre em paz? Por que quereis retirar desses pequenos inocentes o gozo de um tempo tão curto que se lhes foge, e de um bem tão precioso, de que não poderiam abusar? Por que quereis encher de amargura e de *dores* esses primeiros anos tão velozes, que não mais voltarão para eles, assim como não voltarão para vós? Não fabriqueis remorsos para vós mesmos retirando os poucos instantes que a natureza lhes dá. *Assim que eles puderem sentir o prazer de existir, fazei com que o gozem*; fazei com que, a qualquer hora que Deus os chamar, não morram sem ter saboreado a vida (Rousseau, 2014, p. 72-73; grifos meus).

Como não só de prazeres é constituída a vida dos seres sensíveis e a vida humana, temos que considerar também a dor como constituinte neces-

provocadas pela fome, pelo frio, etc. Elementos empiristas podem ser encontrados, por exemplo, na noção de *razão sensitiva*, aquele tipo de razão cujo desenvolvimento deve ser enfatizado ao longo das três primeiras etapas da educação de Emílio (indo dos 0 aos 12 anos de idade, aproximadamente), e que consiste na descoberta, no uso e no conhecimento de cada um dos cinco sentidos físicos, através da educação da natureza e das coisas.

sário da nossa existência. Pela maneira como trata da dor, do sofrimento e da infelicidade, podemos evidenciar o caráter intrinsecamente hedonista da proposta educacional de Rousseau para Emílio. “O destino do homem”, afirma Rousseau no Livro I, “é *sofrer* em todos os tempos. A própria preocupação com sua conservação está ligada ao *sofrimento*” (2014, p. 25; grifos meus). Em outro momento, no começo do Livro IV, quando então discorre sobre a ideias de destruição e de morte, encontramos nova demonstração do hedonismo de Rousseau (2014, p. 310), ainda sob o enfoque da dor e do sofrimento: “Observa-se em geral que o sangue, os ferimentos, os gritos, os gemidos, o aparato das operações dolorosas e tudo o que traz aos sentidos objetos de sofrimento atinge mais cedo e com maior generalidade todos os homens”.

Embora seja possível perceber um tom pessimista nessas citações, o que Rousseau com elas destaca, de modo, antes, bastante realista, é o interesse natural que temos, como seres sensíveis, pelo nosso próprio bem-estar. Como todos os seres sensíveis buscam naturalmente um estado de coisas no qual disponham do máximo de condições e circunstâncias favoráveis à sua sobrevivência, segurança e bem-estar, nós, seres humanos, buscamos-lo igualmente; e nós, segundo Rousseau, encontramos-lo (esse estado de coisas favorável à nossa existência) em um modo simples de viver, no qual se fazem sentir a coação de poucas necessidades. É nesse sentido, pois, que devemos compreender estas palavras de Rousseau, encontradas no Livro III do *Emílio* (2014, p. 232):

Todo homem quer ser feliz. Para chegar a sê-lo, porém, seria preciso começar por saber o que é a felicidade. A felicidade do homem natural é tão simples quanto a sua vida, e consiste em não sofrer; a saúde, a liberdade e o necessário a constituem.

Ora, já sabemos que a felicidade é o *télos* almejado por todo ser humano. Cabe à educação uma parte considerável do desenvolvimento do educando, tendo em vista torná-lo capaz de construir autonomamente o ca-

minho para sua própria felicidade natural, isto é, uma felicidade pautada pela satisfação de poucas e realmente necessárias necessidades. Um pouco mais à frente, ainda no Livro III, Rousseau esclarece os fundamentos dessa relação entre educação e felicidade natural, dizendo que a educação de Emílio deve ser tal que seja “[...] pela relação sensível com a utilidade, com a segurança, com a conservação e com o bem-estar que ele deve julgar todos os corpos da natureza e todos os trabalhos dos homens” (Rousseau, 2014, p. 249). Ora, aprender a julgar as coisas e os trabalhos humanos tão-somente segundo os parâmetros da utilidade, segurança, conservação e bem-estar exige (exigia à época de Rousseau, exige hoje ainda) uma educação bastante diferente, em muitos aspectos, da que ordinariamente se oferece aos educandos, na qual se constata o predomínio massivo da *educação dos homens* e da *educação positiva*, tipos de educação reconhecidos por Rousseau e sobre os quais terei ocasião de discorrer mais à frente. Na medida que cultivamos e que desenvolvemos hábitos concernentes ao julgamento das coisas e dos trabalhos humanos sob a égide daqueles parâmetros puramente naturais (cujas referências são a utilidade de algo *para nós*, a *nossa* segurança, a *nossa* conservação, o *nosso* bem-estar), reduzem-se, pensava Rousseau, as fontes externas de necessidades (não-necessárias) às quais nos encontraríamos acorrentados; e, com menos necessidades exigindo satisfação, tornamo-nos, com efeito, mais livres, aumentamos nossas possibilidades de obtenção de prazer, de sentir-mo-nos felizes, quando satisfazemos alguma ou algumas das nossas poucas necessidades⁴. É, pois, com base em uma axiologia bastante simples, posto que natu-

⁴ Vale observar aqui que a discussão sobre a felicidade envolver hábitos, e sobre a educação ter que lidar com a regulação e o cultivo de hábitos, é bastante antiga, sendo encontrada, por exemplo, na ética teleológica de virtudes de Aristóteles (v. *Ética a Eudemo*, 2015, e *Ética a Nicômaco*, 2009), e, mais recentemente, na filosofia da educação de Kant, que diz o seguinte sobre a formação de hábitos nas crianças: “A habituação, através de uma repetição mais frequente do mesmo gozo ou ação, torna-se em necessidade do gozo ou da ação. A nada as crianças se habitam mais facilmente e nada se deve dar menos às crianças do que coisas

ral, que nós devemos educar e, educando, cultivar hábitos correspondentes a uma vida simples no educando. Rematando tudo o que acabamos de afirmar acerca desses parâmetros naturais, que devem orientar todos os nossos julgamentos, Rousseau afirma, no começo do Livro IV (2014, p. 288):

É preciso, portanto, que nos amemos para nos conservarmos, é preciso que nos amemos mais do que qualquer outra coisa, e, por uma consequência imediata do mesmo sentimento, amamos o que nos conserva. [...] O que favorece o bem-estar de um indivíduo atrai-o; o que lhe é nocivo repugna-o; isso não passa de um instinto cego. O que transforma esse instinto em sentimento, o apego em amor, a aversão em ódio é a intenção manifesta de prejudicar-nos ou de ser-nos útil. [...] O que nos serve, nós procuramos; mas o que nos quer servir, nós amamos. O que nos prejudica, nós evitamos; mas o que nos quer prejudicar, nós odiamos.

Posto que só percebam, durante a primeira e mais frágil fase de sua existência, o prazer e a dor que lhes afetam, as crianças desenvolvem primeiramente uma *razão sensitiva*, que será o fundamento sobre o qual será desenvolvida, posteriormente, a *razão intelectual*. Assim, “como tudo o que entra

estimulantes, por exemplo, tabaco, aguardente e bebidas quentes. A desabituação depois é muito difícil e, de início, implica queixas, porque através do prazer mais frequente ocorreu uma modificação nas funções do nosso corpo. Quanto mais hábitos um homem tem, menos livre e independente é. Sucede ao homem o mesmo que a todos os outros animais: acaba por lhe ficar um certo pendor para aquilo a que cedo se habituou. Deve-se impedir, por isso, que a criança contraia habituações; não se pode permitir que nasça nela uma habituação” (Kant, 2012, p. 37). Há, sem dúvidas, muitos pontos profícuos a serem explorados no que Rousseau e Kant têm a dizer sobre educação. Kant, na obra que acabei de citar, *Sobre a Pedagogia* (1803), menciona o pensador genebrino em alguns momentos, reconhecendo a validade de muitas observações feitas por ele, notadamente no que diz respeito à importância da educação negativa (sobre a qual falarei mais à frente) para a adequada humanização do ser humano (humanização que consiste, para Kant, em disciplinar, cultivar, moralizar e tornar sociável um animal humano).

no entendimento humano vem pelos sentidos”, afirma Rousseau, “a primeira razão do homem é uma *razão sensitiva*; é ela que serve de base para a *razão intelectual* [...]” (2014, p. 148; grifos meus). Acerca da distinção entre esses dois tipos de razão, é importante perceber que o ser humano é, antes de tudo, um ser sensível, no sentido de ser afetado pelo mundo e pelos objetos e seres que nele estão, de inumeráveis e imprevisíveis maneiras. Antes que sejamos capazes de perceber que sentimos, de compreender o que seja isto, sentir, antes mesmo de começarmos a controlar e a direcionar nossos sentimentos, somos, existimos tendo que lidar com um fluxo de informações sensíveis que nosso corpo, primeiramente, apreende na forma de meras sensações (ou ideias simples), as quais somente depois serão ou poderão ser trabalhadas como ideias complexas pelo espírito, pelo intelecto, pela razão intelectual ou humana⁵. Assim, as sensações de prazer e de dor, como ideias simples que são, são por isso acessíveis às crianças por meio do tipo de racionalidade que lhes é peculiar nessa fase da sua existência. Fica então demonstrada, também por essa via, a base natural do hedonismo que Rousseau inseriu na proposta pedagógica de Emílio, o “selvagem feito para morar nas cidades” (Rousseau, 2014, p. 278).

Como mencionado anteriormente, na base desse hedonismo encontra-se uma axiologia bastante simples, no sentido de que ela enfatiza aquilo que naturalmente se deve obter, simplesmente para mantermo-nos vivos e com um mínimo de bem-estar. Desse modo de valoração do mundo, das coisas e dos seres humanos devem originar-se os valores que orientarão e determinarão a vontade humana, e as ações que a externalizam, para a busca e consecução de poucas e reais necessidades, e essas reais necessidades nada mais expressam, quanto àquilo que exigem, do que o imperativo prático de buscarmos fins possíveis de serem alcançados através das nossas próprias

⁵ “Assim”, diz Rousseau no Livro II do *Emílio*, “o que eu chamava de *razão sensitiva ou pueril* consiste em formar *ideias simples* com o auxílio da várias sensações, e o que chamo de *razão intelectual ou humana* consiste em formar *ideias complexas* com o auxílio de várias ideias simples” (2014, p. 202; grifos meus).

ações. Para a perspectiva hedonista de Rousseau – e tendo em vista harmonizar, como veremos abaixo, o homem e o cidadão no mesmo indivíduo – importa sobretudo a busca pelos prazeres mais simples, como aqueles que podem ser encontrados na satisfação de necessidades básicas (comer, beber e dormir, por exemplo). Tal esquema valorativo difere diametralmente daquela axiologia a partir da qual têm origem outros tipos de necessidades (sociais, convencionais e, portanto, arbitrárias), que nos impelem à busca de prazeres que se considera mais sofisticados, luxuosos, refinados ao sabor das opiniões, práticas e costumes que surgem e circulam acriticamente nas diversas sociedades e grupos humanos. Para Rousseau, desabituaamo-nos de ouvir a voz da natureza, que nos chama na direção do que é realmente necessário à nossa conservação, à nossa segurança, utilidade e bem-estar, ou, para tudo dizer com uma palavra, chama-nos, a natureza, à nossa felicidade; desabituaamo-nos de favorecer seu desenvolvimento, pois há muito as instituições sociais abafaram sua voz e desviaram seu percurso. Analisada por Rousseau no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755), os primórdios dessa depravação são remotos demais e suas raízes, profundas demais para serem completamente arrancadas.

Por um lado, o ser humano, considerado como mero *animal*, encontra-se submetido ao inexorável mecanicismo do mundo natural; assim é que tem de engajar-se, por exemplo, numa árdua rotina para prover-se do necessário à manutenção da sua existência física: faz-se necessário comer, beber, dormir, estar ao abrigo dos elementos e protegido contra o que nos possa causar a dor e a morte. Uma vez satisfeitas essas necessidades, o animal encontra-se saciado, gozando enfim do prazer que decorre da ausência de necessidades, ainda que esse prazer seja momentâneo, posto que o mecanismo natural será em breve acionado novamente. Essa felicidade simples, por assim dizer, que advém da satisfação das necessidades básicas e que seria suficiente para satisfazer e tornar feliz o *animal humano*, não basta, todavia, para satisfazer os ideais de

felicidade do *cidadão*, para quem há ainda, além daquelas necessidades, uma miríade de outras, que lhe são apresentadas e começam a nele serem cultivadas, muitas vezes, precocemente (para o que muito contribui a educação positiva, que analisarei em outro momento), corrompendo, ainda em tenra idade, o coração e o espírito da criança com vícios e erros difíceis de serem erradicados depois (e cujo combate é tarefa da educação negativa, entendida, como temos ocasião de observar mais atentamente, como postura a ser adotada pelo educador nas suas práticas pedagógicas).

Por outro lado, quando consideramos a nós mesmos como *cidadãos*, como membros de um Estado, vemo-nos submetidos a outro tipo de mecanicismo, desta vez artificial, posto que convencional e arbitrário. Com a vida social – que *não* corresponde, para Rousseau, ao modo de vida natural do ser humano, o qual, segundo ele, *não é propriamente* um animal social –, criamos para nós mesmos outra axiologia, outro tipo de ordenamento valorativo das coisas e dos homens, que *sobrevém* ao natural, sendo essa ordem social profundamente inspirada e calcada sobre convenções, que por sua vez fundam-se sobre opiniões e práticas ordinárias, disseminadas e reafirmadas passiva e acriticamente pelos muitos. Diferente da ordem da natureza, que requer de nós e nos impele à adoção de uma conduta, de um *ethos* naturalmente hedonista, e que nos move no sentido de concentrarmos nossas forças em nós mesmos e para nosso próprio bem, a ordem social exige de cada um de nós que nos voltemos constantemente para fora, para o outro, para a esfera pública da vida, na qual deve imperar a busca pelo bem-comum, pela felicidade do maior número de indivíduos da comunidade política à qual estamos vinculados. Em sentido inverso, na ordem natural, cada um de nós *é uno e inteiro*, formando como que um todo absoluto que contém valor por e em si mesmo, ao passo que, na ordem social, somos apenas uma *parte* do todo que é a sociedade, e nosso valor somente existe *em relação* a esse todo. Acerca dessas duas ordens, a da natureza e a da sociedade, e de como encontramos-nos sob as leis que nelas vigoram,

Rousseau (2014, p. 11-12; grifos meus) diz o seguinte:

O *homem natural* é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo ou com seu semelhante. O *homem civil* é apenas uma unidade fracionária que se liga ao denominador, e cujo valor está em sua relação com o todo, que é o corpo social. As boas instituições sociais são as que melhor sabem desnaturar o homem, retirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe uma relativa, e transferir o eu para a unidade comum, de sorte que cada particular já não se julgue como tal, e sim como uma parte da unidade, e só seja perceptível no todo.

Ora, assim cindidos entre a ordem natural – que nos impele, como *homens naturais*, ao nosso próprio bem, à nossa própria felicidade e prazer – e a ordem social – que nos constringe a considerar o bem-estar, a felicidade, os prazeres e dores do todo social e do outro, dos demais *homens civis*, no cômputo das consequências das nossas ações –, encontramos, pensava Rousseau, não sem razão, num estado deplorável, posto que não consigamos ser bons nem para nós mesmos, nem para a sociedade. No *Emílio*, Rousseau aponta para o fato de que a educação existente à sua época (e, por que não dizer, a dos nossos dias também) em nada contribuía para diminuir os impactos dessa cisão no ser humano, fazendo, antes, as vezes de instrumento bastante eficaz para aumentá-la e inflamá-la. Diante desse problema (que aqui, nesta primeira parte, procurei delimitar numa perspectiva hedonista), o *Emílio* pode ser caracterizado como uma contribuição de Rousseau à pedagogia, por meio da qual ele objetivava harmonizar ao máximo – no ser humano, e através da educação – a natureza e a sociedade, diminuindo assim a dificuldade de se formar, ao mesmo tempo, um homem e um cidadão; pois, para ele, “forçado a combater a natureza ou as instituições sociais, é preciso optar entre fazer um homem ou um cidadão, pois não se podem fazer os dois ao mesmo tempo” (Rousseau, 2014, p. 11).

II

A origem da impossibilidade de formarem-se seres humanos que sejam também cidadãos passa, como vimos, pela impossibilidade de se obter, ao mesmo tempo, e para cada um de nós, a felicidade natural e a felicidade civil, isto é, a satisfação que podemos ter como animais e como membros de uma comunidade política. Embora seja impossível, para Rousseau, que se possa formar ao mesmo tempo um homem e um cidadão, parece-me que ele estava convencido de que é possível, sim, promover alguma *harmonização* entre esses dois aspectos conflitantes do ente humano. No *Emílio*, Rousseau narra, com matizes de romance filosófico, a trajetória educacional do personagem que dá título à obra, Emílio, “um selvagem feito para morar nas cidades” (2014, p. 278), que é um aluno ideal, projetado para o cenário pedagógico igualmente ideal que se desdobra ao longo de cinco Livros, cada um dos quais esboçando cinco fases educacionais distintas e complementares – a fase da necessidade, de 0 a 2 anos de idade; a fase da infância, de 2 a 12 anos de idade; a fase da adolescência, de 12 a 15 anos de idade; a fase da mocidade, de 15 a 20 anos de idade, e a fase da sabedoria, dos 20 aos 25 anos de idade. Para que se possa promover em alguma medida e efetivamente aquela harmonização, tendo em vista tornar suportável a cisão ontológica do ser humano, Rousseau afirma que é necessário desenvolver adequadamente, em cada uma daquelas etapas pedagógicas por ele esboçadas no *Emílio*, três tipos de educação: a educação da natureza, a educação das coisas e a educação dos homens.

O modo como se deve compreender cada uma dessas estilizações da educação não deve ser o mesmo para a perspectiva do educador e para a do educando. O primeiro deve ter sua participação no empreendimento pedagógico limitada à condição de facilitador ou dificultador do curso das três educações, do poder delas sobre a formação do educando. São as condições

e circunstâncias presentes em cada momento aqui e agora (em todas as cinco etapas pedagógicas, mas sobretudo nas duas primeiras delas), assim como (a partir da terceira etapa e ao longo das seguintes) as projeções para o futuro do educando que devem determinar a conduta do educador, levando-lhe ora a favorecer o livre curso de algum tipo de aprendizado, “ministrado” como “conteúdo” de algum daqueles tipos de educação (da natureza, das coisas e dos homens), ora a dificultar seu acesso ao espírito e ao coração do educando. Rousseau chamou de *educação negativa* e de *educação positiva* essas duas linhas gerais de ação pedagógica do educador; como voltarei a elas mais abaixo, por ora é suficiente este breve apontamento.

Quanto à participação do próprio educando no curso das educações da natureza, das coisas e dos homens, é certo que, durante as duas primeiras etapas pedagógicas e mesmo, para muitos indivíduos, depois delas, o educando, o ser humano não é capaz, por diversas razões, de utilizá-las para si mesmo de modo adequado, isto é, e segundo a concepção de Rousseau, de maneira que possa levar a cabo a harmonização, em seu ser, do homem e do cidadão, favorecendo a natureza e limitando a atuação das instituições sociais sobre si mesmo. Posto que não nascemos já dotados daquilo de que necessitamos para crescer e nos desenvolver, física e espiritualmente, em conformidade com as saudáveis prescrições da natureza, dependemos de aprendizados que nos são repassados e construídos através das inumeráveis formas da socialização, as quais dependem, em maior ou menor medida, da participação de diversos agentes (quer estejam esses conscientes, quer não, de que atuam sobre outrem por meio de suas palavras e ações, contribuindo assim para formá-los ou deformá-los neste ou naquele sentido), dentre os quais, e sobretudo, os educadores. Nesse sentido, portanto, o educando depende, num primeiro e fundamental momento da sua formação, da participação não-diretiva do educador, que deve educá-lo tendo por base o sentimento, não a ra-

cionalidade; num segundo momento, quando o educador sair de cena, após dar por concluída sua obra pedagógica, por assim dizer, chegará o momento em que o próprio educando deverá tomar para si as rédeas da sua própria formação, da sua própria vida (no caso de Emílio, esse momento é ao final da quinta e última etapa pedagógica, quando ele então terá 25 anos de idade). A partir daí, o aprendizado das lições da natureza, das coisas e dos homens depende dos esforços que cada indivíduo deve empreender por e para si mesmo.

Feitas essas observações gerais concernentes ao modo como devemos compreender o envolvimento de educadores e educandos com as educações da natureza, das coisas e dos homens, vejamos agora como Rousseau concebeu cada uma delas.

Por *educação da natureza* Rousseau entende o desenvolvimento do corpo do educando, bem como o cultivo das suas capacidades físicas e anímicas, segundo o tempo e o ritmo que a natureza determina para o desenvolvimento de cada indivíduo, e não segundo o tempo, mais ou menos precoce, prescrito pela sociedade. A *educação das coisas* corresponde à aquisição de experiência por meio de afecções, sendo essas causadas por tudo aquilo que nos cerca no mundo externo – somos afetados pelos indivíduos, por suas palavras e ações, pelos objetos com os quais interagimos, pelas situações nas quais nos encontramos. Por fim, a *educação dos homens* ou da sociedade diz respeito ao aprendizado dos usos que podemos fazer de nós mesmos, do nosso corpo, das nossas faculdades, assim como das coisas que nos cercam e nos afetam, para o atingimento dos fins que propusermos para nós mesmos. Sobre esses três tipos de educação e seu concurso necessário para a formação adequada do ser humano como animal e como cidadão, Rousseau (2014, p. 9; grifos meus) diz o seguinte:

Nascemos fracos, precisamos de força; nascemos carentes de tudo, precisamos de assistência; nascemos

estúpidos, precisamos de juízo. *Tudo o que não temos ao nascer e de que precisamos quando grandes nos é dado pela educação. Essa educação vem-nos da natureza ou dos homens ou das coisas.* O desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos é a *educação da natureza*; o uso que nos ensinam a fazer desse desenvolvimento é a *educação dos homens*; e a aquisição de nossa própria experiência sobre os objetos que nos afetam é a *educação das coisas*.

Para Rousseau, em cada uma das cinco etapas pedagógicas, abordadas nos cinco Livros que compõem o *Emílio*, deve *prevalecer* um ou outro tipo de educação. Segundo ele, a educação tradicional (cujo maior exemplo, à sua época, era a educação desenvolvida pelos jesuítas) equivoca-se completamente, criando obstáculos à marcha da natureza, quando enfatiza um tipo de desenvolvimento que não seria adequado para uma ou outra fase da vida do educando; nesse sentido, por exemplo, desde a infância educam-se as crianças para a leitura e a escrita, ou seja, a educação infantil privilegia e é voltada para a formação intelectual, para o cultivo da razão intelectual, quando, antes, deveria privilegiar, conforme pensava Rousseau, o conhecimento, o cultivo e o fortalecimento do corpo e dos sentimentos do educando, uma vez que, para Rousseau, “a infância é o sono da razão” (2014, p. 119).

A harmonização efetiva das duas partes conflitantes do nosso ser – as que nos expressam como homens e como cidadãos – só pode ser alcançada quando toda a educação convergir para *um único alvo*. Deve haver, pois, para Rousseau, uma utilização tal das educações da natureza, dos homens e das coisas que, por meio de cada uma delas, possamos aproximar o educando cada vez mais do *alvo da educação*. Ora, qual seria esse alvo ou objetivo? Não teríamos que falar, antes, de *objetivos* da educação, uma vez que a mesma deva também preparar o educando para que esse seja capaz de perseguir seus próprios fins, recorrendo, para isso,

às suas próprias competências e habilidades? Como, então, sustentar que a educação deve perseguir *um único* objetivo?

Para responder a essas perguntas, Rousseau procura saber qual, dentre os três tipos de educação por ele propostos, seria o mais *necessário*. A educação dos homens é bastante cambiante, variando segundo a cultura material e espiritual da comunidade; assim, esse tipo de educação nada contém de estritamente *necessário*, sendo pautado, antes, por aquilo que cada comunidade considera importante para si mesma, e é por isso que a educação dos homens é sempre *contingente*, estando (quase) completamente ao nosso dispor. A situação é semelhante quando falamos da educação das coisas; pois, sobre as coisas que nos rodeiam e que podem afetar-nos, é certo que somos capazes de controlar, em alguma medida, sua influência – podemos, por exemplo, procurar ou evitar pessoas, situações e coisas, segundo nossas inclinações, aversões e objetivos. Mas, a análise muda completamente de aspecto quando tratamos da educação da natureza. Esse tipo de educação – que, como mencionamos anteriormente, concerne ao desenvolvimento espontâneo do corpo, dos seus órgãos e das faculdades físicas e intelectuais – encontra-se, para Rousseau, com toda razão, inteiramente fora do nosso controle; pois é certo que nada possamos fazer para impedir, por exemplo, que o corpo humano continue crescendo, durante o tempo que a natureza reservou para esse crescimento. Sendo assim, a educação da natureza é, certamente, *absolutamente necessária*. Uma vez constatado esse fato, resta claro que o principal objetivo da educação deve ser encontrado naquele seu tipo particular que seja o mais necessário, aquele contra o qual nada podemos e que, exatamente devido à sua inevitabilidade, requer de nós que empreguemos todos os nossos esforços, juntamente com a educação dos homens e das coisas, para promover o atingimento dos seus fins. Sobre a necessidade da educação da natureza e acerca do alvo de toda educação, Rousseau (2014, p. 9; grifos meus) afirma:

[...] cada um de nós é formado por três tipos de mestres. O discípulo em quem suas diversas lições se opõem é mal-educado e jamais estará de acordo consigo mesmo; aquele em quem todas elas recaem sobre os mesmos pontos e tendem aos mesmos fins vai sozinho para seu objetivo e vive conseqüentemente. Só esse é bem-educado. Ora, *dessas três educações diferentes, a da natureza não depende de nós; a das coisas, só em alguns aspectos. A dos homens é a única de que somos realmente senhores*; mesmo assim, só o somos por suposição, pois quem pode esperar dirigir inteiramente as palavras e as ações de todos os que rodeiam uma criança? Portanto, uma vez que *a educação é uma arte*, é quase impossível que ela tenha êxito, já que o concurso necessário a seu sucesso não depende de ninguém. Tudo o que podemos fazer à custa de esforços é nos aproximar mais ou menos do alvo, mas é preciso sorte para atingi-lo. *Qual é esse alvo? É o mesmo da natureza*, isso acaba de ser provado. *Como o concurso das três educações é necessário para a perfeição delas, é para aquela quanto à qual nada podemos que é preciso dirigir as duas outras.*

O conceito dessas três educações é desenvolvido ao longo de todo o *Emílio* (o leitor pode vê-las em curso à luz de muitos exemplos), de modo que, em cada fase pedagógica, prevalece uma delas. Nesse sentido, deve predominar, segundo Rousseau, ao longo de toda a primeira e segunda fases, bem como no começo da terceira, a educação da natureza, seguida pela das coisas; da terceira fase em diante, deve prevalecer a educação dos homens, ao lado, ainda, das outras duas. Mas, o que isso quer dizer?

Para Rousseau, até por volta dos doze anos de idade, a educação humana deve privilegiar o cuidado e o cultivo do corpo e dos sentimentos; deve-se então permitir que o educando seja exposto a situações em que ele possa fazer uso do seu próprio corpo, das suas forças, testar-se a si mesmo de diferentes maneiras, sentir prazeres e dores variadas, e tudo isso com o fim de

familiarizá-lo com os prazeres e dores (inerentes à condição humana), com os usos que ele pode fazer de si mesmo, desenvolvendo aquilo que Rousseau chamou de *razão sensitiva* ou *pueril*, sobre a qual discorreremos brevemente na parte anterior. Essa forma primeva da razão corresponde a nada mais do que ao uso sistemático dos nossos cinco sentidos, os quais são como que instrumentos que se encontram à disposição da razão intelectual, depois que essa “acorda”. Posto que a infância seja o sono da razão intelectual, é necessário desenvolver, a priori, a razão sensitiva, que é a primeira a surgir; seu desenvolvimento adequado culminará, quando a razão intelectual despertar, no fortalecimento dessa última. Pode-se afirmar, portanto, à luz do pensamento pedagógico de Rousseau, que a educação tradicional queima etapas, antecipa lições que, se observássemos a marcha da natureza, não poderiam ser antecipadas sem que, com isso, degenerássemos as disposições naturais do educando com erros e vícios de diversas espécies. É por esse motivo que Rousseau afirma, no Livro III, que o primeiro livro que Emílio lerá – *Robinson Crusoe* –, fá-lo-á somente aos doze anos de idade, depois, portanto, de mais de uma década de experiências e exercícios contínuos do corpo, da sensibilidade e, por conseguinte, da razão sensitiva. Acerca desse tipo primevo de racionalidade, que assume ares de uma filosofia empirista completamente natural, Rousseau (2014, p. 148; grifos meus) afirma:

Consistindo, portanto, os primeiros movimentos naturais do homem em *medir-se* com tudo o que o rodeia, e em *experimentar* em cada objeto que percebe todas as *qualidades sensíveis* que podem ligar-se a ele, *seu primeiro estudo é uma espécie de física experimental relativa à sua própria conservação*, de que é desviado através de estudos especulativos antes que tenha reconhecido seu lugar aqui na terra. [...] Como *tudo o que entra no entendimento humano vem pelos sentidos*, a primeira razão do homem é uma *razão sensitiva*; é ela que serve de base para a *razão intelectual*: *nostros*

primeiros mestres de filosofia são nossos pés, nossas mãos, nossos olhos. Substituir tudo isso por livros não equivale a nos ensinar a raciocinar, mas sim a nos ensinar a nos servirmos da razão de outrem; equivale a nos ensinar a acreditar muito e a nunca saber nada.

Com a discussão que até agora fizemos sobre a educação da natureza, das coisas e dos homens, consideradas sob os aspectos das relações do educador e do educando com as mesmas, concluímos nossa breve exposição do que poderíamos denominar de *primeiro âmbito* das dimensões da educação abordadas diretamente por Rousseau no *Emílio*. Há um *segundo âmbito*, que, para mim, parece estar mais vinculado ao educador do que ao educando, mais, por exemplo, ao personagem Rousseau, por um lado, do que ao personagem Emílio, por outro. Ao passo que, conforme vimos acima, os três tipos de educação podem ser pensados a partir das perspectivas do educador e do educando, a investigação sugere uma mudança de aspecto quando se trata da educação negativa e da educação positiva (das quais nos ocuparemos na parte seguinte deste artigo). A maneira como Rousseau aborda esses dois tipos específicos de educação (que vêm somar-se à educação da natureza, das coisas e dos homens, encerrando os cinco tipos de educação elencados por ele) sugere que os mesmos estariam vinculados exclusivamente à ação pedagógica do educador, prescrevendo-lhe recursos didáticos e métodos práticos específicos de atuação junto ao seu educando (pense-se na atuação do educador e personagem Rousseau para com seu educando ideal, Emílio). Numa palavra, a educação negativa e a educação positiva, como *ethos* pedagógico do educador, fundamentam-se, também elas, nos valores daquela axiologia hedonista (que expusemos na Parte I) que remonta à Antiguidade grega, valores que, para o pensador genebrino, não são outros senão aqueles prescritos pela ordem da natureza.

III

O primeiro estudo que temos de empreender é aquele que nos possa conduzir ao conhecimento dos modos como somos afetados pelas coisas e entes que nos circundam, isto é, pelo mundo. Conhecemos o mundo, num primeiro momento, através do que nos é informado pelas afecções sensíveis dos nossos sentidos, por intermédio do nosso corpo, nosso primeiro mestre de filosofia. Esse tipo de aprendizado deve pautar-se exclusivamente, na infância, pelas lições da natureza e das coisas, e, a partir da adolescência, também por aquelas que se pode ter com as coisas e instituições humanas. Tal estudo do ser humano (que bem poderia ser chamado de *pathologia*, ou estudo das afecções⁶) é, para Rousseau, o mais importante que se possa empreender, pois dele depende toda a educação das coisas e dos homens (educações cujos motivos de serem consideradas contingentes foram expostos na Parte II).

Uma vez que esse primeiro estudo tem por objeto o próprio ser humano, seu corpo e as maneiras como ele é afetado por tudo o que o cerca, toda a primeira educação deve ser puramente *negativa*, no sentido específico de negar, de impedir acesso ao mundo interior do educando a tudo aquilo (ideias, opiniões, teorias, dogmas, preconceitos, hábitos, etc.) que possa deformar seu modo natural de sentir, de ser afetado por si mesmo, pelas coisas, pelo mundo. É esse o sentido que consta desta definição de educação negativa, encontrada no Livro II do *Emílio* (Rousseau, 2014, p. 97; grifo meu) – “[...] a primeira educação deve ser puramente negativa. Consiste não em ensinar a virtude ou a verdade, mas em *proteger o coração contra o vício e o*

⁶ Utilizo a grafia *pathologia* para assim distingui-la daquela palavra que lhe é semelhante, cujo uso é mais corrente na medicina, *patologia*, porque o sentido dessa é mais restrito à investigação das causas das doenças que nos acometem, enquanto o sentido daquela, tal como o concebo, remete à consideração das maneiras de sentir em geral, aos modos de afecção, às maneiras pelas quais somos afetados, ao *pathos* singular de cada indivíduo diante de uma ideia simples ou complexa, da sensação percebida.

espírito contra o erro". Isso quer dizer que, considerando-se uma criança em tenra idade, para que todo o seu desenvolvimento posterior não seja comprometido pelos ensinamentos precoces aos quais a vida em sociedade necessariamente a expõe, desviando-a do caminho traçado pela natureza e chegando mesmo a corromper essa natureza, ela deve ser afastada do contato com tudo que possa comprometer a inocência do seu coração, acorrentando-o a vícios, e a justiça do seu espírito, inundando-o com erros e preconceitos das mais variadas espécies.

Mas, "para formar esse homem raro", pergunta Rousseau no Livro I do *Emílio* (2014, p. 14; grifo meu), "o que temos de fazer? Muito, sem dúvida: *impedir* que algo seja feito". Ora, "impedir que algo seja feito" significa não permitir que a natureza, que as *disposições naturais* com as quais nascemos sejam degeneradas rapidamente; significa preservar no ser humano, pelo tempo mais longo possível, sua pureza natural, que é corrompida pelo hábitos que se pode adquirir quando se percorre as muitas vias da socialização, convivendo com toda sorte de indivíduos. Para Rousseau (como vimos na Parte I), o ser humano nasce com a disposição natural e congênita de buscar para si mesmo o que lhe agrada, o que lhe é conveniente, tendo em vista sempre sua própria felicidade ou prazer, e mesmo, algumas vezes, seu próprio aperfeiçoamento. A totalidade dessas disposições, antes delas serem deformadas pelos hábitos que se adquire convivendo com outrem, é o que Rousseau compreendia por *natureza*, como se pode depreender deste trecho do *Emílio*:

Nascemos sensíveis e, desde o nascimento, somos afetados de diversas maneiras pelos objetos que nos cercam. Assim que adquirimos a consciência de nossas sensações, estamos *dispostos* a procurar ou a evitar os objetos que as produzem, em primeiro lugar conforme elas sejam *agradáveis ou desagradáveis*, depois, conforme a *conveniência ou inconveniência* que encontramos entre nós e esses objetos, e, enfim, conforme os juízos que fazemos sobre a *ideia de*

felicidade ou de perfeição que a razão nos dá. Essas *disposições* estendem-se e firmam-se à medida que nos tornamos mais sensíveis e mais esclarecidos; forçadas, porém, por nossos hábitos, elas se alteram mais ou menos segundo nossas opiniões. Antes de tal alteração, elas são o que chamo em nós a *natureza* (Rousseau, 2014, p. 10-11; grifos meus).

Além daquela primeira definição de educação negativa (que vimos acima), Rousseau expõe-na novamente, quase com os mesmos termos, em outro lugar, agora na carta que escreveu, em 1762, ao Arcebispo de Paris, Christophe de Beaumont, ferrenho crítico do *Emílio*. Retomando, na ocasião, dentre outros tópicos cujas discussões encontram-se espalhadas por sua obra, sua perspectiva de que somos animais naturalmente bons, Rousseau reafirma sua concepção de educação negativa como a única capaz de preservar o ser humano, pelo maior tempo possível, em seu estado de inocência e de conseqüente bondade natural; de modo que, sendo esse tipo de educação utilizado com esse propósito (negar, às ideias, hábitos, preconceitos, dogmas, valores, etc. etc., acesso ao interior do educando e evitar, dessa maneira, a corrupção do seu pensamento e dos seus sentimentos), a educação negativa seria mais eficiente do que a educação tradicional no que tange a impedir o surgimento de vícios e de erros de todas as espécies.

Também nessa carta, Rousseau expõe sua definição de *educação positiva*, a qual não aparece explicitamente no *Emílio*, embora nele esteja, sem dúvidas, implicitamente contida. A educação positiva está estreitamente associada à negativa, de tal modo que o que essa deve negar é precisamente o conteúdo daquela, quando ministrado antes do tempo conveniente ao desenvolvimento próprio do educando. Ou, em outros termos – o caráter positivo da educação positiva decorre do fato de se trazer, de fora para dentro do educando, inserindo no seu coração e no seu espírito, ideias e informações que não lhe deveriam ser repassadas ou construídas no momento em que se o faz.

Vejamos novamente, na citação seguinte, o que Rousseau compreendia por educação negativa, e, associada a ela, o que ele compreendia por educação positiva, a partir da contraposição de uma à outra:

Se o homem é bom por sua própria natureza, como creio tê-lo demonstrado, decorre daí que ele permaneça como tal enquanto nada de estranho a ele altere-o; e se os homens são maus, como eles lutaram para me ensinar, segue daí que sua maldade venha-lhes de outro lugar: feche então a entrada ao vício, e o coração humano será sempre bom. Sobre esse princípio, eu estabeleci a *educação negativa* como a melhor ou, antes, a única boa: eu faço ver como toda *educação positiva* segue [...] uma rota oposta ao seu objetivo; e eu mostro como nós tendemos ao mesmo objetivo, e como o alcançamos pelo caminho que tracei. *Eu chamo de educação positiva aquela que tende a formar o espírito antes da idade e a dar à criança o conhecimento dos deveres do homem. Eu denomino de educação negativa aquela que tende a aperfeiçoar os órgãos, instrumentos dos nossos conhecimentos, antes de dar-nos conhecimentos, e que prepara a razão para o exercício dos sentidos.* A educação negativa não é ociosa, longe disso; ela não dá as virtudes, mas previne dos vícios; ela não aprende a verdade, mas preserva do erro. Ela dispõe a criança a tudo que possa conduzi-la ao verdadeiro, quando estiver em condições de aprendê-lo, e ao bem, quando em condições de amá-lo (Rousseau, 1782, p. 30-31; grifos e tradução meus)⁷.

⁷ “Si l’homme est bon par sa nature, comme je crois l’avoir démontré, il s’ensuit qu’il demeure tel tant que rien d’étranger à lui ne l’altère; & si les hommes sont méchants, comme ils ont pris peine à me l’apprendre, il s’ensuit que leur méchanceté leur vient d’ailleurs: fermez donc l’entrée au vice, & le coeur humain sera toujours bon. Sur ce principe, j’établis l’éducation négative comme la meilleure ou plutôt la seule bonne: je fais voir comment toute éducation positive suit [...] une route opposée à son but; & je montre comment on tend au même but, & comment on y arrive par le chemin que j’ai tracé. J’appelle éducation positive, celle qui tend à former l’esprit avant l’âge & à donner à l’enfant la connoissance des devoirs de l’homme.

Quando não se observa a ordem educacional, tal como Rousseau a pensou, quando se antecipam etapas e lições para as quais o educando não está ainda preparado, devido à sua idade (como, por exemplo, quando se faz com que a criança leia, estude ou trabalhe, ao invés de brincar, correr, pular, cair, machucar-se, etc.), o que daí resulta é seu enfraquecimento prematuro, uma debilidade que se fará sentir mais tarde em sua vida, notadamente quando a criança atingir a primeira “fase crítica” da educação: a adolescência – fase na qual, pela primeira vez na proposta pedagógica rousseauiana, há que se dirigir as forças do educando para fora dele mesmo e para seu próprio futuro.

A educação positiva, todavia, não deve estar completamente ausente da formação do ser humano, até mesmo porque isso seria de todo impossível, dado o caráter político e comunitário da vida humana (isto é: devido ao fato de que não podemos viver completamente isolados dos nossos semelhantes e, por conseguinte, não poderemos esquivar-nos do contato com seus pensamentos, palavras e ações e das influências que os mesmos possam ter sobre nós). O que Rousseau tinha em mente, ao tratar desse tipo de educação, era que o educador deve observar o momento em que a razão intelectual do seu educando desperta, para que, somente a partir de então, comece a permitir que tenham acesso ao espírito e ao coração do educando as primeiras informações concernentes aos valores morais e às diversas teorias e ideias que se podem aprender com a filosofia, as ciências, as artes e as instituições sociais. Quando, no início desta terceira parte, afirmei que a educação negativa e a educação positiva dizem respeito, mais propriamente, ao *ethos* pedagógico do educador, fi-lo porque é esse que, em última instância, como um verda-

J'appelle éducation négative, celle qui tend à perfectionner les organes, instruments de nos connoissances, avant de nous donner ces connoissances, & qui prépare à la raison par l'exercice des sens. L'éducation négative n'est pas oisive, tant s'en faut; elle ne donne pas les vertus, mais elle prévient les vices; elle n'apprend pas la vérité, mais elle préserve de l'erreux. Elle dispose l'enfant à tout ce qui peut le mener au vrai quand il est en état de l'entendre, & au bien quand il est en état de l'aimer” (Rousseau, 1782, p. 30-31).

deiro *gouverneur*, deve governar (no sentido de facilitar ou promover e de dificultar ou obstar) a exposição ou não do educando a determinadas situações, ideias, opiniões, práticas, etc.; ademais, ele mesmo é também, muitas vezes, o veículo por meio do qual determinadas ideias, opiniões, práticas, etc., devem ser trazidas, apresentadas ao educando e, a partir daí, adentrar o seu espírito em formação.

Dentre os exemplos de educação positiva que se pode encontrar no *Emílio* (como a primeira exposição do protagonista à humilhação pública e à vergonha, quando do seu encontro com o prestidigitador Sócrates, descrito no Livro III), destaco um só, por considerá-lo bastante instrutivo acerca do caráter da educação positiva, e igualmente eficiente, no que tange a engendrar no educando uma disposição de espírito favorável para com o que se propõe favorecer por meio dele. O exemplo é aquele do “retrato” que Rousseau desenhou, na mente de Emílio, da mulher com a qual esse deveria casar-se. Diz então Rousseau, logo após o término de sua célebre dissertação sobre a educação das mulheres (denominada *Sofia ou a mulher*), com a qual abre o último livro do *Emílio*:

Eis aí em que espírito Sofia foi educada, com mais cuidados do que sofrimentos, e mais seguindo o seu gosto do que a contrariando. Digamos agora algumas palavras sobre a sua pessoa, conforme *o retrato que dela fiz a Emílio*, e conforme *o que ele próprio imagina da esposa* que o pode fazer feliz (Rousseau, 2014, p. 576; grifos meus).

Nessa altura do Livro V, Rousseau dedica dezenas de páginas à descrição de Sofia (nome dado à mulher ideal concebida para Emílio, antes de ele conhecer a mulher com quem casará, cujo nome também é, sem qualquer mera coincidência, Sofia), abordando então seus aspectos físicos e psicológicos, que não seriam outros, tais aspectos, senão aqueles que deveriam ter as mulheres em geral, à luz do que Rousseau pensou e propôs para elas, no

que diz respeito à sua educação. Ao fim e ao cabo dessa longa descrição, por meio da qual Rousseau introduz e reforça no espírito do seu jovem educando uma imagem, um modelo de mulher, ele dispôs Emílio para que esse seja capaz de não desenvolver desejo afetivo por nenhuma mulher que não se aproxime daquele paradigma. O sucesso da educação positiva assim ministrada é tão grande que Emílio está persuadido de que, se vier a contrair matrimônio, sua esposa terá que ser a própria Sofia, o modelo ideal de mulher.

Há uma clara simbologia no fato de chamar-se Sofia (que quer dizer sabedoria) a mulher destinada a ser desposada por Emílio (personagem que representa o mais próximo que se pode chegar de um selvagem feito para habitar nas cidades, no qual o animal e o cidadão convivem o mais harmoniosamente possível). Parece-me que o encontro de Emílio com Sofia é, com efeito, uma bela alegoria, por meio da qual Rousseau intentou representar a conquista humana da própria *sophia*, ou o atingimento de algum grau de sabedoria; representa esse encontro o caminho que se tem que trilhar para que se engendre uma vida sábia e feliz, sendo essa vida uma consequência do desenvolvimento atento de uma educação adequada aos ditames da ordem natural, pautada por um viés marcadamente hedonista; representa, finalmente, o encontro de Emílio com Sofia, o fruto feliz de uma educação na qual a natureza, as coisas e os homens têm suas lições sabiamente dispostas segundo os recursos do educador às diversas estratégias e práticas que manifestam e tornam efetivas as educações negativa e positiva.

IV

À guisa de conclusão, podemos afirmar que a educação humana é, para o filósofo genebrino, uma tarefa e um projeto assaz difícil de se desenvolver a contento – isto é: favorecendo-se, como vimos, a marcha da natureza e a tendência original das disposições naturais –, porque nela incidem

erros que há muito o tempo consolidou, e opiniões e preconceitos disseminados e reafirmados pela educação tradicional. Destarte, educados segundo os moldes dessa educação positiva e degeneradora, que não privilegia nem favorece o conhecimento e uso do corpo e de suas faculdades, e que solicita constantemente que nos lancemos, a nós e às nossas forças, para fora e além de nós mesmos, a natureza em nós definha, atrofiada sob o peso da educação dos homens, de modo que não conseguimos ser bons nem para nós, como demanda a natureza, nem para a sociedade, como exigem os homens; e isso porque, dessa maneira, não se consegue formar adequadamente nem o homem, nem o cidadão. Para que essa finalidade seja atingida, para que se possa remediar a cisão ontológica que carregamos dentro de cada um de nós, de maneira que possamos ser bons como animais e como cidadãos, faz-se necessário acionar e favorecer ou dificultar, ao longo de toda a formação humana, as cinco dimensões da educação que acabamos de discutir.

Referências

Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1982.

Aristóteles. *Ética a Eudemo*. São Paulo, Edipro, 2015.

_____. *Ética a Nicômaco*. Bauru, Edipro, 2009.

Bentham, Jeremy. *An introduction to the principles of morals and legislation*. Oxford, Elibron Classics, 2005.

Jonas, Hans. *O princípio responsabilidade*. Rio de Janeiro, Contraponto e Ed. Puc-Rio, 2006.

Kant, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. Lisboa, Edições 70, 2012.

Laércio, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília, Ed. da UnB, 2008.

Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. Oxford, Oxford University Press, 2008.

Rousseau, Jean-Jacques. *Emílio. Ou da educação*. São Paulo, Martins Fontes, 2014.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

_____. *Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève, à Christophe de Beaumont*, in: *Collection complète des oeuvres de Jean-Jacques Rousseau*, vol. 6, *Mélanges*, Tomo Primeiro. Du Peyrou e Moultoy (editores). Genebra, 1782. Texto disponível no sítio <<https://www.rousseauonline.ch>> (acesso em 29 de setembro de 2018).

Ciência e direito no contratualismo moderno: o caso Rousseau

Thomaz Kawauche
UFSCar

RESUMO: Rousseau organiza sua história conjectural da desigualdade entre os homens pautado pela regra geral de julgar o fato pelo direito, e não o inverso. Essa mesma regra reaparece no *Contrato social*, onde adquire estatuto de método científico. Tendo como pano de fundo o quadro das ciências dos séculos XVII e XVIII, este artigo pretende examinar o modelo da dedução jurídica que teria inspirado Rousseau a conceber o procedimento para a descoberta e a justificação dos princípios do direito político. Trata-se de localizar os esquemas de inteligibilidade do *Contrato social* entre, de um lado, o paradigma newtoniano aplicado aos modelos de sociedade da escola do direito natural, e de outro, o paradigma kantiano baseado no método crítico que, em certo sentido, Rousseau antecipa de modo revolucionário.

Palavras-chave: Ciência. Direito. História. Método. Contratualismo.

Da *arbor scientiae* de Lúlio no século XIII à *arbre encyclopédique* de Diderot e d’Alembert, é a imagem da árvore que *mutatis mutandis* representa o corpo dos conhecimentos humanos. Por essa alegoria, os diversos saberes são figurados como partes de um conjunto unitário, hierarquizado e em constante crescimento. No contexto da chamada revolução científica do século XVII, tornou-se um lugar-comum a árvore epistêmica apresentada por Descartes (1989, p. 36) na carta prefácio dos *Princípios da filosofia*: “toda a filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a metafísica, o tronco é a física, e os ramos que saem do tronco são as outras ciências todas, que se reduzem a três principais: a medicina, a mecânica e a moral”. Polêmicas à parte quanto à validade desse esquema, o tropo organicista revela-se útil na medida em que nos permite localizar imageticamente o direito político na história das ideias. Basta pensarmos que, na árvore de Descartes, e para além dela, a ciência do direito surge como um broto que desponta no ramo da moral, ao lado da mecânica e da medicina, valendo-se inclusive de figuras

de linguagem e ideias oriundas dessas ciências; porém, em se tratando de um broto tardio, devemos reconhecer nas formulações teóricas do direito político um maior grau de complexidade – e mais generalidade no caso de Rousseau –, dado que tal especialização do saber depende necessariamente de todos os conhecimentos precedentes. É bem no registro dessa metáfora que proponho o comentário seguinte sobre o aspecto, por assim dizer, *revolucionário* da “ciência da legislação” cujos princípios o cidadão de Genebra estabelece no *Contrato social*.

No quadro das ciências modernas, a versão da árvore que encontra-se mais próxima do projeto de Rousseau aparece na epístola dedicatória do *De cive* de Hobbes (2002, p. 5): ali a árvore da filosofia é desenhada com os ramos da geometria e da física mais desenvolvidos, os quais contrastam com o ramo magro da moral. Esse ramo magro nutre-se do conhecimento do homem: o *De cive* descreve “os deveres do homem, primeiro enquanto homens” (*ibid.*, p. 9); e, como sabemos, é justamente dessa nutrição que o filósofo inglês pretende tirar sua *Civil Science*. Rousseau, para quem política e moral são inseparáveis, segue os passos de Hobbes e busca refletir acerca do direito político partindo do ramo da moral, mesmo sabendo que esse é o ramo menos desenvolvido na árvore das ciências; todos se lembram do resumo do *Contrato social*, que aparece no livro V do *Emílio* em forma de lição de política, notavelmente quando o educador afirma: “O direito político ainda está por nascer, e é de presumir que nunca venha a nascer” (ROUSSEAU, 1969, p. 836). Com efeito, Rousseau caminha em seus escritos políticos pela trilha desafiadora aberta por Hobbes: no *Discurso sobre a desigualdade*, começa sua reflexão com uma *ciência do homem* (trata-se ali de descrever a “constituição humana” de três pontos de vista: o físico, o metafísico e o moral), para somente então passar, na segunda parte do *Discurso*, à análise social. No *Contrato*, onde a sociedade é o objeto científico por excelência, a ciência do homem também se faz presente: ela é o pressuposto que Rousseau admite a fim de meditar sobre o direito, de

tal maneira que podemos ver o modelo de sociedade e os princípios do direito político que sustentam tal modelo como desdobramentos das considerações acerca da moral no *Discurso sobre a desigualdade*.

Estando, pois, a moral inscrita no registro do discurso sobre o homem, não me parece disparatado enxergar no modelo antropológico de nosso autor as condições de possibilidade de sua almejada ciência do direito. Cabe-nos, portanto, passar ao próximo ponto mediante a pergunta: que antropologia é essa? Um rápido excuroso pelo chamado Segundo Discurso é forçoso para prosseguirmos.

Ciência e história no Segundo Discurso

Vejamos melhor o quadro em que Rousseau relaciona ciência, moral e direito para narrar sua história da desigualdade entre os homens. Notemos primeiramente que, nesse escrito, a ideia de história conjetural é importantíssima, pois ela fornece os esquemas de inteligibilidade para o modelo de natureza humana, o qual permite a Rousseau conciliar, no registro dos discursos científicos da época, a perfectibilidade do homem (sua liberdade, portanto) e as leis necessárias que regem a constituição humana em geral, isto é, não apenas a ordem física, seja a do meio ou a do indivíduo, mas também o mundo das instituições. Notemos ainda que a ideia de história no *Discurso* é, por si só, um problema científico: afinal, sabemos que Rousseau, inspirado na história natural de Buffon e no modelo antropológico de Condillac¹, busca descrever a origem das relações sociais nos termos de uma série de transformações sucessivas e necessárias das faculdades e dos modos de vida dos indivíduos que interagem entre si. A inovação científica da história natural da desigualdade, convém esclarecer, não diz respeito às considerações em si mesmas, uma vez que elas

¹ Refiro-me ao *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* (1746) e ao *Tratado das sensações* (1754). Nessas obras, Condillac expõe seu modelo antropológico tendo por princípio que a gênese das faculdades pressupõe apenas a sensação e o uso dos signos (MONZANI, 1995, cap. IV).

aparecem em outros autores da tradição, como Grotius, Hobbes e Locke; o que é realmente vanguardista na antropologia de Rousseau se refere ao emprego de um *método científico* para produzir, de modo reflexivo, conhecimentos a partir de certos arranjos desses mesmos conhecimentos, sempre de maneira contextualizada no quadro dos saberes da época.

A história conjectural no *Discurso sobre a desigualdade* combina metodicamente considerações do ponto de vista da moral e da política a fim de descrever os progressos entrelaçados do indivíduo e da sociedade, tudo isso tendo como pano de fundo o quadro teórico da filosofia experimental dos séculos XVII e XVIII. Essa história é diferente das histórias da tradição, pois ela não exhibe uma mera compilação erudita, como a história dos animais de Aristóteles ou a história natural de Plínio, e por isso, dificilmente poderia ser enquadrada na árvore enciclopédica junto com as ciências produzidas pela faculdade da memória. Rousseau a concebe como um saber semelhante ao dos físicos, ou seja, ciência que se reporta à faculdade da razão, e compara o modelo social ao da astronomia, como se falar da origem do estado civil fosse equivalente a falar da “formação do mundo”². Exagero ou não, é preciso lembrar com Jean Morel (1909) aquilo que talvez seja o aspecto mais importante da reflexão de Rousseau: que a história do *Discurso* atende com rigor às exigências do método filosófico que Diderot (1989) instaura nos *Pensamentos sobre a interpretação da natureza*, sobretudo o § 58 (sobre o encadeamento necessário dos fenômenos), ressaltando-se o fato de que esse escrito era o *Novum Organum* do século XVIII. Podemos ver o artifício de representação construído no célebre escrito de Rousseau como uma *experiência do pensa-*

² “Começemos, pois, por descartar todos os fatos, pois eles não dizem respeito à questão. Não devemos tomar as pesquisas que se podem realizar sobre esse assunto por verdades históricas, mas somente por raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados para esclarecer a natureza das coisas do que para mostrar a verdadeira origem delas, e semelhantes aos raciocínios que fazem todos os dias os nossos físicos sobre a formação do mundo.” (ROUSSEAU, 1964, p. 132-133).

mento de viés mecanicista, à maneira dos físicos modernos, que lançavam seu olhar armado de teoria sobre os fenômenos e, assim, ensaiavam explicar com seus modelos *abstratos* até mesmo fatos de difícil observação, como o desenho da curva da Terra. Rousseau deixa de lado os livros científicos, “que só nos ensinam a ver os homens tais como eles se fizeram”, e consulta apenas o livro da natureza, cumprindo assim, de maneira exemplar, o protocolo exigido no século XVIII para alguém ser reconhecido como verdadeiro investigador empirista. Daí o sentido e a força da conhecidíssima definição do estado de natureza no prefácio do *Discurso*: “um estado que já não existe, que talvez não tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e do qual é necessário, porém, ter noções exatas para bem julgar nosso estado presente” (ROUSSEAU, 1964, p. 123).

Ao descrever *cientificamente* a história hipotética da desigualdade social, Rousseau evidencia aos sábios de seu tempo a necessidade de se buscar fundamentos adequados para uma nova ciência prestes a ser dada à luz. O que chamo de revolucionário diz respeito a esse esforço teórico do autor do Segundo Discurso para conceber uma reclassificação do saber histórico na árvore enciclopédica. Com ou sem razão, essa ideia de história do homem (e dos homens, no plural, pois nessa história científica não perde de vista a diversidade dos fatos) foi fecunda: em alguma medida, os discursos sobre antropologia e moral de Rousseau antecipam aquilo que Meinecke (1972) viria a chamar de *historicismo*, o que marcaria a relação paradoxal do genebrino com a escola jusnaturalista, à qual se filia apenas para subvertê-la mediante uma crítica interna.³ Pois, se por um lado Rousseau fala na mesma linguagem dos manuais jusnaturalistas que buscavam sistematizar o direito político nos quadros explicativos próprios de uma *ciência* (no sentido como os filósofos

³ “Rousseau foi o único cuja obra desempenhou subsequentemente um papel essencial nas vidas daqueles alemães que estavam destinados a desenvolver o novo sentido da história [...]” (MEINECKE, 1972, p. 144).

entendiam essa palavra após a revolução copernicana), por outro lado, o genebrino rompe com os modelos geométricos e atemporais de autores como Grotius e Hobbes na medida em que, para teorizar a sociedade, busca refletir sobre as causas fortuitas na formação dos povos existentes.

Contudo, longe de pretender aqui uma exposição textual completa, o que me interessa na história conjectural da origem e dos progressos das relações sociais limita-se a tão-somente um detalhe da experiência de pensamento elaborada por Rousseau: a *regra prática* enunciada por ele na segunda parte de seu escrito. O autor explica que, ao longo de toda sua narrativa, seguiu o seguinte princípio de julgamento: “examinar, assim, os fatos pelo direito” (ROUSSEAU, 1964, p. 182). Goldschmidt (1974, p. 497 e 639-640) remete essa frase ao programa metodológico de nosso autor: “Começamos, pois, por descartar todos os fatos”; e enfatiza que, se o *Discurso* é uma obra de direito natural, isso se deve exatamente à rejeição metódica dos fatos questionáveis (i.e., contrários à norma, que era a lei natural) nas doutrinas jusnaturalistas. Pode-se falar de um “método histórico”, como insiste Goldschmidt (*ibid.*, p. 167), ao se constatar que a narrativa dos fatos hipotéticos de Rousseau é formalista, de modo semelhante à “arte de conjecturar” de Condillac.⁴ Ou seja, se a gênese da sociedade concebida no *Discurso sobre a desigualdade* pode ser rotulada como *científica*, essa *cientificidade* se deve ao emprego de um *método de pesquisa* que ordena essa gênese; tudo aquilo que é denunciado como *injusto* na investigação do genebrino tem como critério de juízo um procedimento metódico de distinção entre questões de fato e questões de direito, o que torna possível a avaliação objetiva do fato pelo direito, e não o inverso. É essa regra de separação entre as coisas *tais como são* e as

⁴ Com efeito, no âmbito de uma “análise formal”, Goldschmidt (1974, p. 271) afirma: “A investigação sobre os problemas ao mesmo tempo antropológicos e jurídicos se desenvolve de uma maneira que, na terminologia da época, se qualificaria de modo coerente como filosófica, mas que, para nossas concepções de hoje, equivaleria a dizer científica.”

coisas *tais como devem* (ou *podem*) ser que determinará a espinha dorsal que norteará os juízos de valor na ciência da legislação do *Contrato*.

História do direito e história das ciências

O procedimento acima descrito é conhecido na história do direito como *dedução*. Trata-se de um expediente consolidado ao longo dos séculos XIV e XVIII em meio a juristas do Sacro Império Romano: consistia em separar as questões de direito (*quid juris*) e as questões de fato (*quid facti*) mediante apresentação de provas de ambos os lados do julgamento, ao que se seguia a resolução baseada no parecer do fato à luz do direito. Na prática dos tribunais, a oposição se dava entre direito absoluto e direito adquirido. Ora, que Kant se inspira no modelo da dedução dos juristas para conceber a dedução transcendental das categorias do entendimento na *Crítica da razão pura*, isso ninguém desconhece após a publicação do artigo de Dieter Henrich (1989), “Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First *Critique*”, onde se encontra uma exposição histórica do problema. Nesse artigo, Henrich menciona alguns autores da literatura denominada *Deduktionsschriften* (escritos de dedução), como J. S. Pütter e G. Achenwall, que são os interlocutores célebres de Kant; mas dos autores citados por Henrich, aquele que mais nos interessa aqui é Christian Wolff, “o primeiro a apresentar uma definição do que é dedução” (*ibid.*, p. 34), o qual todavia é simplesmente deixado de lado.

Uma pequena digressão sobre Wolff⁵ nos esclarece acerca do contexto em que a dedução jurídica de Rousseau se situa. A definição referida por Henrich aparece no terceiro tomo de *Jus naturae* (1743) e, também, na versão francesa – na verdade, uma tradução resumida – dessa obra: *Principes du*

⁵ Devo muito a Sabourin (2014) e Trevisan (2015), que me ajudaram a compreender o lugar de Wolff na analogia jurídica da primeira *Crítica*. Bastante úteis também são Kuehn (1997) e Goyard-Fabre (2006 e 2015).

droit de la nature et des gens (1758)⁶. Em seu sistema, o jusnaturalista leibniziano busca distinguir, de um lado, o direito absoluto, “considerado em si e sem intervenção de nenhum fato”, e de outro, o direito hipotético, que “supõe a existência de um fato”; e justifica o direito natural ao afirmar que este “nasce de uma obrigação natural, é absoluto”, diferindo assim do direito adquirido, que é hipotético, ou seja, que depende de uma questão de fato (cf. *ibid.*, p. 6). A regra de Wolff para julgar o direito adquirido pelo direito absoluto é (quero arriscar aqui esta tese) exatamente aquela que Rousseau apresentará no *Contrato*, como fica explícito na seguinte passagem dos *Principes*:

XXXVI. Para estabelecer a certeza de um direito adquirido, é preciso provar a verdade do fato pelo qual ele foi adquirido, e demonstrar que esse fato era próprio para que o direito fosse adquirido.

XXXVII. Essa demonstração de um direito adquirido se chama normalmente *dedução*. Só a realizamos com sucesso quando temos pleno conhecimento do fato, e uma ideia exata da teoria do direito, tanto natural quanto positivo, que diz respeito a ele. [...] (WOLFF, 1758, p. 180).

Tentemos vislumbrar, para além da obra de Wolff, o impacto da formalização desse procedimento, lembrando tratar-se, antes de tudo, de uma *operação*, e não de uma definição conceitual, o que caía bem no gosto dos empiristas do século XVIII. No âmbito científico do direito natural, tal estratégia para solucionar questões de direito adquire estatuto de regra geral do método em direito; isso porque a dedução assim entendida se coaduna

⁶ A obra original é *Jus naturae, methodo scientifica pertractatum*, em oito volumes, publicados entre 1740 e 1748, seguido de um adendo: *Jus gentium, methodo scientifica pertractatum*, de 1750. A versão francesa, abreviada para três volumes e publicada em 1758, foi realizada por J. H. S. Formey. Não sabemos se Rousseau leu Wolff para escrever o *Contrato* (cf. DERATHÉ, 2009, p. 158), mas a hipótese não seria absurda, uma vez que as obras do jusnaturalista leibniziano foram traduzidas para língua francesa por Formey e publicadas na casa editorial de Marc Michel Rey, duas figuras importantes no cenário do Iluminismo francês e que participaram fortemente da trajetória de vida de Jean-Jacques.

tanto com o mecanismo demonstrativo das matemáticas aplicado ao direito, quanto com a pretensão dos jusnaturalistas de substituir a casuística pelas regras gerais em seus modelos de ciência da legislação. Podemos filiar a dedução de Wolff na tradição que remonta à querela, no século XVI, entre as duas correntes de interpretação do direito romano: havia o partido dos bartolistas, que seguiam o tradicional *mos italicus*, e, contraposto a estes, havia os defensores do humanismo jurídico (dentre os quais Bodin), que preferiam o *mos gallicus*. Grosso modo, o *mos italicus* era um método de tipo casuístico no estilo da glosa do *Digesto*,⁷ e o *mos gallicus*, um protótipo do método histórico e filológico para estudo da jurisprudência. Vale lembrar que, desde o *Corpus juris civilis*, o trabalho dos juristas consistia basicamente em extrair arbitrariamente certas justificativas textuais a partir da mistura confusa que era a massa de códigos de direito romano, direito canônico e direito consuetudinário, de tal maneira que o reconhecimento das regras gerais como instância legítima para estabelecimento das resoluções particulares era algo revolucionário. Do ponto de vista da estrutura de mentalidades, o movimento

⁷ *Digesto* é a coletânea mais completa da jurisprudência romana anterior a 528 d.C. Basicamente, consiste em citações de diversos juristas romanos da República e do Império. Compõe a parte principal do *Corpus juris civilis*, compilação de leis feita a mando do imperador bizantino Justiniano I e tornada oficial no século VI. Por decreto do próprio imperador, o *Digesto* não deveria ser interpretado, mas apenas glosado, de tal modo que o trabalho dos juristas, sobretudo entre os séculos XI e XIII, se resumia a determinar “resoluções” que conciliassem, em estilo de bricolagem de citações de autoridades, o problema factual e suas circunstâncias, bem como os códigos legais, tanto os escritos quanto os estabelecidos por usos e costumes. Em resumo, no direito romano, jurisprudência era sinônimo de casuística. Uma passagem expressiva dessa visão paradigmática do direito segundo a qual as regras gerais deveriam ser julgadas em função das resoluções particulares encontra-se no livro 50 do *Digesto* (título 17, parágrafo 1): “A regra é uma máxima que expõe em poucas palavras a jurisprudência que é preciso observar no caso abordado. No entanto, não é da regra que vem o direito, mas, isto sim, do direito que a regra tira sua origem e sua força”. Sobre o contexto histórico do humanismo jurídico, ver Barros (2001). Para a tradução do *Digesto*, cf. Hulot (1803).

que se observa na linha histórica de Bodin a Wolff segue em parilha com o processo que leva ao advento do pensamento científico no século XVII. Com Grotius (o *De jure belli ac pacis* é de 1625), o *mos gallicus* adquire ares científicos, por assim dizer, e, em sua versão jusnaturalista, passa a ser reconhecido como *método* no sentido moderno da palavra, ou seja, como bússola para a produção de conhecimentos jurídicos puramente humanos.

Física experimental da sociedade

Retornemos agora a Rousseau. Vimos que a história conjectural dos progressos da desigualdade entre os homens pode ser compreendida como uma experiência do pensamento cuja eficácia decorre da separação nítida entre a teoria e os fenômenos observados. Daí o sentido de se dizer que o homem natural do Segundo Discurso é uma representação *deduzida* na forma de uma hipotética constituição original da máquina humana. Ora, estamos falando de um esquema cujas duas virtudes notáveis são: reunir certos traços verificados em todos os homens (amor de si mesmo e piedade natural, além da perfectibilidade), e ser empiricamente comparável a uma máquina simples, mais até do que no modelo antropológico do *Leviatã*;⁸ por essas qualidades, o homem natural de Rousseau pode ser legitimamente considerado um modelo figurativo de toda realidade da poética civil, ou ainda, um artifício mental construído – na definição de Descartes – como uma *realidade formal*. Ou seja, a *ideia* de homem natural elaborada por Rousseau é de todo compatível com os dados reais da observação e da experiência sem deixar de ser rigorosamente coerente com os modelos abstratos e a-históricos das ciências mecânicas; acima de tudo, uma ideia fidedigna à realidade, haja

⁸ Mesmo que pudéssemos reduzir todos os móveis do homem hobbesiano em “condição natural” ao “medo da morte” (*Leviatã*, cap. 13), ainda assim o motor do homem em estado de natureza de Rousseau é mais simples e mais geral: “o amor do bem-estar é o único móbil das ações humanas” (ROUSSEAU, 1964, p. 166). O medo da morte seria então, no modelo antropológico do Segundo Discurso, apenas um caso particular de móbil das ações humanas.

vista sua capacidade de subsumir a diversidade dos fatos representados, o que era sempre interessante, já que esse esquema serve de alternativa à sempre duvidosa literatura de viagem, cujos autores demandavam do leitor uma fé na realidade objetiva dos infinitos detalhes relatados⁹. Mas, acerca desse assunto, Rousseau não diz tudo no *Discurso*. No *Contrato social*, o estado de natureza é a condição ideal de uma experiência do pensamento semelhante à da história da desigualdade, porém, voltada especificamente para o problema jurídico do modelo contratualista hobbesiano. Trata-se de tomar como ponto de partida a referida ideia de homem natural a fim de implementar, no próprio quadro teórico da filosofia experimental, uma *análise física da sociedade*. Ora, essa expressão pode parecer pomposa, mas correspondia na época às análises de praxe, seja no registro dos discursos de fisiologia que buscavam entender a economia política com base no modelo da economia animal, seja no contexto mais geral dos empiristas que, recorrendo a Locke, formulavam seus problemas metafísicos em termos de uma “física experimental da alma”, para citarmos as palavras de d’Alembert (2015, v. I, p. 177) a respeito do célebre médico inglês.

A experiência em questão no *Contrato* consiste em examinar a passagem fictícia do estado de natureza para o estado civil mediada pelo pacto social, tudo isso (e é exatamente isso que nos interessa aqui) segundo os esquemas de inteligibilidade reconhecidos pelos filósofos que se inspiravam em algum tipo de newtonianismo para refletir a realidade. Nesse laboratório social da imaginação, onde o objeto ensaiado é nada menos que a ordem civil, Rousseau incorpora em sua teoria elementos dos modelos contratualistas, sobretudo a noção de um *corpo artificial* movido por *regras gerais*; a diferença – e a novidade – em relação aos antecessores é que nosso autor, a fim de deduzir os

⁹ Mesmo podendo-se contar com relatos mais confiáveis, como era o caso dos vinte volumes da *Histoire générale des voyages*, do Abbé Prévost (cf. DUCHET, 1971, especialmente Parte I, cap. 2).

princípios estruturantes do corpo político ideal, aplica *sistematicamente* a separação categórica entre questões de fato e questões de direito; coisa que Grotius confunde, por exemplo, quando justifica o direito de escravidão, para citarmos apenas um caso denunciado por Rousseau. A resposta de Rousseau, formulada com precisão no *Contrato social*, contempla não apenas um rearranjo dos esquemas descritivos do direito natural, mas também uma reflexão crítica para questionar o fundamento do próprio direito natural.

Podemos dizer que, ao deduzir os princípios do direito político de acordo com o procedimento explanado por Wolff, o que Rousseau tem em vista no *Contrato* é uma tentativa de superação tanto do newtonianismo como paradigma para uma ciência da legislação, quanto do método experimental como ferramenta (i.e., *organon*, instrumento) de inferência e estabelecimento dos princípios do direito político. Se Rousseau se contentasse em estabelecer a hipótese do estado de natureza e construir uma cadeia de silogismos que acompanhasse o movimento de passagem para o estado civil, teria que, em algum momento, admitir o fundamento externo ao próprio sistema, o que equivale a dizer: pressupor a hipótese metafísica da lei natural. Contudo, a tecnologia do *Contrato* é bem mais sofisticada: para além de uma cadeia de inferências baseadas em relações de causalidade ligando o estado de natureza ao estado civil, Rousseau ali empreende, antes de tudo, um *uso reflexionante* da razão. A concepção do modelo social de Rousseau se dá de modo *crítico*, ou seja, mediante a indagação acerca das *condições de possibilidade* de toda e qualquer sociedade legítima e segura, sem pressupor para tanto um fundamento arbitrário e exterior à própria ordem, tal qual a lei natural. É à luz da dedução jurídica que Rousseau consegue inferir os três princípios do pacto legítimo: o princípio da soberania, o princípio da vontade geral, e o princípio da distinção entre soberano e governo.

Simone Goyard-Fabre, no livro *Filosofia crítica e razão jurídica*, explica que o movimento de autorreflexão encontrado no *Contrato social* pode

ser inscrito, na história da filosofia do direito, à gênese do modelo heurístico que desemboca em Kant com o uso transcendental da razão. É notável que, nesse comentário, o que vale para Kant, vale também para Rousseau, e tudo gira em torno da “instauração do fundamento racional puro que lhe confere [à doutrina do direito] sentido e valor” (GOYARD-FABRE, 2006, p. 74). Em outras palavras, o alcance da crítica não é cognitivo, mas fundacional; a crítica invalida as tendências construtivistas do cálculo das regras morais e jurídicas que governam a atividade prática; pelo uso reflexionante da razão, a crítica substitui o procedimento hipotético-dedutivo que decorre do uso lógico e sistemático da racionalidade. De acordo com Goyard-Fabre, a atitude crítica, tanto a de Kant quanto a de Rousseau, supera um duplo impasse: de um lado, a questão do empirismo que, levado às últimas consequências, resulta em ceticismo (pois a multiplicidade dos dados da experiência não permite uma síntese do conhecimento); e de outro lado, a questão do racionalismo, que se apressa em dogmatizar o conhecimento lógico da natureza, a despeito do que os dados empíricos possam atestar como prova contrária. Uma leitura como essa de Goyard-Fabre, longe de reduzir Rousseau a um mero antecipador de Kant (como se isso fosse pouco!), mostra bem a força revolucionária do modelo social exposto no *Contrato*, não apenas do ponto de vista das ideias, mas também – e sobretudo – na realidade histórica, como provaram, com ou sem razão, Claude Fauchet e Nicolas de Bonneville, para mencionarmos apenas dois agentes políticos que, enquanto discípulos de Rousseau, interferiam notavelmente na opinião pública durante o início do período revolucionário (cf. NASCIMENTO, 1989).

Análise internalista do quadro da dedução

Rousseau enuncia, em forma de questão, seu programa metodológico logo no preâmbulo do *Contrato social*:

Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de admi-

nistração legítima e segura, considerando os homens tais como são e as leis tais como podem ser. Procurarei sempre, nesta investigação, aliar o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que a justiça e a utilidade não se encontrem divididas. (ROUSSEAU, 1964, p. 351).

Veja-se que o essencial dessa maneira de formular o problema não consiste em elencar proposições, ainda que hipotéticas, mas tão-somente em fazer uma *pergunta* bem precisa: qual é a *condição de possibilidade* de uma ordem civil que, do ponto de vista do direito (ou da justiça, isto é, das leis tais como podem ser), seja legítima, e do ponto de vista dos fatos (ou da utilidade, do interesse, dos homens tais como são), seja segura? A resposta buscada por Rousseau não é como no *Leviatã*, um poder supremo, pois a força do soberano em Hobbes pode ser arbitrária para além da vontade geral, o que tornaria a autoridade soberana uma autoridade ilegítima: essa é a censura feita por Locke a Hobbes e que é recuperada no *Contrato*. Por outro lado, Rousseau tampouco pode aventar a hipótese lockiana de uma legitimidade fundamentada na permanência do estado de natureza e da lei natural após a instituição do pacto civil, pois uma ordem civil assim instituída não seria legítima do ponto de vista do direito *estritamente* positivo: seu fundamento seria metafísico e o direito poderia passar por teologia natural, o que nos remeteria à leitura emblemática de Leo Strauss (1953). A chave do enigma encontra-se no próprio enunciado da metodologia.

O autor anuncia que, em seu exame, irá considerar os homens “como são” (ou seja, indivíduos movidos mais por paixões do que pela razão) e as leis “como podem ser” (isto é, concebidas enquanto meios legítimos de conservação do corpo político) de maneira a sempre “*aliar o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que a justiça e a utilidade não se encontrem divididas*” (meus os itálicos). Podemos dizer então que o escritor genebrino considera um mesmo problema – o corpo político *possível* – apoiando-se em duas perspectivas, uma abstrata e outra factual. Estabelecida

a distinção dessas duas representações da sociedade, tudo se passa como se, ao colocá-las uma ao lado da outra, Rousseau anunciasse a montagem de um enquadramento maior de seu problema e, para expressar tal visada expandida, recorresse ao discurso jurídico da dedução, por meio do qual poderia julgar sempre o fato pelo direito, e não o inverso, a fim de manter a *ordem* do método. Ordem rigorosa, diga-se de passagem, pois, como explica Victor Goldschmidt (1984, p. 145), a distinção entre direito e fato é aplicada do começo ao fim do *Contrato*, resultando assim numa arquitetônica cuja estrutura se verifica na “bipartição fundamental” entre a essência e a existência da pessoa pública instituída. No transcurso do tempo lógico da exposição, Rousseau alterna sistematicamente entre esses dois pontos de vista, os quais, na medida em que se complementam, ampliam o conhecimento que se tem do objeto investigado. Essa técnica, que poderíamos entender como um método descritivo, resulta num alargamento do campo visual do leitor, o que permite a Rousseau colocar, lado a lado, argumentos filosóficos acerca dos princípios do direito político e relatos de fatos das sociedades historicamente constituídas, sem que a diferença de registros da teoria e da prática implique em incoerência do discurso¹⁰. Embora Rousseau se detenha, ora, na ordem legítima desejada, ora, na constituição real das sociedades, seria incorreto falar em contradição envolvendo teoria e prática, pois esses dois modos de se apreciar o corpo político não rivalizam entre si, mas se harmonizam e se integram, como num sistema bem planejado.

O *esquema dedutivo* implicado na formulação da pergunta introduz elementos inéditos nas formulações teóricas do Iluminismo francês, que eram perpassadas pelo espírito newtoniano. Em vez de buscar uma causa final para a ordem civil, o físico da sociedade contenta-se em *distinguir*, na

¹⁰ A frase célebre que abre o primeiro capítulo do *Contrato social* é uma amostra significativa do que se verifica ao longo de todo o tratado: “O homem nasceu livre [ponto de vista do direito] e por toda parte ele está agrilhado [ponto de vista dos fatos]” (Rousseau, 1964, p. 351).

economia interna dessa ordem, as questões de fato e as questões de direito, a fim de, não apenas adotar essa *distinção* como referência intrínseca do próprio corpo moral instituído, mas também reconhecê-la como *causa eficiente* das instituições legítimas e seguras, e tudo isso, nunca é demais lembrar, concebido de um ponto de vista estritamente mecanicista. Para melhor apreciarmos tal façanha, consideremos a vontade geral, que é a “regra de administração legítima e segura”, um dos princípios do direito político do *Contrato*: ora, sabemos que é exatamente a vontade geral que salva a teoria do contrato de ter que se fundamentar em ideias vagas da metafísica, uma vez que esse princípio não pode ser compreendido fora da cadeia de deduções dos demais princípios, da mesma forma como um resultado de pesquisa científica não tem validade necessária fora das condições estabelecidas no ensaio de laboratório em que as observações são realizadas. A vontade geral não é um princípio externo ao sistema dos princípios: ela é *deduzida* de dentro do próprio sistema e tomada como referencial interno.

O que Rousseau faz é de uma sutileza extrema: ele justifica o referencial interno da ordem jurídica na conexão necessária de três princípios em série – princípios estes constitutivos de uma experiência de pensamento rigorosamente (leia-se *metodicamente*) estabelecida. Tem-se na sequência: o princípio da soberania deduzido pela distinção entre alienação parcial (agregado) e alienação total (associação) no livro I, o princípio da vontade geral deduzido da oposição entre interesses particulares e interesse comum no livro II, e o princípio do governo deduzido da separação entre poder legislativo e poder executivo no livro III. É essa cadeia dedutiva que servirá como fundamento do modelo de pacto civil. O caráter científico da doutrina contratualista de Rousseau está na coerência da aplicação da regra dedutiva para a construção da estrutura de um sistema jurídico, cuja economia interna é comparável à configuração harmônica das partes de uma máquina que opera exatamente segundo seu projeto teórico. Cada termo da série de prin-

cípios – soberania, vontade geral e governo – só pode ser compreendido na relação interna que estabelece com os demais termos. Se tentássemos explicar isoladamente cada princípio ou se os aplicássemos em situações externas ao quadro que delimita a experiência do pensamento construída, o resultado extrapolaria o escopo determinado no projeto de pesquisa de Rousseau e resultaria em contrassensos; por exemplo, o princípio da vontade geral fora da cadeia dedutiva do *Contrato* poderia ser mal aplicado para legitimar a arbitrariedade legal de um Estado totalitário; outro exemplo seria entregar o povo nascente à mercê de um legislador de carne e osso, que dificilmente seria tão desinteressado quanto aquele descrito por Rousseau; etc... Uma rápida olhada na recepção da obra do genebrino é suficiente para nos conscientizar da existência desses tipos de leitura desatenta.

Assim, o problema da relação entre teoria e prática muda de configuração, pois, com Rousseau, pouco importa encontrar na realidade histórica uma sociedade que corresponda exatamente ao modelo descrito na teoria; com efeito, na economia interna do *Contrato*, os objetos teóricos passam a ser vistos como simples ideias da razão, e não mais como representações condicionadas aos fenômenos empíricos observados na natureza. Ou seja, não se trata mais de questionar se, na realidade empírica, existe de fato uma sociedade onde o pacto civil realmente ocorreu numa data histórica, tendo sido então verificado que a alienação da pessoa e dos bens de cada indivíduo para o soberano foi uma *alienação total* (seriam necessários deuses para enxergar tanto!). Tampouco trata-se de buscar uma religião empírica que possa ser identificada com a religião civil, com poucos dogmas professados pelos súditos fiéis do *Contrato*, uma vez que a religião civil é uma questão de direito, e não de fato¹¹. Quanto ao legislador e sua tarefa para com a vontade geral,

¹¹ É digno de nota que, no capítulo sobre a religião civil, o momento em que os dogmas da “profissão de fé puramente civil” são enunciados inicia-se com seguinte frase: “Mas, deixando de lado as considerações políticas, retornemos ao direito e fixemos os princípios sobre esse ponto importante” (ROUSSEAU, 1964, p. 467).

ninguém deve sair em busca de um legislador como o do livro II do *Contrato* a fim de efetivar a declaração da vontade geral em forma de leis, pois a questão não é encontrar a teoria na prática, mas julgar o que existe na prática em função de parâmetros estabelecidos por uma teoria *pura* (não por acaso, é a exigência de pureza da vontade geral que torna necessário o caráter sobre-humano de seu parteiro, o legislador). Nessa mesma linha de raciocínio, os atributos ideais da vontade geral do corpo político não precisam ser empiricamente verificáveis, pois, do ponto de vista da prática, é sempre possível haver vontades gerais mal declaradas que expressem apenas interesses particulares conflitantes, e não o interesse comum. Podemos entender de modo análogo a dedução do governo ideal, que se submete de direito à autoridade do poder legislativo, mas que, do ponto de vista dos fatos, usurpa a soberania do povo e torna-se um governo despótico. O problema da representação também fica esclarecido mediante a dedução do direito e do fato: de direito, a vontade geral decorre da alienação total, e portanto, não se representa; mas, de fato, não se verifica na prática um governo não representativo, pois nos povos históricos a alienação é sempre parcial... etc.

Em todos esses casos, temos apenas *ficções jurídicas* que, operando como ideias reguladoras, nada mais são do que parâmetros para julgarmos as sociedades existentes na prática. A dedução leva à construção uma *escala* para o juízo; o *Contrato social* é um instrumento de medida, e é mediante o uso desse instrumento que se estabelece a distância entre o fato e o direito na avaliação da legitimidade do corpo político em questão.¹²

A autofundamentação da vontade

As vantagens do novo método instaurado na pesquisa jurídica do *Contrato* são imensas. Rousseau resolve o problema do fundamento do mo-

¹² As referências para a interpretação do *Contrato social* como uma escala são o capítulo 2 do livro de Luiz Roberto Salinas Fortes (1976) e o artigo de Milton Meira do Nascimento (1988).

delo porque a dedução o dispensa de ter que pressupor a lei natural como regra máxima do estado de natureza. Se a ordem social é um “direito sagrado”, essa sacralidade diz respeito à superioridade de seu *fundamento*, que não vem da natureza, mas das convenções¹³. Ao considerar o esquema da passagem do estado de natureza para o estado civil como uma *experiência do pensamento radicalmente abstrata*, isto é, ao deixar de lado todos os fatos a fim de *purificar* o modelo teórico em relação aos fatos empíricos sob os auspícios de uma pesquisa acerca das *condições de possibilidade* de uma ordem civil justa *do ponto de vista do direito*, Rousseau escapa dos embaraços de representar a lei natural como um simulacro da lei civil, porém, anterior a esta, o que, no rigor da lógica, faria da lei civil um mero simulacro de simulacro e, entre outros efeitos, levaria à sempre questionável projeção de qualidades observáveis no homem civil para se representar do homem natural. Num artigo notável, Patrick Hochart (1967) ensina que, na oposição entre natureza e simulacro, um termo remete ao outro necessariamente devido ao raciocínio por indução: a natureza é, de antemão, uma representação construída a partir da abstração dos fenômenos, e os simulacros da natureza são, portanto, representação de representação; de tal modo que o círculo vicioso da petição de princípio só poderia ser interrompido pela instauração de um fundamento teológico como o do direito natural. Entretanto, tal expediente, de acordo com tudo o que vimos até agora, não apenas complicaria ainda mais o problema do fundamento arbitrário, como ainda seria indecoroso em meio ao espírito da filosofia experimental da época e, em particular, totalmente inaceitável ao autor do *Contrato social*.

¹³“Mas a ordem social é um direito sagrado, que serve de base a todos os outros. No entanto, esse direito não vem da natureza; funda-se, portanto, em convenções.” (ROUSSEAU, 1964, p. 352). Essa passagem encontra-se no primeiro capítulo do *Contrato social*; passagem correspondente encontra-se no último capítulo, o da religião civil: trata-se do quinto dogma da profissão de fé do cidadão, que estabelece “a santidade do contrato social e das leis” (*ibid.*, p. 468). Sobre o tema da religião, cf. Kawauche (2013).

Ora, estar desobrigado a pressupor a lei natural como fundamento do direito e poder reconhecer como legítimo um modelo de sociedade regida por leis positivas, não é pouca coisa no século XVIII. Esse fenomenalismo torna concebível um modelo social cujo fundamento encontra-se na própria ordem instituída e, por isso mesmo, é ele que autoriza Rousseau a usar a razão de modo reflexionante. É no interior do quadro conceitual das ciências modernas que vemos a teoria do *Contrato social* se singularizar em relação às demais; em lugar do dogmatismo fundacionista dos modelos como os de Hobbes e Locke, apoiados mais nas raízes da metafísica do que nos galhos das ciências, Rousseau se vê desimpedido para refletir sobre as conexões necessárias que estruturam a *filosofia* do direito (permitamo-nos esse anacronismo) sem precisar trair o empirismo pelo recurso a um princípio teórico estabelecido fora da realidade observável, o que ele só poderia fazer ao custo de ultrapassar, de modo arbitrário e ilegítimo, os limites epistemológicos do paradigma lógico-dedutivista do universo geometrizable de Newton. Embora ainda não conte com o conceito de *transcendental*, Rousseau se aproxima daquilo que será conhecido como o paradigma crítico de Kant na medida em que, pela dedução wolffiana, julga cientificamente o particular pelo geral: a instância deduzida (alienação *total*, vontade *geral*, etc.) não é *incondicionada*, mas é, do ponto de vista da prática, a *menos condicionada possível*; e, paradoxalmente, é esse *possível* que denuncia a *impossibilidade* de um direito fundado na filosofia experimental. No fundo, nosso autor implode os alicerces e as vigas-mestras da tradição empirista ao levar o *modus operandi* do método experimental às últimas consequências. Se na experiência de pensamento do *Direito da guerra e da paz* Grotius propunha-se conceber a ciência do direito mesmo que Deus não existisse¹⁴,

¹⁴ “O que acabamos de dizer teria lugar de certo modo, mesmo que se concordasse com isso, o que não pode ser concedido sem um grande crime, isto é, que não existiria Deus ou que nos

de modo semelhante, Rousseau critica o paradigma vigente nas ciências modernas buscando conceber o direito político *como se* a lei natural não existisse¹⁵, o que aponta para aquela trilha que, na primeira *Crítica*, Kant (1999, p. 40) chamará de “o caminho seguro de uma ciência”. Eis aí o essencial da revolução de Rousseau: abrir mão da lei natural como base axiomática da cadeia lógico-dedutiva dos princípios do direito político a fim de tomar como fundamento do modelo o princípio da soberania do povo, entendendo-se o povo como ser coletivo que se institui autonomamente enquanto tal por meio de um pacto civil legítimo.

negócios humanos não são objeto de seus cuidados.” (GROTIUS, 2004, v. I, p. 40).

¹⁵ O respaldo textual dessa minha afirmação encontra-se, por exemplo, na quinta das *Cartas escritas da montanha* (ROUSSEAU, 1964, p. 806-807). Ao resumir o *Contrato* para Tronchin, nosso autor explicita o “fundamento” (ou “princípio”) da obrigação que une os membros do Estado: não é a força, nem a autoridade paterna, nem a vontade divina, mas “a convenção de seus membros” (*ibid.*, p. 806). Rousseau se refere a essa convenção primeira como “condição da liberdade” (*ibid.*, p. 807). Ora, o genebrino não busca para sua teoria voluntarista um fundamento absoluto, mas tão-somente um domínio separado daquele em que a lei natural é a norma suprema, contentando-se com o fato de que sua teoria mostrasse mais perfeita do que as de seus adversários por unir cientificamente (i.e., com método) interesse e justiça: “Independentemente da verdade desse princípio, ele é superior a todos os demais pela solidez do fundamento que estabelece”. Ou seja, embora o fundamento do corpo político no *Contrato* seja puramente convencional, isso não quer dizer que Rousseau negue a existência da lei natural categoricamente; a lei natural *de fato* não é abolida, porém, sua permanência se verifica deslocada *de direito* para um outro domínio que não o domínio autônomo da ciência da legislação; da mesma maneira como a física de Newton gozava de legitimidade para fundamentar a força gravitacional num domínio separado daquele do poder de Deus, também a ciência da legislação de Rousseau dispensa-se de ter que prestar contas à lei natural para afirmar a legitimidade do pacto civil. Assim, sem deixar de atender a nenhum critério científico dos jusnaturalistas, nosso autor se limita a demonstrar que o fundamento adotado é “conveniente aos homens e não tem nada de contrário às leis naturais”. O argumento, como seria de se esperar de um bom empirista, é por analogia: “[...] pois, pelo contrato social, não é mais permitido infringir as leis naturais, assim como, pelos contratos entre particulares, não é permitido infringir as leis positivas. E é tão-somente por essas próprias leis que existe a liberdade que dá força ao compromisso” (*ibid.*, p. 807).

Rousseau demonstra a contradição implicada na inferência dos jusnaturalistas para se chegar aos princípios do direito político. No *Contrato*, ele critica a tradição ao denunciar que, admitindo-se o uso determinante da razão, havia incompatibilidade entre os princípios e as consequências dos sistemas jusnaturalistas; nosso autor problematiza aquilo que até então não era problema, a saber, a base axiomática da cadeia lógico-dedutiva das construções jurídicas, e faz, dessa maneira, o próprio método racional entrar em colapso. Exemplificam esse procedimento com clareza os capítulos 2, 3 e 4 do Livro I, onde Rousseau refuta as doutrinas mais aceitas. Em linhas gerais, a estratégia da refutação é sempre admitir o princípio adotado pelo autor e mostrar como ele se contradiz ao afirmar uma tese central de seu sistema: admite a lei natural como fundamento da família e conclui, contraditoriamente, que a família só se conserva por convenção (cap. 2); reconhece que a lei natural autoriza o direito de escravidão por conquista e se contradiz ao constatar que, segundo a lei natural, a natureza humana se define pela liberdade (cap. 4); etc. Ora, nada de mais aí, pelo menos do ponto de vista da retórica: um bom advogado sabe proceder assim muito bem! Mas, o que Rousseau faz não é uma mera disputa, no sentido da *disputatio* dos escolásticos. O mais notável na estratégia de Rousseau é que, em todos os casos – contra Locke, Filmer, Bossuet, Grotius, Hobbes e Pufendorf –, o princípio admitido é sempre um axioma da lei natural, o que, no contexto da época equivalia a admitir a razão como pressuposto basilar do pensamento. Então, ao refutar os adversários no início do *Contrato*, Rousseau não está apenas rejeitando teorias com as quais não concorda: mais do que isso, o que ele põe em xeque é a própria fundamentação racional de todo e qualquer sistema jurídico que tenha a lei natural como princípio lógico. Em suma, o genebrino faz *tabula rasa* da base axiomática do direito moderno da tradição, rejeitando não apenas os modelos do direito natural, mas também o próprio paradigma científico no interior do qual

esses modelos se inscrevem.

É evidente que, com seu modelo de corpo político autônomo, Rousseau não abole a arbitrariedade como passo primeiro da formulação teórica; afinal, embora a experiência do pensamento possa ser legitimada doravante sem fundamento na lei natural, a própria escolha da autonomia como valor fundamental do modelo nunca deixaria de ser uma arbitrariedade. Porém, o modelo contratualista de nosso autor tem o mérito nada desprezível de circunscrever as dificuldades no plano dos próprios movimentos do corpo instituído, de modo exatamente análogo ao que Newton faz com a força de atração dos corpos físicos quando encerra o princípio motor no próprio quadro descritivo da dinâmica do sistema do mundo. A vontade em Rousseau, quer a dos particulares ou a vontade geral, é, a uma só vez, o *princípio* de legitimidade da ordem instituída e o *efeito* da aplicação desse mesmo princípio¹⁶; ela é princípio, pois a sociedade só é legítima se o pacto for voluntariamente firmado; mas é também efeito, pois as vontades individuais são legitimamente conformadas à vontade geral, na medida em que, enquanto causa dos movimentos da máquina, são as próprias vontades particulares que fazem com que todas as

¹⁶ Conclusão inspirada no que Bruno Bernardi escreve sobre o conceito de *soberania* em Rousseau. De acordo com esse comentador, a soberania no *Contrato social* é apresentada, a uma só vez, como “conceito tese” e “conceito problema”. É “conceito tese” porque Rousseau estabelece uma relação sintética *a priori* entre povo e soberania: “não há soberania senão a do povo, não há povo que não soberano”. Mas é também “conceito problema” pelo fato de constituir o problema central do pensamento político de Rousseau, ou seja, o alvo a ser atingido mediante a teoria do pacto bem ordenado, que, como mostra Bernardi, diz respeito ao problema da constituição da vontade geral: “Conceitualmente *a priori*, a unidade da soberania e do povo só pode se efetivar na prática enquanto resultado obtido *a posteriori* e, portanto, de maneira sempre condicional” (Bernardi, 2006, p. 223). Tal interpretação resgata o modelo da *mixtion* em química e, mais precisamente, o esquema das operações de síncrese e diácrise, a fim de explicar o funcionamento da fábrica conceitual de Rousseau no *Contrato*. O que pretendi mostrar no presente artigo traz o mesmo espírito da interpretação de Bernardi, e diz respeito ao caráter *científico* que se pode inferir com base num estudo de gênese e estrutura da vontade geral na obra de Rousseau.

partes do corpo político se inclinem ao arranjo mais legítimo possível. Bem à maneira dos filósofos mecanicistas, Rousseau expulsa as causas finais de sua máquina civil e, estabelecendo entre as partes do corpo político conexões necessárias apenas do ponto de vista das causas eficientes, delimita o campo de arbitrariedades ao domínio que lhe é próprio, a saber, o da vontade do corpo político. Dessa maneira, a grande virtude do esquema contratualista de Rousseau está na autofundamentação de seu princípio de legitimidade: numa espécie de lógica de retroalimentação, o modelo social voluntarista de Rousseau estabelece a vontade geral como fundamento para toda e qualquer regra de justiça a ser estabelecida por arbítrio dos membros do pacto civil. Tudo isso graças a uma simples técnica jurídica denominada *dedução*.

Referências

BARROS, Alberto de. *A teoria da soberania de Jean Bodin*. São Paulo: Ed. Unimarco; Fapesp, 2001.

BERNARDI, Bruno. *La Fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.

D'ALEMBERT, Jean le Rond. "Discurso preliminar dos editores". In: PIMENTA, P. P. & SOUZA, M. G. (Ed.). *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*, de Diderot & D'Alembert. São Paulo: Ed. Unesp, 2015. 5 v.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad. Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarolla, 2009.

DESCARTES, René. *Principes de la philosophie*. Paris: J. Vrin, 1989.

DIDEROT, Denis. *Da interpretação da natureza e outros escritos*. Trad. Magnólia Costa Santos. São Paulo: Iluminuras, 1989.

DUCHET, Michele. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières: Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*. Paris: François Maspero, 1971.

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

_____. “Rousseau et le droit”. In : _____. *Écrits*, t. II. Paris: J. Vrin, 1984.

GOYARD-FABRE, Simone. *Filosofia crítica e razão jurídica*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. “L’horizon transcendantal du droit selon Kant”. *Con-Textos Kantianos*, Madrid, n. 1, jun. 2015.

GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. Trad. Ciro Mioranza e António Manuel Hespanha. Ijuí: Unijuí; Fondazione Cassamarca, 2004. 2 v.

HENRICH, Dieter. “Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique”. In: FÖRSTER, E. (Dir.). *Kant’s Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus Postumum*. Stanford, Stanford University Press, 1989.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz N. Silva. São Paulo: Abril, 1974.

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

HOCHART, Patrick. “Droit naturel et simulacre”. *Les Cahiers pour l’Analyse*. Paris, n. 8, 1967.

HULOT, Henri (Ed.). *Les Cinquante livres du Digeste, ou Des Pandectes de l’Empereur Justinien*. Paris: Rondonneau, 1803. URL: http://www.histoiredudroit.fr/corpus_iuris_civilis.html (acesso em 06 ago. 2018).

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

KAWAUCHE, Thomaz. *Religião e política em Rousseau: o conceito de religião civil*. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2013.

KUEHN, Manfred. “The Wolffian Background of Kant’s Transcendental Deduction”. In: EASTON, P. A. (Dir.). *Logic and the Workings of the Mind: The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Psychology*. Atascadero: Ridgeview, 1997.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994.

MEINECKE, Friedrich. *Historism: The Rise of a New Historical Outlook*. London: Routledge & Kegan Paul, 1972.

MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.

MOREL, Jean. “Recherches sur les sources du *Discours de l’inégalité*”. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, t. 5, 1909.

NASCIMENTO, Milton Meira do. “O contrato social: entre a escala e o programa”. *Discurso*, São Paulo, n. 17, 1988.

_____. *Opinião pública & revolução: aspectos do discurso político na França revolucionária*. São Paulo: Nova Stella; Edusp, 1989.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*. Ed. M. Raymond & B. Gagnebin. Paris: Gallimard; Bibl. Pléiade, 1964 (t. III); 1969 (t. IV).

SABOURIN, Charlotte. *L’Analogie juridique dans la Critique de la raison pure*. Mémoire en Philosophie. Université de Montréal, 2014.

STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. University of Chicago Press, 1953.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

TREVISAN, Diego Kosbiau. *O tribunal da razão: um estudo histórico e sistemático sobre as metáforas jurídicas na Crítica da razão pura*. Tese (Doutorado em Filosofia). São Paulo, 2015. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo.

WOLFF, Christian. *Principes du droit de la nature et des gens*. Ed. J. H. S. Formey. Paris, 1758. 3 v.

Por que Rousseau é um Contratualista?

Delmo Mattos

Uniceuma/PPGDIR-UFMA/FAPEMA

RESUMO: A adesão teórica de Hobbes, Rousseau, Locke e Kant, assim como os demais representantes modernos, aos termos do argumento contratualista evidencia o estabelecimento na modernidade política de uma necessidade de fundamentação do poder político. Ainda que a necessidade de fundamentação seja um critério para atribuir uma linearidade na construção do argumento contratualista moderno, fica evidente as contradições e diferenças marcantes notabilizadas pelos teóricos que a constituem. Em virtude dessa perspectiva, torna-se necessário examinar os elementos constitutivos da argumentação contratualista presente no projeto político de Rousseau com a finalidade de evidenciar as peculiaridades, desdobramentos e determinações que o diferencia efetivamente dos outros representantes dessa vertente argumentativa moderna.

Palavras-Chave: Contratualismo. Submissão. Consenso. Política. Justificação.

Introdução

A pergunta norteadora dessa comunicação, ou seja, o motivo pelo qual Rousseau é considerado um contratualista nos remete necessariamente a um contexto histórico bem definido. Tal contexto histórico reflete, por sua vez, uma transformação no discurso legitimador, ou seja, da substituição da justificação do direito positivo, por meio de sua adequação aos valores tradicionais, incluindo os teológicos, para um preceito regido unicamente para fundamentar o direito e o Estado, baseado no racionalismo individualista característico da modernidade. Nesses termos, a possibilidade de decisão do indivíduo, ou seja, a condição do indivíduo escolher qual seria a melhor opção para o engendramento de um ordenamento político, seria suficiente para fornecer garantias para o estabelecimento de determinados tipos de direitos. Trata-se, portanto, nada mais do que um pressuposto fundamental de um discurso de legitimação de uma ordem social baseada especificamente no consenso e no consentimento mútuo.

Diante disso, fica evidente que no contexto da modernidade política, subvertem-se as relações entre indivíduo e sociedade emergindo o processo de ‘individualização do sujeito’ ocasionando, conseqüentemente, um rompimento na compreensão entre o que é de fato conferido ao social e ao que é conferido ao pessoal. Certamente, no âmbito dessa ruptura o indivíduo surge como um protagonista das relações sociais exprimindo seus desejos, anseios e sua vontade, ou seja, a sua “autodeterminação individual”. Em relação a essa afirmativa Bobbio enfatiza: “O que une a doutrina dos direitos do homem e o contratualismo é a comum concepção individualista da sociedade, a concepção segundo o qual primeiro existe o indivíduo singular com seus interesses e com suas carências (...)” (2005, p.15). Não obstante, essa concepção aparentemente tão evidente é, na verdade, especialmente problemática aos teóricos do contratualismo, sobretudo, na medida em que estão associados à questão da possibilidade do consenso, pelo qual são derivados dois outros elementos fundamentais na estrutura do argumento contratualista, a saber: a noção de acordo e a de escolha.

Diante desse contexto, a ideia de contrato como estratégia metodológica dos teóricos modernos expõe a imanentização do problema da legitimação do poder, cabendo essencialmente à vontade humana a decisão e o engendramento da legitimação da autoridade política. Tal aspecto demonstra que o argumento contratualista determina a qualquer ordenamento moral, social ou político que se pretenda justificado por instâncias racionais, a necessidade de ser concebido em função dos indivíduos, de suas qualidades fundamentais e de suas respectivas necessidades (Cf. ESHETE,1974).

Levando em consideração o que foi dito, pode-se conceber uma convergência argumentativa entre os teóricos modernos, muito embora possuam elementos profundamente discordantes entre si, ainda sim, é possível vislumbrar que, em determinados aspectos os mesmos assumem efetivamente pretensões argumentativas semelhantes, assim como determinados elementos

teóricos comuns as suas respectivas teorias. Uma leitura contextualizada fica evidente uma aproximação entre os elementos que compõem a argumentação contratualista, de cada um dos principais filósofos da vertente moderna. Diante desse contexto argumentativo, o critério de justificação constitui-se como o elemento basilar pelo qual será possível demonstrar a aproximação argumentativa entre os teóricos que compõem o contratualismo moderno.

Diante desse pressuposto, podem-se considerar, em relação aos teóricos modernos do contrato, de fato, as suas respectivas discrepâncias teóricas, mas também é possível evidenciar elementos metodológicos em seus argumentos pelo qual estabelecem diferenciações no que toca determinados propósitos, como por exemplo, a fundamentação do modelo de contrato considerado por alguns teóricos como um fato essencialmente histórico, como por exemplo, Locke, para outros teóricos como hipotético, tais como Hobbes e Rousseau, ou ainda como uma “ideia da razão”, como estabelece Kant¹. Além disso, há entre os argumentos dos modernos uma mesma função para o ponto de partida da argumentação contratualista, ou seja, a de justificar a legitimidade sobre a geração do Estado civil e a instauração de uma forma de governo

No caso específico, examina-se os elementos constitutivos da argumentação contratualista presente no projeto político de Rousseau com a finalidade de evidenciar as peculiaridades, desdobramentos e determinações que o diferencia e o aproxima efetivamente dos outros representantes dessa vertente argumentativa moderna.

¹ A razão kantiana é, antes de mais nada, uma razão cindida, isto é, uma razão ilustrada, equivalente a dizer uma razão crítica e pública, mas também, denota-se como uma razão jurídica.

O contratualismo moderno e a inserção de Rousseau nos seus pressupostos

Tal modo de conceber o pressuposto de homogeneização argumentativa no contexto do modelo contratualista moderno ou clássico determina, seja qual for o pressuposto subjacente aos propósitos de cada representante particular dessa vertente, tanto a escolha do problema inicial quanto o modo pelo qual são concebidas, estão determinados impreterivelmente por um conjunto de pressupostos comuns: a igualdade, a liberdade, a crença de que a ordem moral, social e política a que os indivíduos estão submetidos não só pode, mas deve ser avaliada sob o ponto de vista desses mesmos indivíduos representados como livres e iguais, ou seja, autônomos.

Com base nessa consideração, não se pode conceber, portanto, a configuração de um determinado argumento baseado, sobretudo, numa concepção de contrato, que não esteja presente no seu núcleo, a ideia de livre acordo, a existência de partes que manifestam vontades concordantes acerca de um determinado objeto e, conseqüentemente, comprometem-se racionalmente com a sua execução. Com efeito, a determinação de que a escolha possa estar compreendida na base da estrutura do consentimento tácito evidencia o caráter essencialmente de modificação de uma determinada situação como, por exemplo, ausência de direitos ou a utilização indiscriminada de direitos para uma situação puramente equitativa ou justa (Cf. RUZZA 2007).

No caso específico do filósofo genebrino, o acordo oriundo de uma deliberação conjunta no sentido da justificação da sociedade civil ou do corpo político engendra um sentido de justiça baseado, sobretudo, na capacidade dos indivíduos unirem-se em torno de um objetivo comum, entendido como as condições sociais que tornam possível para os cidadãos realizarem seus interesses comuns. Dessa forma, segundo Rousseau (1999b), o pacto social que origina à comunidade política, não só concilia a vontade particular e o dever social, mas também, faz emergir uma força impessoal e coletiva, ou

seja, a vontade geral, que deve partir de todos para aplicar-se a todos.

No ato de associação é produzido “um corpo moral e coletivo”. Rousseau (1999a), definindo essa nova organização, diz que ela gera no indivíduo um “eu comum”, tornando-o uma “pessoa pública” que reunida a outras passa a se chamar de “pessoa pública ou de corpo político”, tornando-se Estado, Soberano e Potência. O primeiro em sua condição passiva; o segundo enquanto ativo e o terceiro quando comparado a seus semelhantes. O contrato visa garantir as condições de o homem se constituir cidadão e constituir o “Corpo Político”, a Sociedade Democrática (Cf. RUZZA 2007).

Na verdade, a condição de possibilidade de uma ordem social justa e legítima é a constituição desse corpo político, do qual todos os membros da sociedade façam parte. Por conseguinte, essa ordem é legal e legítima porque o sujeito moral que a constitui é parte integrante desse todo, autor e ator de suas normas, regras e leis. Essa determinação torna-se relevante no contexto da resposta que indaga sobre o sentido pelo qual Rousseau é um contratualista.

Rousseau defende o pacto social a partir de sua consideração sobre o fundamento da ordem social, excluindo sua derivação do direito natural e da força. Para o filósofo em questão, a ordem social é fruto de uma convenção, de um pacto, pelo qual o homem forja seu destino de cidadão e promove o bem-estar da comunidade. Desse modo, no intuito de garantir a ideia de um pacto social, Rousseau parte do seguinte: “uma vez que o homem perdeu a liberdade original, deve agora conquistar uma liberdade civil, pela qual ele se garante como membro autêntico da comunidade, tomando decisões mediante as leis, que são expressão de sua vontade” (Cf. RUZZA 2007).

O caráter racional imposto pelo modelo moderno ou clássico do argumento do contrato, assim como fica evidente na concepção do filósofo em questão a existência de uma intrínseca necessidade de um acordo ou uma associação na consecução da sociedade ou do bem comum. Trata-se, portanto, do argumento legítimo da relação de Rousseau aos pressupostos

do contratualismo moderno. Levando em consideração essa justificativa, temos que o ponto central no argumento da necessidade do pacto é o estabelecimento de um princípio de ordenação, no qual a autoridade possa legitimamente basear-se (Cf. GAUTHIER, 1977).

Por sua vez, este princípio deve agir sobre as relações sociais alienadas, fazendo ressaltar o elemento de comunidade dos interesses particulares, que é o verdadeiro laço social, o fundamento de toda e qualquer associação. Seguindo essa perspectiva, sob a ótica de Rousseau, podemos entender a formulação do problema fundamental do estabelecimento de condições para um pacto legítimo, mediante o qual a humanidade possa vencer a servidão e passar à liberdade civil. Diante disso, fica evidente que o genebrino pretende fazer o homem recuperar a condição original de liberdade mediante o contrato social, visando destruir as situações geradas pelo “pacto das desigualdades” do estado de sociedade.

Portanto, na sua proposta de restabelecer a liberdade, Rousseau recorre ao princípio das convenções, visto que defende a liberdade natural do homem e garante que a força é apenas um poder físico, incapaz de gerar moralidade. Rejeita, portanto, o poder da força como orientador das relações entre os homens, pois somente as convenções podem garantir uma legítima autoridade.

Pacto, contrato e associação política

No âmbito dessa formulação, Rousseau enfatiza que as partes da associação são, de um lado, cada associado e, de outro, toda comunidade. No obstante, esta comunidade não é outra coisa senão aqueles mesmos indivíduos considerados agora unidos e dirigidos a um único interesse. Diante desse argumento, torna-se possível reconhecer que a comunidade formada no pacto não tem uma existência real separada da dos indivíduos que a constituem.

De fato, se analisarmos de forma criteriosa indicações de Rousseau sobre como interpretar o pacto, verifica-se, em primeiro lugar, que a diferença

entre as partes contratantes é apenas formal, isto é, só existe internamente ao próprio ato do pacto. Em outras palavras, só é possível pensar a diferença entre as partes contratantes no interior do ato contratual e não externamente. Em segundo lugar, a transformação que a ideia do pacto tenta exprimir encontra-se necessariamente na condição da vontade individual, a condição essa que fornece sentido à expressão contratar consigo mesmo (Cf. GAUTHIER, 1977).

Na perspectiva de Rousseau, o pressuposto do contrato enquanto resultado de um consenso entre os indivíduos dispostos a engendrar uma associação corresponde necessariamente a ato de adesão do indivíduo, que na condição de contratante, forma um corpo moral e coletivo que fortalece sua unidade, seu “eu comum”, sua vida e a sua própria vontade. Diante dessas considerações, a associação que emerge do pacto visa defender e proteger cada associado na sua individualidade, seus bens, enfim, aquilo que lhe pertence enquanto agente do pacto. No entanto, a possibilidade desse projeto é somente possível a partir da força comum na qual cada um faz parte, ou seja, na união ao seu semelhante e, assim, enquanto parte do corpo coletivo significa que está obedecendo a si próprio.

Segundo Starobinski (1982), os fundamentos do contrato social em Rousseau devem ser encontrados principalmente na sua longa análise do processo pelo qual a humanidade foi construindo a sociedade. Desse modo, deve-se compreender o pacto social como um de um processo de transformação em que não é mais possível ao homem conservar-se no estado de natureza, pois a saída é um processo irreversível. É preciso, todavia, garantir ao homem a sua liberdade, uma vez que admitir a sua perda seria a negação de si próprio. Assim, o cerne do *pactum unionis* é que os homens devem unir e orientar as forças já existentes. Em outras palavras, é através do concurso de muitos que se chega à soma dessas forças. Rousseau levanta a questão de como reunir análogas forças sem que se percam, em cada homem, a sua força e a sua liberdade, seus principais instrumentos de preservação (Cf. STAROBINSKI, 1982).

Neste ponto reside o cerne da doutrina contratualista para efeitos de sua manutenção enquanto teoria de justificação do Estado moderno: o indivíduo, ao obedecer a lei, obedece, em última análise, a si mesmo, vez que toda consequência legislativa oriunda do pacto se funda – teoricamente – em sua própria liberdade. Na perspectiva de Eshete (1974), tanto a liberdade como o consentimento enquanto determinações comuns entre os contratualistas modernos são elementos fundamentais no discurso de legitimação do Estado moderno, mas sobretudo, no processo de configuração da vontade coletiva enquanto produto da vontade, convenientemente erigida para a fruição e conservação dos direitos considerados naturais dos indivíduos.

Uma forma de associação de defesa e proteção da pessoa associada e dos seus bens, na qual cada um, associando-se aos demais, sempre permanece livre, pois só obedece àquilo que ele estabeleceu para si. Para tanto, salienta a importância da alienação de cada associado em benefício da comunidade inteira, como cláusula fundamental do contrato, caracterizando a igualdade de condições entre os pactuantes. Segundo Eshete (1974), pelo pacto todos se colocam inteiramente livres da opressão dos outros e a ninguém eles se dão, pois não alienam a sua vontade, mas somente a disponibilizam em favor do todo, resultando em lucro, ou seja, na retomada daquilo que fora alienado e no acréscimo de força para assegurar aquilo que se possui, dando ocasião a cada indivíduo de deixar-se governar pela vontade geral.

Se, portanto, Rousseau é um representante do argumento do contrato em sua versão moderna ou clássica suas pressuposições mantem uma nítida relação com o argumento de justificação condizente acerca condições as quais a autoridade política institui-se e legitima-se. Essa tendência, portanto, torna-se a condição necessária de uma ordem social e jurídica baseada especificamente no consenso e no consentimento mútuo. Destarte, o discurso de legitimação possui inevitavelmente um alcance crítico sem precedentes para a teoria política moderna, uma vez que, adequa-se confortavelmente

aos propósitos teóricos dos modernos de associar à intenção normativa que se manifestava na sua preocupação de demonstrar o ordenamento mais adequado para a sociabilidade com o problema da justificação do poder político.

O critério de justificação caracteriza-se, sobretudo, o que há de mais singular e específico nesse argumento contratualista, uma vez que pressupõe as orientações fundamentais da legitimação de normas e princípios do agir humano e das instituições políticas baseada em um acordo ou pacto instituído entre indivíduos, autônomos inseridos em contextos de igualdade e de liberdade, conseqüentemente, unem-se em função de sua própria vontade e escolhas individuais.

Trata-se, portanto de uma exigência lógica da argumentação que satisfaz plenamente o procedimento metodológico de fundamentação proposto tantos pelos teóricos modernos e contemporâneos do contratualismo. Essa convergência desemboca em uma via de acesso cujos pressupostos desencadearão conseqüências distintas, mas que acusam impreterivelmente a exigência preponderante de uma convergência teórica.

O argumento contratualista, no contexto da argumentação moderna exerce uma função preponderante de justificação e legitimação de categorias ético-políticas, na medida em que se baseia irremediavelmente em princípios fundamentais da vontade, do consenso e do consentimento no processo de justificação de um poder legítimo, quanto da consecução de princípios de justiça. Negar, portanto, a viabilidade de um dispositivo que enseje a efetivação de um projeto metodológico e argumentativo responsável por conceber a legitimação e a efetivação de um modelo racionalista de política fornecendo, por conseguinte, uma nova forma de conceber a efetividade da comunidade política (Cf. COLE, 1913).

Ademais, deve-se considerar que a influência do argumento do contrato sobre a cultura contemporânea, sobretudo, no contexto do constitucionalismo, oriundo do fecundo encontro da experiência teórica com a experi-

ência prática, ou como argumenta Bobbio: “do Contratualismo clássico com o Contratualismo como fato histórico” (BOBBIO, 1994, p. 1112). Nesse encontro, situam-se diversas críticas também ao modo de atuação do argumento seja, como evidencia Martins (2016), a “inuidade dos seus resultados” e a “ausência de força normativa do acordo hipotético”, tornou-se um argumento eficaz em muitos aspectos, assim como renovador da linguagem política contemporânea.

Em todo caso, faz-se saber até que ponto pode-se permanecer a política imune e distante das ferramentas teóricas do contratualismo ou, até mesmo, em que ponto pode-se, no seu aperfeiçoamento, ater-se aos seus elementos para que, de uma forma ou de outra, tê-lo como parte inerente das fundamentações e legitimações do Estado contemporâneo de direitos.

Referências

BOBBIO, Norberto e BOVERO, Michelangelo. Sociedade e estado na política moderna. 3. ed. Tradução de Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOBBIO, Norberto. A Era dos Direitos. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2005.

CASSIRER, Ernst. A questão Jean-Jacques Rousseau. Tradução de Erlon José Paschoal e Jézio Gutierrez. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

COLE, G.D.H., Introducción al *The Social Contract and Discourses by Jean Jacques Rousseau*, J.M. Dent and Sons, Londres, 1913.

David BOUCHER and Paul KELLY. The Social Contract from Hobbes to Rawls (New York: Routledge, 1994).

ESHETE, Andreas, Contractarianism and the Scope of Justice, *Ethics* 85, pp. 38–49, 1974.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social: Princípios do Direito Político*. São Paulo, Martins Fontes, 1999a.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.

GAUTHIER, D. ‘The Social Contract as Ideology’, *Philosophy and Public Affairs*, 130-64, 1977.

KYMLICKA, W., “La tradición del contrato social”, en Peter Singer (ed.) *Compendio de Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

RUZZA, A. *Rousseau e a Moralidade Republicana no Contrato Social*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade São Judas Tadeu. São Paulo, Dezembro, 2007.

STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: La trasparenza e l’ostacolo*. Bologna: Il Mulino, 1982.



KANT

Barbárie, sociedade civil e cosmopolitismo em Kant

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

UFMA/FAPEMA

RESUMO: Objetiva-se analisar a concepção kantiana de barbárie, relacionando-a a ausência de leis, portanto de uma sociedade civil, demonstrando, no entanto, que esta não é uma condição exclusiva de povos que vivem em um estado de natureza jurídico, sendo possível identificá-la mesmo no mundo civilizado, onde a guerra é sua expressão mais evidente, pois onde se carece de cultura suficientemente desenvolvida, vigorando uma liberdade sem lei, tem-se instalada a selvageria; Além disso, identifica-se a disposição para a animalidade como o fundamento que subjaz e possibilita tematizações sobre a barbárie não apenas no patamar político-jurídico inicialmente apontado, mas também pedagógico, uma vez que da boa ou má educação dependerá a poda ou não do elemento selvagem presente em todo ser humano.

Palavras-chave: Barbárie. Sociedade Civil. Disposições. Educação. Cosmopolitismo

Introdução

Kant, na esteira de uma longa tradição, elabora suas considerações sobre o homem à luz da compreensão de que este possui uma natureza universal e necessária e, por assim dizer, certas determinações formais, que implicam na condição de possibilidade de um pleno existir humano, e que não obstante suas diferentes escolhas relativas ao seu modo de vida, aos seus costumes e regras, manter-se-ão. Ora, isso justifica a compreensão do filósofo de que os homens, como os demais seres da natureza possuem disposições naturais “*destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim.*” (KANT, 2004, p. 05) Da mesma forma que respalda sua tese de que nestes essas disposições que devem ser desenvolvidas são aquelas voltadas para o uso de sua razão, o que só poderá ocorrer no âmbito da espécie.

Isso implica que o homem de que fala Kant, independente de pensados num estado de natureza ou num estado civil, é estruturalmente o mesmo, contudo, evidentemente, o tipo de vivência na qual esteja inserido indicará o seu grau de desenvolvimento, haja vista que o olhar kantiano lançado sobre a história da humanidade é um olhar teleológico, é um olhar de alguém que observa o progresso lento, porém real que vem ocorrendo ao longo do percurso da espécie, apesar dos muitos percalços, dentre eles os que entram a conquista do pensar esclarecido, do pensar autônomo.

Assim, o que o filósofo prussiano denomina como Estado selvagem aponta para homens que se acham num modo de vida bárbaro, onde se possui poder irrestrito, não havendo aí leis externas, por conseguinte, tampouco coação. Porém onde todos possuem poder a tudo, também não há liberdade, o que significa que a liberdade sem freio dos selvagens impede sua própria fruição duradoura, pois é incapaz de coexistir com a dos outros. Em outras palavras, num estado de barbárie tanto a lei quanto a liberdade estão ausentes. Cumpre registrar que na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant (2006, p. 225) ao elencar as combinações possíveis entre poder, lei e liberdade, identifica a barbárie exatamente como: “Poder sem liberdade nem lei (barbárie)”.

Entretanto, tal situação de barbárie não é necessariamente uma prerrogativa exclusiva dos que vivem num estado de natureza¹, podendo ser verificada também entre os Estados civilizados nas suas relações externas, porque o que configura, como vimos, a barbárie é a ausência de relações legais, tal é o que se pode observar, por exemplo, quando da ingerência de potências estrangeiras na Constituição de um Estado independente, que está tentando

¹ Cumpre observar, que Estado de natureza na perspectiva kantiana, de acordo com Terra (1995) assume pelo menos três diferentes perspectivas, a saber: “Uma ‘antropológica’, baseada em relatos de observação dos selvagens. Outra [...] a perspectiva ‘político-jurídica’, o estado de natureza como idéia. Finalmente uma terceira, vinculada à filosofia da história, onde a passagem do estado de natureza para o estado civil será pensada de maneira diferente, o antagonismo aí desempenhando papel fundamental.” (TERRA, 1995, p. 34).

resolver suas próprias lutas internas, o que representa uma violação do direito deste povo (KANT, 1996, p. 123). No tocante à sociedade civil e suas relações com outros Estados, esse exemplo, permite constatar que Kant, ao defender o cosmopolitismo não está tendo como modelo as grandes potências, portanto, os próprios Estados europeus, haja vista que estes, no seu afã imperialista, expansionista, podem ser os grandes instauradores da barbárie, como também representar o maior obstáculo ao fim da selvageria entre os Estados.

Ressalta-se, todavia, que a selvageria pode ocorrer ainda no interior de um Estado Civil, razão pela qual em textos como o *Sobre a Pedagogia* Kant insiste na necessidade da doma do elemento selvagem presente na criança através da disciplina e que no mesmo texto o filósofo acentua a necessidade de habituar os infantes a viver sob leis.

Vale lembrar aqui que, no texto da *Religião nos limites da simples razão*, a disposição para a animalidade do homem é a primeira das três classes apresentadas como elementos da determinação do homem, acerca desta diz Kant (1992, p. 32), que:

[...] pode pôr-se sob o título geral de amor a si mesmo físico e simplesmente *mecânico*, i.e., de um amor a si mesmo para o qual não se requer a razão. [...] Em tal disposição podem enxertar-se vícios de todo o tipo (os quais, porém, não brotam por si mesmos daquela disposição como raiz). Podem chamar-se vícios da *brutalidade* da natureza e denominam-se, no seu mais intenso desvio do fim natural, *vícios bestiais*: os vícios da *gula*, da *luxúria* e da *selvagem ausência de lei* (na relação a outros homens).

Ora, nesses termos a referência a essa disposição para a animalidade é fundamental para compreendermos não apenas o porquê de homens se comportarem de forma bárbara mesmo no mundo civilizado – havendo a necessidade da educação como instrumento capaz de favorecer a deter-

minação destes sobre sua própria vontade –, mas também para possibilitar uma justificativa última para o fato da natureza poder servir-se da insociável sociabilidade como motor para o progresso.

Selvageria e civilidade: algumas distinções a partir da *Pedagogia*

No texto intitulado *Sobre a pedagogia*, afirma Kant (2012, p. 40), que o homem se distingue do animal por referência à cultura. Com efeito, este precisa desenvolver as suas disposições naturais para o uso da razão, com vistas a atingir o fim que lhe está proposto, a saber, a humanidade, e é esse desenvolvimento, que ocorre gradualmente, como consequência de um esforço por parte do próprio homem, que podemos entender como cultura, num sentido amplo. Num sentido estrito, a própria instrução e o ensino podem ser designados como cultura (KANT, 2012, p. 19).

Ora, como Kant pensa os homens dotados de um grande pendor para a liberdade, compreende que, com o objetivo de que este se desenvolva saindo assim do estado de animalidade e, por assim dizer, de selvageria e rudeza, faz-se necessário que seja educado. Tal educação comporta fundamentalmente dois aspectos, um negativo, a disciplina e outro, positivo, a instrução. A disciplina, esclarece o filósofo, é “a acção pela qual se remove o elemento selvagem do homem [...]” (KANT, 2012, p. 10), limitando-se, obviamente, a liberdade. Através da instrução se removeria a rudeza.

Assim, segundo Kant, onde não há leis, há selvageria. Nesse sentido, o papel da disciplina é exatamente submeter “os homens às leis da humanidade”, isto é, aos preceitos da razão, fazendo-o sentir sua coação, cabendo à instrução proporcionar a cultura. Tanto que, diz Kant (2012, p. 12): “Quem não é cultivado é rude, quem não é disciplinado é selvagem.”

Nesses esclarecimentos desenvolvidos na introdução da obra supracitada, Kant está se referindo a necessidade de uma educação adequada às crianças, certamente, pensando nas crianças e nos jovens europeus, nos quais

a falta da referida disciplina e o conseqüente excesso de liberdade, somando-se aos maus preceptores haviam favorecido, dentre outras coisas, a multiplicação de caprichos e vontades, conservando, desse modo, como diz Kant (2012, p. 11): “uma certa disposição selvagem ao longo de toda a sua vida.”

Note-se, no entanto, que, muito embora esses esclarecimentos feitos na *Introdução* da referida obra concernirem claramente ao contexto educacional europeu, o filósofo vai fazendo certas analogias com o que ele denomina de *nações selvagens*. Em sua leitura, as *nações selvagens* seriam um bom exemplo de povos que, em virtude de viverem na ausência das leis, achavam-se num estado de selvageria, entregues ao pendor da liberdade, pendor que neste caso nada possuía de nobre (como, segundo Kant, acreditava Rousseau), mas de animal, uma vez que não tinham desenvolvido sua humanidade. Tal era a entrega desses povos a esse pendor, que conforme Kant (2012, p. 10): “ainda que prestem serviços aos europeus durante um longo período de tempo, nunca se habituam ao seu modo de vida.”

A razão destes não se habituarem ao modo de vida europeu encontraria a mesma justificativa dada para a juventude, cuja educação teria sido carente de disciplina, a saber: “o elemento selvagem, porém, não pode ser removido, e um engano na disciplina nunca pode ser reparado.” (2012, p. 12) Apesar do tom realista, com isto Kant não quer dizer que *nações selvagens*, ou as mesmo cultivadas não possam superar o estado de selvageria, isto é, de falta de disciplina, sua intenção, ao que parece é mostrar o que pertence a uma boa educação, de modo que, crianças possam desde cedo ser submetidas a esta, e há, sem dúvida, uma forte convicção de que a educação se torne sempre melhor, de forma que uma geração eduque a outra e a humanidade se aperfeiçoe continuamente. Sendo assim, a resposta à pergunta sobre desde quando as disposições humanas começam a se desenvolver, se ainda no estado rude ou se no civilizado, seria: em ambos, ou seja, ou no estado rude ou no civilizado.

No tocante ao desenvolvimento no primeiro, acaba-se sempre por

recair novamente no estado rude até que se consiga elevar para o que era o objetivo primeiro; no que diz respeito ao desenvolvimento no estado civilizado, sua delimitação em relação ao estado rude pode ser marcada pela escrita, por meio dela tem-se o registro de várias culturas, em ambos tem-se, contudo, um progresso lento (KANT, 2012, p. 15).

Faz-se imprescindível que os germes das disposições naturais sejam desenvolvidos para que a humanidade também o seja e isso depende também, embora não exclusivamente, de uma boa educação, pois os homens precisam atingir sua destinação por eles mesmos, já que diferentemente dos animais, que agem pelo instinto, os homens precisam se esforçar no sentido de conquistar o fim que por natureza lhes está proposto. Nessa perspectiva, o desenvolvimento das disposições naturais, efetivado por meio da educação, possibilitaria ao homem: o ser cultivado, isto é, estar apto para através do ensino e da instrução obter aptidões; o tornar-se civilizado, ou seja, prudente, que “é uma espécie de cultura [...] que requer maneiras, amabilidade e uma certa prudência” (KANT, 2012, p. 19); moralizar-se, ou seja, ser dotado de consciência, elegendo fins que valham para todos os homens.

Visto ainda sob um ângulo mais jurídico-político, o estado de selvageria não é um estado desejável para a permanência do homem, visto que impossibilita o desenvolvimento da humanidade. Apenas em uma sociedade legal pode a natureza se servir do conflito, isto é, da sociável insociabilidade, tornando-o um motor para o desenvolvimento, o que significa que este levará o homem da *rudeza à cultura*, permitindo uma iluminação progressiva, proporcionando, dessa forma, tanto a instituição da sociedade civil², quanto o aparecimento de cida-

² Cumpre registrar que mesmo o estado de natureza é um estado social, isso é dito explicitamente nos *Princípios metafísicos da doutrina do direito*: “[...] o estado de natureza não se opõe à condição social, mas sim à condição civil, visto ser certamente possível haver sociedade no estado de natureza, mas não sociedade civil (a qual garante o que é meu e teu mediante leis públicas). Esta é a razão porque o direito num estado de natureza é chamado de direito privado.” (KANT, 2008, p. 88) Sendo assim, o estado de natureza é um estado sem

dãos e governantes possuidores de boa vontade, bem como “[...] a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados [...]” (KANT, 2004, p. 09) Eis o aspecto produtivo do conflito na sociedade civil.

A sociedade civil e a liberdade bárbara

Observe-se que o mundo civilizado, muito embora absolutamente necessário, não representa o último grau do desenvolvimento supracitado. Em uma passagem emblemática da *Ideia de uma história universal* isso é deixado claro por Kant (2004) ao considerar aí a moralidade o fim mais elevado, porém ainda não atingido pela espécie :

Mediante a arte e a ciência, somos *cultivados* em alto grau. Somos *civilizados* até a saturação por toda espécie de boas maneiras e de decoro sociais. Mas ainda falta muito para nos considerarmos *moralizados*. Se, com efeito, a idéia de moralidade pertence à cultura, o uso, no entanto, desta idéia, que não vai além de uma aparência de moralidade (*Sittenähnliche*) no amor à honra e no decoro exterior, constitui apenas a civilização. (KANT, 2004, p. 16)

Por conseguinte, mesmo que apenas na sociedade civil a humanidade possa alcançar o desenvolvimento de todas as suas disposições, sendo este o propósito da natureza, a mais elevada tarefa da espécie humana implica em atingir uma constituição perfeitamente justa, porque, como enfatiza Kant (2004, p. 10), ainda na *Ideia de uma história universal*, “a natureza somente pode alcançar seus outros propósitos relativamente à nossa espécie por meio da solução e cumprimento daquela tarefa”. No tocante a realização de tais propósitos o conflito³ reaparece em outros níveis:

lei, não sem sociedade, ora, onde não há lei, também não há como coexistir as liberdades, pois não há como limitá-las, logo impera, de modo irrestrito e absolutamente improdutivo, o conflito, por conseguinte, não há condições possíveis para o progresso da espécie.

³ Na *Antropologia de um ponto de vista cosmopolita*, essa função positiva do conflito

[...] a natureza se serviu novamente da incompatibilidade entre os homens, mesmo entre as grandes sociedades e corpos políticos desta espécie de criatura, como um meio para encontrar, no seu inevitável antagonismo, um estado de tranqüilidade e segurança; ou seja, por meio de guerras, por meio de seus excessivos e incessantes preparativos, por meio da miséria, advinda deles, que todo Estado finalmente deve padecer no seu interior, mesmo em tempo de paz, a natureza impele a tentativas inicialmente imperfeitas, mas finalmente, após tanta devastação e transtornos, e mesmo depois do esgotamento total de suas forças internas, **conduz os Estados** àquilo que a razão poderia ter-lhes dito sem tão tristes experiências, a saber: **sair do Estado sem leis dos selvagens para entrar numa federação de nações** em que todo Estado, mesmo o menor deles, pudesse esperar sua segurança e direito, não da própria força ou do próprio juízo legal, mas somente desta grande confederação de nações (*Foedus Amphictyonum*) de um poder unificado e da decisão segundo leis de uma vontade unificada. (KANT, 2004, p. 13. Grifo nosso)

Da mesma forma que os antagonismos estão presentes no interior de cada Estado, também se apresentam na relação entre Estados, neste caso reflexo de uma liberdade bárbara. Se os primeiros podem ser, através das leis civis, administrados e canalizados para o desenvolvimento das disposições humanas, o mesmo pode suceder a estes últimos. A evolução no tocante ao estabelecimento de relações pacíficas entre os Estados, representada por uma federação de nações, é resultado de um progresso jurídico no interior de cada Estado.

Assim, da mesma forma que o estado de natureza no qual vivem os selvagens é considerado um estado bárbaro, portanto um estado onde

reaparece com a afirmação: “a guerra externa ou interna em nossa espécie, por maior mal que possa ser, é também o móbil que impele a sair do rude estado de natureza para o estado *civil* [...]”. (KANT, 2006, p. 224)

prevalece uma liberdade bárbara – pois a liberdade irrestrita que possuem implica em toda sorte de conflitos –, os Estados que vivem em guerra, também se encontram em estado de barbárie, como é evidenciado pelo filósofo prussiano em um trecho da *Paz perpétua*:

Assim como olhamos com profundo desprezo **o apego dos selvagens à sua liberdade sem lei**, que prefere mais a luta contínua do que sujeitar-se a uma coerção legal por eles mesmos determinável, **escolhendo pois a liberdade grotesca à racional, e consideramo-lo como barbárie**, grosseria e degradação animal da humanidade; assim também – deveria pensar-se – os **povos civilizados** (cada qual reunido num Estado) teriam de apressar-se a sair quanto antes de uma situação tão repreensível: em vez disso, porém, cada Estado coloca antes a sua soberania [...] precisamente em **não se sujeitar a nenhuma coação legal externa** [...], e a diferença entre **os selvagens europeus e os americanos** consiste essencialmente nisto: muitas tribos americanas foram totalmente comidas pelos seus inimigos, ao passo que os europeus sabem aproveitar melhor os seus vencidos do que comendo-os; aumentam antes o número de seus súditos, por conseguinte, também a quantidade dos instrumentos para guerras ainda mais vastas (KANT, 1995, p. 133. Grifos nossos).

Conforme a referida passagem da *Paz perpétua*, as nações selvagens das Américas vivenciam uma liberdade grotesca, que relega a humanidade à degradação, pois tamanho é seu apreço por esta, que a ausência de coerção legal, não obstante os malefícios que lhes possam causar, torna-se preferível a ter que dela abdicar. A questão é que fato análogo ocorre nas nações civilizadas europeias, podendo ser visualizado isso claramente nas guerras travadas entre povos civilizados.

Kant segue na esteira de uma corrente contratualista, que busca compreender o homem a fim de justificar a origem legítima da Estado civil, nessa

busca o que se afigura como mais natural é vê-lo como que despido dos laços da sociedade civil. Sociedade esta, que apesar de todas as injustiças, da frivolidade e dissimulação presente em suas relações também possibilitou o alcance de notáveis conquistas através do aumento das luzes, como: o desenvolvimento das artes e das ciências, a discussão sobre a melhor constituição política, o livre pensar, a polidez dos costumes e até mesmo as comodidades advindas do luxo e das riquezas. Tais condições levam esses pensadores a compararem e avaliarem o modo de vida próprio a sua cultura em relação a dos povos americanos, extraindo daí a inferência de que sob muitos aspectos o mundo europeu vive melhor.

Todavia, esse tipo de comparação também permite a alguns perceberem que com o progresso da razão, portanto, com a vida civilizada se perdeu muito mais do que se ganhou, como é o caso da análise rousseauísta, que na leitura de Kant (2006, p. 221), sobretudo do *Contrato social e do Emilio* – conforme ele mesmo indica na *Antropologia* –, não pretende que o homem volte a viver num estado de natureza⁴, mas sim mostrar como a corrupção ingeriu neste, evidenciando que a educação moral possui um problema que permanece sem solução, visto que para que haja bons preceptores seria necessário que estes tivessem sido bem educados, entretanto, todos tem em si perversidade (inata ou adquirida); além disso, mesmo que a educação pudesse ser capaz de refrear uma má propensão não teria, no entanto, como extirpá-la.

Em outros termos, Kant percebe que o problema enfrentado por Rousseau não pode ser simplificado como um saudosismo acerca da vida humana no estado de natureza, ele não estaria contra o progresso do homem,

⁴ Terra (1995, p. 27) esclarece que: “O estado de natureza é um *Richtmaass*, um ‘Ideal’ que permite avaliar o estado civilizado, separando-se o que é contingente e estranho à natureza daquilo que é próprio ao homem. É um padrão de medida para a sociedade envolvida pelo luxo e por isso ignorante do que seja a felicidade, [...] A tarefa de Kant foi facilitada pelo trabalho anterior de Rousseau; nenhum dos dois, saliente-se, propõe um retorno ao estado de natureza, o que não teria sentido, dado que este é um ideal.”

a questão seria mais profunda, conforme indica o prussiano no *Começo conjectural da história*: “saber como a cultura deve progredir para desenvolver as disposições da humanidade, como espécie *moral*, conforme a sua destinação, de sorte que esta última não se oponha mais à primeira, à espécie natural.” (KANT, 2010, p. 26)

Nessa perspectiva, pode-se dizer que o pensamento no séc. XVIII converge, resguardadas as devidas singularidades, no sentido de compreender que o estágio da humanidade naquele momento era consequência do progresso cultural pelo qual esta vinha passando desde tempos remotos, e que isso era resultado do abandono de um modo de vida (natural, selvagem) em prol de um outro (cultural), tal modo de pensar sustentada de forma mais vigorosa pela argumentação contra-factual dos contratualistas modernos, ganhava força através da constatação da existência de povos vivendo sob condições totalmente diferentes das do mundo europeu.

Esse choque de realidade, é claro, reforçou consideravelmente a distinção entre mundo selvagem, bárbaro, onde a rudeza imperava, pela falta de leis positivas e mundo civilizado, possibilitado fundamentalmente pelo Estado civil, porém não abalou a convicção de que o homem possui uma mesma natureza, pelo contrário a consolidou, na medida em que permitiu perceber que facilmente os seres humanos poderiam mergulhar na selvageria, desde que na ausência de mecanismos eficientes de educação e de coação, advindo daí a consciência do aprimoramento da formação educacional, bem como a busca por uma constituição civil perfeitamente justa e a edificação de um Estado cosmopolita capaz de assegurar a paz no tocante às relações externas, portanto, capaz de fazê-los *sair do Estado sem lei dos selvagens*. Mas não apenas isto.

Na *Paz perpétua*, Kant, ao tratar do direito cosmopolita e das condições da hospitalidade, após registrar alguns casos de conduta inospitaleira de regiões não europeias, condena de modo veemente a as ações dos europeus, tanto quanto a conduta injusta e desrespeitosa das grandes potências no que

se refere a sua ingerência no território de outros povos, sobretudo através do comércio, com efeito diz:

Se, pois, se comparar a conduta inospitaleira dos Estados civilizados da nossa região do mundo, sobretudo dos comerciantes, causa assombro a injustiça que eles revelam na *visita* a países e povos estrangeiros (o que para eles se identifica com a *conquista* dos mesmos). A América, os países negros, as ilhas das especiarias, o Cabo, etc., eram para eles, na sua descoberta, países que não pertenciam a ninguém, pois os habitantes nada contavam para eles. Nas Índias Orientais (Industão), introduziram tropas estrangeiras sob o pretexto de visarem apenas estabelecimentos comerciais, mas com as tropas introduziram a opressão dos nativos, a instigação dos seus diversos Estados a guerras muito amplas, a fome, a rebelião, a perfídia e a ladainha de todos os males que afligem o gênero humano. [...] e tudo isto para potências que *querem* fazer muitas coisas por piedade e pretendem considerar-se como eleitas dentro da ortodoxia, enquanto bebem a injustiça como água (KANT, 1996, p. 138-139).

Note-se, pois, que em Kant o simples qualificativo de nação civilizada não equivale de modo algum a de povos vivendo segundo uma disposição para o bem. As piores atrocidades e, por conseguinte, desumanidades, podem advir destes, muito embora a aparência de piedade. O qualificativo de povos selvagens, portanto, não introduz uma distinção essencial, ontológica, mas apenas circunstancial, visto que mesmo entre povos civilizados a barbárie pode ter lugar, não obstante, povos civilizados possuírem meios mais eficazes de destruição e, de fato, deles fazerem uso, sobretudo em relação aos que não consideram, por vezes, sequer como humanos⁵ – prática e pensamento

⁵ Quanto a isso comenta Kant, na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, que os ingleses veem apenas a si mesmos como humanos, tratando em função disso aos estrangeiros, de um modo geral, com desprezo, o que significa que inclusive muitos povos europeus, não

denunciado e repudiado pelo filósofo de Königsberg, que vê no direito cosmopolita uma possibilidade viável e real para coibir tais injustiças, encarado como: “um complemento necessário de código não escrito, tanto do direito político como do direito das gentes, num direito público da humanidade em geral e, assim, um complemento da paz perpétua, em cuja contínua aproximação é possível encontrar-se só sob esta condição.” (KANT, 1996, p. 140)

Considerações finais

Os povos estrangeiros não deixam de ser humanos e marcados, por conseguinte, pela racionalidade e pelo direito natural como quaisquer outros, que, por sua vez não deixam também de ser marcados pela animalidade ou selvageria, sendo assim, esses ditos povos estrangeiros não devem ser tratados como puro objeto de conquista, desprovidos de relevância sob a perspectiva da humanidade. Kant não lhes nega essa condição, mesmo entendendo que o tornar-se humano, fruto do desenvolvimento de suas disposições naturais, é um processo que implica na superação da animalidade, passo que a sociedade civil pode contribuir para possibilitar, já que impõe certos limites à liberdade, mas que sozinha também não consegue, motivo pelo qual Kant discute sobre a necessidade de uma formação educacional adequada, isto é, capaz de promover a disciplina e a instrução, mas também a orientação, comprometida com a formação moral, posto que a selvageria ou animalidade nada mais é do que o pendor do homem para a liberdade, e o Estado de coerção, ainda que ponha freios nesse pendor, não é capaz de produzir a formação moral, daí porque é fundamental que os homens em um ambiente

somente americanos ou orientais, não passam de bárbaros dentro da própria Europa. Eis na íntegra o testemunho da referida passagem: “Para os seus compatriotas o inglês ergue grandes fundações beneficentes, de que jamais se ouviu falar em outros povos. – Mas o estrangeiro que o destino fizer ir parar em seu território, e que passe por grande privação, sempre poderá acabar na estrumeira, **porque não é inglês, ou seja, não é ser humano.**” (KANT, 2006, p. 209. Grifo nosso)

mais favorável e, o mundo civilizado é esse ambiente, seja submetido a uma boa educação e esteja disposto a se esclarecer e a se moralizar.

Afirma Kant (2006, p. 221-222) de modo bastante elucidativo na *Antropologia*, que:

Numa constituição civil, que é o supremo grau na ascensão artificial da boa disposição da espécie humana para chegar ao fim-último de sua destinação, a *animalidade* é anterior e, no fundo, mais poderosa que a pura *humanidade* em suas manifestações, e o animal doméstico só por *enfraquecimento* é mais útil ao homem que o animal selvagem. A vontade própria está sempre prestes a prorromper em hostilidade contra seu próximo e a todo momento se esforça para realizar sua pretensão à liberdade incondicional de ser, não apenas independente, mas também soberana sobre outros seres por natureza iguais, o que também já se percebe na menor criança.

Posto nesses termos, Kant, filho de seu tempo, fala a linguagem de seu tempo, a natureza humana, esta atravessa os limites temporais e geográficos ao abrigo da espécie humana, de modo que nem o estado de natureza deixa de ser pensado à luz de homens racionais, embora o elemento plenamente aflorado em tal estado seja a animalidade, nem o estado civilizado possui homens desprovidos de animalidade, ainda que as disposições naturais para o uso da razão aí melhor se desenvolvam, razão pela qual a selvageria seja um traço que, não raro desponte com veemência entre estes.

Referências:

KANT, Immanuel. KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2008.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático.**

Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **A Paz perpétua e outros opúsculos.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996.

_____. **A Religião nos limites da simples razão.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Começo conjectural da história humana.** Tradução de Edmilson Menezes. São Paulo: UNESP, 2010.

_____. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.** Tradução de Rodrigo Naves & Ricardo Terra. Ricardo Terra(Org.). São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Resposta à pergunta: que é o iluminismo?**In: A paz perpétua e outros opúsculos. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **Sobre a pedagogia.** Tradução de João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2012.

MENEZES, Edmilson. **Apêndice. Moral e vida civilizada: notas sobre a avaliação moderna de seus nexos.** In: Começo conjectural da história humana. São Paulo: UNESP, 2010, p. 41 -131.

SANTOS, Leonel R. dos. **A formação do pensamento biológico de**

Kant. In: Kant e a biologia. Org. Ubirajara Rancan de Azevedo Marques. São Paulo: Barcarolla, 2012, p. 17-81.

TERRA, Ricardo R. **A Política Tensa. Ideia e Realidade na Filosofia da História de Kant.** São Paulo: Iluminuras, 1995.

Kant e a doutrina das ideias

Edmilson Menezes

UFS/CNPq

RESUMO: O objetivo do trabalho, mais didático do que exaustivo, é mostrar como a doutrina das ideias exemplifica, em Kant, a passagem da filosofia teórica à filosofia prática. O que não posso conhecer, posso, entretanto, pensar. Essa fórmula abre a Kant um caminho que parecia antes obstruído. O que pensamos, mas não podemos conhecer, possui um conteúdo substancial de amplitude incomensurável. Trata-se de um aporte que, confrontado com os limites do entendimento, acaba por esclarecer todos os poderes da razão humana.

Palavras-chave: Kant, Ideia, Conhecimento, Razão Pura.

Discorrer acerca do tema da origem das ideias em Kant pede que iniciemos por distinguir estas últimas do *conceito* e da *intuição*; e para isto, temos que separar o entendimento – o reino do conhecer –, da razão – o reino do pensar. A Kant devemos esta distinção absoluta. A filosofia moderna tem, neste ponto, a grande base de sua reflexão. O *Erkennen* não pode ser identificado ao *Denken*.

No conhecimento dos objetos há sempre elementos que dependem do próprio objeto e constituem a matéria do conhecimento, e outros que dependem do sujeito e constituem a forma. Conhecer pressupõe, assim, uma matéria *a posteriori* e uma forma *a priori*, imposta ao objeto pelo sujeito. Com efeito, se existe um conhecimento independente da experiência, ele designar-se-á *a priori*, distinguindo-se do conhecimento empírico que tem sua fonte *a posteriori*, isto é, na experiência. Sabemos pela simples visão natural discriminar uma rosa de um peixe. Essa elaboração nos parece simples, corriqueira; elabo-

ramos distinções, mensurações, diferenciações etc. tendo em vista a elaboração de conhecimento. O que nos levaria a enfatizar a prevalência da experiência naquele resultado. No entanto, Kant nos faz ir além e mostra que o nosso conhecimento deriva, no espírito, de duas fontes fundamentais: a primeira é o poder de receber as representações (a receptividade das impressões); a segunda, o de conhecer um objeto por meio dessas representações (espontaneidade dos conceitos). Pela primeira, um objeto é-nos dado; pela segunda, ele é pensado (capacidade de unir, atividade do entendimento) em relação com essa representação (como simples determinação do espírito). Intuição e conceitos constituem, portanto, os elementos de todo o nosso conhecimento; de maneira que nem conceitos sem uma intuição que lhes corresponda de algum modo, nem uma intuição sem conceitos podem produzir um conhecimento. Esses dois elementos são ou puros, ou empíricos; empíricos, quando contêm uma sensação (que supõe a presença real do objeto), e puros, quando à representação não se mistura nenhuma sensação. A sensação pode chamar-se a matéria do conhecimento sensível. Por consequência, uma intuição pura contém unicamente a forma sob a qual alguma coisa é intuída, e um conceito puro somente a forma do pensamento de um objeto geral. Só as intuições ou os conceitos puros são possíveis *a priori*; os empíricos só o são *a posteriori*.

Ao chamarmos sensibilidade à receptividade do nosso espírito, o poder que ele tem de receber representações (determinações internas do nosso espírito, nesta ou naquela relação de tempo (KANT, 1990, B 242)) na medida em que é afetado de uma maneira qualquer, devemos, em contrapartida, chamar entendimento ao poder de produzirmos nós próprios representações, ou à espontaneidade do conhecimento. A nossa natureza é constituída de tal modo que a intuição nunca pode ser senão sensível, isto é, contém apenas a maneira como somos afetados por objetos, ao passo que o poder de pensar o objeto da intuição sensível é o entendimento. Nenhuma destas duas propriedades é preferível à outra. Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado e sem o

entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdos são vazios, intuições sem conceitos são cegas (KANT, 1990, B 75). É, pois, tão necessário tornar os seus conceitos sensíveis (ou seja, juntar o objeto à intuição) como tornar inteligíveis as suas intuições (isto é, submetê-las a conceitos). Estes dois poderes ou capacidades não podem mudar as suas funções. O entendimento não pode intuir nada, nem os sentidos pensar seja o que for. Só da sua união pode sair o conhecimento. O pensar representa uma ligação produzindo a unidade nos julgamentos, nos conceitos, assim como nos raciocínios; é, portanto, a determinação conceitual de um dado. Sem intuição, o pensar, por si mesmo, não pode engendrar nenhum conhecimento de espécie material, no entanto ele é a fonte de todo o conhecimento. O pensar puro é o todo das determinações do pensamento *a priori* que concerne, todavia, somente àquilo que há de formal nos objetos. O pensar vai mais longe do que o conhecer (EISLER, 1994, p.788), mas aquele não pode procurar conhecimento fora das relações aos fenômenos, fora da experiência possível.

Não possuímos conceitos do entendimento e, portanto, tampouco elementos para o conhecimento das coisas, senão quando nos pode ser dada a intuição correspondente a esses conceitos; daí não poderemos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão-somente como objeto da intuição sensível, ou seja, como fenômeno; de onde deriva, em consequência, a restrição de todo o conhecimento especulativo da razão aos simples objetos (*Gegenstände*) da experiência. Contudo, Kant reserva-nos o direito de, pelo menos, poder pensar esses objetos (*Gegenstände*) como coisas em si (*Dinge an sich*) embora não possamos conhecê-los.

Para conhecer um objeto (*Gegenstand*), diz Kant, é necessário poder provar a sua possibilidade. Mas posso pensar no que quiser, desde que não entre em contradição comigo mesmo, isto é, desde que o meu conceito seja um pensamento possível, embora não possa responder que, no conjunto de todas as possibilidades, a esse conceito corresponda ou não também um objeto

(*Objekt*). Para atribuir, porém, a tal conceito validade objetiva (possibilidade real, pois a primeira era simplesmente lógica) é exigido mais. Todavia essa qualquer coisa de mais não necessita de ser procurada nas fontes teóricas do conhecimento, pode também encontrar-se nas fontes práticas (KANT, 1990, B XXVI). Através do puro pensar, nenhuma existência de coisas pode ser estabelecida. Eu não posso conhecer as coisas em si, mas por analogia com a relação recíproca dos fenômenos, eu posso pensar sua maneira de agir e, assim, aproximar-me simbolicamente do supra-sensível.

Os limites do pensar, ao estabelecer a existência das coisas, passa, portanto, pela incapacidade do pensamento ultrapassar, neste processo específico, determinadas estruturas impostas pela própria razão. Sozinha, a experiência pode nos fornecer os conteúdos do conhecimento, mas cabe aos quadros *a priori* do espírito ordená-la, dar-lhe uma forma. Mas quais são estes quadros *a priori* do conhecimento? As regras, as categorias, pelas quais unificamos os fenômenos esparsos na experiência, são exigências *a priori* do nosso espírito. Os fenômenos, eles próprios, são dados *a posteriori*, mas o espírito possui, antes de toda a experiência concreta, uma exigência de unificação dos fenômenos entre si, uma exigência de explicação por meio de causas e efeitos. Essas categorias são necessárias e universais. Todas as intuições sensíveis estão submetidas às categorias como únicas condições sob as quais a diversidade da intuição pode unificar-se em uma consciência. Assim sendo, a experiência nos fornece a matéria do nosso conhecimento, mas é o próprio espírito que, por um lado, dispõe a experiência em seu quadro espaço-temporal e, por outro, imprime-lhe ordem e coerência por intermédio de suas categorias. Aquilo a que denominamos experiência não é algo que o espírito receberia passivamente. É o próprio espírito que, graças às suas estruturas *a priori*, constrói a ordem do universo.

Esse universo é objeto de conhecimento por parte do espírito. Todavia, a totalidade fenomênica é determinada espaço-temporalmente, ou seja,

o espírito só pode captar aquilo que não resiste ao que Kant chama de formas puras da sensibilidade, a saber, o espaço e o tempo. Estes quadros *a priori* da percepção são inatos, anteriores a toda a experiência, e condição de toda a experiência. O espaço e o tempo fazem parte da própria estrutura do nosso espírito; posso suprimir pela imaginação tudo o que vejo: cadeira, mesa, paredes, etc. Mas existe algo que não posso suprimir: o próprio espaço. Ele é, por isso, anterior a qualquer tipo de conhecimento. O espaço, portanto não pode ser um conceito empírico abstraído de experiências externas, pois para que determinadas sensações sejam relacionadas com algo exterior a mim (isto é, a algo num lugar do espaço diverso daquele em que me encontro), e igualmente para que as possa representar como exteriores e uma ao lado da outra e, por conseguinte, não só distinta, mas em distintos lugares, requer-se já o fundamento da noção de espaço. Logo, a representação do espaço não pode ser extraída, pela experiência, das relações dos fenômenos externos: pelo contrário, esta experiência externa só é possível, antes de qualquer coisa, mediante essa representação. Disto concluímos: o espaço é uma representação *a priori* que fundamenta todas as intuições externas. Não se pode nunca ter uma representação de que não haja espaço, embora se possa perfeitamente pensar que não haja objeto algum no espaço. Consideramos, por isto, o espaço a condição da possibilidade dos fenômenos, e não uma determinação que dependa deles.

Kant ainda chama à atenção para o fato do espaço ser não conceitual, isto é, o espaço não é um conceito discursivo. Considerado do ponto de vista de sua compreensão, um conceito é formado de elementos mais simples do que ele; ora, só se pode representar um espaço uno, e quando se fala de muitos espaços entende-se com isso apenas partes de um e mesmo espaço único. Essas partes não podem preceder o espaço uno, que tudo compreende, como se fossem suas partes componentes, mas só ser pensadas nele. O espaço só pode ser, portanto, uma intuição, visto trazer

em si um conjunto infinito de representações, o que seria impossível se fosse um conceito, que é apenas a representação do caráter comum de uma multidão infinita de representações possíveis. Nesse sentido, Kant nos oferece o exemplo da geometria : “ A geometria é uma ciência que determina sinteticamente, e todavia *a priori*, as propriedades do espaço. O que deverá ser, portanto, a representação do espaço para que esse seu conhecimento seja possível? O espaço tem de ser originalmente uma intuição, pois de um simples conceito não se podem tirar proposições que ultrapassem o conceito, o que acontece, porém, na geometria. Mas essa intuição deve se encontrar em nós *a priori*, quer dizer, anterior a toda a percepção de um objeto (*Gegenstand*), sendo, por isso, intuição pura, e não, empírica. Com efeito, as proposições geométricas são todas apodíticas, isto é, implicam a consciência da sua necessidade, como por exemplo: o espaço tem somente três dimensões; não podem ser, por conseqüência, juízos empíricos ou de experiência, nem derivados desses juízos.” (KANT, 1990, B 40).¹ Destas características do espaço enquanto formas *a priori* da sensibilidade, resultam duas conseqüências: a realidade empírica do espaço e sua idealidade transcendental – o espaço não é a condição da possibilidade das coisas em si, mas somente a condição de sua manifestação ao nosso espírito:

o nosso exame nos ensina pois a realidade (isto é, a validade objetiva) do espaço no tocante a tudo

¹ A geometria é o protótipo do conhecimento sensível; ela faz uso, não só de princípios indubitáveis e discursivos, mas de princípios suscetíveis de serem percebidos pelo espírito; e a evidência nas demonstrações (que é a clareza de um conhecimento certo, enquanto é assimilada por meio de um conhecimento sensível) é, em geometria, não só a maior, mas a única que encontramos nas ciências puras: também nas outras ciências é o modelo de toda evidência e o meio de ali chegar, porque, visto que a geometria considera relações do espaço, cujo conceito contém em si a própria forma de toda intuição sensível, nada no que é percebido pelo sentido externo pode ser claro e manifesto senão por meio dessa mesma intuição, de cuja contemplação aquela ciência se ocupa. (KANT, 1988, 2S, §7; 3S, §15, pp. 59-60)

aquilo que se nos pode apresentar exteriormente como objeto (*Gegenstand*); mas, ao mesmo tempo, também a idealidade do espaço no tocante às coisas, quando consideradas em si mesmas pela razão, quer dizer, sem levar em conta a constituição de nossa sensibilidade. Afirmamos, portanto, a realidade empírica do espaço (em relação a toda experiência exterior possível); mas, ao mesmo tempo, afirmamos também a sua idealidade transcendental, ou seja, que ela nada é, desde que deixemos de lado a condição da possibilidade de toda a experiência e admitamos como algo que serve de fundamento às coisas em si mesmas (KANT, 1990, B 44).

O tempo, igualmente, faz parte da estrutura do meu espírito, e é também uma forma *a priori* da sensibilidade: posso supor que determinado acontecimento não se produziu, mas não posso supor que o próprio tempo tenha deixado de se escoar. Na filosofia kantiana, o estudo sobre o tempo é similar ao efetuado para o espaço. Assim como este, o tempo não é um conceito empírico extraído de alguma experiência. Com efeito, a simultaneidade ou a sucessão nem sequer se apresentariam aos sentidos se a representação do tempo não estivesse subjacente *a priori*. Por isso, esta não pode originar-se da experiência, visto que a experiência (interna) a supõe. Disto resulta outra característica do tempo: ele é uma representação necessária subjacente a todas as intuições. Com respeito aos fenômenos em geral, não se pode suprimir o próprio tempo, não obstante se possa do tempo muito bem eliminar os fenômenos. O tempo é, portanto, dado *a priori*. Só nele é possível toda a realidade dos fenômenos. Sobre essa necessidade *a priori* também se funda a possibilidade de princípios apodícticos das relações do tempo, ou de axiomas do tempo em geral. Ele possui uma única dimensão: diversos tempos não são simultâneos, mas sucessivos (assim como diversos espaços não são sucessivos, mas simultâneos). Tal princípio não pode, pois, ser extraído da experiência. Diferentemente, é ele que

fundamenta a experiência. O tempo não é um conceito discursivo, ou como se diz, um conceito geral, mas uma forma pura da intuição sensível. Tempos diferentes são apenas partes precisamente do mesmo tempo, cuja representação sendo una, terá de ser intuitiva. Finalmente, temos que a infinitude do tempo nada mais significa, senão, que toda a magnitude determinada do tempo só é possível mediante limitações de um tempo uno subjacente. A representação originária tempo tem que ser dada como ilimitada.

Em resumo, o que não posso conhecer, posso, entretanto, pensar. Essa fórmula abre a Kant um caminho que parecia antes obstruído. O que pensamos, mas não podemos conhecer, possui um conteúdo substancial de amplitude incomensurável. Trata-se de um aporte que, confrontado com os limites do entendimento, acaba por esclarecer todos os poderes da razão humana. Aquilo que, enquanto pretendido conhecimento embasado no entendimento, não passa de vã peripécia, torna-se, no entanto, acessível à nossa razão de uma maneira diferente, mas nunca sem o entendimento. Quando as pretensões racionais são denunciadas, aquele acesso se abre para nós com maior clareza.

Disse Kant, como assinalamos acima, que o nosso conhecimento nasce da atuação harmônica de três faculdades: a sensibilidade, o entendimento e a razão. A sensibilidade nos proporciona as percepções, ou seja, o material; o entendimento elabora as formas através das quais o material converte-se sistematicamente em objetos (*Objekt*). Nelas, o percebido se unifica em categorias como substância, causalidade, possibilidade, totalidade, negação, etc; convertendo-se, desta forma, em objetos do conhecimento. Estas formas chamam-se também conceitos; vale a pena repetir que a fórmula kantiana assevera que os conceitos sem percepções são vazios e percepções sem conceitos são cegas. O domínio do objetivo é constituído, portanto, de matéria e forma; não se pode apresentar um sem o outro. Todos os nossos conhecimentos iniciam com a percepção a cargo da sensibilidade, fazem-se logo conceitos por obra do entendimento e terminam em ideias, graças à razão.

Embora haja uma espécie de hiato que separa o entendimento da razão, existe no entanto entre ambos uma incontestável continuidade. A totalidade absoluta a que a razão nos faz aspirar envolve de algum modo a que se encontrava já ao nível do entendimento, ao mesmo tempo que convida a ultrapassá-la. O papel da razão é prescrever ao entendimento uma espécie de limite matemático ou um máximo, orientá-lo para um pólo que é preciso ter em mira sem poder jamais atingi-lo. A razão arrasta-nos assim para a totalidade absoluta, para o incondicionado; se, em cada etapa do conhecimento, o espírito humano se esforça para unificar o diverso, ao nível da razão ele leva o trabalho de unificação o mais longe possível e esforçar-se por proporcionar *a priori* e por meio de conceitos aos conhecimentos variados do entendimento uma unidade que se pode chamar racional e que é inteiramente diferente da que o entendimento pode fornecer.

Desta doutrina se deduz que nosso conhecimento só chega até onde chega a nossa experiência, isto é, nossos conceitos são válidos enquanto estão avalizados pela percepção. Kant só admite como possível um conhecimento objetivo quando o conteúdo material dos conceitos está dado nas percepções, ou pode a elas ser fornecido por intermédio de uma experiência possível.

Com efeito, observa Jasper (1972, p. 114), a terceira potência cognoscitiva do homem, ou seja, a razão, possui uma classe de conceitos completamente distintos, que Kant chama *Ideias*, cujo material não pode ser fornecido por percepção alguma nem pela experiência. Elas são “conceitos racionais necessários”, absolutamente diferentes, pela espécie, pela origem e pelo uso das categorias. As ideias apontam a direção que o espírito deve tomar para responder à sua exigência de totalidade absoluta; elas designam menos objetos particulares que esta exigência de totalidade, e respondem em primeiro lugar a um interesse especulativo.

A ideia é criada pela faculdade (*Vermögen*)² da razão. A faculdade

² SALGADO (1986, p. 113) propõe um correto e esclarecedor resumo acerca da palavra

remete para as diversas relações de uma representação em geral (*repraesentatio*) e subordinado a esta situa-se a representação como consciência (*perceptio*). Além disto, uma *percepção* que se refere simplesmente ao sujeito, como modificação de seu estado, é *sensação* (*sensatio*); uma percepção objetiva é *conhecimento* (*cognitio*). O conhecimento, por sua vez, é *intuição* ou *conceito* (*intuitus vel conceptus*). A primeira refere-se imediatamente ao objeto e é singular, o segundo refere-se mediatamente, por meio de um sinal que pode ser comum a várias coisas. Um conceito extraído de noções e que transcende a possibilidade da experiência é a *ideia* (KANT, 1990, B 377). De modo geral podemos dizer o seguinte : a faculdade, além de nos remeter à representação geral, ela também designa uma fonte específica de representações e teremos tantas faculdades quantas as espécies de representações existentes. A síntese pode assim ser esboçada: Intuição (representação singular que se refere imediatamente a um objeto de experiência e que tem a sua fonte na sensibilidade); Conceito (representação que se refere mediatamente a um objeto da experiência, por intermédio de outras representações, e que tem a sua fonte no entendimento); Ideia (conceito que supera igualmente a possibilidade da experiência e que tem a sua fonte na razão).

A ideia é uma exigência de uma síntese total e incondicionada, que só pode ser conseguida pela razão, já que as sínteses do entendimento são parciais. Dado o condicionado, a razão exige a totalidade dos condicionados ou um membro incondicionado, tais são, por exemplo, as ideias da imortalidade da alma e da origem do mundo. Elas não podem dar-se num plano perceptivo porque se referem a totalidades, enquanto a percepção só tem acesso ao particular; porque se referem ao incondicionado, enquanto que o perceptível está jungido ao condicionado; porque indicam o infinito, enquanto todos os conteúdos das nossas percepções são finitos. Por isso não temos acesso a objetos (*Gegenstand*) através das ideias. Se a sensibilidade recolhe

faculdade em Kant, o qual sigo aqui.

o múltiplo das sensações e o prepara, através das suas formas puras, o espaço e o tempo, como intuição, o entendimento organiza esse material através da aplicação das suas formas puras, as categorias. A razão é a faculdade superior cuja única função, no conhecimento, é sistematiza-lo, desempenhando uma função puramente regulativa. Contudo, o interesse da razão não se atem a essa especificidade reguladora, mas impele-a, naturalmente, a mensurar sua própria capacidade e a faz ultrapassar a experiência, ou seja, não se contentar com apenas regular o conhecimento que lhe oferecem o entendimento combinado com a sensibilidade, único legitimamente reconhecido como tal, pois fundado na experiência sensível. Não se contentando com o conhecimento limitado ao sensível, a razão procura um conhecimento absoluto, do incondicionado, fazendo dos conceitos puros do entendimento, que são meras formas a se aplicarem ao conteúdo da sensibilidade, entidades distintas que têm valor por si mesmas. Desta forma, a razão aspira, pela sua própria natureza, ao incondicionado, é metafísica por excelência (SALGADO 1986, p. 114). Ao aspirar a tal uso, ou seja, quando a razão ultrapassa os limites de toda a experiência possível para buscar um conhecimento totalmente independente da experiência, o resultado é a criação das ideias, uma realidade aparente (*Schein*), embora se mostre à razão como coisa em si.

Mas, quais são essas ideias? Kant encontrara a origem das categorias nas funções lógicas do juízo; parece-lhe mais natural procurar a origem das ideias nas três funções do raciocínio³. Os raciocínios, do ponto de vista da lógica formal, dividem-se em categóricos, hipotéticos e disjuntivos, a que correspondem três incondicionados: as ideias de alma, de mundo e de Deus. A essas ideias que, segundo Kant, designam, sublinhe-se, menos um objeto determinado que uma exigência racional de totalidade, nada corresponde que seja dado na intuição sensível; não se lhes podem, pois, aplicar as categorias. Mas, inevitavelmente, nós fazemo-lo, cedendo assim a uma ilusão que

³ Em Vancourt (1986, pp.27-29) encontra-se uma excelente exposição deste ponto.

a Dialética transcendental explica, sem pretender curar-nos dela. Essa ilusão produz-se a propósito de cada uma das ideias em questão.

A ideia de alma (paralogismos da razão pura) designa a totalidade dos fenômenos internos. Nós tentamos demonstrar que a alma é uma substância simples, espiritual, imortal. Mas a categoria de substância só pode ser utilizada se, previamente, a intuição empírica deu origem ao esquema da permanência. Ora, os fenômenos internos parecem envolvidos numa mudança perpétua e nós não temos a experiência da identidade do eu através do tempo. Sem dúvida, há de fato a consciência transcendental, função unificadora; mas é uma forma vazia, que não pode confundir-se com a permanência empírica de que teríamos necessidade para aplicar à alma a categoria de substância. Aplicando-a, fazemos desta categoria um uso *transcendente*, ilegítimo; a conclusão que nós tiramos a favor da imortalidade não é válida.

A ideia de mundo (antinomia da razão pura) designa a “totalidade absoluta das coisas existentes.” Quando a encaramos ao nível do entendimento, vamos chocar com questões susceptíveis de respostas aparentemente contraditórias; e entre a tese e a antítese, é impossível escolher. É o que se passa com a terceira antinomia que diz respeito à liberdade. Tenho razões para admitir que o determinismo não basta para a interpretação dos fenômenos e que é necessário recorrer a uma causa livre; mas tenho também argumentos para defender a antítese: não há liberdade e tudo acontece unicamente segundo as leis da natureza.

Quanto à ideia de Deus, “o ideal transcendental”, que traduz no meu espírito a exigência da síntese última, e que é, também ela, uma estrutura necessária da razão, evoca um “ser originário”, um “ser supremo”; e na medida em que tudo lhe está submetido como condicionado, ele é denominado o ser dos seres (*ens entium*). Mas a presença deste ideal *a priori* na razão não implica ainda a “existência de um ser de uma tão eminente superioridade”.

Nesse sentido, Kant concebe uma fé racional situada, portanto, como

antípoda da fé dogmática. Ela se refere a objetos particulares, que não são objetos do saber possível e, por isso, é completamente moral. É uma adesão livre, não daquilo cujas demonstrações devemos encontrar para a faculdade de juízo teoricamente determinante, nem para o que nos consideramos obrigados, mas daquilo que admitimos a favor de um propósito segundo leis da liberdade; todavia não como se fosse uma opinião sem um princípio suficiente, mas sim enquanto fundado na razão (mas só no seu uso prático) bastando para o intento da mesma. Assim concebida, a fé jamais poderá ser uma certeza, pois entendida a partir de uma tomada de consciência frente os limites do saber. Ela responde a uma necessidade da razão de se superar, de sair dela mesma, ou antes mesmo de se estender sobre um outro plano porque ela não pode encontrar nela própria, como razão especulativa, uma garantia suficiente para a realização de sua exigência, enquanto razão prática.

Dessa forma, Deus será deduzido *a priori* como uma ideia necessária da razão especulativa, indemonstrável por ela; ou como um postulado da razão prática. O homem tem necessidade de uma ideia de perfeição suprema que lhe sirva de medida, à qual se refere para poder se determinar (KANT, 1817, p.1). A ideia de Deus, por conseqüência, é introduzida por uma dedução, quando da busca das condições de possibilidade *a priori* deste “fato” incompreensível que é a presença no homem, ser empírico, de um aspecto transcendendo toda lei empírica de exigência moral, manifestação, em toda a sua excelência, da liberdade humana. Segue-se daí: A moral conduz, pois, inevitavelmente à religião (KANT, 1991, p.652), e não o contrário. Ora, se não queremos considerar esta exigência como uma quimera produzida por nossa enganosa capacidade imaginativa, se queremos atribuir a ela um sentido e se queremos acreditar na possibilidade de um ato conforme a esta exigência, nós devemos, portanto, considerar, de forma taxativa, o seu caráter incondicionado. Para a moral é menos importante *saber* o que é Deus em si, porém, saber o que ele é para nós, como princípio regulativo de nossa ação, eis o grande princípio.

Kant instaura uma nova abordagem para os elementos fundadores da religião, eles estão daqui para frente subordinados ao esquematismo da analogia. Na passagem do sensível para o supra-sensível deve-se apenas esquematizar, isto é, fazer apreensível um conceito por meio da analogia com algo sensível, mas de modo algum se pode inferir, de acordo com a analogia, sobre o que pertence ao sensível, deva atribuir-se de modo igual ao supra-sensível. Isto equivaleria a transformá-la num esquematismo da determinação do objeto (para a ampliação do nosso conhecimento), ou seja, estaríamos diante do antropomorfismo, sempre prejudicial quando aplicado ao propósito moral (à religião). Toda religião particular, toda crença religiosa determinada (a exemplo do Cristianismo) representa o supra-sensível por meios empíricos, por meio de analogias sensíveis. O esquematismo da analogia é necessário pelo fato de a razão humana ser finita, e como tal ele responde a uma necessidade legítima. O seu uso torna-se ilegítimo quando queremos passar as verdades somente analógicas por verdades em si, seja quando pretendemos estar, na e por analogia, em contato com o divino ele mesmo numa intuição intelectual, seja quando pretendemos ver, na dimensão sensível ela mesma da analogia, uma encarnação do elemento divino. A experiência sensível não abarca como tal este elemento, ela só pode servir de “ocasião”, de “revelador” para despertar no homem a simples ideia do supra-sensível, do qual ela não pode ter nenhuma intuição, nem intelectual, nem sensível. Desta forma, o sentido profundo da revelação não está, para Kant, na revelação do divino numa verdadeira encarnação, mas na revelação do homem a si mesmo, a este lado auto-transcendente que de modo enigmático lhe habita. (Cf. ROVIELLO, 1984) Neste sentido, o autor da *Crítica da Razão Pura* trata a revelação como uma simples crença histórica fundada unicamente sobre fatos produzidos por indivíduos e nada pode lhe garantir a veracidade como revelação *stricto sensu*, pois ela é marcada pela finitude da analogia, portanto, fora de qualquer análise absoluta.

Todos os esforços que, por imperativos metafísicos, foram efetivados para fornecer às ideias um valor cognoscitivo de objetos (*Objekt*) terminaram em paralogismos (falta formal de raciocínio) e sofismas, donde uma mesma expressão se emprega em diferentes sentidos (a expressão puramente formal “eu penso”, que contem em si múltiplas significações, foi identificada com um sujeito cognoscitivo de forma perceptiva (JASPER, 1972, p. 115)); ou caem em antinomias, naquelas em que se pode com a mesma evidência demonstrar de um objeto concreto coisas opostas (por exemplo, que “o mundo é infinito e que não o é); ou ainda procedem com um método logicamente inadmissível, como quando do conceito de uma coisa eu deduzo a sua existência (o argumento ontológico da existência de Deus, é prova disto). Kant, na Dialética da razão pura (KANT, 1990, B350 e segs), demonstra, como foi dito, o insucesso da razão ao tentar um vôo tão alto. Com isso prepara o uso correto da razão pura, na forma meramente regulativa, no caso da razão teórica e inteiramente constitutiva no caso da razão prática. As ideias representam, no pensamento kantiano, o ponto de passagem da filosofia teórica para a prática. Quando as percebemos, no entanto, como conceitos não constitutivos, mas regulativos, pontos de vista superiores da elaboração e da sistematização da matéria empírica já intelectualmente determinada, regras para o processo de conhecimento, tal como ele progride em todos os sentidos, então as ideias têm um valor eminente. Elas são fecundas científica e filosoficamente, mesmo se constituem apenas ficções heurísticas às quais nada corresponde na realidade. As ideias partem do todo incondicionado e orientam a investigação, que a ele se dirige, para demonstrar, assim, que nenhum limite atingido pela análise ou pela síntese pode ser considerado como último e intransponível. O todo absoluto da experiência não é dado. Mas, ele volta ao pensamento que vai buscá-lo mesmo sem a possibilidade de chegar, de modo efetivo, a um termo. Isto, precisamente, porque a ideia, como conceito de um *maximum*, não pode jamais ser dada *in concreto*. É forçoso, entretanto, pensar e investigar como

se o incondicionado fosse dado enquanto ponto de partida ou de chegada do conhecimento (ou da ação). Somente as ideias tornam possível uma coerência sistemática da experiência. (KANT, 1990, B369).

Nesse contexto, a liberdade é a única, dentre todas as ideias da razão especulativa, da qual sabemos (*wissen*) a possibilidade *a priori* sem, no entanto, a discernir (*einzusehen*), porque ela é a condição da lei moral conhecida (KANT, 1991 (I), p. 108). Embora não saibamos *discernir* a liberdade, sabemos que os seus efeitos nos impulsionam e nos forçam a pensar a humanidade de outra forma: tudo se passa como se a natureza, mesmo perante o jogo das liberdades humanas, agisse segundo um plano e tendo em vista um objetivo final. Dessa ideia não captamos absolutamente o seu mecanismo profundo. Ela é útil, entretanto, e pode nos servir de *fio condutor* para representar como *sistema* algo que, sem o seu concurso, seria um agregado (KANT, 1991 (II), 9^a. Proposição, p.48). Kant não aceita pensar os homens como um conjunto sem unidade. Se assim o fosse, haveria sentido falar em razão humana? Como um poder organizador próprio a cada um poderia falhar no momento da interpretação do coletivo humano? Como explicar que este poder organiza e confere unidade ao conhecimento e, ao mesmo tempo, é impotente para organizar os homens enquanto seres concretos? Para fugir à contradição, é imperioso introduzir uma ideia de homem (dotado de razão) fora de uma seqüência indeterminada de acontecimentos, mas dono de uma história, de um plano coerente em vista de fins determinados. Assim, esta ideia permite criar um novo sentido para a palavra coletivo: ele não é só o conjunto empírico das gerações, mas a humanidade considerada em sua vínculo prático de espécie de seres racionais e livres.

Demonstrando através da dialética da razão pura (a lógica da aparência) a impossibilidade dela alcançar um conhecimento por puras ideias, Kant mostrará o caminho certo da razão na esfera do agir, quando a razão opera um retorno a si mesma e, não mais como o intelecto que se volta para o sensível

para conhecer, mas como vontade que se desdobra sobre si mesma para agir, percebe que ela mesma é o seu objeto e seu único interesse, visto que na ordem prática a razão descobre o seu mais alto valor.

Referências:

EISLER, Rudolf. *Kant-Lexikon*. Édition établie et augmentée par Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo. Paris: Gallimard, 1994.

JASPER, Karl. *Conferencias y ensaios sobre historia de la filosofia*. Trad. de Rufino Peña. Madrid: Gredos, 1972.

KANT, I. *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*. Leipzig: Carl Franz, 1817.

KANT, I. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: *Werkausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991 (II), Band XI.

KANT, I. Kritik der praktischen Vernunft. In: *Werkausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991 (I), Band VII.

KANT, I. Kritik der reinen Vernunft (Vorrede zur ersten Auflage). In: *Werkausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, Band III.

KANT, I. De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. In: *Werkausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, Band V.

KANT, I. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. *Werkausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, Band VIII.

ROVIELLO, Anne-Marie. Kant et le Christianisme. In: *Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences morales*. Université de Bruxelles, 1984.

SALGADO, J.C. *A Ideia de Justiça em Kant*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1986.

VANCOURT, R. *Kant*. Trad. de António P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1986.

História e Direito em Kant

Agostinho de Freitas Meirelles

UFPA

RESUMO: Em nosso artigo temos como objetivo analisar as concepções de *Direito e História* a partir do projeto de Crítica da razão elaborado por Kant. Em nossa análise, sobretudo buscamos mostrar que, no projeto crítico de Kant, história e direito são inseparáveis. Consequentemente, a História da humanidade é somente possível se for considerada enquanto totalidade cujo seja alcançar a existência humana sob leis da liberdade exteriores (Direito).

Palavras-chave: Criticismo. Direito. História. Metafísica.

Em todos os escritos de Kant que tratam da temática histórica (história da humanidade), a essa temática o Direito de alguma está associado. Todavia, a proeminência de Kant enquanto filósofo do direito possui destaque mais elevado. Em assim sendo, de nenhum exame relacionado à filosofia do direito do pensador alemão, a sua filosofia da história poderia estar excluída. Todavia, a proeminência de Kant enquanto filósofo do direito é reconhecidamente mais relevante.

O tratamento da referida temática, que no presente momento possui natureza preliminar, consideramos suficientemente oportuno comentário de autoria Joãozinho Beckenkamp com o qual inicia seu brilhante artigo “O Direito como Exterioridade da Legislação Prática em Kant”. Citamos Joãozinho: “Dada a importância da doutrina kantiana do direito para o desenvolvimento tanto da filosofia quanto da teoria do direito, é bem compreensível que os textos de Kant sobre o direito tenham se tornado desde logo objeto de estudo e de comentários”¹

Nas três Seções do ensaio, partir das quais Beckenkamp acentua os equívocos cometidos por muitos intérpretes da filosofia kantiana do direito

¹ Beckenkamp, 2003, p. 151-171.

que analisam a exterioridade do direito sem conferirem o devido peso à *legislação prática da razão pura*, legislação moral (ética) em sentido amplo que abarca a referida exterioridade. Diz Joãosinho: “é preciso mostrar que a defesa da exterioridade do direito não constitui uma ruptura com a idéia da legislação prática da razão pura, mas antes significa o necessário complemento da legislação meramente interna da razão”².

Ao nosso propósito, o breve estudo publicado em estado ainda preliminar, interessa-nos, sobretudo a última Seção onde é feita a abordagem sobre a “implementação do direito”. Porém, infelizmente, por razões alheias à competência intelectual do autor (sabemos normas editoriais de periódicos limitam a extensão dos artigos), a análise do mencionado tópico é encurtada. Doravante, em virtude desse *encurtamento*, aproveitamos a oportunidade propiciada pelo texto de Joãosinho para introduzir nossos comentários acerca indissociável relação *História e História em Kant*.

Por *implementação* do direito entendemos a aproximação, ou seja, o crescente progresso histórico da coexistência dos homens segundo a regulação de leis cada vez mais justas. De acordo com este ponto de vista, a filosofia da história de Kant tem bastante diminuída a sua opacidade se concebida segundo o progresso da Idéia do Direito. Com a elaboração “Doutrina do Direito” (primeira parte da *Metafísica dos Costumes* [1797]) pensamos que Kant abre uma via menos tortuosa para que se pudesse balizar o discurso filosófico sobre a história o qual adquire magnitude suficiente de desse modo, segundo propomos, a dirimir, ou em outros termos, melhor orientar o debate acerca de uma problemática cujos infortúnios acompanharão a reformulação do Projeto de crítico, a qual somente ocorrerá quando da publicação da terceira *Crítica* (1790). Todavia, ainda que a última *Crítica* represente um significativo avanço ao *ajustamento* da problemática histórica à filosofia

² Beckenkamp 2003, p. 171-2.

transcendental, de acordo com o nosso ponto de vista, o mencionado ajustamento prescinde da *Metafísica dos costumes*.

A resposta à pergunta sobre como são possíveis os juízos sintéticos da moralidade, tal como na primeira *Crítica*, dará sustentação à metafísica dos costumes que, no sistema da filosofia pura, tem por finalidade reunir todos os princípios *a priori* de uma ética como ciência dos deveres. Todavia, diferentemente da metafísica da natureza, a metafísica dos costumes não contém a legislação de um mundo *dado*, mas de um mundo que *deve ser* produzido a partir das ações livres do homem. Por isso, uma distinção necessita ser feita entre a história relacionada à metafísica da natureza (história da metafísica futura) e a relacionada à metafísica dos costumes (história da humanidade). Embora o sistema da razão esteja enfeixado em uma unidade, deve-se considerar que os princípios *a priori* da metafísica dos costumes seriam condições *a priori* de um tipo de “experiência” de outra natureza que a das ciências teóricas. Em a *Metafísica dos Costumes* (1797), nas duas partes em que está dividida (Doutrina do Direito e Doutrina da Virtude), segundo julgamos, encerraria a doutrina *a priori* da experiência histórica, a qual poderia ser equiparada a uma ontologia do *deve ser*; que guarda equivalência com à analítica transcendental da experiência relativa ao mundo da natureza.

As quatro questões que compõem a unidade da filosofia segundo o conceito do mundo (*in senso cósmico*) – “o que posso saber? o que devo fazer? o que me é lícito esperar? o que é o homem?” – direcionam todo o uso da razão com vista ao fim último da razão humana. Segundo as afirmações contidas na *Lógica* (Jäsche): “à primeira questão responde a *Metafísica*; à segunda, a *Moral*; e a quarta, a *Antropologia*. Esta remissão à antropologia não é feita em 1781, como é sabido, somente as três questões se encontram formuladas na *Crítica da razão pura*, entretanto, a presença da temática antropológica, conjugada à reflexão sobre a história, já vinha sendo objeto das reflexões kantianas de antes mesmo de 1781. O filósofo ao se

referir à obra *Antropologia do ponto de vista pragmático* (1798) afirma ser ela o resultado de cursos ministrados, ao longo de trinta anos, “*referentes ao conhecimento do mundo*”.³ Encerrando conteúdo acessível ao gosto popular, porém, independente desta característica, a *Antropologia* contém laços, embora não muito visíveis, com a filosofia transcendental. Após a consolidação do sistema filosófico kantiano, efetuada pelas três *Críticas*, todos os problemas relativos ao uso especulativo teórico e prático da razão não escapam da maneira como o filósofo pensa a razão, ao ser submetida à crítica de si própria, como apta ou não à solução de problemas, sejam estes problemas teóricos ou práticos. Portanto, o estudo e discussão dos temas realizados em opúsculos e obras curtas durante e após a elaboração do *sistema crítico* devem ser compreendidas como fruto da *revolução no modo de pensar*⁴ realizado por Kant em filosofia.

Entre alguns estudiosos⁵ se tornou quase um lugar comum querer ajustar a filosofia da história; a antropologia; a religião ao sistema constituído pelas três *Críticas*. Nosso objetivo não consiste exatamente em tentar provar que esses temas devam ser ajustados ao sistema compreen-

³ Tanto a *antropologia* com a *geografia física* resultaram dos cursos ministrados por Kant : “Em minhas atividades de *filosofia pura*, empreendidas inicialmente de maneira livre e mais tarde a mim atribuídas como ensino, tenho ministrado ao longo de uns trinta anos dois cursos *referentes ao conhecimento do mundo: antropologia* (no semestre de inverno) e *geografia física* (no de verão), aos quais, como lições populares, pessoas de outro estamentos também acharam oportuno assistir. Do primeiro curso procede o presente manual; mas publicar, do segundo, um outro igual, a partir do manuscrito usado por mim como texto, e elegível para qualquer outro além de mim, dificilmente me seria possível agora, dada a minha idade” (Kant, 1798).

⁴ Kant 1787, B XVI-XIX.

⁵ L.Bruch (*La philosophie religieuse de Kant* – 1968) e Hannah Arendet (*Entre o passado e o futuro* – 1979), interpretes com alguma relevância, consideram, por exemplo, a filosofia da história com um tema marginal à filosofia de Kant. Yirmiryahu Yovel (*Kant et la philosophie de l’histoire* – 1989) aponta dificuldades no sistema de Kant provocadas pelo conceito de história.

dido pelas *Críticas*, mas apresentar argumentos que demonstrem, a partir do texto kantiano, a distinção entre o que filósofo entende como sendo a Crítica, que não pode ser identificada com o sistema propriamente dito, e a *filosofia transcendental*, esta sim compreendida como o *sistema* de todo o conhecimento humano *a priori*, ao qual a Crítica de servir de propedêutica, mas não o integrar. Desse modo se apresenta a distinção. Em 1790 a distinção, em essência, permanecerá:

Se filosofia é o sistema do conhecimento racional por conceitos, já com isso ela se distingue suficientemente de uma crítica da razão pura, que contém, por certo, uma investigação filosófica da possibilidade de um conhecimento como esse, mas não pertence, como parte, a um tal sistema, tanto que somente ela delinea e verifica a ideia do mesmo.⁶

A filosofia como sistema, a qual, portanto, não se confunde com a Crítica, dividi-se em *filosofia da natureza* e *filosofia dos costumes*. Da primeira parte Kant fornece um primeiro esboço em 1786 com a obra *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza* (*metaphysische Anfangsgründ*). Afirmando ser um primeiro esboço, porque Kant até o final de sua vida continuará trabalhando na execução do projeto de uma obra, que não chega a concluir, que intitulara *Transição dos fundamentos metafísicos da ciência da natureza para a física*, hoje conhecida sob o título de *Opus postumum*. Da segunda parte do sistema, temos *A metafísica dos costumes* surgida, tal como pretendia realizar com a ciência natural, através dos princípios metafísicos da *doutrina do direito* e dos princípios metafísicos da *doutrina da virtude*, como são intituladas as duas partes da obra, busca constituir o sistema da filosofia prática.

Há, sem dúvida, uma antropologia subjacente ao projeto total de crítica da razão, uma vez que esse projeto trata do representar; do agir do

⁶ Kant 1790, H 1.

ser e do *dever-ser* do homem, porém não é sem dificuldade que a ciência da natureza humana se revela no ao longo do pensamento de Kant, pois o sujeito que pensa, representa e age é tal como é apresentado na crítica não é encontrado no mundo. O sujeito humano, misto de *natureza e liberdade*, de essência indeterminada não é o sujeito transcendental. Se quisermos saber algo sobre o homem devemos recorrer à observação empírica, que, no entanto, fornece um conhecimento bastante limitado. Existe uma referência na primeira Crítica à *psicologia empírica*, a qual trata da impossibilidade de esse conhecimento ser considerado como parte da nova metafísica concebida por Kant: “trata-se, pois, de um estranho há muito aceito como hóspede e para o qual se prorroga a estadia por mais algum tempo, até o dia em que possa encontrar o seu próprio lar numa Antropologia detalhada (o correspondente à doutrina empírica da natureza)”⁷. Na segunda Crítica a natureza humana é posta de lado na medida em que a demonstração da realidade da lei moral não deriva, não pode ser deduzida da existência humana fenomênica. Afirma Kant:

... a determinação específica dos deveres como deveres humanos, para dividi-los, somente é possível se antes o sujeito dessa determinação (o homem) for conhecido segundo a natureza que ele efetivamente detém, embora apenas na medida em que é necessário com relação ao dever em geral; tal determinação, porém, não pertence a uma *Crítica da razão prática* em geral, que só deve indicar completamente os princípios de sua possibilidade, de seu âmbito e limites, sem referência à natureza humana. Portanto a divisão pertence aqui ao sistema da ciência e não ao sistema da crítica.⁸

Consideramos um desafio determinar se no sistema da ciência, aqui entendida como sendo a *Metafísica dos costumes* em suas duas partes, de

⁷ Kant 1781-7, A 849 / B 877.

⁸ Kant 1788, A 14-15.

que modo a antropologia pragmática se inscreve. O que o homem faz e deve fazer de si é esclarecido pelos *Princípios metafísicos da doutrina da virtude* (Ética)? A especificação dos deveres como deveres humanos é aí efetuada? Kant não aceita que a antropologia possa servir de fundamento à ética, “pelo fato de que a antropologia é baseada em princípios empíricos, ao passo que a doutrina moral dos fins, que se ocupa dos deveres, é baseada em princípios dados *a priori* na pura razão prática⁹. Não podemos afirmar que a antropologia prática¹⁰, mencionada por Kant em 1785 (*Grundlegung*), identifique-se com a antropologia pragmática de 1798, a qual, ao lado da moral (parte racional), daria a parte empírica, pois *prático*, de acordo com a significação apresentada na segunda *Crítica* (1788), não é possível demonstrar através de elementos empíricos como a lei moral se aplica ao modo de vida humano. Afirma Kant: “(...) a razão pura pode ser prática – isto é, pode determinar a vontade independente de todo o empírico –, e isto na verdade mediante um *factum*, no qual a razão pura deveras se prova em nós praticamente (...)”¹¹. Porém se o termo *pragmático* significa o conhecimento daquilo que o homem *faz e deve fazer* enquanto livre sem que a *receptividade* à lei seja considera como elemento constitutivo desse fazer, como então compreender a prescrição expressa na *Antropologia do ponto de vista pragmático*?

Pelo fato de o homem poder transcender sua existência natural, sua liberdade o habilita a construir seu lugar no mundo, porém nada serve de garantia de que o que ele deve fazer de si resultará na conquista da plenitude racional. Não obstante, Kant acredita que a vontade racional se revela no homem como algo a cumprir; exigência da qual ele sempre tende a se desviar, mas que nunca deixa de ser o horizonte em que se inscreve sua destinação. Sob esta perspectiva Kant desenvolve sua interpretação antropológica no opúsculo de 1784 (*Idee*).

⁹ Kant 1797, A 13.

¹⁰ Kant 1785, prefácio ed. port. p. 103 – “a Ética, (...) a parte empírica se poderia chamar especialmente *Antropologia prática*, enquanto a racional seria a Moral propriamente dita.”

¹¹ Kant, 1788, A72.

É evidente a equivalência existente entre antropologia e história; são faces de uma mesma moeda. Conseqüentemente se a da história (*Geschichte*) precisa ser compreendida segundo uma unidade sistemática, o conhecimento antropológico também precisa. O mesmo artifício metodológico adotado pelo filósofo na *Idee* está pressuposto na antropologia em 1798. O estabelecimento de um fio condutor *a priori* (*Leitfaden*), pensando como “um propósito da natureza (*Naturabsicht*) que (...) possibilite uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem plano próprio”¹². Em 1798, no prefácio à obra afirma que a antropologia deve “ser ordenada e dirigida pela filosofia, sem a qual todos os conhecimentos adquiridos não podem proporcionar senão um tatear fragmentário, e não ciência”¹³. Na nona proposição da *Idee*, algo semelhante é afirmado quanto à necessidade de pensar a história segundo um plano da natureza: “esta ideia poderá servir como um fio condutor para expor, ao menos em linhas gerais, como um *sistema*, aquilo que de outro modo seria um *agregado* sem plano das ações humanas.”¹⁴. Na segunda parte da antropologia (*A característica antropológica*), na última seção em que trata do caráter da espécie, Kant menciona o plano da natureza, que da mesma maneira que na *Idee* deve provê, por meio da *discórdia*, “o aperfeiçoamento do ser humano mediante a **cultura** progressiva”¹⁵, aperfeiçoamento entendido como o desenvolvimento das disposições naturais da espécie: “o gênero humano só pode avançar até sua destinação mediante um *progresso* numa série imensa de gerações”¹⁶. Na *Idee* o raciocínio é o mesmo tanto com relação à discórdia quanto a necessidade de indefinidas gerações. A quarta proposição afirmar que “o meio que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo”, a *insociável sociabilidade*, o qual conduz

¹² Kant, 1784, A 387.

¹³ Kant, 1798

¹⁴ Kant 1784, A 408-409.

¹⁵ Kant 1798, 322-333..

¹⁶ *Ibid.*, 322

os homens à passagem da rudeza à cultura: “o homem quer a concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para ele: ela quer a discórdia.”¹⁷ A segunda proposição afirma que a natureza “necessita de uma série talvez indefinida de gerações” a fim de conduzir o germe por ela implantado em nossa natureza ao “grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao seu propósito”¹⁸. Portanto, o tempo necessário ao desenvolvimento completo das disposições naturais não se realiza no indivíduo em razão de sua curta existência.

Os comentários a respeito das disposições naturais, que na antropologia se dividem em *disposição técnica*; *disposição pragmática* e *disposição moral*, na *Idee* também feitos, embora que de modo mais sintético. A terceira proposição, correspondente à disposição técnica, refere-se à ausência dos instintos e à constituição física humana que força o homem a “tirar tudo de si mesmo” para que possa obter os meios necessários à sua subsistência.¹⁹ Sobre a disposição moral a partir da quarta proposição, onde é mencionado o discernimento moral, entendido como constituindo o caráter mesmo da espécie, permanece um “problema insolúvel”, pois não dispomos de um parâmetro, por meio da experiência, que permita comparar os seres racionais *terrestres* de nossa espécie com seres racionais *não-terrestres*²⁰.

¹⁷ Kant 1784, A 394.

¹⁸ *Ibid.*, A 389.

¹⁹ *Ibid.*, A 390 – “Tendo dado ao homem a razão e a liberdade da vontade que nela se funda, a natureza forneceu claro indício de seu propósito quanto à maneira de dotá-lo. Ele não deveria ser guiado pelo instinto, ou ser provido e ensinado pelo conhecimento inato; (...) A obtenção dos meios de subsistência, de suas vestimentas, a conquista da segurança externa e da defesa (razão pela qual a natureza não lhe deu chifre, nem as garras do leão, nem os dentes do cachorro, mas somente mãos), todos os prazeres que podem tornar a vida agradável, mesmo sua perspicácia e prudência e até a bondade de sua boa vontade tiveram de ser inteiramente sua própria obra.”

²⁰ Kant 1798, 321 – “Se o conceito supremo da espécie for o de um ser racional *terrestre*, então não poderemos nomear nenhum caráter dele, porque não temos conhecimento de seres racionais *não-terrestres* para poder indicar sua particularidade e caracterizar assim aqueles seres entre os seres racionais em geral.”

A questão é então de se saber como o animal dotado da *faculdade da razão* (*animal rationabile*) “pode fazer si um animal *racional* (*animal racional*)”. O ser humano *experimenta o nada* (*Abgrund*) no seu próprio ser, na verdade um *poder-ser*, que a ele possibilita o nascimento de um caráter. “Portanto, para indicar no sistema da natureza viva e assim o caracterizar, nada mais resta a não ser afirmar que ele tem um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume”²¹.

Não temos dúvida quanto à importância da *Metafísica dos Costumes* para ao aprofundamento de concepção de história que julgamos poder haurir da filosofia kantiana em sua fase tardia em sua fase. Contudo, segundo supomos, sem a tematização do problema antropológico, ao nosso exame não atingirá desejável suficiência.

Referências

Todas as citações da obra de Kant são remetidas à edição alemã Weischedel, em dez volumes, publicada pela *Wissenschaftliche Buchgesellschaft* (*Sonderausgabe*, 1983). Os trechos traduzidos para o português, em sua maioria, foram extraídos das versões de boa qualidade publicadas no Brasil ou em Portugal. Foram consultadas, também, versões em língua francesa.

BECKENKAMP, Joãozinho 2003: “O Direito como Exterioridade da Legislação Prática em Kant”. *Ethic@* V2 n2 pp. 151-171. Florianópolis.

KANT, Immanuel 1781: *Kritik der reinen Vernunft*, 2ª ed. de 1787 . Trad. brasileira da 2ª ed : *Crítica da razão pura*, de Valério Rohdden, in Kant (I). Col. Os Pensadores,. São Paulo: Abril, 1980

²¹ Ibid., idem.

——— 1784: *Idee zu einer allgemeinen Geschichtte in weltbürgerlicher Absicht*. Trad. br.: *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo,: Brasiliense, 1986.

——— 1785: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Trad. br.: *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de Paulo Quintela, in *Kant (II)*, Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1980, pp. 103-162.

——— 1788: *Kritik der praktischen Vernunft*. Trad. portuguesa: *Crítica da razão prática*, de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

KANT, Immanuel 1790: “Erste Einleitung in die Kritik der Urteilkraft”. Trad.: *Primeira introdução à Crítica do juízo*, de Rubens Rodrigues Torres Filho, Col. Os Pensadores, S. Paulo: Abril, 1980, pp. 163-203.

——— 1793: *Kritik der Urteilkraft*, 2a .ed. Tra br.: *Crítica da faculdade do juízo*, de Valério Rohden E Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

. ——— 1798: *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*. Trad. francesa: *Anthropologie du point de veu pragmatique*, de Michel Foucault. Paris: Vrin, 1970.

O gênio kantiano e o ethos romântico

Danielton Campos Melonio
UFMA

Fabiano Lemos
UERJ

RESUMO: O Romantismo alemão se configura como um movimento que surgiu no fim do século XVIII na Alemanha em Jena, fundado pelos irmãos Schlegel, sofrendo influência do pré-romantismo do *Sturm und Drang* de Goethe e do idealismo de Fichte e Schelling. Trata-se de um trabalho de pesquisa de natureza teórica, com abordagem filosófica do tema, que aborda a relação entre Kant e o Romantismo alemão. Parte do problema se o conceito de gênio em Kant teria influenciado a formação do *ethos* romântico. Objetiva explicitar em que medida o conceito de gênio de Kant contribuiu para a formação do *ethos* do romantismo alemão. Fundamenta-se, sobretudo, na leitura das obras *Aspectos filosóficos do romantismo*, de Gerd Bornheim, *Crítica da Faculdade do Juízo*, de Kant e *Kant e o poder da imaginação*, de Jane Kneller, além outros leitores críticos do tema. No primeiro momento visa caracterizar o gênio segundo a concepção kantiana, apresentando suas características e a sua relação com as belas artes. Em seguida, investiga e explicita a contribuição de Kant para a formação do *ethos* romântico a partir do conceito de gênio. Conclui que Kant exerceu influência na formação do *ethos* romântico na medida em que apresenta a este movimento o caráter criativo e livre do gênio artístico.

Palavras-chave: Romantismo alemão. *Ethos* romântico. Gênio. Kant.

I

A *Aufklärung* e o classicismo influenciaram de modo definitivo, mas, ao mesmo tempo, polissêmico o pensamento europeu no século XVIII, preconizando a prevalência da razão em detrimento do sentimento. O cogito cartesiano e o conceito de maioridade kantianos são exemplos de como se configura a *Aufklärung*, e como este movimento influenciou o pensamento europeu. “*Sapere aude!*”, eis o lema que orienta o *Aufklärung*. Sair do estado de menoridade buscando o esclarecimento é a

meta da *Aufklärung* (KANT, 2011, p. 63).

Contudo, mesmo no interior do movimento iluminista, certos filósofos o criticaram, apontando os limites da *Aufklärung*. Rousseau foi um deles, na medida em que aponta que o processo civilizatório não trouxe tantos benefícios para o ser humano assim como poderia pensar a razão iluminista; aliás, segundo Rousseau (1987a, 1987b) a civilização tornou o ser humano mais “depravado” e distante do estado de natureza em que vivia antes do advento do estado civil, que com suas regras, magistrados e pautado na propriedade civil engendrou a desigualdade e escravidão entre os homens.

De orientação protestante, o genebrino Rousseau – “mais nórdico do que latino [...]” –, contestou certos aspectos do *Aufklärung*. Defende o retorno a uma interioridade e ao sentimento, sufocados pelo racionalismo iluminista. Apesar do cartesianismo, fundamento para a subjetividade moderna, preconizar a interioridade ele a encerra no *cogito*, a partir do qual a razão analisa o mundo e conhecimento de forma racional, por seu turno, Rousseau apresenta outro sentido de interioridade, uma vez que a “interioridade de Rousseau é bem outra, pois para êle interioridade é sinônimo de sentimento”, sentimento este que ele denomina de natureza (BORNHEIM, 1956, p. 24).

Assim, a orientação protestante de Rousseau o afastou do classicismo latino que fundamenta a *Aufklärung* e o fez realizar uma defesa da interioridade e do sentimento, se colocando como um certo “irracionalista” comparado ao racionalismo iluminista, dando fundamento para uma posição diferente e em oposição ao movimento que até então influenciava fortemente o pensamento europeu da época. (BORNHEIM, 1956).

Na trilha aberta pelo genebrino¹ – com a valorização do sentimento

¹ Mesmo que haja proximidades é necessário destacar que há também diferenças entre Rousseau e o *Sturm und Drang*: “O *Sturm und Drang* foi, sem dúvida, um grande percussor do romantismo. A filiação a Rousseau, sobretudo, apresenta-se com características eminentemente românticas. Mas é precisamente esta filiação que permite mediar toda distância que há entre o *Sturm und Drang* e o movimento romântico propriamente dito, pois

interior em detrimento de uma racionalidade sem sentimento da *Aufklärung* –, em solo germânico germinava um movimento artístico, filosófico e cultural que reconfiguraria o pensamento alemão e fortaleceria uma posição contrária ao *Aufklärung* até então dominante na Europa: o *Sturm und Drang*. Este movimento emergiu entre as décadas de 70 e 80 do século XVIII e teve a participação de Goethe², Schiller, Jacobi e Herder, sendo o primeiro o maior protagonista. As ideias de Rousseau repercutiram firmemente entre os *Stürmer*, pois os jovens membros do movimento “[...] levam a sério a oposição estabelecida por Rousseau entre natureza e cultura, exagerando-a a ponto de se entregarem a uma rebelião frenética a todos os valores estabelecidos.” (BORNHEIM, 1956, p. 27). Nesse sentido, o *Sturm und Drang* se apresenta como um movimento que se opõe ao racionalismo da *Aufklärung*, defendendo o sentimento, o irracionalismo, e a crítica aos valores e regras estabelecidas pela sociedade vigente; o “ímpeto tempestuoso” dos *Stürmer* pautado numa “tempestade de sentimentos” (REALE, 1990, p. 14) que os orienta configura o *ethos* do movimento, que se apresenta diferente do racionalismo do classicismo francês que até então vigorava na Europa de forma majoritária. O sentimento, a interioridade, a natureza o irracionalismo, eis os fundamentos que podem caracterizar o *Sturm und Drang*:

O sentimento é tudo”, diz Goethe no “Urfaust”. Procuram, portanto, a autenticidade do homem, e creem que ela só pode só pode desenvolver a partir do sentimento interior da natureza. Insatisfeitos com a impessoalidade da razão, dão vasa a personalidade do sentimento. (BORNHEIM, 1956, p. 27).

este parte, não do genebrino protestante, mas do criticismo transcendental de Kant e o do idealismo de Fichte.” (BORNHEIM, *Aspectos filosóficos do romantismo*, p. 30).

² Para compreender a posição goetheana em relação a valorização do sentimento em detrimento da razão cf. GOETHE, Johann Wolfgang. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Edição Comentada. Tradução Marcelo Backes. São Paulo: L&PM Pocket. E-book.

Como desdobramento disto, com o *Sturm und Drang*, o germanismo passa naquele momento a ser valorizado na Alemanha, contribuindo para um resgate de uma cultura nacional sufocada naquele momento pelo classicismo francês que se apresenta no racionalismo iluminista. Movimento, de certa forma, iniciado por Lutero no século XVI quando traduziu a Bíblia na versão latina para o alemão³, mas que não tinha tanta força no momento em que o classicismo francês influenciava toda a Europa no século XVIII. A valorização do sentimento defendido pelos *Stürmer* é uma forma de irracionalismo que se opõe ao *Aufklärung*, fazendo com que o germanismo de então se configure como forma de oposição ao racionalismo iluminista. Com isso, apresenta-se então no interior da Alemanha uma defesa da cultura germânica em oposição à latina, que, progressivamente, resultaria em um retorno aos elementos gerais da cultura e da língua gregas.

Para que se possa realizar esta oposição e esta defesa é necessário que se tenha um *ethos* fundado na crítica dos valores pré-estabelecidos. Dessa forma, os *Stürmer* se posicionaram como “gênios”, que por meio de uma irracionalidade positiva constroem a partir do próprio caos. “A ordem, a virtude, a moral são substituídos pelo caos criativo, pela força do gênio, pelas paixões vitais além de toda medida.” Assim, o “gênio, por isto mesmo, não conhece leis: ele é sua própria lei, tornando-se um rebelado contra tudo o que tende a reprimir, a subordinar a sua força.” (BORNHEIM, 1956, p. 29). Essa compreensão os afasta, já de partida, das inúmeras tentativas operadas, no classicismo francês – por exemplo, em Racine ou Le Blond – de fundamentar o gênio a partir das ideias de clareza e distinção (o que, evidentemente, não excluiu, na maior parte das vezes, um certo *delírio da imaginação*). Assim, para realizar uma oposição ao racionalismo da *Aufklärung* faz-se necessário se apoiar num

³ Para compreender como Lutero contribuiu para a valorização do germanismo ainda no séc. XVI cf. LEMOS, Fabiano. O ethos luterano e a filosofia do romantismo alemão. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 17, n. 2, p. 285-306, 2015.

ethos “genial”, capaz de criar suas próprias leis, definir as suas próprias regras, sem ser orientado por regras pré-estabelecidas, sem definições prévias, sem uma sistematicidade racionalista, eis o que defendem os *Stürmer*.

Em decorrência deste movimento, qualificado por muitos como pré-romântico (cf. BERLIN, 2015, pp. 49-79), emerge na Alemanha entre os anos de 1798 e 1800 um movimento que se fundamenta tanto no que defende o *Sturm und Drang*, quanto no que preconizam os filósofos Fichte e Schelling: trata-se do *Romantismo Alemão*, cujos representantes originários são os irmãos Schlegel, idealizadores da revista *Athenaeum*, principal órgão de divulgação do movimento nesses primeiros anos de Jena. Os irmãos Schlegel se reuniram a Karoline Michaelis, Novalis, Schleiermacher, Kleist, Tieck, dentre outros, e deram início a uma série de reflexões que questionavam tanto o *status quo* da própria filosofia, quanto o seu enraizamento iluminista.

Os Schlegel eram, aos olhos de muitos autores que lhe eram contemporâneos (como é o caso de Hegel), mais críticos de arte e literatura do que propriamente filósofos, e pode-se mesmo dizer que foi o contato com a filosofia de Fichte, no seu livro *Fundamento de toda teoria da ciência*, de 1794, que o romantismo encontrou seu primeiro fundamento filosófico. Com Fichte, os românticos se depararam com o conceito de “Eu puro”, criador e dinâmico, que produz o mundo a partir de si mesmo.

E este Eu se apresenta com traços simpáticos aos românticos em muitos de seus aspectos: um Eu dotado de enorme força criativa, a ponto de fazer do mundo exterior um derivado da imaginação produtora do homem. Um Eu, no mais, que vence resistências, obstáculos por êle mesmo produzidos, em sua marcha para um infinito definitivamente distante (BORNHEIM, 1956, p. 54).

Ademais, o conceito de unidade apresentado pela filosofia de Fichte também inspirou os românticos, preocupados com a necessidade da existência de uma unidade, aliás, preocupação constante naquela época, que suprimisse os dualismos presentes até então; a filosofia de Kant e seus dualismos

não parecia satisfazer às exigências de síntese e totalidade que atravessam os escritos dos românticos. Na medida em que Fichte supera esses dualismos, através da noção de reflexividade, se mostra interessante para o movimento (BORNHEIM, 1956).

Contudo, mesmo se fundamentando na filosofia de Fichte na obra *Doutrina da ciência* de 1794, e sua concepção de Eu puro e a superação dos dualismos, Friedrich Schlegel encontra um limite nesta filosofia, que seria necessário ultrapassar: a ausência do campo da *arte*, que não fora alvo de atenção de Fichte naquela obra filosófica germinal para o movimento. Segundo Schlegel, a arte deveria ter um papel importante para os românticos, o que não foi inicialmente abordado por Fichte. A arte teria a missão de efetivar a liberdade que a filosofia não conseguia realizar (BORNHEIM, 1956).

Para Schlegel, filosofia e arte estão estreitamente ligadas, são aspectos que se supõe, inaugurando, com esta idéia, uma das convicções fundamentais de todo o movimento romântico. O que a filosofia revela abstratamente a arte realiza, tornando concreta a filosofia. (BORNHEIM, 1956, p. 59).

Ademais, segundo Bornheim (1956, p. 57), abordando o papel da arte segundo Schlegel, as questões que vêm formar o horizonte da estética romântica, derivam de debates muito distantes dos do classicismo francês ou da *Aufklärung*.

De onde vem este poder da arte? Na criação artística, o homem serve-se do sensível para dominá-lo, e através dêste domínio, o Não-eu, o mundo sensível, como que se espiritualiza, se idealiza. Através da idealização que é a obra de arte, estabelece-se a unidade entre o real e o ideal. Assim, a unidade, presente de modo abstrato na teoria de Fichte, torna-se concreta na estética de Schlegel.

A arte, para o romântico Schlegel tem uma missão mais ampla do que a própria filosofia. A arte espiritualiza o sensível, realizando uma unidade entre o real e o ideal. Além disso, a arte concretiza aquilo que é pensado

abstratamente pela filosofia, tornando concreta a filosofia, apresentando concretamente aos seres humanos o infinito no finito⁴.

Outra influência filosófica importante para a constituição do movimento romântico foi a do jovem Schelling⁵, que critica a *Doutrina da ciência* de Fichte declarando que não há nesta obra uma filosofia da natureza, fazendo-o afirmar que esta é uma lacuna grave na obra de Fichte. “A natureza é reduzida a uma espécie de epifenômeno, completamente subordinada à problemática moral do indivíduo e mero fruto da imaginação criadora”. A partir desta constatação, Schelling tentará “[...] conciliar a filosofia do Eu transcendental com o problema da natureza, melhor, tentará unir Fichte e Goethe”. E a forma de conciliar estes dois campos distintos é através do Absoluto: “Tôda ordem dos sêres finitos, tanto o mundo dos sujeitos como o dos objetos, deve ser explicado pelo Absoluto. Não é possível reduzir o mundo dos objetos aos dos sujeitos [...]”⁶ (BORNHEIM, 1956, p. 71-75).

Além disso, ao apresentar os argumentos de sua filosofia da natureza,

⁴ De um modo próprio, Hegel também apresenta o argumento que a arte é a concretização da ideia, que manifesta seu conteúdo através das diversas formas de artes e das diversas artes particulares. Com efeito, a arte concretiza o absoluto, por meio da arte simbólica (arquitetura), da arte clássica (escultura) e das artes românticas (pintura, música e poesia). Para aprofundar este debate Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de estética*. Vol. I. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: EDUSP, 2001.

⁵ “Em pouco tempo, tornou-se o pensador oficial do grupo e seus livros passaram a expressar tôda a problemática do romantismo. Todos os problemas da escola foram por êle ventilados. Suas obras mais geniais são as da juventude e, caso curioso, após os 30 anos de idade, seu pensamento começa a empobrecer-se gradativamente, passa a repetir, corrigir e desenvolver suas primeiras idéias, entrando em uma longa velhice que se prolongará até quase os 80 anos.” BORNHEIM, Gerd. *Aspectos filosófico do romantismo*, p. 71.

⁶ Como o foco deste artigo não é se debruçar sobre os filósofos do Idealismo Alemão, apresenta-se aqui uma breve indicação de suas teorias. Para maiores detalhes Cf. SCHELLING, F. W. J. von. *Obras escolhidas*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

Schelling defende que a única via para alcançar o Absoluto é a intuição – um tema antigo da metafísica clássica, que havia, relativamente, perdido sua força no elogio iluminista do entendimento. Esse retorno é um marco fundamental para a virada romântica. “E Schelling crê que, de fato, pela intuição intelectual o homem possa atingir o absoluto, arrancar-se da multiplicidade de tudo o que é condicionado e penetrar na origem de todo autêntico saber filosófico.” (BORHMEIM, 1956, p. 74).

Assim, a filosofia é a Ciência do Absoluto, e por meio dela se poderia ter acesso ao absoluto. Contudo, o filósofo alemão adverte que a filosofia, devido ao seu aspecto abstrato tradicional, poderia incorrer em erros ao tentar acessar o Absoluto, como observa Bornheim (1956, p. 76):

Schelling aponta o erro no qual facilmente incide o filósofo e que constitui a tentação perene de toda vida filosófica. Para êle, êste perigo consiste na tendência em considerar a consciência como um dado primeiro e original, como se fosse sua autogênese. O filósofo, perdido na auto-contemplação, seria levado a ignorar o Schelling chama de “pré-história da consciência”, quer dizer, o mundo que circunda o homem e sem o qual nem teria sentido falar em consciência. Quem melhor pode escapar a esta tentação de considerar a consciência como realidade autônoma e auto-suficiente, é o físico.

É verdade que o filósofo pode facilmente incorrer no erro de ficar no campo meramente abstrato, e com isso não teria o autêntico acesso ao absoluto; o físico, por sua vez, vai ao encontro das coisas, da realidade. Uma nova física, organicista e não mecanicista, eis o que defende Schelling. (BORHMEIM, 1956). Daí decorre a necessidade apontada por Schelling de se empreender uma filosofia da natureza e não somente uma filosofia do Eu para se ter acesso a compreensão do todo.

No sentido de se voltar para a natureza e o mundo concreto em busca da intuição do Absoluto, Schelling defende que a arte deva ser uma exposi-

ção concreta da unidade entre natureza e espírito. Para ele a intuição estética é análoga a intuição intelectual, permitindo a apreensão do Absoluto. “A arte desvela a verdade última, fazendo coincidir Verdade e Beleza. A verdade do Absoluto é a beleza.” (BORNHEIM, 1956, p. 91).

Com efeito:

Cada obra de arte, cada quadro, cada sinfonia, etc., revela, a seu modo, dentro de suas medidas, a idéia divina da Beleza, ou ao menos concorre, como fragmento da obra total de determinado artista, para nos conduzir ao Absoluto. Daí a extrema importância da arte. Daí também a pluralidade de manifestações artísticas, pois nenhuma obra de arte, pode, por si só, revelar toda a riqueza do Absoluto. (BORNHEIM, 1956, p. 91).

Ademais, cabe observar que a arte é produzida por um artista que, segundo Schelling, deve

[...] procurar imitar o primeiro ato de Deus, o *fiat lux*, que ilumina todas as coisas. A natureza é uma divina obra de arte e o *artista genial* não faz mais do que tentar imitá-la, permitindo assim, a penetração na natureza até seu princípio criador. Daí a importância da obra de arte, sobretudo para a filosofia, pois constitui-se em caminho que revela o Absoluto. (BORNHEIM, 1956, p. 87, grifos nosso).

Por conseguinte, o “artista genial” é aquele que revela o Absoluto por meio da arte, não realizando uma mera imitação da natureza, mas revelando sua verdade através da exposição da Beleza. “O artista genial não se prende às aparências, mas através delas atinge as coisas em si, as Idéias, presentes na mente divina, revelando-as, na obra de arte, como testemunho do Absoluto.” (BORNHEIM, 1956, p. 90-91). O artista genial é o paradigma do modo de ser dos românticos, daí se compreende o interesse deles, dentre outros temas, em relação à filosofia de Schelling. O *ethos* do artista genial é, de certo modo,

o *ethos* do romântico, eis o que se pode inferir.

Portanto, a partir da arte e com a fundamentação filosófica de Fichte e Schelling, o Romantismo alemão se configura como um movimento distinto do *Aufklärung*, defendendo a necessidade de se estabelecer um *ethos* que se fundamente uma ação criadora e criativa face ao mundo, questionando as regras pré-estabelecidas, bem como tendo uma visão do sujeito e da natureza como sendo obras do espírito criador, capaz de por meio da arte se aproximar do infinito e do Absoluto.

Como se define então o *ethos* romântico, resultante das influências apresentadas anteriormente? Quais suas características?

O *ethos* romântico pode inicialmente ser definido como um *estado de espírito* ou um comportamento psicológico dos românticos. É marcado principalmente por um conflito interior, um sentimento de nunca se estar satisfeito, sempre buscando algo além que não se encontra plenamente. Essa disposição é clara na maneira, por exemplo, como Goethe entende o trágico (cf. SZONDI, 2004, pp. 48 e ss.), mas se radicaliza em uma epistemologia ampla entre os românticos, que se estende da arte à teoria do conhecimento. Ansiedade, inquietude são sentimentos que orientam um romântico; ele ama as irresoluções, as ambivalências. A palavra alemã *Sehnsucht* expressa bem o que caracteriza o *ethos* romântico: uma certa nostalgia incontida, que se deixa infundir por um ímpeto subversivo (cf. BERLIN, 2015, p. 160). O romântico movido pelo *Sehnsucht* deseja algo que não pode alcançar, pois não conhece exatamente o que deseja, porque não quer ou porque não pode conhecer. O romântico se sacia em desejar o desejo, sem necessariamente ter que efetivar este desejo (REALE, 1990).

Desse modo, o romântico orientado por seu *ethos* deseja criar suas próprias regras, buscar o infinito, não se contentar com conceitos definidos, não sistematizar o conhecimento, valorizar o sentimento, voltar-se para o interior, buscando por meio da filosofia e sobretudo da arte o acesso ao infinito.

O *ethos* romântico é, ao meu ver, um *ethos* essencialmente artístico, orientado a criar a obra de arte a partir do gênio criador do artista, da imaginação e da fantasia. Assim, o *ethos* romântico é um “*ethos* genial”, no sentido do gênio que produz a arte a partir de si, construindo suas regras, realizando a arte como um exemplo a ser seguido pelos demais.

Como se percebeu até o momento o Romantismo alemão sofreu diversas influências, tais como a dos poetas e filósofos do *Stümer und Drang*, e os filósofos do Idealismo alemão – Fichte e Schelling. Fundamentados neste arcabouço filosófico-literário, os jovens de Jena configuraram e manifestaram sua originalidade e seu traços característicos. Seria até possível fazer um caminho mais longo, voltando a Lutero, no século XVI, para se encontrar elementos de um protorromantismo, encontrando no tradutor da Bíblia para o alemão elementos que teriam influenciado o *ethos* romântico⁷ do qual se fala neste artigo (cf. LEMOS, 2015).

Contudo, seria importante insistir em outros aspectos, de modo mais restrito. Fundamentado no que se apresentou até o instante, levantamos os seguintes questionamentos: Qual seria outra influência que teria contribuído para a formação do *ethos* romântico além do pré-romantismo dos *Stümers* e filosofia de Fichte e Schelling?

Baseado no que já fora pesquisado para a redação deste escrito é possível afirmar que Immanuel Kant (1724-1804) teria também influenciado a formação do *ethos* romântico, mesmo que isso não seja tão explícito para a tradição filosófica. Em textos como *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (*Antropologie in pragmatischer Hinsicht*) e *Crítica da Faculdade do Juízo* (*Kritik der Urteilsraft*) o filósofo de Königsberg apresenta o conceito de *gênio* (*Genie*) que, ao nosso ver, teria influenciado a formação do *ethos* romântico.

⁷ Cf. LEMOS, Fabiano. O *ethos* luterano e a filosofia do romantismo alemão. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora*, v. 17, n. 2, p. 285-306, 2015.

Dessa forma, como questão central a ser perscrutada neste artigo pergunta-se: Em que medida o conceito de gênio de Kant contribuiu para a formação do ethos do romantismo alemão?

O conceito de gênio de Kant contribuiu para a formação do ethos romântico na medida em que apresenta uma atitude estética e criadora diante do mundo, repercutindo na ethos romântico que se fundamenta em uma atitude criadora do homem e do mundo através da arte, sem regras pré-definidas, de forma análoga ao gênio caracterizado por Kant em seus escritos. Assim, o objetivo deste artigo é explicitar em que medida o conceito de gênio de Kant contribuiu para a formação do *ethos* do romantismo alemão.

II

O problema do gosto se torna uma questão a ser debatida no século XVIII, tanto pelo viés fisiológico, quanto pelo viés metafísico. Como uma contraposição à estética clássica – que defende que a beleza deve estar pautada em aspectos objetivos e não na subjetividade de quem julga o belo – surgem, então, algumas concepções subjetivistas da estética. Esta corrente defende que se deve, antes de tudo, buscar compreender os aspectos subjetivos que envolvem o julgamento do belo, voltando a percepção para o sujeito que experimenta o fenômeno estético e não na objetividade da obra de arte. Assim, a questão do belo e da arte passam a ser compreendidos a partir do gosto, isto é, da capacidade de percepção e de julgamento estético: o foco está no sujeito que experimenta o belo e não no objeto que o produz. (CASSIRER, 1997).

No interior deste debate Kant apresenta, na obra *Crítica da Faculdade do Juízo* (doravante denominada *CJF*), suas reflexões sobre a lógica interna dos juízos de gosto e do sublime, defendendo uma abordagem que se preocupava mais em compreender os fundamentos subjetivos da experiência estética do que se debruçar sobre a questão da objetividade da obra de arte. As questões do belo, do sublime e das belas artes, dentre outros temas, são

apresentadas neste texto kantiano⁸.

Segundo Kant (1995), a bela arte só é autenticamente uma arte bela se parecer como se fosse natureza, isto é, se apresentar como produto da arte, mas se manifestar como se fosse obra da própria natureza. “A natureza era bela se ela ao mesmo tempo parecia ser arte; e a arte somente pode ser denominada bela se temos consciência de que ela é arte e de que ela apesar disso nos parece ser natureza. (KANT, 1995, p. 152). Ademais:

Um produto da arte, porém, aparece como natureza pelo fato de que na verdade foi encontrada toda a *exatidão* no acordo com as regras segundo as quais, unicamente, o produto pode tornar-se aquilo que ele deve ser, mas sem *esforço*, sem que transpareça a forma acadêmica, isto é, sem mostrar um vestígio de que a regra tenha estado diante dos olhos do artista e tenha almejado as faculdades de seu ânimo. (KANT, 1995, p. 152).

Com efeito, a arte bela se apresenta como a natureza porque o artista a produz sem que as regras acadêmicas da produção artística apareçam na manifestação da obra. A obra apresenta toda exatidão justamente porque não parece ser produto de regras e fórmulas produzidas pelo artista. Se as regras que orientaram a produção da obra existem elas não são percebidas na bela arte, e é por isso que ela parece como se fosse natureza. O que orienta a produção da bela arte é o ânimo do artista que se manifesta na obra como se fosse produzido pela própria natureza; os vestígios das regras da produção artística não são percebidos na bela arte, que se apresenta, dessa forma, como se fosse natureza.

Por conseguinte, Kant define, então, que a arte bela é a arte do *gênio* (*schöne Kunst ist Kunst des Genies*). É o gênio que produz a bela arte, é por meio de seu espírito genial que a produção artística se realiza, eis o que afirma o filósofo de Königsberg. As “[...] belas artes necessariamente têm que

⁸ O foco deste artigo não são os temas elencados, mas apenas a questão do gênio. Para aprofundamento destes outros temas Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ser consideradas como arte do *gênio*” (KANT, 1995, p. 153).

Ainda segundo a argumentação kantiana desenvolvida na *CFJ*, não se deve confundir o gênio com o sentido que comumente é apresentado no senso comum. Para Kant (1995, p. 153), *gênio* “é o talento (dom natural) que dá regra à arte”, ou ainda, “[...] é a inata disposição de ânimo (*ingenium*) pela qual a natureza dá a regra à arte.”

Assim, o gênio é uma disposição de ânimo que movimenta a ação do artista para a produção da arte, fazendo-o criar a bela arte, como se fosse natureza, a partir das regras que ele próprio produz. Como o julgamento estético (juízo do gosto) não segue regras determinadas – pois é resultado do livre jogo da imaginação e do entendimento, além de produzir um juízo reflexionante e não determinado –, a produção da arte também não deve seguir regras pré-estabelecidas. Cabe ao gênio, devido às características do seu ânimo, criar suas próprias regras da produção artística, e não produzir a arte a partir da imitação. “Para o *ajuizamento* de objetos belos enquanto tais requer-se *gosto*, mas para a própria arte, isto é, para a *produção* de tais objetos, requer-se *gênio*” (KANT, 1995, p. 156).

Além disso, é necessário observar que:

[...] o gênio [...] é um *talento* natural para produzir aquilo para o qual não se pode fornecer nenhuma regra determinada, e não uma disposição de habilidade para o que posse ser aprendido segundo qualquer regra; consequentemente, *originalidade* tem de ser sua primeira propriedade. (KANT, 1995, p. 153).

Com efeito, o gênio é um talento e não uma habilidade que possa ser aprendida ou ensinada, por meio de um processo educacional; o gênio nasce com a disposição de ânimo para produzir a bela arte, criar suas próprias regras da produção artística, produzindo, assim, de forma original.

Ademais, os produtos do gênio “[...] têm que ser ao mesmo tem-

po modelos, isto é, *exemplares*, por conseguinte, eles próprios não surgiram como imitação e, pois, têm de servir a outros como padrão de medida ou regra de ajuizamento” (KANT, 1995, p. 153). O gênio não pode ele mesmo

[...] descrever ou indicar cientificamente como ele realiza sua produção, mas que ela como natureza fornece a regra; e por isso próprio autor de um produto, que ele deve a seu gênio, não sabe como as idéias para tanto encontram-se nele e tampouco tem em seu poder imaginá-las arbitrariamente ou planejadamente e comunicá-las a outros em tais prescrições, que as ponham em condições de produzir produtos homogêneos⁹.

Por conseguinte, o gênio produz exemplos que devem ser seguidos, contudo, ele mesmo não apresenta suas regras e nem as ensina, pois também não tem plena consciência destas regras; cabe a quem realiza o ajuizamento da arte descobrir e explicitar as regras que orientaram a produção do gênio, que estão impressas na bela arte que produz por meio de seu talento natural.

Assim, a natureza prescreve a regra à arte e não à ciência, o que impede que se produza a arte bela por meio de regras determinadas e que o gênio possa ensiná-las “cientificamente”, isto é, por meio de argumentos conceituais ou por meio de linguagem verbal argumentativa. (KANT, 1995).

Kant (1995, p. 159) observa que alguns produtos de arte podem se apresentar como bela arte, mas que na verdade carecem de “espírito”; tais produtos são julgados, certas vezes pelo gosto, como belos, porém não possuem espírito (*Geist*):

Uma poesia pode ser verdadeiramente graciosa e elegante, mas é sem espírito. Uma história é precisa

⁹ Quanto ao gênio é necessário observar que seus “[...] produtos são ‘exemplares’ (ou ‘clássicos’) – eles servem a outros como padrões para julgar e também para imitar. Todavia, o gênio não pode ser ensinado, nem sua operação explicada por aqueles que o possuem. É uma espécie de presente inato àqueles afortunados o suficiente para tê-lo que desafia descrição ou explanação.” WOOD, Allen. *Kant*. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 199.

e ordenada, mas sem espírito. Um discurso festivo é profundo e requintado, mas sem espírito. Muita conversação não carece de entretenimento, mas é contudo sem espírito [...].

Com efeito, a autêntica bela arte, produto do gênio, deve possuir espírito (*Geist*), e não ser um produto de mera técnica reprodutora, baseada em regras pré-estabelecidas, produto da mera imitação. E segundo Kant (1995, p. 159), *Geist*

[...] em sentido estético, significa o princípio vivificante no ânimo. Aquilo, porém, pelo qual este princípio vivifica a alma, o material que ele utiliza para isso, é o que, conforme a fins, põe em movimento as forças do ânimo, isto é, em um jogo tal que se mantém a si mesmo e ainda fortalece as forças para ele.

Por conseguinte, o gênio é capaz de produzir a arte bela com um conteúdo espiritual que vivifica a faculdade da imaginação e produz ideias estéticas¹⁰. Uma obra de arte sem espírito, por sua vez, não tem a capacidade de apresentar ideias estéticas como aquelas obras engendradas pelo gênio. A apresentação de ideias estéticas pelo gênio permite ao ajuizador da bela arte ir para além da experiência sensível, se aproximando dos conceitos da razão. A poesia, por exemplo, é um tipo de bela arte que permite realizar mais plenamente esta tarefa:

O poeta ousa tornar sensíveis idéias racionais de entres invisíveis, o reino dos bem-aventurados, o reino do inferno, a eternidade, a criação etc. Ou também aquilo que na verdade encontra exemplos na experiência, por exemplo, a morte, a inveja e todos os vícios, do mesmo

¹⁰ “Idéias estéticas são imagens (apresentadas visualmente ou através de outros sentidos ou em palavras) através das quais as obras de arte estimulam um processo de pensamento que parece ser infundavelmente fascinante, inexaurivelmente sugestivo.” WOOD, Allen. *Kant*. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 201.

modo que o amor, a glória etc., mas transcendendo barreiras da experiência mediante uma faculdade da imaginação que procura competir com o jogo [...] da razão no alcance de uma máximo, ele ousa torna-lo sensível em uma completude para qual não se encontra nenhum exemplo na natureza. E é propriamente na poesia que a faculdade de idéias estéticas pode mostrar-se em sua inteira medida. (KANT, 1995, p. 160).

Assim, o gênio vivifica a obra de arte bela com um conteúdo espiritual que permitirá ao ajuizador ter acesso às ideias estéticas; uma obra sem espírito não permitirá isso, sendo apenas um objeto sem vida, sem espírito. Por meio do espírito o gênio pode “[...] expressar o inefável no estado de ânimo por ocasião de uma certa representação e torna-lo universalmente comunicável – quer a expressão consista na linguagem, na pintura ou na arte plástica [...]” (KANT, 1995, p. 162). Dessa forma, o gênio permite falar do inefável por meio de seu talento natural do ânimo para manifestar um conteúdo espiritual na bela arte, tornando-a viva e com espírito.

Por fim, Kant (1995, p. 163) assim resume:

O gênio é a originalidade exemplar do dom natural de um sujeito no uso *livre* de suas faculdades do conhecimento. Deste modo, o produto de um gênio (de acordo com que nele é atribuível ao gênio e não ao possível aprendizado ou à escola) é um exemplo não para a imitação (pois neste caso o que aí é gênio e constitui o espírito da obra perder-se-ia), mas para a sucessão por outro gênio, que por este meio é despertado para o sentimento de sua própria originalidade, exercitando na arte um tal liberdade da coerção de regras, que a própria arte obtém por este meio uma nova regra, pela qual o talento mostra-se como exemplar. Mas, visto que o gênio é um favorito da natureza, que somente pode presenciar como aparição rara, assim o seu exemplo produz para outros bons cérebros uma escola, isto é, um ensinamento

metódico segundo regras, na medida em que se tenha podido extraí-los daqueles produtos do espírito e de sua peculiaridade; e nesta medida a arte bela é para essas uma imitação para a qual a natureza deu através de um gênio a regra.

Portanto, o gênio cria suas regras da produção da bela arte e, com isso, engendra exemplos para outros artistas que se tornarão doravante novas regras e métodos (cria-se assim uma escola a partir dos exemplos do gênio); estas regras explicitadas a partir dos exemplos do gênio não devem ser simplesmente imitadas, mas devem servir de orientação para que se possa constituir outros gênios, capazes de produzir novos caminhos e novas formas de produzir a bela arte. O gênio dá o exemplo, que nem mesmo ele sabe exatamente como produziu, para comunicar aos demais a possibilidade de produzir suas próprias regras.

Pelo exposto, é possível inferir que o conceito de gênio em Kant apresenta a forma de produção da arte bela segundo o filósofo de Königsberg. Pelo gosto se ajuíza e pelo gênio se produz a arte, suscitando no ajuizador a possibilidade de comunicar o sentimento do belo experimentado durante a experiência estética artística da bela arte. Enquanto a natureza apresenta o acordo entre as faculdades da imaginação e entendimento na forma da experiência estética do belo natural, o belo artístico depende do artista para que isto seja alcançado. Sem o talento do gênio, segundo Kant (1995), não há arte bela, isto é, arte humana livre que se apresente como se fossa natureza.

Assim, caracteriza-se aqui que o gênio, de acordo com Kant, é um talento, uma atividade, um “*ethos*”, que orienta a produção da bela arte. O gênio é, de certa maneira, um tipo de atitude que tem por finalidade produzir a bela arte a partir da criação de suas próprias regras, apresentando esta criação artística de forma exemplar, permitindo ao ajuizador explicitar estas regras e tentar criar as suas próprias regras. Nesse sentido, mais do que simplesmente uma atitude de criação artística é possível encontrar no gênio kantiano um

ethos que propõe a possibilidade da criação de regras, contestando a pura imitação a partir de regras pré-estabelecidas¹¹. É neste ponto que o conceito de gênio em Kant se mostra aqui interessante.

III

Quando se expõe aspectos da filosofia kantiana em geral, vêm à mente questões como o conhecimento, a razão, o entendimento, a moral, a lei moral, a metafísica, a estética etc. Geralmente se percebe na tradição filosófica as influências de Kant no campo da ciência, da teoria do conhecimento ou da Ética. Assim, um Kant racionalista e iluminista, eis o que geralmente se apresenta do filósofo de Königsberg aos leitores dele.

Contudo, seria possível relacionar Kant ao Romantismo alemão? É possível que Kant tenha influenciado também, ao lado de Fichte e Schelling, o movimento encabeçado pelos jovens de Jena? Há um Kant “romântico”, que seria interessante ao romantismo alemão? Fundamentado na leitura do texto *Kant e o poder da imaginação*, de Jane Kneller, é possível afirmar que o filósofo de Königsberg teria influenciado também o romantismo alemão.

Em geral esta relação de influência não é tão explícita, sobretudo devido a leitura analítica de Kant da tradição anglo-americana que não vê no filósofo prussiano elementos que justificariam uma influência dele num movimento geralmente associado ao irracionalismo e ao sentimentalismo (KNELLER, 2010). Ademais, “a urgência, em meados do século XX, de

¹¹ Numa inferência que ainda precisa ser mais aprofundada, proponho aqui um paralelo entre a fórmula do imperativo categórico kantiano, “Age de tal maneira...”, e o gênio, uma vez que tanto na orientação pelo imperativo categórico, que exige que o sujeito seja autônomo para criar suas máximas que servirão de exemplo para leis universais, o gênio também cria a arte bela a partir de sua autonomia normativa, criando suas regras que servirão de exemplos. Assim, tanto no gênio (no campo da arte), quanto no imperativo categórico (na seara da moral), exige-se capacidade subjetiva autônoma para criar suas próprias regras, sejam artísticas ou morais. Dessa maneira, pode-se visualizar a possibilidade do gênio em Kant servir de paradigma para qualquer atitude que exige a capacidade subjetiva de criar suas próprias regras, isto é, não ser orientado pela heteronomia, mas sim pela autonomia propriamente dita.

tonar Kant palatável aos filósofos analíticos anglo-americanos fez com que muito do que era fundamental na própria obra de Kant fosse inicialmente ignorado, subestimado ou simplesmente descartado.” (KNELLER, 2010, p. 31). Assim, há mais elementos e temas no interior da filosofia kantiana do que a tradição anglo-americana quis apresentar, tal como a possibilidade de Kant ter tido alguma influência sobre o romantismo alemão.

A ideia de relacionar Kant com o Romantismo incomodou e, sem dúvida, continuará incomodando muitos estudiosos. Esses críticos costumam ver Kant como o último grande defensor dos valores iluministas da era moderna da filosofia, enquanto veem o Romantismo como uma corrente reacionária e contrailuminista que expressa tendências irracionistas e forças cujos objetivos são a execração do espírito de liberdade e igualdade. (KNELLER, 2010, p. 30).

Contudo, apesar de tantas leituras e críticos que não encontram nem relação nem vestígios da filosofia kantiana no Romantismo alemão, Kneller (2010, p. 30) afirma:

Kant não se envolveu diretamente na chamada “Escola Romântica de Jena”, que incluía os dois irmãos Schlegel, Schelling e Novalis. Apesar disso, sua filosofia foi tão importante no contexto acadêmico alemão que não há dúvidas de sua influência sobre eles.

É na estética kantiana, sobretudo aquela exposta na *CFJ*, que se pode encontrar mais elementos que liguem Kant ao Romantismo alemão: “as considerações estéticas [kantianas] moldam o programa filosófico, como um todo, programa esse protorromântico em muitos aspectos. As intuições filosóficas de Novalis têm uma grande dívida com Kant.” (KNELLER, 2010, p. 42). Dito de outra forma:

Quaisquer que sejam as outras influências de seus contemporâneos e dos sucessores da filosofia alemã,

a filosofia de Kant, principalmente sua teoria estética com sua nova visão pioneira sobre o poder da imaginação, continha as sementes de pré-romantismo alemão. (KNELLER, 2010, p. 48).

Assim, a filosofia estética kantiana é o ponto de interseção entre Kant e o Romantismo alemão, pois a concepção de Kant sobre o belo, o sublime, o gênio e a o poder da imaginação, fincados no sujeito e na autonomia, são interessantes para a construção das bases do movimento liderado pelos irmãos Schlegel.

O *ethos* romântico é, sobretudo, caracterizado como um *ethos* criativo, que questiona as regras pré-estabelecidas, um *ethos* subversivo, que se funda na noção de gênio. Como observa Novalis (apud KNELLER, 2010, p. 171): “Sem genialidade, nenhum de nós existiria. A genialidade é necessária para tudo. Entretanto, o que se quer normalmente significar por genialidade é a genialidade do gênio.”

Nas palavras de Kneller (2010, p. 172), “[...] há um aspecto da filosofia de Kant que a maioria dos pesquisadores concordaria *ser* percussor do Romantismo: a noção de genialidade.” Com efeito, um dos aspectos que vincula o pensamento kantiano ao Romantismo é a questão do gênio, fazendo com que o conceito de gênio de Kant influencie a formação do movimento romântico e de seu *ethos*.

É um exemplo para demonstrar como Kant compreende a atitude genial é através da prática artística da “fantasia livre”, realizada por um músico quando toca uma música de forma improvisada e livre. “A fantasia livre era uma forma de arte que tinha adquirido muita popularidade na época de Kant e uma das poucas formas musicais que Kant menciona.” (KNELLER, 2010, p. 174).

Há fortes semelhanças entre a explicação de Kant para a genialidade e o que é exigido do músico da livre fantasia [...]. Como na genialidade de

Kant, o músico processa “naturalmente” e por meio da inspiração sem “conhecer as regras que determinam o procedimento”, movimentando-se facilmente e com naturalidade de uma ideia musical ou expressão para a próxima sem chegar a um objetivo ou propósito. Assim a natureza exhibe a falta de objetivo do objeto, também o faz o músico da fantasia. É um tipo de fenômeno natural das teclas. Para Kant o problema da fantasia composta pode ser compreendido, então, como o problema de como reter “a mão da natureza” [...] ao escrever uma fantasia, uma vez que ela, com sua liberdade de expressão e falta de previsibilidade – na verdade sua falta de resultado – seria melhor mais como fenômeno natural do que uma “obra” de arte.

Dessa forma, a genialidade proposta por Kant se assemelharia a um músico que toca uma música de forma improvisada, não porque faz isso sem técnica ou de qualquer maneira, mas a partir da liberdade de sua fantasia e imaginação. Uma improvisação musical exige técnica e conhecimento musical, além de talento, sensibilidade e intuição. O que diferencia uma execução musical que segue somente o que está escrito na pauta musical, e outra improvisada que ultrapassa os limites da composição escrita, é que esta última se guia sobretudo pela imaginação e pela fantasia. Somente um artista genial, num sentido kantiano, seria capaz de ultrapassar as regras pré-estabelecidas pela execução musical escrita, criar temas e frases musicais no próprio momento da execução. Muitos improvisadores afirmam que criaram frases musicais que jamais conseguiram reproduzir novamente, o que demonstra que a improvisação exige uma capacidade imaginativa e criativa que seria característica do gênio.

Assim, a “livre fantasia não é um mero sonho, mas é um caso do que Kant vê como fantasiar, porque envolve a perda do controle – ou como ele coloca, envolve a imaginação ‘brincando conosco’” (KNELLER, 2010, p. 178). Por conseguinte, “perder o controle” é, de fato, deixar que a imaginação e a fantasia se libertem para que a expressão artística alcance toda sua

liberdade, ultrapassando as amarras das regras pré-estabelecidas.

A partir do exemplo da fantasia livre, expressão musical criativa que exige do músico a capacidade de improvisar a partir do tema musical original – algo semelhante como ocorre na improvisação no *jazz*, em que os músicos tocam um tema central e depois cada um improvisa vários compassos criando novas frases melódicas musicais a partir da base harmônica comum a todos –, é possível relacionar com vários aspectos do *ethos* romântico.

Primeiramente, por exemplo, os textos produzidos pelos românticos de Jena – oriundos do próprio *ethos* romântico que se assemelha a expressão da livre fantasia do artista genial de Kant –, são fragmentados e inconclusos, o que se aproxima do caráter inconcluso da improvisação musical. Além disso, a própria *Sehnsucht* que caracteriza o *ethos* romântico se assemelha a ansiedade de uma improvisação musical, que não sabe onde vai chegar, só quer continuar tocando uma nota após a outra, sem saber exatamente como a melodia irá terminar, se é que ela chegará a um fim. Ademais, a fantasia livre não segue regras, cria as suas próprias, cada músico genial cria seu caminho melódico e rítmico, assim como um poeta romântico que escreve sem seguir regras pré-estabelecidas, seguindo o sentimento e a intuição.

Outro aspecto do gênio em Kant que se deve destacar para se compreender a relação entre Kant e o *ethos* romântico é a questão da produção das ideias estéticas. Por meio do gênio a obra de arte bela ganha vida, ganha um conteúdo espiritual, se torna vivificada. O artista genial suscita no espectador a capacidade deste acessar as ideias estéticas expressas nas obras de arte. O poeta genial pode, por exemplo, provocar no espectador as ideias de Deus, de alma e mundo por meio da composição livre das palavras de seu poema, que apresentam imagens estéticas de ideias da razão.

Assim, por meio da capacidade de produzir ideias estéticas Kant apresenta, ao meu ver, um traço comum entre o gênio e o *ethos* romântico:

os românticos buscam expressar as ideias do infinito através da arte no finito, e através do gênio é possível expressar a ideia de infinito na finitude da arte.

Por fim, Kneller (2010, p. 182) assevera:

A inovação de Novalis, e do seu grupo de Jena, foi redefinir a filosofia em si como uma “atividade livre e interminável” que em seus limites se torna um empenho criativo estético, impulsionado por um poder expandido da imaginação descrito por Kant na terceira *Crítica*.

IV

Haveria Kant influenciado a formação do *ethos* do romantismo alemão? Pelo que foi apresentado aqui é possível afirmar, salvo melhor juízo, que sim. O caráter criativo e autônomo do romantismo em relação às regras pré-estabelecidas é um indicativo que o *ethos* romântico necessitaria se fundamentar também em um conceito que abarcasse o caráter criativo e autônomo da produção artística. É necessário lembrar que os jovens de Jena eram sobretudo escritores, artistas, músicos e não exatamente filósofos; e a formação de um *ethos* que se fundamentasse na produção artística era mais que necessário. Eles encontram em Kant uma orientação para compreender que o artista deve ser um artista genial, capaz de criar suas próprias regras. A partir daí os românticos passam a criar por meio da arte o mundo ao seu redor, buscando ansiosamente manifestar o infinito no finito.

Portanto, apesar de algumas prováveis lacunas, o mérito aqui deste trabalho é tentar refletir uma relação que não se mostra tão explícita assim, a saber, entre o gênio em Kant e o *ethos* romântico. Sabe-se que não pode reduzir Kant ao romantismo ou vice-versa, pois cada um trilhou seus próprios caminhos, há muitas diferenças entre eles. Contudo, no que diz respeito a questão do gênio ambos estão próximos, sendo possível ver uma interseção e certa influência de Kant no Romantismo alemão.

Referências

ALLISON, Henry E. *Kant's Theory of Taste: a Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. New York: Cambridge University Press, 2001. E-book.

BERLIN, I. *As raízes do Romantismo*, São Paulo: Três estrelas, 2015.

BORNHEIM, Gerd. *Aspectos filosóficos do romantismo*. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, 1956.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. 3 ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1997.

FICHTE, Johann Gottlieb. *A doutrina da ciência de 1794e outros escritos*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).

GOETHE, Johann Wolfgang. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Edição Comentada. Tradução Marcelo Backes. São Paulo: L&PM Pocket. E-book.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de estética*. Vol. I. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: EDUSP, 2001.

HUGHES, Fiona. *Kant's critique of aesthetic judgment*. London, New Delhi, New York, Sidney: Bloomsbury, 2009. E-book.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução por Valério Rhoden & Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento? In: _____. *Textos seletos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. Kritik der Urteilschaft und naturphilosophische Schriften 2. In: KANT. *Werke in Zwölf*. Bänden X. Frankfurt, Germany: Suhrkamp Verlag, 1957.

LEMOS, Fabiano. O ethos luterano e a filosofia do romantismo alemão. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 17, n. 2, p. 285-306, 2015.

LIMA, Luiz Costa. *Limites da voz: Montaine, Schlegel, Kafka*. 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

LOWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: O romantismo na contracorrente da modernidade*. Tradução Nair Fonseca. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015. E-book.

LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. vol. 8. São Leopoldo; Porto Alegre: Comissão Interluterana de Literatura São Leopoldo. 2003.

MITTNER, Ladislao. *Storia della letteratura Tedesca – Dal Pietismo al Romanticismo*. Tomo I. Università di Catania, 2002,

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia – do Romantismo até nossos dias*. Vol. 3. São Paulo: Paulus, 1990 (Coleção Filosofia)

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Os devaneios do caminhante solitário*. Tradução de Fúlvia Maria Luzia Moretto. 2. Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1987a (Coleção Os Pensadores).

_____. *Ensaio sobre as ciências e as artes*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1987a (Coleção Os Pensadores).

SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Obras escolhidas*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).

SCHLEGEL, Friedrich. Sobre a incompreensibilidade. *Alea*, volume 13, n. 2, julho-dezembro de 2011.

SCHMIDT, James. *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers na Twentieth-Century Questions*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1997. E-book.

SZONDI, P. *Ensaio sobre o trágico*, Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

WOOD, Allen. *Kant, introdução*. Tradução Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

Acerca da justificação metaética dos juízos na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de Kant

Cristiano Capovilla
UFMA

Fábio Palácio
UFMA

RESUMO: O artigo propõe uma abordagem metaética da obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de Immanuel Kant. Resgata, para tanto, a conjuntura filosófica da obra, sua proposta de justificação, a classificação da filosofia em seu prólogo e a analítica que parte da boa vontade, passa pelo dever e chega à liberdade das determinações morais. Concluimos que a proposta kantiana é partidária de um internalismo cognitivista.

Palavras-chave: Cognitivismo. Filosofia crítica. Internalismo. Liberdade. Metaética.

Introdução

Em sua clássica definição sobre os principais problemas relacionados à metaética, William Frankena argumenta que o mais relevante é o problema da justificação da validade dos juízos éticos e de valor. “O que principalmente desejamos saber”, diz o autor, “é se os juízos morais e de valor, que aceitamos, justificam-se ou não” (1981, p.114). Isso quer dizer que, ao indagar sobre a justificação dos juízos morais, queremos saber se são verdadeiros ou falsos. A resposta a essas questões constitui-se, segundo Frankena, no centro do debate metaético contemporâneo.

A justificação dos juízos morais tal qual é exposta na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (a partir de agora FMC) de Immanuel Kant (1724-1804) constitui o objeto deste trabalho. Procuramos elencar os argumentos kantianos de forma a responder à questão da justificação – a qual, como veremos, confunde-se no pensamento transcendental¹ com uma fundamentação.

¹ O sistema kantiano é chamado de “filosofia transcendental”. Esse termo faz referência a

Dentro do quadro mais geral da filosofia crítica-transcendental, as questões morais, em última instância, respondem a um problema necessário da própria razão. Trata-se da resolução de questões que a razão põe a si mesma, sendo necessariamente compelida a esse caminho em virtude de sua liberdade e autodeterminação. A abordagem kantiana para as questões morais contribui para o projeto maior da filosofia crítica: reabilitar a metafísica como ciência². Só ela poderia sondar os fundamentos da ação moral, que são puramente racionais (campo próprio da metafísica) e independem da experiência.

Sendo esta uma característica do pensamento transcendental kantiano, somos obrigados a revisitar-lo a fim de responder o problema metaético, demonstrando o duplo caminho da racionalidade, teórico e prático, sob uma mesma e única razão. O contexto filosófico mais geral, a “revolução copernicana” realizada pela síntese kantiana e o lugar da FMC constituem-se, pois, em elementos incontornáveis quando se trata de responder à questão da justificação dos juízos éticos no pensamento crítico kantiano.

No que diz respeito às proposições éticas levantadas, sobretudo na FMC, argumentaremos no sentido de apontar o pensamento kantiano como

um sistema de conceitos que se ocupa não de objetos, mas com o “modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*” (KANT, 1991: p. 35). Conhecimentos *a priori* são aqueles que o sujeito coloca ele próprio nas coisas. As características mais essenciais dos conceitos *a priori* são a necessidade e a universalidade. Kant demonstra essa assertiva afirmando que, ao tirarmos do conceito de “corpo” todas as características empíricas possíveis, ainda assim restariam propriedades como extensão e substância, próprias não do objeto, mas da estrutura profunda do pensamento humano. Questão fundamental da filosofia kantiana está em saber se pode haver conhecimentos *a priori*, independentes da experiência e distintos dos conhecimentos empíricos (*a posteriori*). Kant adota como pressuposto fundamental a existência de conhecimentos *a priori*: à medida que há razão nas Ciências, há sempre algo nelas que é colocado aprioristicamente.

² Kant desenvolve esse projeto tanto no campo prático – que envolve as questões da vontade humana e do agir comunitário – quanto no campo teórico – que compreende as pretensões cognitivas da razão.

partidário de um internalismo cognitivista nas questões de metaética. Tentaremos demonstrar que somente a própria lei moral que age em nossas consciências como seres racionais pode ser motivadora das boas ações (internalismo), e que, nesses termos, não podemos conhecer a liberdade, mas devemos pensá-la como fonte de nossa própria racionalidade prática, o que possibilita e valida nossas meditações acerca da moralidade das próprias leis. Tais leis devem ser deduzidas de forma pura, tal qual uma lógica (cognitívismo). Por fim, conjecturamos acerca da atualidade das formulações éticas kantianas em problemáticas de grande relevância, como é o caso do contemporâneo debate sobre *pós-verdade* e *fake news*.

A conjuntura do debate filosófico

Na aurora do mundo moderno, entre os séculos XVI e XVII, a filosofia floresce contrapondo-se, de um lado, ao pensamento metafísico dogmático – que pretendia fazer um discurso direto sobre o *ser* – e, de outro, ao ceticismo, que se costuma fazer presente em momentos de transição histórica. Mais do que uma oposição teórica de cunho ontológico ou gnosiológico, estava também em jogo a disputa pelo sentido e lugar da filosofia nesse novo período. Questionavam-se os fundamentos práticos da vida ou, de outra forma, os pressupostos de como devemos agir em um mundo de transição e mudanças.

Nesse período René Descartes (1596-1650) sentencia que a razão é composta de ideias inatas, claras e distintas, que em si mesmas não se relacionam com o mundo sensível e só dependem de si próprias para serem verdadeiras. Sua filosofia racionalista começa com o “cogito”: ainda que decida duvidar de tudo, devo concluir que há pelo menos algo de cuja existência não posso duvidar – minha própria dúvida. Essa operação dedutiva, tomada por Descartes (1991) como antídoto contra “todas as mais extravagantes suposições dos cétricos”, dava prova da capacidade humana de deduzir verdades da própria razão. O filósofo enxerga nas matemáticas o exemplo de certeza e

evidência racional. É nela que vai buscar o *modus operandi* do pensar filosófico, seu instrumento analítico (PESSANHA, 2004).

Já do outro lado do Canal da Mancha, Francis Bacon (1561-1626) insiste em que só é possível separar o pensamento, a imaginação e a fantasia do conhecimento real por meio da observação meticulosa e rigorosa. É a experiência que deve distinguir as especulações vazias do pensamento de um saber legítimo. O método de construção do pensamento deveria inspirar-se na forma sintética da física experimental. É através da análise experimental da natureza, pela física e pela química, que transformaremos o saber contemplativo em atitude prática (ANDRADE, 2005).

Essa atitude epistemológica terá continuidade na tradição empirista britânica por meio de nomes como John Locke (1632-1704). Em seu *Ensaio sobre o entendimento humano*, Locke apresenta uma classificação das ideias de caráter sensualista, isto é, fundada na noção de que os pensamentos nada mais são do que sensações em seu mais alto grau. “Não há princípios inatos na mente”, afirma Locke (1991, p. 29), para quem a fonte última dos pensamentos reside na experiência.

Tanto a tradição francesa, bem representada em Descartes, quanto a escola empirista britânica, de Bacon e Locke, trouxeram para o pensamento a ideia segundo a qual a filosofia dos *novos tempos* deveria ter dentro de si o vigor das novas ciências, a exatidão e a objetividade dos saberes particulares. O racionalismo vai buscar na álgebra e na geometria os elementos metodológicos necessários para superar o ceticismo, criticar a metafísica dogmática e oferecer uma base segura à razão. O empirismo, por sua vez, vai à física e à química para extrair delas o método experimental, único meio eficaz de afastar a idealização e a fantasia dos filósofos contemplativos, os verdadeiros adversários da filosofia moderna.

Em ambos os casos estão dadas as condições teóricas para a completa autonomia das ciências particulares em relação à filosofia. É a própria

filosofia moderna que, em seu constituir-se, possibilita o discurso racional de autonomia e independência dessas ciências. O nascimento e o desenvolvimento das ciências particulares – processo então em pleno progresso – representavam o espírito do novo mundo que se descortinava. Elas deveriam ser utilizadas pela filosofia moderna contra o velho edifício teórico contemplativo do tomismo aristotélico e contra as astúcias do ceticismo.

Sessenta e sete anos após a publicação do *Novum Organum* de Bacon e cinquenta após o *Discurso do Método* de Descartes, aparecem os *Principia Mathematica Philosophiae Naturalis* de Isaac Newton (1642-1727). Com essa obra a física, enquanto ciência particular, alcança *status* apenas comparável ao que a filosofia até então já possuía: o de *corpus* passível de reter, entre seus objetos, conceitos e categorias necessárias e de validade universal.

Os desenvolvimentos e sistematizações da mecânica, além da gravitação universal, levaram a física a uma ampliação de escopo. Ela não mais lidava apenas com casos particulares, locais; tratava, para além disso, de todo o universo. Através da matemática e da metodologia da pesquisa natural, Newton unificou a terra e o céu. O poder de seu constructo teórico é devastador: a física passa a ser a principal ciência na constelação dos saberes, a única que realmente nos oferece um saber positivo, capaz de unificar teoria e prática. Cumprindo o testamento teórico dos modernos, Newton unifica a matemática e a experimentação em uma ciência particular, com um objeto bem delimitado: a natureza. A racionalidade e a objetividade no estudo da natureza devem livrar o pensamento das especulações dogmáticas e do ceticismo. Esses são os princípios da nova filosofia natural.

Entretanto, no século XVIII a positividade da ciência natural sofre duro revés, a partir da crítica desferida por David Hume (1711-1776). Segundo o pensador escocês, a causalidade – fundamento racional que dá unidade às especulações sobre a natureza – não é uma relação necessária entre os fatos, mas somente um *hábito*, uma *crença* que ajuda os homens a organizar

seu mundo no espaço e no tempo. É por meio da associação que as ideias e impressões unem-se de modo coerente e regular. Associar fenômenos seguidos no tempo, como se houvesse uma conexão causal entre eles, é um desejo de nossa subjetividade e não um elo real que corresponda a alguma impressão sensível. A relação causal permite ir além dos dados imediatos dos sentidos e dos registros da memória, fazendo inferir a existência de algo que não nos é dado. Dessa forma, podemos até ter um conhecimento científico sobre a natureza, mas não podemos demonstrar nem provar as relações universais de causalidade entre os fatos.

Aqui, mais uma vez, o ceticismo irrompe para questionar a objetividade das pretensões científicas. Mas isso ocorre agora por dentro da filosofia, de modo a questionar o valor de universalidade da ciência. Nesse momento do século XVIII, o lugar a ser ocupado pela filosofia encontra-se em aberto. O modo pelo qual era conhecido, até então, o pensar filosófico achava-se mais uma vez em crise. Qual o papel da filosofia? Qual o seu lugar nesse *novo mundo* que se descortinava? Deve ela ser ‘serva’ das ciências particulares ou abrigar o ceticismo em relação às descobertas científicas? É nesse quadro de indefinição que Immanuel Kant (1724-1804) apresenta sua filosofia ao mundo.

O quadro filosófico é complexo. A filosofia está desprestigiada e não é mais a “ciência universal”, pois que a física se tornou, com muito mais rigor, a “verdadeira” ciência do universo. O debate intrafilosófico dispersa-se na cisão entre racionalistas e empiristas. Por fim, David Hume critica a ciência e o dogmatismo com as armas do ceticismo, o mesmo que a filosofia moderna pretendia superar em suas origens. Será este o resultado filosófico do Setecentos? O Século das Luzes – tão prodigioso em áreas como a política, as artes plásticas, a música, a literatura e, principalmente, as ciências da natureza – passará à história dessa maneira? O que resta à reflexão filosófica?

Só uma nova compreensão da filosofia, isto é, uma nova filosofia, poderia salvá-la de sucumbir às ciências particulares, ao dogmatismo ou ao

ceticismo. Essa nova compreensão começa a ser estabelecida em fins do século XVIII, quando Kant, em 1781 – já aos 57 anos de idade –, publica a *Crítica da Razão Pura* (a partir de agora CRPu). A trajetória intelectual que o conduziu até ali mostra que Kant vivenciou esse debate intensamente, travando ativo diálogo com a tradição filosófica. O programa da CRPu é fruto de longa reflexão e propõe o desenvolvimento de uma nova filosofia, uma filosofia *crítica*, principalmente diante do papel que a metafísica dogmática tem sobre o conhecimento humano. Trata-se de averiguar as condições racionais da própria metafísica, ou seja, daquilo que está inscrito na própria razão e que possibilita à metafísica tornar-se ciência.

Contrariando as atitudes dogmáticas e céticas da filosofia clássica, Kant valoriza o papel do sujeito no conhecimento. Propõe um regresso da razão a si mesma, internalizando-se, autoconhecendo-se reflexivamente, estabelecendo seus limites e suas disposições próprias. Na CRPu, a razão ocupa-se não das coisas ou do mundo – o que seria uma prescrição da filosofia dogmática –, mas de si própria, do recuo que tem de fazer para medir sua distância em relação às coisas. A metafísica dogmática acreditava que conhecemos as coisas em si mesmas, como se a filosofia fosse um discurso direto sobre o mundo, sobre o *ser*. É essa pretensão que lança a razão em um impasse. Para Kant, o nosso saber sobre a natureza, longe de coincidir imediatamente com as coisas, está todo ele inscrito em nossa faculdade de conhecer, cuja estrutura condiciona a experiência e determina os parâmetros no interior dos quais ela se torna possível.

Deve-se abandonar a postura dogmática e não a metafísica. Esta última representa, enquanto tal, uma vocação de todos os homens, a necessidade de buscar o incondicionado, ou seja, o absoluto – aquilo que não se encontra limitado pelas condicionalidades emanadas do mundo sensível. Tal vocação está inscrita na própria natureza da razão. Deve-se, portanto, examinar os interesses e a capacidade especulativa da razão, verificar suas competências

gnosiológicas e, por meio dessa análise reflexiva, criticar a noção tradicional da metafísica como ciência do suprassensível.

Por outro lado, não é aceitável agir como Hume: livrar-se da metafísica dogmática jogando fora a própria razão. Na contramão dessa tendência, Kant vê no rigor das matemáticas e na universalidade dos enunciados das ciências da natureza duas provas de que a razão é capaz de juízos necessários. Ora, só há juízos necessários devido à exigência do incondicionado que a razão faz. A metafísica, portanto, ao invés de tratar das coisas mesmas, em si próprias, passa a ser entendida como a busca pelo incondicionado da própria razão. Para Kant:

É fácil mostrar que há realmente no conhecimento humano juízos necessários e universais, no mais rigoroso sentido, ou seja, juízos puros a priori. Se quisermos um exemplo [...] tirado do uso mais comum do entendimento, pode servir-nos a proposição segundo a qual todas as mudanças têm que ter uma causa. Neste último, o conceito de uma causa contém, tão manifestamente, o conceito de uma ligação necessária com um efeito e uma rigorosa universalidade da regra, que esse conceito de causa totalmente se perderia, se quiséssemos derivá-lo, como Hume o fez, de uma associação frequente do fato atual com o fato precedente e de um hábito daí resultante (de uma necessidade, portanto, apenas subjetiva) de ligar entre si representações. Poder-se-ia demonstrar [...] a realidade de princípios puros *a priori* no nosso conhecimento, que esses princípios são imprescindíveis para a própria possibilidade da experiência, por conseguinte expor sua necessidade *a priori* (1985, p. 49).

A tarefa da nova filosofia, a filosofia crítica, no que diz respeito à razão pura, é estabelecer o que torna possível o próprio saber e, por conseguinte, dar conta da questão “*o que posso conhecer?*”. Cabe à filosofia um novo papel, um novo lugar em face das ciências. Esse lugar passa a ser caracterizado pelo abandono dos objetos particulares em benefício de uma reflexão sistemática

sobre as exigências intrínsecas a todo discurso racional. Kant busca salvar a filosofia fazendo recuar seu interesse ao exame dos pressupostos básicos de toda teoria. Por isso a filosofia crítica pressupõe, desde o início, uma classificação dos conhecimentos com base em suas possibilidades.

Há na obra de Kant três tipos identificáveis de juízos (assertivas lógicas, agregados de conceitos). Haveria juízos analíticos e sintéticos, mas também – e esta é a grande inovação trazida por Kant – juízos sintéticos *a priori*.

Os juízos analíticos (ou de elucidação) são formulados *a priori*. Neles, o predicado está contido no sujeito, sendo ambos pensados por identidade. Esse tipo de juízo não amplia o conhecimento, servindo apenas para elucidar as propriedades já contidas de antemão no sujeito. As proposições analíticas apenas desdobram uma noção já dada de antemão em um conceito, como no juízo: “todo corpo é extenso” (a extensão é propriedade inseparável de qualquer corpo). Os juízos analíticos apenas dividem um objeto em seus elementos constituintes, de modo a tornar suas partes mais claras, contudo sem que nada mais surja, a não ser aquilo que previamente já estava contido no próprio objeto. Kant afirma que a filosofia corrente em seu tempo utilizava-se de juízos analíticos *a priori*. Essa filosofia andava em círculos sobre algum conhecimento, reproduzindo-o com palavras diferentes, chegando a conclusões que em nada diferiam daquilo que já estava contido no primeiro pensamento, sem produzir, assim, qualquer novo conhecimento a respeito das questões formuladas.

O segundo tipo de juízo, sintético, dá-se *a posteriori*. Nele, o predicado está fora do sujeito; não há identidade, embora haja relação entre ambos. Esses são os juízos de experiência, também chamados *juízos ampliativos*, pois sempre acrescentam algo novo ao conhecimento previamente disponível. Os juízos sintéticos associam noções que não estão contidas umas nas outras e chegam a novas informações ampliando nossos conhecimentos, como no caso do juízo: “alguns corpos são pesados”. Enquanto os juízos analíticos têm como fundamento o princípio aristotélico de identidade, os sintéticos

têm como critério de validade unicamente a experiência.

Além dos juízos analíticos e sintéticos, há ainda um terceiro tipo: os juízos sintéticos *a priori*. Estes, embora independam da experiência, ampliam o conhecimento sobre um objeto, possibilitando a aquisição de novas informações e acréscimos ao saber. A ideia geral de causalidade (“Toda mudança de estado corresponde a uma causa”) seria um exemplo de juízo sintético *a priori*. A essência dos sintéticos *a priori* reside no fato de que o conhecimento científico é composto de conceito mais intuição. Em outras palavras, a ciência combina o apriorismo dos analíticos com a fecundidade dos sintéticos.

Segundo Kant, a física e as ciências da natureza contêm juízos sintéticos *a priori* como princípios (princípio da conservação, princípio da ação e reação etc). Já na matemática todos os juízos são sintéticos e *a priori*. A geometria, por sua vez, embora contenha algumas proposições analíticas, também se baseia majoritariamente em juízos sintéticos *a priori*, que são obtidos quando discursamos sobre as faculdades de nosso próprio intelecto. Assim, a proposição “a distância mais curta entre dois pontos é uma linha reta” é um juízo sintético *a priori* pois, embora a noção de “linha reta” possa ser considerada sintética, ela pressupõe a noção de espaço, que é uma condição transcendental do próprio entendimento, uma noção inscrita na própria razão e independente da experiência ou, em outras palavras, uma categoria *a priori*.

O que chamou a atenção de Kant nessa modalidade de proposição foi o fato de juízos apriorísticos proporcionarem conhecimento novo, diferentemente da redundância dos tradicionais sofismas filosóficos. A partir dessa descoberta Kant pergunta-se acerca da possibilidade de realizar juízos sintéticos *a priori* também na metafísica, a qual se encontrava enfraquecida pela obscuridade dos dogmáticos e pela perspicácia dos empiristas. A revolução epistemológica kantiana pretende, em última instância, positivar a metafísica, conhecimento especulativo da razão que se eleva acima da experiência e do mundo sensível para abordar conceitos como os de Deus, Liberdade e Imorta-

lidade. A fim de fundar-se como ciência, a metafísica deve basear-se, como a ciência, em proposições sintéticas *a priori*.

A partir da CRPu, o problema do conhecimento é o problema de como conhecemos a própria razão. Devem-se procurar os modos pelos quais os objetos particulares advindos da experiência estão inscritos na dinâmica do próprio entendimento. Assim a filosofia é salva em sua necessidade e universalidade transcendental, passando a não mais competir com ciências particulares como a física e a matemática.

É essa classificação dos conhecimentos, advinda da nova compreensão filosófica, que receberá o nome de *revolução copernicana*. Copérnico havia demonstrado que, ao contrário do que propugnava o geocentrismo, o sistema solar movimenta-se em sentido heliocêntrico; com base nessa hipótese pôde mais bem explicar os fenômenos que nos cercam. Kant toma de empréstimo o termo *revolução copernicana* para exemplificar o que era também uma inversão, embora aqui com sentido epistemológico. Ele demonstra que o sujeito não pode conhecer nada de incondicionado, *a priori*, nos objetos mesmos; que, ao contrário disso, é o objeto da experiência que se deve guiar pela natureza de nosso entendimento. A filosofia passa a fundamentar a própria ciência, sendo-lhe, ao mesmo tempo, complementar.

Simplemente, a ligação (*conjunctio*) de um diverso em geral não pode nunca advir-nos dos sentidos e, por consequência, também não pode estar, simultaneamente, contida na forma pura da intuição sensível, porque é um ato da espontaneidade da faculdade de representação; e já que temos que dar a esta última o nome de entendimento, para distinguir da sensibilidade, toda ligação, acompanhada ou não de consciência, quer seja ligação do diverso da intuição ou de vários conceitos, quer, no primeiro caso, seja uma intuição sensível ou não sensível, é um ato do entendimento a que aplicaremos o nome genérico de síntese para fazer notar, ao mesmo tempo, que não podemos representar coisa alguma como sendo ligada

no objeto se não a tivermos nós ligado previamente e também que, entre todas as representações, a ligação é a única que não pode ser dada pelos objetos, mas realizada unicamente pelo próprio sujeito, porque é um ato da sua espontaneidade (KANT, 1985, p. 129-130).

Ora, é no ato de experimentar a natureza que o cientista natural procura desvendar o que está além da própria experiência. O interesse metafísico da razão já comparece na experiência da ciência particular. A disposição natural da experiência para o incondicionado já opera nos parâmetros da própria prática científica. Assim como a ciência refere-se a objetos da experiência, há a filosofia – conhecimento transcendental – que se ocupa dos conceitos de objetos em geral, o que em certo sentido antecede a própria experiência. Os conceitos *a priori* de objetos em geral são condições válidas das experiências possíveis. As condições *a priori* da experiência possível em geral são as condições de possibilidade dos objetos da experiência. O entendimento possível é a experiência possível.

Como podemos ver, Kant instaura o idealismo transcendental procurando resgatar a dignidade da filosofia frente ao dogmatismo, ao ceticismo e, principalmente, à pretensão universalizante das ciências particulares, notadamente da mecânica newtoniana. A filosofia renova-se em um movimento de autorreflexão, procurando em si própria, na reflexividade racional da razão, os fundamentos *a priori* do próprio conhecimento. Ao buscar nos fundamentos as condições de possibilidade da experiência, Kant *re-configura* a própria filosofia, conferindo-lhe um conteúdo sistemático. Essa sistematização passa por uma classificação que é, em última instância, uma fundamentação.

Classificação e divisão da filosofia no prólogo da FMC

Com a CRPu, Kant inaugura a filosofia transcendental, deslocando a problemática de fundamentação do conhecimento da experiência para as condições puras *a priori*. Com isso ele reposiciona a filosofia

frente aos novos saberes e fornece a ela uma nova dignidade. A filosofia tratará, doravante, das condições de possibilidade de todo e qualquer conhecimento sem, no entanto, alimentar a pretensão de discursar sobre objetos particulares, tarefa que caberia às ciências.

Entretanto, em que pese a importância do novo lugar da filosofia no sistema transcendental, no que diz respeito à teoria a CRPu demonstra que são justamente a física e a matemática os únicos conhecimentos que podem arregar-se o título de científicos, pois são estes os únicos que se constituem de sínteses dos dados ordenados pela intuição sensível espaço-temporal, mediante as categorias apriorísticas do entendimento. Em outras palavras, física e matemática são exemplos paradigmáticos de conhecimentos sintéticos *a priori*. Embora a filosofia tenha sido salva na reconfiguração transcendental do pensamento efetuada na CRPu, o conhecimento continua tendo como *locus* as ciências particulares, uma vez que todo conhecimento teórico está restrito ao domínio da experiência possível. Na gnosiologia transcendental o campo teórico ainda é o espaço de ação das ciências particulares.

Era necessário, portanto, para dar pleno desenvolvimento ao seu programa de resgate da filosofia, que as manifestações da razão revelassem outro fundamento, outro campo, no qual a filosofia, agora como transcendental, pudesse exercer sua atividade sem constrangimento, de forma incondicionada. Esse campo, em que a filosofia ressurgiu em plena forma e atividade, é o da *prática*, que determina seu objeto mediante a ação. É aí que a razão cria o mundo moral enquanto experiência do incondicionado.

Nesse percurso programático, o filósofo alemão liquida de um só golpe duas das questões centrais do desenvolvimento posterior da razão ocidental: 1) estabelece a relação entre os conceitos *a priori* e as condições válidas das experiências possíveis, assestando a razão pura como condição de possibilidade dos objetos da experiência, e 2) demonstra a possibilidade de deslocar da natureza para a sociedade, da *physis* para o *ethos*, da razão pura para a razão

prática, o elemento ativo do pensamento e da ação; dito de outro modo, mostra ser possível fundamentar como *locus* privilegiado de manifestação da razão e da filosofia o campo da liberdade.

Não bastava, pois, expressar que toda a experiência, mesmo aquela relacionada à ideia de natureza, tem um fundamento metafísico que a deixa dependente da filosofia transcendental. Mais do que isso, era necessário demonstrar a importância da filosofia e dotá-la de um campo próprio, no qual a razão apareceria como liberdade, ou seja, como independente e em oposição a quaisquer inclinações oriundas do mundo sensível. Esse campo é o das relações entre os humanos, da moralidade e dos costumes. É aqui que a filosofia recupera sua importância como pensamento universal, necessário e livre de determinações imediatas. Surgem, assim, os pressupostos para a fundamentação de outro campo do saber, propriamente racional, que caberia então apresentar como diferente e, ao mesmo tempo, como continuação da *razão pura*.

É nessa encruzilhada de grande complexidade para a filosofia transcendental que aparece, quatro anos após o surgimento da CRPu, a concisa e inovadora obra intitulada *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Publicada em 1785, ela tinha como finalidade explicitar que:

[...] A razão humana no campo moral, mesmo no caso do mais vulgar entendimento, pode ser facilmente levada a um alto grau de justiça e desenvolvimento, enquanto que, pelo contrário, no uso teórico, mas puro, ela é exclusivamente dialéctica; por outro lado, eu exijo, para que a crítica de uma razão pura prática possa ser acabada, que se possa demonstrar simultaneamente a sua unidade com a razão especulativa num princípio comum; pois no fim de contas trata-se sempre de uma só e mesma razão, que só na aplicação se deve diferenciar (KANT, 2009, p. 18-19).

A FMC surge como obra de “extrema necessidade” (KANT, 2009, p.18), uma vez que, desde a publicação da primeira crítica, o sistema kantiano

carecia de seu complemento *prático*³. Ora, a FMC aparece como a primeira exposição sistemática dedicada à construção e exposição do sistema kantiano naquilo que se refere aos fundamentos de uma razão prática. De imediato, pode parecer muita coisa para um pequeno livro. Entretanto, é exatamente nessa concisa obra que Kant vai elaborar sua reconfiguração da filosofia através de uma classificação transcendental dos conhecimentos filosóficos. É a preparação conceitual do novo campo da reflexão filosófica, o campo da ética.

Nessa perspectiva, parece coerente e mesmo imprescindível que se inicie esse trabalho por uma classificação crítica dos saberes racional e filosófico, a fim de que, logo depois, possa estabelecer-se a coerência do sistema, de vez que toda classificação serve de fundamento e é, antes, ponto de partida de qualquer pensamento mais elaborado. Por isso, no momento em que a razão deve ser exposta em nova chave, torna-se necessário iniciar por um conteúdo tão geral quanto uma classificação da própria filosofia.

É esse recorte transversal que faz com que a classificação da filosofia feita por Kant ganhe importância. Em uma fase extremamente criativa, na qual o sistema kantiano expandia-se e revelava seus elementos centrais, tomavam corpo as exigências profundas de sustentação e coerência. A FMC pretende investigar e estabelecer o princípio supremo da moralidade. Já no prefácio do livro, Kant apresenta seu objetivo (projeto), o ponto de partida, a justificativa, o tema específico, o método e a estrutura a ser utilizada ao longo da obra.

Kant inicia sua elaboração fazendo uma inferência acerca das divisões da antiga filosofia grega – a saber, física, ética e lógica –, salientando a necessidade de pensar os princípios em que se baseiam as referidas ciências para, assim, verificar sua suficiência no que tange a suas tarefas. Partindo da classifi-

³ Em sua introdução à *Crítica da Razão Prática* (Martins Fontes, 2002. p.IX), Valério Rohden afirma: “O prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* justificava a crítica à metafísica especulativa como meio para dar lugar a uma metafísica prática”.

cação grega, o pensador empreende análise do conhecimento racional em que se evidencia uma dimensão material – que considera qualquer objeto – e outra formal – que considera a forma do entendimento e da razão em si mesmas, como também as regras do pensar. Nesta primeira divisão, a física, que trata das leis da natureza, das leis do *ser*, e, também, a ética, que trata das leis da liberdade e do dever ser, aparecem situadas na parte material do conhecimento racional, enquanto apenas a lógica, que não é empírica e opera com leis universais, é identificada com a parte formal do conhecimento racional (KANT, 2009, p.14). Assim, somente a lógica situa-se no plano do pensamento puro.

O que está em jogo, para a filosofia crítica, é situar os fundamentos da ética em um campo racional, não empírico e que opere com leis universais *a priori*, opondo-lhe o campo material. Ele busca fundamentar uma formalização da ética. Por isso apresenta outra divisão da filosofia, dessa vez transcendental, contendo uma parte empírica que se baseia em princípios da experiência e uma parte pura (racional) que se baseia em princípios *a priori*. Essa parte pura divide-se em duas. Há, de um lado, uma esfera formal, que tem na lógica seu melhor exemplo, e outra que trata dos objetos do entendimento, a metafísica. Surge assim uma dupla metafísica: a metafísica da natureza e a metafísica dos costumes, ambas com uma parte racional e uma parte empírica (KANT, 2009).

Nesse ponto da classificação, Kant utiliza-se da alegoria da produção⁴ para criticar todos aqueles que tratam as partes empírica e racional da

⁴ “Todas as indústrias, ofícios e artes ganharam pela divisão do trabalho, com a experiência de que não é um só homem que faz tudo, limitando-se cada um a certo trabalho, que pela sua técnica se distingue de outros, para o poder fazer com maior perfeição e com mais facilidade. Onde o trabalho não está assim diferenciado e repartido, onde cada qual é homem de mil ofícios, reina ainda nas indústrias a maior das barbárias” (KANT, 2009, p. 14). Aqui Kant, como homem do Iluminismo que é, elogia a divisão do trabalho em contraposição ao homem de mil ofícios. O progresso é identificado à figura do especialista, que por conhecer detalhadamente e especificamente aquilo que faz, produz com maior perfeição e eficiência. O artesão que produz tudo sozinho é qualificado como bárbaro por pretender tratar da

ética concomitantemente. Para ele a ciência exige que se distinga a parte empírica da parte racional e que se anteponha à física uma metafísica da natureza e à antropologia uma metafísica dos costumes. Só assim poderemos investigar uma razão pura, superando as classificações anteriores.

Nessa depuração especializada, Kant está em busca do elemento moral em sua especificidade. Ele não parte da experiência ou da natureza humana que está definida e circunscrita ao mundo natural, sendo por consequência condicionada, mas de noções morais comuns, de produtos da atividade moral. A análise procura por princípios, e não pelas condições empíricas (históricas, sociológicas, psicológicas, antropológicas) do surgimento dos atos morais. Só assim esses atos podem ser elevados ao nível de uma razão pura.

O projeto proposto não é exatamente elaborar uma filosofia moral pura em sua totalidade, mas sim apresentar seu princípio supremo, completamente depurado de todo elemento empírico. Decorre daí o problema central do escrito kantiano, que não é outro senão o da fundamentação de uma ética *a priori*. Kant utiliza como ponto de partida não uma referência empírica, como o tenta usualmente uma antropologia cultural, mas sim a ideia comum do dever e da existência de leis morais. O filósofo parte da realidade de leis morais racionais existentes em si mesmas como manifestação final de uma causalidade transcendental. Trata-se de um movimento dedutivo, em que Kant revela toda a sua afinidade com o racionalismo moderno e, por que não dizer, com a filosofia cartesiana.

A lei moral que fundamenta uma obrigação tem de ser portadora de uma necessidade absoluta, a exemplo do mandamento “não deves mentir” (KANT, 2009, p.15). Esse princípio deve ser válido para todos os homens enquanto seres racionais. O princípio da obrigação não deve ser buscado na

totalidade sem um método adequado. Essa citação da divisão do trabalho na exposição de uma classificação da filosofia demonstra como Kant estava interagindo com as relações de produção capitalistas, vistas então como superiores às relações feudais.

natureza do homem ou no mundo, mas no caráter apriorístico dos conceitos da razão pura. Quando se tenta operar com princípios empíricos, *a posteriori*, têm-se apenas regras práticas, enquanto que a lei moral é deduzida de princípios *a priori*. Nessa distinção entre regras práticas e leis morais percebe-se a incidência da *revolução copernicana* sobre a ética: com o pensamento de Kant introduz-se um novo conceito da ética e de sua tarefa fundamental. “De agora em diante, não é tarefa da ética o estabelecimento de normas para a ação humana. Não é o filósofo quem as estabelece; ele as encontra. Sua tarefa específica vai consistir na identificação do princípio de validade das normas de ação” (OLIVEIRA, 1993, p.141).

Como na teoria do conhecimento, em que o sujeito assume lugar central em relação ao objeto, também na ética assistimos aqui à perda da centralidade das normas e regras práticas. Em seu lugar entram os princípios como elementos fundamentais de uma filosofia moral. Ao invés de subordinar nossa vontade a uma lei exterior, devemos encontrar em nossa própria razão o princípio moral segundo o qual devemos agir. A ética de Kant é a busca por princípios em que as leis morais são investigadas aprioristicamente, não recebendo nenhuma informação da parte empírica, utilizando-se de uma razão pura prática, que por sua vez serve de condição de validade para as próprias normas. Não se trata mais, como era de costume, da mera busca por regras de conduta.

A justificativa apresentada é a da necessidade de uma metafísica dos costumes para investigar a fonte dos princípios práticos que residem *a priori* na nossa razão. Sabemos que os costumes se pervertem sem o fio condutor do julgamento. A questão basilar que se coloca é encontrar esse *fio de Ariadne* capaz de conduzir o julgamento e a prática do ato moral, pois o moralmente bom não deve ficar restrito à lei moral (exterior); deve-se, ao contrário, alcançar o amor a essa lei moral (interior). É somente das determinações puras que se pode inferir um conceito de obrigação. Na busca por uma metafísica dos costumes, portanto, a fundamentação é o primeiro passo.

Para Kant existe uma unidade fundamental da razão, pois a razão é uma só, havendo distinções possíveis quanto à sua aplicação. A razão pura tem um uso *teórico*, que resulta numa gnosiologia, e um uso *prático*, ligado à dimensão moral. Tanto na esfera teórica quanto na esfera prática há lugar para uma metafísica incondicionada, isto é, livre de quaisquer determinações oriundas do mundo sensível. É na esfera prática, no entanto, que se torna possível pensar a necessidade de uma metafísica própria dos costumes. A razão, por sua especificidade incondicionada, exige que se investiguem os princípios que tornam possível a compreensão da esfera da liberdade, isto é, da esfera *noumênica*.

A distinção aqui estabelecida é entre natureza e liberdade. No mundo da natureza, contingente e empírico, só existe condicionamento às leis naturais e o homem não pode efetivar sua liberdade, pois permanece sujeito às leis que orientam os fenômenos. Já a liberdade é possível no plano da cultura, no mundo humano, em que todo ser racional pode compreender-se como verdadeiramente livre, através da moralidade, na qual o homem é capaz da autolegislação. É no domínio da razão pura prática que se estabelece a relação entre moralidade e liberdade. O objetivo central de Kant é, assim, fundamentar uma metafísica dos costumes que, por sua vez, deve assegurar a viabilidade de uma *crítica da razão prática*.

A função primordial de uma metafísica dos costumes é a de fundar o que deve existir pela liberdade, diferentemente do que ocorre com uma metafísica da natureza, na qual se percebe apenas a fundamentação de leis naturais, que orientam o mundo fenomênico experiencial. A metafísica dos costumes é a parte da ética que não envolve nenhuma informação empírica. A razão, a partir dessa construção, opera como a faculdade de criar leis de forma *a priori*, antes de qualquer experiência. O ser racional, por sua qualidade específica, possui essa faculdade que possibilita a autolegislação. Sendo assim, o homem, como seu próprio legislador, tem a potencialidade da

pertença ao reino dos fins, ao reino da moralidade, à comunidade dos seres racionais que são orientados por leis universais.

Além de referir-se à *crítica da razão pura* já realizada em 1781, Kant faz menção a projetos futuros de escrever uma *crítica da razão prática* e uma *metafísica dos costumes*⁵, a fim de analisar a unidade da razão. O pensador esclarece, contudo, que não seria possível tratar desses temas no presente momento, e que por isso a obra que tinha então diante de si não levaria o título de *Crítica da Razão Pura Prática*, mas sim de *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Kant adotou o método de exposição analítico-sintético para desdobrar seus argumentos acerca da fundamentação da metafísica dos costumes. Como nosso objetivo não é resenhar a obra kantiana, mas apenas destacar os elementos transcendentais de sua formulação que justificam e dão validade aos juízos éticos, ressaltaremos adiante somente os argumentos necessários e relevantes para demonstrar como, a partir de uma ação no mundo, a razão pura impõe suas leis universais e necessárias à prática moral.

Princípios *a priori* da metafísica dos costumes

Kant (2009, p. 21) inicia sua demonstração afirmando que não é possível pensar o bom sem limitação no mundo ou fora dele a não ser como “boa vontade”. Só a vontade humana é boa ou má. A matéria, como conteúdo das ações em si, não pode ser considerada nem boa nem má; só os princípios podem ser considerados dessa maneira. Desde o início, Kant busca demonstrar o caráter formal da ética e recusa todas as éticas empíricas e materiais. As regras que definem o emprego dos termos “bom” e “mau” são fornecidas por princípios *a priori*.

Uma questão fundamental que surge é identificar o que torna uma vontade boa. Para Kant, a vontade é boa por seus fins, ou seja, não é boa

⁵ Esses trabalhos seriam publicados em 1788 e 1797, respectivamente.

por aquilo que promove, pois assim seria apenas meio para alcançar um fim exterior. A vontade deve ser considerada boa em si mesma, como fim de si própria, e não como meio para qualquer outro fim. Em outras palavras,

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações (KANT, 2009, p.23).

Identificamos um dos princípios básicos da ética kantiana, a saber, que a vontade deve ser compreendida em si mesma, independentemente de toda inclinação exterior, é dizer, dos objetivos em função dos quais pode agir⁶. A razão, enquanto faculdade prática, deve exercer influência sobre a vontade, tomada como fim, isto é, como boa em si mesma. A razão tem uma faculdade prática que deve dirigir a vontade; sua função é produzir uma vontade boa em si mesma. A boa vontade é o bem supremo, é *conditio sine qua non* de tudo o que mais se possa querer, como a felicidade. Não é o único bem, mas é o bem supremo, condição de possibilidade de todo o bem. A razão reconhece o seu supremo destino prático na fundação de uma boa vontade.

Na perspectiva da filosofia transcendental, contrária à classificação antiga, cabe destacar o papel que Kant reserva à felicidade em suas reflexões sobre a natureza racional das ações. Como sabemos, a felicidade é um conceito muito caro à ética tradicional. Para o filósofo alemão “todos os homens têm já por si mesmos a mais forte e íntima inclinação para a felicidade, porque é exatamente nesta ideia que se reúnem numa soma todas

⁶ Kant compara a boa vontade a uma joia, que brilha e tem valor em si mesma, ao passo que o engaste da joia é associado à utilidade por lhe poder facilitar o manuseio. Não pode, contudo, determinar seu valor.

as inclinações” (KANT, 2009, p. 30). A felicidade, porém, está excluída da natureza íntima que mobiliza o agir moral, pelo menos no que diz respeito à impossibilidade de ser pensada como fundamento de um agir universal. “A felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação”, diz Kant (2009, p. 58). Ela pode até ser valiosa se for antecedida da boa vontade, esta sim racional. No entanto, tomada em si mesma a felicidade é uma ação egoísta, particular, cujos fundamentos são as inclinações.

Ora, se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua *conservação*, o seu *bem-estar*, numa palavra, a sua *felicidade*, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura para executora destas suas intenções. Pois todas as ações que esse ser tem de realizar nesse propósito [...] lhe seriam indicadas com muito maior exatidão pelo instinto [...] (KANT, 2009, p. 24).

O conceito de dever contém em si o conceito de boa vontade⁷. Kant utilizará três proposições para realizar a análise do conceito de dever. A primeira afirma que só tem conteúdo moral a ação *conforme ao dever feita por dever*. Somente a ação que é praticada por dever possui validade moral, porque a máxima (princípio subjetivo do querer) dessa ação obriga que tal seja efetivada, não por intenção egoísta ou inclinação natural, mas por dever. Só as ações colocadas em prática por puro respeito, por dever, possuem verdadeiro conteúdo moral, pois o bem deve ser sempre operado por dever. São as ações desse tipo que interessam à análise kantiana.

A segunda proposição estabelece que “uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina” (KANT, 2009, p. 31). Isso significa que o valor moral de determinada ação é inferido do princípio do querer

⁷ “Encaremos o conceito do **Dever** que contém em si o de boa vontade [...]” (KANT, 2009, p. 26-27).

segundo o qual a ação foi praticada e não de suas consequências exteriores. Como exemplifica Kant, se um filantropo promove suas ações não pelo puro dever, mas de olho nas honrarias que tais ações lhe podem proporcionar, essa filantropia não possui verdadeiro conteúdo moral, pois se trata de ação *conforme* ao dever, e não de ação realizada *pelo* dever. “O valor do caráter”, diz Kant, “[...] consiste em fazer o bem, não por inclinação, mas por dever” (2009, p. 29). Só o princípio do bem querer, da boa vontade é moral e é determinante das leis morais. Toda ação que se orienta por esse princípio é praticada por dever.

A terceira proposição define o dever como a necessidade de uma ação por respeito à lei. O dever é identificado como o que faz a vontade agir na ação moral. É o motor da vontade, mas não o seu fundamento. O que vai fundamentar a moralidade é a lei, ou a máxima que se reconhece na lei universal⁸. O respeito é o efeito da lei sobre o sujeito, é um sentimento que não tem origem nas inclinações sensíveis, já que o objeto do respeito é a lei que se impõe sobre nós, ou que nos impomos a nós mesmos necessariamente como seres racionais. O dever tem origem na lei da própria vontade, surgindo como mandamento (imperativo) a cumprir e cujo valor reside nele mesmo. O imperativo inspira respeito porque aparece como princípio e não como efeito. O mandamento surge como lei que determina a vontade.

Aqui se revela mais uma vez o traço forte da fundamentação kantiana da moral, a saber, seu formalismo extremado. O que determina a vontade não é exterior à própria vontade. Não pode existir uma definição material da qual derivem as leis morais. O bem moral é a lei, sem condicionamentos externos oferecidos pela experiência. Como corolário, a lei universal das ações que pode servir de princípio único à vontade é:

⁸ Enquanto a lei é o princípio objetivo do querer, válido para todos os seres racionais, a máxima é a expressão subjetiva desse mesmo princípio.

“Devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal” (KANT, 2009, p. 34)⁹.

Temos, então, como consequência da depuração do proceder no mundo empírico, obtida por meio da análise filosófica da experiência humana comum, claras indicações da influência do pensamento racional universal nas ações éticas particulares. Mas, para alcançar a certeza acerca desses princípios universais, seguindo os preceitos transcendentais, é necessária uma crítica mais aprofundada de nossa própria razão.

Aprofundando a crítica da racionalidade prática: o imperativo categórico

Ao fazer a distinção entre ações *por dever* e em *conformidade com o dever*, isto é, entre ações que emanam do princípio apriorístico da vontade e aquelas que – não obstante possam estar em acordo com esse princípio – baseiam-se, na verdade, em inclinações imediatas e egoístas, Kant explicita que quando se fala de valor moral não é das ações visíveis que estamos tratando, mas de seus princípios interiores que não se veem. Portanto, o conceito de moralidade funda-se em um modelo supremo, em um ideal de perfeição: a ideia que a razão traça *a priori* da perfeição moral e que se liga ao conceito de vontade livre. Tais princípios, que deverão fundamentar a ação moral, devem existir por si mesmos. São formais – não se baseiam nas contingências do mundo exterior. Deles é que derivam as regras práticas para a vida humana. Por isso a reflexão filosófica tem a necessidade de subir aos princípios de forma analítica, procurando fundamentar a doutrina para depois aplicá-la às naturezas particulares de forma sintética.

Essa metafísica dos costumes que Kant investiga levará à descoberta dos princípios teóricos da moralidade, isto é, as razões, os fundamentos últi-

⁹ Esta pode ser considerada a primeira formulação do imperativo categórico, que será analisado especificamente mais a frente.

mos das ações que influenciam a vida humana. As leis morais, válidas para todo o ser racional em geral, devem ser deduzidas do conceito universal de um ser racional. Dessa forma, toda a moral que se aplica aos homens será exposta como pura filosofia ou metafísica. A fonte de toda ação moral deve ser buscada na representação do dever e da lei moral por intermédio único da razão pura prática, de forma *a priori*, sem elementos empíricos. A lei moral deve valer para todos os seres racionais de maneira absoluta e necessária; isso só será possível se ela não tiver origem na experiência. O princípio supremo da moralidade deve ser tal que seja independente da experiência, pois tem como fundamento a forma *a priori* na razão pura prática.

Kant compreende que tudo na natureza age segundo leis causais necessárias, inexistindo a possibilidade de liberdade. O ser racional, entretanto, age segundo a representação das leis morais, age segundo princípios, pois só ele tem vontade. Como o homem tem consciência da lei que obedece, ele tem vontade – a vontade é a consciência da lei. Mas, como para agir em obediência à lei é necessária a razão, Kant conclui que a vontade é a razão prática. Se a vontade é determinada pela razão, as ações decorrentes dela, que são objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, porque a vontade é a capacidade de escolher só o que a razão reconhece como necessário, independentemente das inclinações subjetivas e individuais de cada um.

Em face da lei da razão, a atitude determinada pela vontade pode ser de inteira adesão a essa lei, de modo que não se possa dizer acertadamente que a vontade é determinada pela lei. Uma vontade perfeitamente boa não vê no cumprimento da lei uma obrigação, uma vez que tem na adesão ao imperativo categórico a sua própria realização. Isso acontece quando a vontade é “santa” (KANT, 2009, p. 52), isto é, quando a vontade é perfeita.

Mas pode acontecer que, perante a lei, a vontade não seja definitivamente determinada, mantendo a capacidade de obedecer ou não à lei.

A vontade pode, nessa situação, não se ver identificada plenamente com a razão; nesse caso, as ações objetivamente necessárias tornam-se subjetivamente contingentes. A vontade passa a ser determinada sob a forma da *obrigação* (*nötigung*). Como afirma Kant (2009, p. 51), “a representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *Imperativo*”. Os imperativos exprimem-se pelo verbo dever (*sollen*) e estabelecem a necessidade da obediência a leis do querer para uma vontade imperfeita, como é a vontade humana. Portanto, só uma vontade imperfeita é obrigada a obedecer à razão, isto é, a agir moralmente.

As obrigações da vontade imperfeita (vontade humana) formulam-se através dos imperativos, que podem ser *hipotéticos* ou *categóricos*. Os imperativos hipotéticos são aqueles que representam uma ação como boa enquanto meio para certo fim (faz *x* que alcançarás *y*). No caso do imperativo hipotético opera-se com regras de destreza, como no caso dos imperativos técnicos (“se queres comer uma laranja, toma uma faca e corta-a ao meio ou em rodelas”), ou com as regras relativas ao bem-estar, como no caso dos imperativos pragmáticos, que são de natureza prática e se costumam exprimir na forma de conselhos de prudência do tipo “se queres viver bem, sê cordial com todos”.

Podemos dizer que os conselhos de prudência distinguem-se das regras de destreza no sentido de que, se estes são sintéticos, aqueles são analíticos. Se quero comer uma laranja, o ato de parti-la ao meio (ou de cortá-la em rodelas) está necessariamente incluído, como “meio indispensavelmente necessário” (KANT, 2009, p. 56), dentro de meu próprio querer. Mas se desejo alcançar ser feliz ou viver bem, não tenho um “meio indispensavelmente necessário” para isso. Ser cordial com todos pode ser eficiente na média dos casos, mas não é uma receita infalível. Isso porque o próprio conceito de felicidade é razoavelmente indeterminado. Como diz Kant, “[...] se bem que todo o homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é

que propriamente deseja e quer” (2009, p. 57). Isso ocorre porque a felicidade é um conceito prático, e não técnico. Por conseguinte, “[...] todos os elementos que pertencem ao conceito de felicidade são na sua totalidade empíricos, quer dizer, têm que ser tirados da experiência [...]” (KANT, 2009, p. 57).

Os imperativos hipotéticos – tanto os técnicos quanto os pragmáticos – não são *necessários*. Não são verdadeiras leis, mas apenas “princípios da vontade”, pois, como afirma Kant (2009, p. 60), são necessários apenas como meios para o alcance de finalidades contingentes. Podemos livrar-nos de suas prescrições simplesmente “renunciando à intenção”, isto é, pondo de lado os fins que esses princípios buscam atingir – nos casos supracitados, “comer uma laranja” ou “viver bem”.

Já os imperativos categóricos são objetivamente necessários, isto é, são fins em si mesmos. Operam por meio de princípios apodícticos, a saber, necessários, evidentes e demonstráveis. Constituem-se, dessa maneira, no verdadeiro imperativo da moralidade. Este impõe-se a si próprio, assumindo o caráter de *lei prática*. Tal qual o conhecimento informativo, como mostra Kant n’*A crítica da razão pura*, o imperativo categórico encontra-se expresso em proposições sintéticas *a priori*. Sendo incondicional, o imperativo categórico determina que façamos algo que não estava antecipadamente encerrado em nossa vontade, sempre assediada pelas inclinações que nos assaltam, oriundas da experiência junto à realidade sensível. O imperativo categórico, ou lei moral, é uma imposição do sujeito noumênico à sua dimensão fenomênica; por isso é o único imperativo da moralidade.

Mas como formular de maneira apriorística a possibilidade dos imperativos categóricos? Utilizemo-nos, como ponto de partida, da comparação entre os dois tipos de imperativos. Os hipotéticos podem ser classificados como princípios da vontade, mas não como leis. Já o imperativo categórico não deixa para a vontade a liberdade de escolha porque é incondicional. Assume o caráter de uma lei prática que impõe necessariamente a confor-

midade da máxima (vontade subjetiva) à lei – lei esta que é universal. Kant sempre concebe a avaliação de máximas à luz da fórmula universal colocada pela lei moral, a saber, “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 2009, p.62).

Esse princípio geral pode ganhar outras formulações, de modo a revelar plenamente os diversos aspectos que traz em si próprio implicados. Podemos dizer, por exemplo, que se essa lei é de fato universal, constituiu-se em alguma espécie de *natureza*, no sentido de que exprime, com efeito, a realidade das coisas, ao menos no que respeita ao campo prático. Nessa perspectiva, o imperativo moral pode ser expresso por meio da fórmula “age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em **lei universal da natureza**” (KANT, 2009, p.62).

Na visão de Kant, esse princípio é absolutamente necessário, o que se mostra desde logo na prática comum. “É ou não é”, diz o filósofo, “uma lei necessária para todos os seres racionais a de julgar sempre as suas ações por máximas tais que eles possam querer que devam servir de leis universais?” (KANT, 2009, pp.69-70). Isso ocorre porque, se uma máxima não pode ser tomada como lei universal, então a conduta que ela enseja conduz a paradoxos insolúveis. Kant cita entre seus exemplos o do homem que, para conseguir um empréstimo, promete pagá-lo, embora saiba que isso não ocorrerá. Ora, a máxima que norteia essa conduta – “se estou em apuros financeiros, devo pedir dinheiro emprestado e prometer, de forma mentirosa, que saldarei a dívida” – jamais poderia ser lei universal, pois isso “tornaria impossível a própria promessa e a finalidade que com ela se pudesse ter em vista; ninguém acreditaria em qualquer coisa que lhe prometessem e rir-se-ia apenas de tais declarações como de vãos enganos” (KANT, 2009, p. 64). Em outras palavras, uma promessa falsa tornada lei universal levaria ao paroxismo, resultando na inviabilidade de todo e qualquer compromisso.

Ao constatar a existência da lei moral, cabe-nos aprofundar a refle-

xão em busca do fundamento dessa lei. Que todos agem guiados por máximas fundamentadas em uma lei universal encontra-se já bem assentado. Mas como é possível tal lei universal? De onde vem ela? Para compreender plenamente essa questão é necessário adentrar, em definitivo, o terreno de uma metafísica dos costumes.

Numa filosofia prática não é necessário determinar o que acontece, mas o que deve acontecer. É necessário esclarecer a relação de uma vontade consigo mesma e sua determinação exclusiva pela razão. A vontade é considerada como a faculdade – que só o ser racional possui – de determinar a si própria a agir conforme a representação da lei moral. A base de tal lei, existente desde sempre *de per si*, dotada de universalidade, só pode estar em algo cuja existência tenha valor absoluto, cuja existência não seja meio para nada, mas um fim em si mesmo. Esse elemento é exatamente o homem como ser racional. Assim, o que o imperativo categórico exprime é, em última instância, o próprio caráter finalístico da humanidade. O homem é a finalidade suprema. Distingue-se de todos os mais seres “cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, [e] têm contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam *coisas*” (KANT, 2009, p.72).

O princípio supremo da moralidade não pode, assim, derivar das *coisas*, que têm valor apenas relativo. Ele só pode derivar daquilo que tenha valor em si mesmo: o ser racional. O que temos diante de nós é a evocação iluminista do respeito à humanidade das pessoas e de nós próprios como seres racionais. Se uma lei moral tem existência, ela deve estar ligada de forma *a priori* ao conceito de vontade de um ser racional em geral. O imperativo categórico tem como fundamento aquilo que tem um valor absoluto e constitui um fim em si mesmo. Todo homem existe como fim em si mesmo. Esse arrazoado conduz à segunda formulação do imperativo categórico: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 2009, p.73).

Desde logo se percebe que esse “princípio de humanidade”, que coloca o ser racional como fim supremo, não pode ser derivado da experiência porque é universal e, também, objetivo – e não apenas subjetivo. Com a concordância entre o fim subjetivo e o fim objetivo, é possível estabelecer o princípio da autonomia, que supõe a identidade da vontade com a razão prática universal. Isso nos remete ao terceiro princípio prático da vontade, que pode ser expresso na fórmula “da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal” (KANT, 2009, p. 77).

Pode-se depreender, desse arrazoado, que todas as máximas que não puderem adequar-se à lei universal devem ser rejeitadas, não pela subordinação da máxima à lei somente, mas porque a vontade é, ela própria, legisladora. Como aponta Kant (2009, p. 77) em trecho paradigmático da visão iluminista, “a vontade não está pois simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como *legisladora ela mesma*, e exatamente por isso e só então submetida à lei”. Em outras palavras, o homem está subordinado à lei da qual, não obstante, é autor.

Aqui se aponta o resultado da busca pelos fundamentos do imperativo categórico. Ele deve encontrar sua origem *a priori* para preservar suas características de universalidade e necessidade. A lei moral a que o homem obedece, a lei que faz surgir no homem o dever, tem origem na sua própria vontade. O princípio formal, o princípio supremo do dever, no qual se fundamenta o imperativo categórico, é a autonomia da vontade, em oposição à heteronomia da vontade – a vontade determinada por móveis exteriores à razão. Apenas o ser racional, único ser moral, tem dignidade porque a condição ímpar para que um ser racional seja membro e legislador do reino dos fins é o cumprimento do dever, o agir por puro respeito à lei moral. Só dessa forma ele é fim em si mesmo e considera da mesma forma, isto é, como fins em si mesmos, seus semelhantes.

Em função da possibilidade da autodeterminação humana, da au-

tonomia, chegamos à formulação de uma última versão do imperativo categórico: “Age segundo máximas que possam simultaneamente ter-se a si mesmas por objeto como leis universais da natureza” (KANT, 2009, p.85). Conclui-se dessa maneira que a natureza racional se põe a si mesma como fim, constituindo a matéria de toda boa vontade. Isso possibilita a inscrição do homem no mundo dos seres racionais, no reino dos fins. A ação que está de acordo com a autonomia da vontade é permitida e a que não está de acordo com ela é proibida. Só o respeito pela lei pode conferir valor moral a toda ação. O princípio de autonomia constitui-se assim, verdadeiramente, no único princípio da moralidade; por isso afirma-se como a essência do imperativo categórico.

A liberdade como condição de possibilidade da autonomia da vontade

Chegamos, por fim, aos limites da autorreflexão crítica da razão pura prática. Nesse patamar de pensamento acerca da moralidade a primeira questão colocada diz respeito ao conceito de liberdade. Ele constitui-se na chave para a explicação da autonomia da vontade. Kant (2009, p. 99) inicia sua exposição com um esclarecimento acerca dos conceitos de vontade e liberdade: “A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e a liberdade seria a propriedade dessa causalidade [...]”. Sendo a liberdade um pressuposto da vontade, segue-se que ela é o princípio fundamental da vida moral.

Como a moralidade serve de lei a todos os seres racionais, a liberdade tem que possuir validade para todos também. Daí resulta que a liberdade pertença à atividade dos seres racionais em geral possuidores de vontade. Se o homem não fosse livre, a vontade não poderia causar nada; não tendo liberdade, estaria absolutamente determinado pelas necessidades do mundo fenomênico. Dessa forma, Kant introduz o conceito de liberdade estabele-

cendo uma relação com o princípio de autonomia. O ser racional só pode agir sob a ideia de liberdade e, por isso, é livre do ponto de vista prático. A liberdade, assim, é condição de possibilidade da autonomia e deve ser atribuída a todo ser racional que possua vontade, porque apenas dessa maneira ele pode agir moralmente.

A ideia de liberdade liga-se ao conceito de autonomia; ao conceito de autonomia, por sua vez, liga-se o princípio da moralidade. A liberdade é, então, o fundamento da lei moral, sendo *ratio essendi* da lei moral, enquanto que a lei moral permite a tomada de consciência da liberdade, constituindo-se na *ratio cognoscendi* da liberdade. Pensar a liberdade é o que possibilita o acesso ao mundo noumênico, é o que possibilita ao homem ser membro do reino dos fins reconhecendo a necessidade de autonomia e moralidade. Todo ser racional tem vontade. Logo, necessariamente, também possui a ideia de liberdade, sob a qual pode agir. Aqui está, pois, o aspecto cognoscente da fundamentação kantiana: a lei moral!

Nessa perspectiva, a liberdade pode ser apenas referenciada idealmente por seres racionais no momento de suas ações, pois ela não pode ser teorizada, isto é, conhecida, mas apenas pensada. Chegamos ao limite extremo de toda filosofia prática. Kant nos mostra que o conceito de liberdade não provém da experiência, pois é um conceito necessário, *a priori*, que determina as ações da vontade humana. Da mesma maneira, tudo o que acontece no domínio da natureza é determinado por leis naturais; essa necessidade natural também não é um conceito da experiência, mas um conceito *a priori*. Porém, o conceito de natureza é necessariamente afirmado pela experiência segundo leis universais. Ao contrário, do ponto de vista teórico, gnosiológico, a liberdade é uma ideia da razão; sua “realidade objetiva é em si duvidosa” (KANT, 2009, p. 113).

O conceito de um mundo inteligível é um ponto de vista que a razão se vê forçada a tomar fora da ordem fenomênica para pensar a si mesma como prática. Pensar o mundo inteligível permite o recurso a outro tipo de

legislação diferente do mecanismo natural. Tentar entender o mundo inteligível, nos marcos de uma razão teórica, ultrapassaria os seus limites, pois só podemos conhecer aquilo que for objeto da intuição sensível, condição primeira (no tempo) do conhecimento. Essa condição impossibilita explicar como é que a razão pura pode ser prática, ou seja, como é possível a liberdade. Ora, a razão “mostra sob o nome das ideias uma espontaneidade tão pura que por ela ultrapassa de longe tudo o que a sensibilidade pode fornecer ao entendimento” (KANT, 2009, p.108). A liberdade é uma ideia cuja realidade não pode ser de modo algum exposta sob a forma de leis naturais, empiricamente, analogamente, mesmo na forma de exemplos, nunca pode ser concebida nem mesmo conhecida. Somente pode ser pensada.

O limite da investigação moral encontra-se na necessidade de separar da razão pura todo o conhecimento material, permanecendo apenas a forma, quer dizer, a lei prática conferindo validade universal para as máximas. Dessa maneira, é possível pensar um mundo puro inteligível como causa da vontade e pensar a vontade como livre e autônoma para agir apenas segundo as leis do mundo inteligível. E é nesse ponto que uma questão se coloca: como pode uma vontade ser livre e, ao mesmo tempo, encontrar-se condicionada por leis? Ora, quanto mais se acha uma vontade determinada pelas leis da liberdade, tanto mais ela se encontra livre das contingências da necessidade natural. Essa é a verdadeira autonomia, o agir conforme leis universais, constantes de um reino das finalidades – um mundo plenamente humano e racional.

A ideia de um mundo inteligível como reino dos fins é uma ideia legítima em função de uma crença racional, ainda que este mundo constitua o limite de todo o saber – embora não de todo o pensar. Por pertencer ao reino do inteligível e se orientar pelas máximas da liberdade, o homem afasta-se das limitações e unilateralidades colocadas por sua natureza sensível para ingressar na racionalidade do mundo inteligível, circunscrevendo-se à esfera da moralidade.

Considerações finais

Dentre as questões chave da metaética, justificar a validade dos juízos éticos constitui uma tarefa central. De caráter eminentemente teórico, essa fundamentação deve lançar luzes sobre os pressupostos da normatividade das ações. Ocorre que, no escopo do pensamento transcendental, o trabalho teórico já está comprometido com as experiências possíveis, não sendo, portanto, adequado para as questões práticas. Estas têm localização própria. No campo prático, as determinações racionais não são constringidas pelas inclinações oriundas da experiência, e a liberdade pode valer por si mesma.

É na perspectiva da justificação de um espaço próprio da racionalidade, no qual a prática possa ser fundamentada, que surge a FMC. Com ela, Kant propõe uma nova classificação do pensamento filosófico, procurando uma metafísica dos costumes completamente livre e depurada das inclinações sensíveis, tal qual uma lógica. Partindo das máximas que norteiam as ações, identifica na “boa vontade” o princípio que deve conduzir o raciocínio às leis do dever, isto é, aos imperativos categóricos. Nessas leis, condição da moralidade no reino das finalidades, a liberdade se mostra como pura autonomia, isto é, livre completamente de qualquer determinação empírica, colocando a si própria como condição da ação.

Quanto à questão acerca da natureza do conhecimento metaético kantiano, se internalista ou externalista, tomamos por referência a definição proposta por Audi (APUD DIANA; CERRI; REIS, 2003, p. 187), segundo a qual:

A ideia central do internalista é a de que o que justifica uma crença é interno ao agente no sentido de que o agente tem consciência ou pode vir a ter consciência disso por introspecção [...]. Por contraste, uma posição externalista entende que o que justifica uma crença não é algo acessível introspectivamente, e nesse sentido é externo ao sujeito.

Observamos acima que, para Kant, só há valor moral na ação se o senso de obrigatoriedade for o único motivo a fazer cumprir a lei moral. Somente a própria lei moral, alcançada pela depuração das inclinações sensíveis sobre os sujeitos racionais, é que pode ser motivadora da ação. A lei é intrínseca à racionalidade do sujeito e não pode ser influenciada por aspectos externos, heterônomos. Portanto, a nosso ver, Kant toma uma posição internalista quanto à natureza das motivações morais metaéticas.

Geralmente a literatura trata a diferença entre cognitivistas e não cognitivistas em termos da opinião em que se baseiam acerca da possibilidade de atribuir valor de verdade aos julgamentos morais. De um lado, os cognitivistas sustentam que juízos morais são proposições passíveis de verdade ou falsidade. De outro, os não cognitivistas o negam. Dada a aproximação entre verdade e conhecimento, os cognitivistas afirmam também a tese de que há um autêntico conhecimento moral.

Como vimos acima, é o conhecimento teórico, resultante da crítica da razão pura, o único que determina o valor de verdade das proposições, sendo formado por proposições declarativo-descritivas. Já as proposições morais são prescritivas, uma vez que são deduzidas diretamente dos princípios racionais. Ora, o fato de não serem elas conhecidas através da experiência possível determinada pelo entendimento não quer dizer que as proposições morais não possam ser pensadas sob a forma de imperativos, preceitos de conduta válidos objetivamente, na qualidade de leis práticas, formuladas como proposições *sintéticas a priori*. Deste modo, a ética kantiana assume caráter cognitivista em seus próprios termos.

Valha-nos uma última palavra sobre a atualidade da formulação kantiana. Ela encontra vasto campo de aplicação em importantes problemas da realidade contemporânea. Um dos exemplos mais representativos localiza-se no debate sobre as questões normativas que se colocam no âmbito do intercâmbio de informações e opiniões. Esse intercâmbio tem

sido facilitado, na vida contemporânea, pelo advento das redes sociais digitais. É nesse ambiente expandido, dinâmico e volátil que o prestígio da fonte surge muitas vezes diminuído, flexibilizando-se as instâncias tradicionais de validação da informação. Configura-se, dessa maneira, a atmosfera epistemológica que tem sido chamada de *pós-verdade*, ambiente propício à circulação de notícias falsas, as famigeradas *fake news*.

Nesse novo contexto, que traz a ameaça de grandes prejuízos à vida comunitária e à própria experiência democrática, sobrepõe-se a importância de uma proposta ética como aquela elaborada por Kant. A ética kantiana pode servir à fundamentação do combate às tendências de falseamento da informação, fenômeno que possui uma dimensão moral irrecusável. Nesse campo a atitude verdadeiramente ética deve ter por base que a divulgação responsável de opiniões e informações é máxima passível de ser deduzida do imperativo categórico. Afinal, se o tipo de conduta que resulta no falseamento da informação pudesse ser tomado como lei universal imposta pela racionalidade, isso nos conduziria a paradoxos: a informação se converteria no seu oposto, acarretando a implosão do próprio intercâmbio de informações.

As ações jornalísticas devem ser praticadas por dever; seu valor moral não está no propósito que com ela se pretenda atingir, mas na máxima que a determina, a saber: divulgar o verossímil, respeitar as fontes. A ideia de *dever* como base do *ethos* jornalístico, que se materializa na prestação responsável de um serviço à coletividade, deriva da forma como o Iluminismo, de muitas maneiras – inclusive através da ética kantiana – contribuiu para a construção da normatividade nessa área.

Para a análise de questões como esta certamente joga importante papel a ética formalista de Kant. Nela, uma metafísica dos costumes deve ocupar o mesmo espaço de uma lógica, isto é, deve tratar de leis universais e necessárias sem nenhuma parte empírica. Essas leis são internas ao

sujeito racional e deduzidas dos princípios categóricos do dever que se autoconduz, isto é, da própria liberdade da pura razão.

Referências

BRITO, José Henrique S. *Introdução à Fundamentação da Metafísica dos Costumes de I. Kant*. Porto: Contraponto, 1994.

DESCARTES, René. *O Discurso do Método*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

DELEUZE, Gilles. *A Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: edições 70, 1994.

DIANA, G.; CERRI, A.; REIS, A. “Internalismo e não-cognitivismo em Ética”. *Philosophos* 8: 185-218, 2003.

FERRO, M.; TAVARES, M. *Análise da obra Fundamentação da Metafísica dos Costumes de Kant*. Lisboa: Presença, 1997.

FIGUEIREDO, V. de. *Kant e a Crítica da Razão Pura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2005.

FRANKENA, William K. *Ética*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

_____. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2009.

LAFOLLETTE, Hugh. *The Blackwell Guide to Ethical Theory*. Oxford: Blackwell Publishing, 2000.

LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. pp. 1-212.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

OLIVEIRA, Nythamar F. *Tractatus Ethico-Politicus: Genealogia do Ethos Moderno*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

Dever e Responsabilidade: limites e validade da ética de Kant para efeitos do progresso tecnológico.

Itanielson Sampaio Coqueiro

UFMA

Tedson Mayckell Braga Teixeira

UFMA

Francisco Winston José da Silva

UESPI

RESUMO: Esta investigação teórica busca identificar argumentos na ética de Kant com alcance e validade diante da crítica que lhe é lançada por Hans Jonas. Crítica esta que é centrada na não valorização da sensibilidade, que geraria um desprezo para com a natureza e as gerações futuras, ou o planeta e a humanidade. Afirma-se que a responsabilidade do homem pelos efeitos produzidos por suas ações, no que toca à natureza e as gerações futuras, vista a partir da Crítica da Faculdade do Juízo, onde o estético ganha espaço e contribui para o desenvolvimento do sentimento moral, já se faz presente entre os princípios que norteiam o agir moral, resultando, então, que o sentimento de responsabilidade só pode emergir do sentimento de dever.

Palavras-chave: Responsabilidade. Dever. Razão tecnológica. Sensibilidade. Ética.

Introdução

Trazemos os resultados de uma pesquisa que buscou a identificar e pontuar possíveis argumentos, na teoria ética do filósofo alemão Immanuel Kant, que com alcance e validade diante da crítica levantada, a esta mesma ética, pelo também filósofo alemão Hans Jonas. Tal crítica está centrada na não valorização da sensibilidade (sentimentos) na ética de Kant que, por consequência, gera, na leitura de Jonas, um desprezo para com a natureza e as gerações futuras que, em síntese, afirmamos ser o planeta e a humanidade. Então, o reconhecimento de tal problema gera, segundo Jonas, a necessidade de uma nova Ética.

Para tanto, nossa hipótese investigativa inicial é que a fundamentação da ética dada por Kant é sim uma alternativa viável para o atual problema ético de nosso tempo, ou sinteticamente: a responsabilidade do homem pelos efeitos produzidos por suas ações no que toca a natureza e as gerações futuras, principalmente quando vista a partir da *Crítica da Faculdade do Juízo*, onde o estético ganha espaço e contribui para o desenvolvimento do sentimento moral, pois, o sentimento de responsabilidade que deve hoje – segundo Hans Jonas – nortear nossas atitudes numa sociedade tecnológica, só pode emergir do sentimento de obrigação, logo, dever, para com o dado objeto.

Dito de outro modo, nossa tese é: *não pode o sujeito agente se sentir responsável por algo, pelo qual, não se sente obrigado*. Sendo assim, a ética de Kant se sustenta frente à crítica de Jonas sem deixar de lado seu fundamento básico, o dever. De modo sintético, afirmamos que investigamos se dentro dos limites e o alcance dos princípios e fundamentos da ética de Kant esta mesma ética alcança nosso momento histórico e como tais se relacionam com a categoria responsabilidade levantada enquanto único fundamento possível para uma ética no contexto de uma sociedade cuja razão é tecnológica.

Portanto, nosso problema pode ser identificado na seguinte questão: Tem a ética kantiana uma resposta satisfatória e alternativa aos problemas éticos levantados por Hans Jonas, a responsabilidade do ser humano para com o planeta e as gerações futuras? E necessariamente surge uma segunda questão: A crítica de Jonas aos princípios e fundamento moral de Kant se justifica e se sustenta diante de uma análise acurada a tais elementos dentro do sistema crítico de Kant?

Nosso trabalho está dividido em dois momentos: no primeiro apresentamos o local e os elementos de onde podemos inferir que Jonas partiu para elaborar sua análise e crítica que visa refutar a tese kantiana do *stricto* dever, alargando-a para além dos seus limites impostos pela própria razão. No segundo passo apresentamos o problema apresentado por Jonas, trazendo à

luz seus principais argumentos que, segundo ele, demonstram a necessidade de uma ética, ainda que deontológica como a de base kantiana, justamente pela ineficácia das atuais éticas, frente ao citado problema. E juntamente a estes argumentos apresentamos os possíveis contra-argumentos kantianos indo à *Terceira Crítica*, localizá-los e comentando-os mostrando sua força argumentativa, e consequente validade.

Sobre o contexto do problema

Segundo Oliveira, A necessidade elementar da filosofia hoje é “meditar sobre o sentido de nossa vida, de nossa própria existência sobre a ameaça de perda de sentido que a marca e as perspectivas de ação em nosso mundo histórico.” (1993, p. 69) É necessário deixar claro, como nos exigia Descarte, que o sentido aqui é o apontado por Aristóteles, sentido que tem valor em si mesmo e que permite, ao homem, reconhecer-se enquanto tal porque assim é. Para o estagirita, há a *Physis* e a *Techné*. Ao construirmos nosso mundo, o mundo da *Techné*, autoconstruímo-nos e nos permitimos ser percebidos pelos outros. O que está em jogo? Ainda segundo Oliveira,

... não é só nem especificamente a luta pela sobrevivência que se situa, de certo modo, no nível da natureza, e tampouco só a liberação de todas as amarras naturais e sociais que obstaculizam o processo de personificação, mas, muito mais, este processo mesmo enquanto efetivação de mundo, onde toda instrumentalização do homem, sua funcionalização a algo distinto dele, portanto, sua alienação, seja superada pela conquista de um sentido absoluto do mundo das obras, em que o homem conquista seu ser. (1993, p. 71).

O sentido. Isto é o que está em jogo nessa relação homem (leia-se razão) *versus* natureza. E à medida que construímos o mundo por meio da *techné*, nos autoconstruímos. Na modernidade esse processo de autoadoação

de sentido se intensifica e traz um certo estranhamento porque no passado (para os gregos por exemplo) a construção do sentido de si está imbrincada na construção do mundo, *physis* e, vice versa.

Em Kant o sentido é dado pelo próprio sujeito, agora *transcendental*, pois é ele que diz tudo que é externo a si. Hegel identifica o sentido da modernidade na subjetividade. A partir desta, a economia, política, religião e, até a arte, sofrem uma transfiguração, por assim dizer, pelo princípio da subjetividade. É esta identificação que faz Hegel erigir sua crítica a Kant, por este não ter conseguido, segundo a leitura de OLIVEIRA (1993), identificar o que faria a ligação entre as diversas realidades, que apesar de diferentes entre si, fazem parte de uma única e mesma realidade.

A diferença singular que aponta o pensamento teórico moderno – a separação entre *sujeito* e *objeto* –, para as demais epocalidades históricas da filosofia, precisa ser eliminada, superada em virtude, de para ele, Hegel, ser o pensamento moderno incapaz, em virtude de tal característica, pensar a coisa em si mesma enquanto ente que se apresenta emergido na multiplicidade da unidade. Portanto, a partir da visão hegeliana da modernidade, a razão necessita assumir sua característica fundamental que é unificar o múltiplo do diferente.

Em Nietzsche, a crítica à modernidade possibilita o chão sobre o qual caminha o pensamento contemporâneo. A referida crítica busca não a recuperação da razão que pensa a realidade, apesar de diversa, unívoca, um todo como em Hegel ou mesmo o pertencimento a esse todo – *cosmos* – como a razão grega, mas quer, ele sim, o contrário, eliminar a própria razão moderna. E o faz, ou tenta fazer, a partir dos valores que esta mesma razão moderna erigi com o fito de rejeitar toda e qualquer influência da modernidade em seu filosofar. Isto porque a razão moderna, no afã do domínio e controle da natureza e, por conseguinte, do mundo, rejeitou o mais importante, a vida humana e, desse modo, é ela – a razão moderna – sem sentido e estéril no que toca o existir humano.

Para Nietzsche, toda a história do ocidente é a história da racionalização, logo, da perda de sentido do próprio existir humano. A recuperação de tal sentido, no pensamento deste, só se fará com o retorno ao trágico, ao mítico que só a arte possibilita, pois, ela, sim, está para além do bem e do mal.

Já no pensamento dos dois maiores expoentes da Escola de Frankfurt, Adorno e Horkheimer, a Razão Moderna é essencialmente instrumental, porém, não como a entenderam, segundo Oliveira, Lukács e Weber. Estes a entenderam a partir da produção de mercadorias e de sua comercialização, tornando assim, tanto o produto fabricado, quanto o ser que o produz, uma coisa. Os primeiros irão de encontro a esta interpretação da instrumentalização da razão e a entendem enquanto “... *categoria histórico universal*” (OLIVEIRA, 1993, p. 78). Ou seja, ela já se faz presente no próprio projeto de civilização pensado pela modernidade. Tal tem seu termo na aniquilação da própria humanidade (esta tão cara à reflexão moral de Kant), que ela mesma erigiu.

Isto se deu porque tudo que é racional ou produto da razão na modernidade, como o direito, a economia, a arte, a ciência e, a própria moral terminam sendo subsumidos pela razão instrumental. A consequência de tal caminho percorrido será o “*ceticismo ético*” – que Kant também buscou fugir – na medida em que a razão instrumental desaloja da própria razão, a moral, bem como o direito (que em Kant têm eles sua morada própria) passando estes a meros problemas de ordem técnica.

Então, podemos perguntar neste primeiro momento: o que caracteriza a sociedade, ou a humanidade contemporânea? Uma resposta nesta linha de análise é: o pleno desenvolvimento técnico e tecnológico. Oliveira nos ajuda: “... a forma específica da consciência contemporânea é o *tecnologicismo*..., a forma do próprio relacionamento do homem com a realidade é tecnológica.” (1993, 117) O filósofo brasileiro supracitado, diferencia nossa atual compreensão de técnica da de Aristóteles, pois, para o pensador grego em questão, o homem era um entre muitos a pertencer a um todo. Para o

estagirita, o homem se relaciona de três possíveis modos com o mundo real. Pela *Teoria*, pela *Práxis* e pela *Poiésis*. As duas últimas efetivam-se mediante o resultado de suas ações: a *Práxis* permite a autoconstrução do homem enquanto ser político e social; a última dá, a este mesmo homem, que se vê no mundo concreto dotado de um *ethos* e de uma política, a capacidade de criar entes concretos com finalidades próprias e específicas.

Entretanto, é pela teoria que este homem produz as anteriores e produz a sua distinção do restante do mundo. Ou seja, identifica a verdade. Assim “a verdade emerge então como horizonte e fim último da vida do homem, de modo que sua tematização através da filosofia significa a humanização do homem, o processo pelo qual o homem atinge a plenitude de seu próprio ser.” (OLIVEIRA, 1993, p. 119) Assim, o sentido se desloca da unidade na multiplicidade, para a verdade, e o homem se torna o guardião desta, realizando, assim, uma separação, e mais que isso, um distanciamento desse múltiplo se autocaracterizando como o que além de buscar e guardar a verdade, é ele quem a diz o que ela é. De outro modo, dá-lhe sentido.

O homem moderno é completamente “livre”, deslocado de sua *cosmolidade*. É o que faz de si e somente de si. Não há mais a justa ligação entre pensar e ser enquanto entes do cosmos seja este político ou cultural. O homem deixa de ser, na modernidade, um entre tantos entes para ser o que dá sentido aos demais entes da realidade. Nesta linha, nossa consciência moderna é consciência tecnológica, científica e não mais cósmica. Não visa mais o sentido último das coisas, mas, tão-somente indaga-a, para que serve? Qual sua função? Ou numa outra que as engloba: O que produzir tal perda de unidade?

A resposta pode ser entrevista na seguinte assertiva: A unidade cósmica fora perdida com o advento do método moderno. Isto porque a realidade é agora constituída pela relação sujeito objeto que tem no primeiro a primazia sobre o último. É o sujeito a própria condição de possibilidade de todo e qualquer conhecimento. Nesta relação, o homem racional finito, se vê

enquanto ente que transcende o próprio mundo, e, ao fazê-lo, vê a este enquanto aquilo que precisa de sentido e significado. Este será dado por aquele que passará a se ver como senhor pleno de direitos sobre o mundo.

Destarte, o mundo, ou a natureza, não tem mais inteligibilidade, *logos*. Não há sentido em suas construções. Então, será o homem que lhe dirá o que é, para que serve e quando servirá. Seu valor agora está na utilidade para o ente racional e portador de sentido. Por isso, de agora em diante, tudo no mundo humano é visto, analisado e resolvido a partir da razão tecnológica, que por sua vez, aprimora as técnicas e métodos para o máximo controle e domínio da natureza.

Portanto, o homem moderno – leia-se contemporâneo –, tem seu relacionamento com a natureza mediado pela técnica. Não há mais a necessidade da razão reflexiva, e tampouco de nenhum outro elemento fruto da razão, como a religião, para mediar tal relação. Tudo em nosso momento pode ser mediado pela técnica. Até a relação entre subjetividades.

E qual a relação do homem com a ciência em nosso momento histórico? “Onde o ser do homem está em jogo se configura uma *problemática ética*, a problemática de uma ‘fundamentação racional’ da ação humana.” (OLIVEIRA, 1993, p. 154) Isto porque as consequências do desenvolvimento tecnológico para nossa morada – o planeta Terra – é responsabilidade de quem as causou, no caso, o homem moderno detentor de uma racionalidade objetiva e imediatista fundamentada apenas na técnica.

Por isso, é “... a *responsabilidade originária* do homem em relação a si mesmo que faz emergir a pergunta pelos critérios de sua ação no mundo” (OLIVEIRA, 1993, p. 154). A referência a tais critérios se faz num contexto sócio histórico de desmitificação, “antimetafisização” e de laicidade das relações homem mundo e homem/homem.

Em nosso momento civilizatório nos vemos responsáveis, apenas pelos efeitos de nosso saber formal/fatual, que por sua vez é balizado na análise

objetiva dos eventos empíricos. Então, em virtude da ação humana não ter possibilidade de tal verificação e análise e, por conseguinte, controle e dominação, e assim, está relegada à irracionalidade, é sem critérios objetivos para a responsabilidade. Logo, caímos num verdadeiro e absoluto relativismo ético.

Contra um relativismo, que gera o ceticismo, podemos inferir, sem receios, pela necessidade de um novo fundamento para o agir humano. Este que se dá tanto para com o mundo real quanto para com os demais entes racionais. Este fundamento, necessário, está longe de ser mágico, alegórico ou fantasioso, mas necessita, em virtude do paradigma racional que norteia os princípios técnicos das ações do homem, pautar-se na pura racionalidade teórico e prática.¹ Uma nova Ética deve deixar, inclusive, a religião de lado e firmar-se como ciência, cujo discurso busque demonstrar a validade lógica do pensado e apresentar-se enquanto fenômeno por meio do agir.

O problema e os Argumentos e Contra-argumentos

Hans Jonas inicia seu livro *O princípio responsabilidade*, afirmando que “[...] nada se equivale no passado ao que o homem é capaz de fazer no presente e se verá impulsionado a seguir fazendo, no exercício irresistível desse poder.” (2006, p.21) Então, para ele, estamos diante de uma situação ímpar na história da humanidade, e enquanto não nos detivermos na análise e busca de meios racionais que limitem tal caminhar humano estaremos correndo perigo de extinção. Neste sentido, ele pergunta e responde: “O que pode servir de bússola? A previsão do perigo.” (JONAS, 2006, p. 21) Segundo Oliveira em seu diagnóstico de nossa situação epocal², a promessa da razão moderna, tornou-se uma ilusão, visto que a razão, louvada na modernidade, agora se apresenta a nós, sombria, e com alto grau de dominação e perversidade.

¹ Não abordaremos um problema de extrema validade no pensamento Kantiano que é o da primazia do teórico ou do prático.

² C.f. OLIVEIRA 1993, p. 68-94; 115-133; 153-173.

Tal manifestação da razão em nosso tempo fez com que perdêssemos o sentido de nossas vidas, pois, ela, além de dominar, tanto o homem quanto a natureza, mostrou-se ameaçadora pelo desenvolvimento de um poder de destruição de toda a vida no planeta. Nossa razão, razão tecnológica³, não apenas domina a natureza, também impõe, àquele que lhe faz surgir, uma submissão tal que o homem não vislumbra mais do que ela o faz ver.

Para Jonas, a ciência contemporânea, aliada à técnica, detém o poder sobre o mundo. E, por isso, nosso único farol é o próprio medo⁴ desse poder que a razão adquiriu na investigação da natureza. É uma tese catastrófica, porém, não deixa de ter sua validade reconhecida; se assim é, qual a solução? Para Jonas apenas uma ética que se fundamente em fins e no sentimento de responsabilidade abarca nosso atual momento histórico.

A modernidade, pensemos aqui mais especificamente na razão iluminista, buscou a partir da ciência fundamentada na lógica e no método –, dominar e por consequência controlar a natureza. Seriam este controle e domínio⁵ que trariam a felicidade para a humanidade. O centro de todas as reflexões, argumentações e mesmo ponderações racionais de então, tinham, enquanto fito, o homem racional, senhor de si e liberto de toda metafísica e religião. Estas deixaram de ter valor de verdade e de ser o fundamento de todo e qualquer saber. Só o homem racional tinha o direito, a autoridade e a legitimidade para dizer a verdade sobre o mundo e, mais tarde, sobre o próprio homem.

Porém, com o pleno desenvolvimento da razão moderna (científica),

³ Adotamos tal nomenclatura a partir da conceituação *sociedade tecnológica* de Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*.

⁴ “Eu denomino de ‘heurística do medo’: somente então com a antevisão da desfiguração do homem chegamos ao conceito de homem a ser preservado.” (JONAS, 2006, p. 21)

⁵ O controle diz respeito ao conhecimento das leis que regem o funcionamento da natureza e a partir desse passa-se ao domínio da mesma que se configura no uso das referidas leis conforme necessidade e a vontade do ser humano

alcançando a técnica em virtude do alto grau de desenvolvimento do método –, atingimos os dois primeiros objetivos – controle e domínio. Para tal, o homem desenvolveu a tecnologia que lhe deu um “mundo” de facilidades e conforto, informação imediata, etc., entretanto, não atingiu o objetivo principal, a felicidade. DOMINGUES nos ajuda a concluirmos nossa visão desse momento: “Conclusão: com a autonomização da ciência e da técnica gerando o reinado das tecno-ciências, a técnica não poderia ser dominada pelos homens; então, o feitiço volta-se contra o feiticeiro...” (2004, p. 164) Podemos ver a virada citada pelo comentador em 1945, e hoje a vemos na devastação da natureza causada pelo uso ilimitado, que faz o homem, dos recursos dela.

Desta rápida panorâmica de nosso contexto temos uma visão que nos indica a necessidade de regramentos ao comportamento humano, que por sua vez, de tanto serem repetidos, tornam-se costumes – *ethos* humano. E é por conta deste que necessitamos urgentemente de uma ética para o nosso problema mais urgente, segundo Hans Jonas, que é a vida, não somente nossa, mas de todo planeta, e, por conseguinte, das gerações futuras.

Para Hans Jonas, o problema não está na impossibilidade de se fundamentar uma ética para nossa razão tecnológica, mas sim na escolha do objeto da ética.

Para ele, agora, tal não pode ser a subjetividade moderna iluminista, pois, fora esta mesma quem nos trouxera ao atual estado de catástrofe eminente no qual vivemos. E se há entes que necessitam de uma preocupação urgente da ética, enquanto ciência dos princípios e fundamentos do agir humano é exatamente o mundo, ou a natureza e as gerações futuras. E, para tanto, ele sugere a superação do Imperativo moral kantiano por um imperativo externo à razão, mas que segundo ele também é moral. Ei-lo: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”. (JONAS, 2006, p. 47) Percebe-se que a formulação do imperativo ético joniano assemelha-se na estrutura ao de

Kant, inclusive porque deixe implícito o seu caráter universal. Porém, tem uma preocupação com os meios que se deve utilizar para atingir o fim que é a preservação da vida humana. Assim, está mais para um imperativo hipotético que categórico, logo, na ética de Kant, não moral.

Segundo VAZ, a fundamentação da ética no atual contexto que vivemos, torna-se mais difícil em virtude de uma “[...] perda progressiva de referência ao real” (1999, p.36), no que tange os programas éticos de nosso tempo, que desemboca em suas consequências últimas num relativismo de valores de cada indivíduo. Tal se dá primeiramente em virtude da “instrumentalização da forma” que se mostra na predominância da valoração das conquistas e avanços tecnológicos em detrimento da vivência, convivência e interconvivência do indivíduo para, inclusive, com o mundo concreto, natureza.

Ademais, o relativismo citado se radica na não aceitação de uma fundamentação filosófica para aquilo que já foi entendido e aceito como problemas éticos. Estes não são, hoje, mais objetos de uma ciência do *ethos*⁶, mas tão somente elementos específicos de um comportamento sociocultural de uma determinada comunidade, e, enquanto tais, estão mais para a Sociologia e, mesmo para a Psicologia do que para uma ciência do *ethos* ou Ética.

Hoje não se admite o questionamento dos valores dos indivíduos e dos grupos sociais aos quais aqueles façam parte. Importa-nos o respeito máximo e ilimitado à liberdade de cada um e de cada grupo da sociedade humana. A globalização do conhecimento e a universalização das informações, em tempo real, deixou-nos uma sensação de caos total no que toca à verdade. Até a ciência tem sua verdade limitada à próxima verdade que surge. E por vivermos numa sociedade imediatista, que tudo que se quer, quer-se aqui e agora, não há vez para a reflexão, ao questionamento das consequências de cada ato; de cada ação que vier a ser realizada pelo ser racional finito. Então, a vida não é o centro do existir do homem, mas sim, o viver.

⁶ C.f., VAZ, 1999, p. 60

A vida, diz Jonas, é uma luta permanente contra a ameaça de morte. O ser vivo está em constante luta pelo autoconservar-se e vive a fugir da morte. A primeira função do ser vivo é, então, sua autoconservação. Nessa luta ele se abre ao mundo. Desse modo, pode-se caracterizar o ser vivo como aquele que tem o fim na sua autoconservação. Este é o que todo ser vivo tem em sua organização biológica, desde o menor micro-organismo, passando pelas plantas até o homem. É uma luta pela vida e contra a iminência da morte. Cito JONAS: “A vida é essa confrontação explícita do Ser com o não-Ser, pois, na sua carência constitucional decorrente das necessidades metabólicas, cuja satisfação pode falhar, a vida abriga em si a possibilidade do não-Ser como uma antítese sempre presente, como ameaça.” (2006, p. 152)

Ora, o grande problema está na constatação de que a ameaça do não-Ser foi muito ampliada com o domínio e controle da natureza pela razão humana tecnologicada. E assim, é um dever do ser humano considerar o mundo, não enquanto uma fonte inesgotável de recursos materiais, logo, matéria-prima, para a aplicação da técnica e, conseqüente criação dos elementos que satisfarão os desejos e necessidades do homem, mas enquanto um “todo” dotado de fim em si mesmo, ainda que em seus particulares. “Todos os seres sensíveis e movidos por um impulso são não só uma finalidade da natureza, mas uma finalidade em si mesmos, ou seja, o seu próprio fim.” (JONAS, 2006, p. 152)

Dentro desse quadro, Hans Jonas propõe um fundamento que parte do pensamento kantiano, porém, o alarga em compreensão e abrangência, segundo ele mesmo, e por isso alcança os problemas já supracitados, e que não tem espaço, segundo ele, na tradição filosófica. Ele sugere que a *responsabilidade* se torne o critério ético de referência de nossa sociedade racional e tecnológica. E por que tal critério? Porque o homem é o único capaz de fazer escolhas. Segundo ele: “Somente a liberdade humana permite estabelecer e escolher finalidades, com isso incluindo voluntariamente outras finalidades

entre aqueles que lhe são imediatamente próprias até o ponto total e incondicional abandono do sujeito a estas últimas.” (JONAS, 2006, p. 152 – nota) Por isso é mister que se compreenda que todo ato no mundo, para com a natureza, produz efeito para as gerações futuras e estas dependem, para vir a ser, daquilo que fazemos ou viemos a fazer.

Portanto, Jonas aponta a vida em si mesma enquanto critério primeiro da reflexão ética de nosso tempo. E só a responsabilidade abarca e dá sentido à vivência, convivência e inter-vivência do homem consigo, com o outro homem e com a natureza, por conseguinte, com as gerações futuras.

Para Jonas não adianta ter uma boa vontade se não se tem o sentimento de responsabilidade na base da reflexão. “Para que algo me atinja e me afete de maneira a influenciar minha vontade é preciso que eu seja capaz de ser influenciado por esse algo. Nosso lado emocional entra em jogo. [...] É o sentimento de responsabilidade.” (JONAS, 2006, p. 156-7)

Todavia, a despeito do entendimento de Jonas, segundo Leonel Ribeiro dos Santos, já no pensamento de Kant temos elementos para uma sólida e válida reflexão ética para o problema levantado por Jonas. Para tanto, iniciamos lembrando que Kant afirma em suas reflexões éticas que o fundamento único, universal e necessário da moralidade de um ser racional finito é o **dever**. Tal se apresenta porque é na própria razão que estão todas as condições de possibilidade do que se pode saber, fazer e esperar. Esta mesma razão, por meio de sua arquetônica, apresenta-nos o mundo que conhecemos a partir dos dados da sensibilidade, que por sua vez são submetidos às operações do entendimento; além disso, também nos apresenta princípios que nos conduzem à ação moral.

Para Kant, o homem moral é aquele que faz residir o valor de sua ação no princípio que determina a sua vontade. Isto porque é ela que está na base de toda e qualquer ação humana; e para que ela – a vontade – seja reconhecida enquanto princípio básico de uma ação moral deve ser deter-

minada somente pela própria razão. Conforme ele nos diz:

O valor moral da ação não reside, portanto, no efeito que dela se espera [...], nada se não a *representação da lei* em si mesma, que *em verdade só no ser racional se realiza* [...], pode constituir o bem excelente a que chamamos moral, o qual já se encontra presente na própria pessoa que age segundo esta lei (Kant, 2005, p. 31-2).

É com Kant que a ética ganha o *status*, por assim dizer, de ciência do *ethos*, pois, a partir de sua obra, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a razão prática é posta num lugar específico e passa a ter a função específica de identificar os princípios e fundamento último do agir humano, logo, se torna transcendental. É assim que ele, Kant, desvia-se do relativismo ético, bem como do ceticismo.

Porém, contrário a Kant, JONAS afirma que,

[...] a lei, como tal, não pode ser nem causa nem objeto do respeito, mas sim, o Ser que, reconhecido em sua plenitude ou em uma das suas manifestações particulares, desde que encontre uma faculdade de percepção que não tenha sido mutilada pelo egoísmo ou perturbada pela estupidez, pode efetivamente impor respeito, e com essa sua capacidade de influenciar nossos sentimentos vir em socorro da lei moral (que sem isso seria impotente), lei que ordena que o nosso próprio Ser satisfaça a reivindicação imanente daquele que existe (2006, p. 163).

Para JONAS, o que realmente interessa na fundamentação da ética não é a vontade do sujeito agente, mas sim os entes que são por sua vez, portadores, natos, de direito. Então, percebemos que estamos diante de dois princípios – Responsabilidade e Dever – que aparentemente se repelem.

No pensamento de Kant nada externo à razão homologa, enquanto moral, uma dada ação. Nenhum ente, nem Deus, pode ser fundamento da mo-

ralidade. E em Jonas é o sentimento que fundamenta a moral, e tal não é o respeito para com a lei, mas sim o de responsabilidade. Sentimento este que não nasce da e na razão. Citamo-lo: “Só o sentimento de responsabilidade, que prende *este* sujeito àquele objeto, pode nos fazer agir em seu favor. Esse sentimento, mais do que qualquer outro, é capaz de produzir em nós a disposição de apoiar a reivindicação de existência do objeto por meio de nossa ação.” (JONAS, 2006, p. 163)

A crítica apresentada por Jonas não é isolada. Porém, demonstra uma leitura reduzida do pensamento do filósofo da aufklärung. Kant não nega ação e a influência da sensibilidade em sua teoria prática.⁷ Ele a reduz em virtude dos limites que o próprio pensamento crítico impôs àquela.

Na filosofia teórica tem, a sensibilidade, espaço, por assim dizer, privilegiado. Porém, também na razão prática a sensibilidade, exigida por Jonas, enquanto *princípio* necessário à fundamentação de uma ética terá vez e será chamada e posta em *posição de auxílio* no *despertar* da consciência moral. Leiamos com atenção a citação que segue: “O belo prepara-nos para amar sem interesse algo, mesmo a natureza; o sublime, para estima-lo, mesmo contra nosso interesse (sensível).” (Kant, 2005, p. 117) Sendo assim, percebemos que qualquer referência ao sentimento em Kant, para ter um tratamento adequado, precisa levar em conta também as considerações feitas sobre este na *Crítica do Julzo*, visto que, o cruzamento entre a esfera da moral e da estética, nessa obra, é ressaltado e, com razão, uma vez que a pretensão kantiana é a de construir um sistema, no qual tudo está interligado a partir da compreensão de ser uma única razão, porém, vista a partir de aspectos diversos.

Então, não pretendemos dizer que o sentimento, em Kant, possa ser o fundamento da moral, intentamos somente destacar que aquele possui uma relevância e, ao mesmo tempo, um grau de complexidade, que nem sempre é observada atentamente por aqueles que criticam a moral

⁷ Já que o respeito é um sentimento produzido na e pela razão.

kantiana de formalismo extremo.

Segundo SANTOS (1994), a referida negação não se confirma quando se vai aos textos do filósofo de Königsberg, como podemos notar mais claramente ainda na passagem seguinte da Crítica do Juízo.

Ora, eu digo: o belo é o símbolo do moralmente bom; e também somente sob este aspecto [...] ele apraz com uma pretensão de assentimento de qualquer outro, em cujo caso o ânimo é ao mesmo tempo consciente de um certo enobrecimento e elevação sobre simples receptividade de um prazer através de impressões dos sentidos e aprecia também o valor de outros segundo uma máxima semelhante de sua faculdade do juízo (KANT, 2005, p. 216-7).

Para o referido comentador, “[...] a filosofia kantiana [numa investigação atenta de sua obra] revelar-se-á como uma verdadeira ‘apologia da sensibilidade’ e o filósofo crítico como seu ‘advogado’, que a confirma nos legítimos direitos e a defende das injustas acusações do entendimento” (SANTOS, 1994, p. 15).⁸

Em Kant, a intuição, sempre sensível, atua prioritariamente para a correta e plena percepção do mundo real. Aqui ela permite que o entendimento processe e conceitue o mundo fenomênico. Porém, essa mesma intuição pode permitir, ao ser racional finito, a sensação – subjetiva – de agrado ou desagradado (sentimento) diante um fenômeno. Aqui a sensibilidade permite um alargamento de seu escopo ao produzir não o conhecimento, mas, sim um sentimento que acompanha o juízo de gosto, que tem em si, ainda que meramente subjetivo, a pretensão de uma universalidade.

Segundo SANTOS,

⁸ Podemos também ler no referido comentador, uma possível extrapolação das intenções de Kant ao analisar a ação da sensibilidade no tocante ao belo e seus correlatos. Um estudo, realizado por nós, acerca deste problema está em andamento.

Kant pressupõe já no sentimento estético – que consiste no prazer resultante da contemplação da mera forma sensível – a libertação da sensibilidade grosseira; por conseguinte, poder-se-ia dizer que é necessária uma certa ascese e sacrifício da sensualidade primária para se poder apreciar a beleza de um poema ou de uma paisagem e, no fundo, para saborear a própria sensibilidade purificada pelo sentimento estético, a sensibilidade como bela forma que por isso torna-se linguagem ou ‘símbolo da moralidade’ (1994, p. 34-5).

A partir do comentário anterior, vislumbra-se em Kant, um caminho favorável ao sensível, leia-se sentimentos, que conduza a razão até o despertar moral, proporcionando ao sujeito um estado de pré-disposição para bem agir, ou escolher a correta máxima moral.

Então, na Terceira Crítica identificam-se argumentos que se mostram válidos e que fortalecem, de um ponto de vista, os princípios e o fundamento da moral kantiana para os problemas causados por uma razão tecnológica. Ainda segundo SANTOS:

A atitude estética em relação à natureza, tal como Kant a concebe, parece cuidar melhor da natureza, amando-a e respeitando-a, do que qualquer outra. Porque não se funda numa qualquer teoria acerca da natureza ou no que se sabe ou julga saber a respeito dela, mas na atitude humana, numa peculiar disposição do espírito em relação à natureza (SANTOS, 2006, p. 24).

Após a apresentação de alguns argumentos de Jonas e os contra argumentos a favor da ética kantiana, vejamos o que o pensador prussiano nos diz acerca do problema apresentado por Jonas, ou da responsabilidade do homem para com a natureza e as gerações futuras.

Encontramos na *Metafísica dos Costumes*, no §16, a seguinte afirmação:

Na medida do que pode ser julgado exclusivamente pela razão, um ser humano tem deveres somente para com seres humanos (ele próprio e outros) uma vez que seu dever com qualquer sujeito é constrangimento moral da vontade desse sujeito. [...] Um ser humano não pode, portanto, ter dever algum com quaisquer seres, além dos seres humanos; e se ele pensa que tem tais deveres, é devido a uma *anfibolia* em seus conceitos de reflexão, e seu pretense dever para com os outros seres é apenas um dever para consigo mesmo. Um ser humano é levado a esta má interpretação por **confundir** seu dever *em consideração* a outros seres com um dever *para* com esses seres (Kant, 2008, p. 283-4, grifo nosso).

Uma possível interpretação da citação anterior é: a preservação da natureza é um dever, não para com a natureza, mas para comigo mesmo, pois, se eu não o fizer acabam as condições vitais para a minha vivência e sobrevivência no planeta. E, além disso, a natureza não se dobra aos nossos caprichos, muito menos à nossa vontade. Logo, ela não age em reciprocidade. Isto é, a natureza, em seus vários aspectos, não está obrigada a nos atender, pois ela não age com reciprocidade. Ou como nos diz KALSING: “Portanto, para Kant a ética *tem* de permanecer nos limites dos deveres recíprocos entre os seres humanos.” (2012, p. 47)

Todavia, isso não implica que não tenhamos deveres para com os demais seres da natureza, e para com esta mesma. Se não vejamos:

A propensão à destruição desregrada do que é belo na natureza inanimada (*spiritus destructionis*) se opõe ao dever de um ser humano para consigo mesmo, pois debilita ou desarraiga aquele sentimento no ser humano que, embora não seja de *per se* moral, é, obstante, uma disposição de sensibilidade que fomenta grandemente a moralidade ou, ao menos, prepara o caminho para ela [...] (KANT, 2008, p. 284)

Então, dentro dos limites do pensamento crítico de Kant, devemos considerar a natureza e seus seres entes, não como sugere Jonas, mas sim, enquanto sujeitos de direito relativo, este diz respeito ao homem, e não àquela. Respeitar e cuidar da natureza só traz benefício ao homem, assim como destruí-la ou usá-la de modo irresponsável só prejudicará ao próprio homem. O sentimento de respeito e cuidado pela natureza e seus entes não é um dever *stricto*, mas *lato* e relativo do homem para consigo mesmo.

Considerações finais

A contemporaneidade circunscrita numa realidade jamais pensada, que é a da hiperinformação e da técnica que fomenta a tecnologia, não se vê como o resultado dos desejos, sonhos, intenções, vontades, medos, angústias, pensamentos e sentimentos humanos, mas, sim, enquanto culminância do Iluminismo fundamentado na revolução científica. As conquistas contemporâneas do projeto iluminista não fizeram sucumbir aqueles atributos que, em tese, só o homem, ente que dominou a natureza, os possui. E, por possuí-los, age sempre a partir deles e fundamentado em um ou vários deles. Neste sentido, o homem contemporâneo, apesar de ser o “senhor” da natureza, não eliminou os atributos que lhe dizem, a milênios de nossa história, o que o faz ser o que é. Ainda nos perguntamos e nos vemos enquanto seres materiais, históricos e sociais; sujeitos ativos na aquisição de saber e passivos no tocante ao amor, à arte, ao belo. Em síntese, aos sentimentos.

É inegável que há um esvaziamento, na contemporaneidade, do sentido e validade dos fundamentos éticos da tradição. Tal encontra anúncio nas éticas materialistas que em Jonas encontramos uma preocupação clara e legítima com o futuro, visto o quadro apresentado anteriormente. Este, para Jonas, ganha um *status* ontológico, assim como a natureza.

A ética, que tem sua gênese no próprio saber ético, tem como missão identificar a lógica que constitui este tipo de saber e lhe dar uma estrutura e

sustentáculo novos, alicerçados em princípios racionais. Tal intento busca enfrentar diretamente a consequência imediata da exacerbação da capacidade da razão em conhecer e dominar a natureza, ou em outros termos, o materialismo que é, para o viver humano, um niilismo ético.

O saber ético está alocado entre a objetividade do *ethos* e a subjetividade da práxis; e esta relação é mediada pelo saber, hábito, ocorrido na intersubjetividade. Esta relação epistêmica, com tal mediação, tem sua síntese no conhece-te a ti mesmo que traz consigo a reflexão que possibilita um saber objetivo do próprio *ethos*. Tal saber fundamentará, mais tarde, a tal responsabilidade que nasce juntamente com a consciência moral.

Além desse autoconhecimento, que permite a compreensão e aceitação de limites ao querer e vontade subjetivos, isto é, à liberdade, tem-se também o conhecimento da pergunta que caracteriza o conhecimento ético enquanto decorrente de seu específico objeto, que é o Bem. Tal pergunta é: Por que devo?

Em síntese, o saber ético que se pretende universal, e principalmente deontológico de base kantiana, faz-se caracterizado pelo saber subjetivo, posto num autoconhecer-se do sujeito agente e pelo reconhecimento do dever fazer aquilo que o levará ao objeto desejado, no caso da ação ética, o próprio Bem. Logo, a própria responsabilidade será produto do *dever* que nasce no reconhecimento da razão enquanto instância criadora e legitimadora de uma moral universal e necessária.

Portanto, o sentimento de responsabilidade exige sempre um pressuposto. Qual é este? O dever. Se não, vejamos num exemplo: um pai sente responsável por seu filho porque primeiramente é seu dever de pai, protegê-lo. Portanto, ainda que necessitemos, em nossos dias, fomentar a responsabilidade enquanto critério, princípio e/ou fundamento sensível de uma moralidade que busque barrar o avanço desenfreado de nossas ações sobre o planeta Terra, é mister ter que se tenha claro que, a partir de Kant, também é possível pensar tal responsabilidade de modo bem coerente e válido, respei-

tando se concedendo à razão a primazia na eleição desse critério porque somente ela, e não a intuição sensível erige a universalidade e necessidade que uma moral que se pretende universal, como a de Hans Jonas evoca para si.

Referências

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2ª. ed. Bauru: Edipro, 2008.

_____. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Trad. Valério Rohden e Antonio Marques. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

KANT, Emmanuel. *Leçons D'Éthique*. Présentation, traduction et notes par Luc Langlois. Paris-fr, 1997.

AMORA, Kleber Carneiro. A árvore e a liberdade. Acerca do belo natural em Kant. Artfilosofia, Ouro Preto, n.13, p. 185-195, dez./2012.

ASSUMPCÃO, Gabriel Almeida. A sensibilização das ideias estéticas: o belo como símbolo do bem moral. Stud.Kantiana, 17(dez. 2014): 144-160.

DOMINGUES, Ivan. Ética, ciência e tecnologia. Kritérion, Belo Horizonte, n. 109, Jun/2004, p. 159-174.

FERRY, Luc. *A nova Ordem Ecológica: A árvore, o animal e o homem*. Trad. Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. Marijane Lisboa, Luiz Barros Monte. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KALSING, Rejane Schaefer. Deveres com respeito à natureza enquanto deveres indiretos para os seres humanos em Kant. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 03, n. 01, 2012.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1993. (Coleção filosofia – 28)

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *A Razão Sensível: Estudos Kantianos*. Lisboa-pt: Edições Colibri. 1994.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Da experiência estético-teleológica da natureza à consciência ecológica: uma leitura da Crítica do Juízo de Kant. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 29(1): 7-29, 2006.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.

Uma reflexão sobre o mal radical na ética kantiana

Cacilda Bonfim

IFMA - UnB

RESUMO: Abordagem teórico-conceitual da Filosofia Prática de Immanuel Kant a partir do exame dos princípios fundamentais de sua concepção moral com ênfase no conceito de Mal Radical expresso na obra *A Religião Dentro dos Limites da Simples Razão* (1793). Explicita-se que o conceito de Mal não é dado simplesmente como negação do Bem, mas como uma propensão inextirpável que se radica na natureza humana, que por sua vez, refere-se ao fundamento subjetivo do uso da Liberdade. Destaca-se que a maldade está relacionada à aceitação de máximas contrárias à Lei Moral no âmbito do ser humano tomado como espécie e não ao nível individual e particular. Este trabalho analisará o conceito de Mal Radical como um dos obstáculos fundamentais à realização do Soberano Bem no mundo e, conseqüentemente, à moralidade.

Palavras-chave: Mal Radical. Soberano Bem. Moralidade. Liberdade.

Inaugurando uma nova era para o filosofar, Immanuel Kant (1724 – 1804) engendrou um sistema de crítica à sua própria época que perpassa não só concepções políticas e religiosas, mas põe a descoberto os limites de uma razão altamente exacerbada na passagem da especulação metafísica para as explicações experimentais.

Racionalismo, empirismo, dogmatismo e ceticismo parecem ganhar, na filosofia kantiana, a possibilidade de superação em uma amálgama de conceitos que revoluciona a gnosiologia epistemológica da “época das luzes” ao colocar o sujeito como construtor do conhecimento, exigindo, ao mesmo tempo, a não subordinação da razão à ordem dos sentidos. Todavia a “revolução” realizada por Kant não ficou restrita às questões acerca da possibilidade do conhecimento humano, mas perpassou, também, o âmbito moral em todas as suas dimensões. Extremamente complexa e fascinante, a questão moral traz em si a problemática sobre o mal que, envolta por uma aura enigmática constitui-se como um desafio à compreensão humana.

Assim, presente tanto no discurso teológico quanto filosófico, o mal, ao longo da história, foi recebendo interpretações diversas que na verdade nunca foram unanimemente aceitas seja do ponto de vista de sua origem ou em função de sua prática.

Mergulhar no universo moral kantiano a fim de demonstrar o conceito de Mal Radical é, antes de tudo, por a descoberto o problema da liberdade enquanto vontade auto legislativa sobre a qual funda-se a vida prática.

Há que se considerar, portanto, que a “revolução copernicana” operada pelo filósofo não se limitou apenas ao âmbito científico de determinação daquilo que é possível à Razão conhecer ou não, mas estendeu-se, também, à dimensão moral na medida em que a metafísica possível passou a ter como objeto a gnosiologia e a ação humana livre por Dever¹.

Contudo, o rastreamento do conceito de liberdade não se inicia diretamente com a investigação da vida prática, perpassa, antes, a *Crítica da Razão Pura* na qual o filósofo, depurando os conceitos, fundou as possibilidades de conhecimento do Sujeito Transcendental².

¹ Não se deve perder de vista que a *Crítica da Razão Pura* (1781) é animada pela investigação das possibilidades da metafísica. Segundo Kant, se a ciência, a partir de Newton, havia se instituído como um conhecimento capaz de levar a certezas objetivas e universalmente válidas o mesmo não acontecia com a metafísica que imersa em opiniões contraditórias vagava entre o dogmatismo e o ceticismo caindo, assim, em total descrédito. Os limites do cognoscível postos pela *Crítica da Razão Pura* e as exigências kantianas reforçadas nos *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura que Possa se Apresentar Como Ciência* (1783) estabeleceram que a metafísica (dogmática) não é um conhecimento possível, posto que seus conteúdos não se apresentam nem à Sensibilidade e nem ao Entendimento. Deste modo, conforme mencionado a metafísica possível para o filósofo não mais se ocupa do “ser enquanto ser”, mas passa a ter por objeto o conhecimento do conhecimento (gnosiologia) e a ação humana enquanto ação moral.

² O Sujeito Transcendental refere-se a uma espécie de autoconsciência que determina e condiciona toda a atividade cognoscitiva. Neste sentido, tal conceito diz respeito a uma função lógica e não a um ser existente, ou seja, o adjetivo “transcendental” é posto exatamente no intuito de que este sujeito não seja confundido com um sujeito empírico e

Neste sentido, cabe rever, conforme estabeleceu Kant, que a Razão é constituída por três faculdades distintas, ou seja, três estruturas internas *a priori*: Sensibilidade, Entendimento e Razão (propriamente dita).

A Sensibilidade organiza de modo universal e necessário os conteúdos da experiência sob a forma (estrutura *a priori* que intui os objetos) espaço/tempo.

Já o Entendimento (*Verstand*) unifica através das categorias (suas funções *a priori*) as representações do real produzindo conceitos que, visando explicar as leis fenomênicas, se restringem à experiência e se constituem como condição de possibilidade dos conhecimentos objetivos da ciência.

Em contrapartida, a Razão (*Vernunft*) não produz conhecimento, mas estrutura as regras do Entendimento em princípios. Todavia, não estando limitada ao que é dado empiricamente a Razão volta-se, também, ao suprasensível incondicionado gerando as ideias transcendentais de imortalidade da alma, mundo e Deus.

Ressalta-se que o termo “transcendental” se aplica as ideias da Razão exatamente porque estas se constituem como princípios *a priori* que servirão de guia para as ações humanas.

Assim, ao mesmo tempo em que as ideias da Razão regulam os dados recebidos da experiência estão, também, para além e toda experiência possível.

As ideias são conceitos racionais dos quais não pode existir na experiência nenhum objeto adequado. Não são intuições (como espaço e tempo) nem sentimentos (que pertencem à sensibilidade), mas conceitos de perfeições, dos quais é sempre possível aproximar-se, mas que nunca se alcança completamente (KANT apud ABBAGNANO, 2000, p. 526).

A questão posta é que o conhecimento só pode ocorrer em relação ao

sim, entendido como Razão Universal, ou seja, como correspondência das condições de possibilidade *a priori* encontradas dentro do sujeito.

fenômeno, portanto, ao que é condicionado, de modo que as ideias da Razão, sendo incognoscíveis, posto se referirem ao númeno (incondicionado) figuram como princípios reguladores do Entendimento, que passa, com isso, a procurar obter a máxima unidade de seus conceitos.

Contudo, ao dizer que não é possível produzir conhecimento seguro sobre as ideias da Razão, não se podendo demonstrar sua realidade, Kant também ressaltou a impossibilidade de se demonstrar seu contrário, ou seja, sua inexistência. A consequência de tal constatação é um veto à Razão teórica no que diz respeito às ideias de imortalidade da alma, mundo e Deus.

Cabe, porém, considerar que é justamente desse veto à Razão teórica que o filósofo abriu caminho para a Razão em seu sentido prático e, portanto, para a moralidade como doadora de sentido à existência humana. Logo, o mundo numênico encontra sua via de acesso através da dimensão moral, pois além do reino da Natureza submetido às leis de causa e efeito existe o reino da ética e da liberdade.

Todavia, a distinção entre Entendimento (*Verstand*) e Razão (*Vernunft*) bem como a delimitação do que é possível ao conhecimento não impede que a Razão se precipite em uma ilusão toda vez que tenta aplicar as categorias do Entendimento (qualidade, quantidade, relação e modalidade) às ideias transcendentais. Essa ilusão, diga-se de passagem, conforme advertiu o filósofo “de modo algum pode ser evitada” (KANT, 1991, p. 9). Tem-se daí que:

(...) as ilusões transcendentais em que cai a razão (...) e os erros estruturais que comete quando quer passar da consideração fenomênica do mundo à consideração numênica (...) dão lugar a uma série de “antinomias” cujas “teses” e “antíteses” se anulam reciprocamente (REALE, 2003, p. 895).

É, ainda no âmbito da *Crítica da Razão Pura*, que as antinomias se fazem presentes, sendo a terceira delas destinada à oposição entre leis da

Natureza (causalidade/determinismo) e liberdade em uma perspectiva que articula a possibilidade de passagem à esfera moral. Assim, a terceira antinomia é dada nos seguintes termos:

TESE: a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo em seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar.

ANTÍTESE: não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza (KANT, 1994, p. 406, 407).

A tese demonstra que todos os acontecimentos precisam ter uma causa anterior da qual eles sucedem segundo uma regra. Todavia, a causa anterior é sempre um acontecimento que precisa estar preso à cadeia temporal, pois, se ele sempre tivesse sido sua consequência, também, não teria começado, mas existido sempre. Uma causalidade da causa remeteria sempre a um estado mais antigo, ou seja, anterior ao acontecimento. Assim, se tudo estiver submetido às leis da natureza as causas serão sempre secundárias. Todavia, a própria lei da Natureza “exige que nada aconteça sem uma causa suficientemente determinada a priori” (VANCOURT, 2000, p. 75). Logo, é preciso admitir uma causalidade cuja causa não seja determinada por algo anterior. Tal causalidade, no caso, a liberdade transcendental, tem o poder de iniciar algo de forma totalmente espontânea dando origem a uma série de fenômenos.

Já a antítese sustenta que qualquer causa que comece a agir supõe, antes, a origem da própria causa, ou seja, uma causa anterior que de modo algum suportaria o conceito de algo (como a liberdade) que inicia espontaneamente uma série de fenômenos.

Contudo, essa antinomia apesar de aparentemente insolúvel pode encontrar uma saída na medida em que se admitam duas causalidades, pois tese e antítese, na verdade, podem se referir a âmbitos diferentes, ou seja, se apenas a faculdade do Entendimento for levada em conta a antítese mostra-

-se perfeitamente correta: no mundo fenomênico tudo se relaciona mediante um determinismo de leis naturais que ordena o próprio mundo. Todavia, se a perspectiva adotada for à do incondicionado (tese), então, será preciso reconhecer que a série causal de fenômenos leva sempre a uma causa originária situada além dos limites da experiência. Assim, cabe considerar que “(...) as teses e antíteses (...) [da 3ª e 4ª antinomias] podem ser ambas verdadeiras: as teses quando referidas à esfera do númeno; as antíteses, quando referidas à esfera do fenômeno” (REALE, 2003, p. 897).

Deste modo, a admissão de uma causalidade transcendental (liberdade) é também a admissão de uma espontaneidade absoluta capaz de iniciar por si mesma “um estado cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada (...) a outra causa que a determine” (KANT, 1994, p. 463).

Esse sentido cosmológico (ideia de mundo) da liberdade enquanto começo absoluto, cuja causa não repousa em uma lei da Natureza, não pode ser dado na experiência. Isso significa dizer que ser livre “é ser independente com respeito à natureza, é escapar às suas causas” (LACROIX, s/d, p. 73).

Há que se considerar, também, que se o começo absoluto iniciado pela liberdade ocorre atemporalmente seu efeito será manifesto no tempo, de tal modo que mesmo sem poder produzir um conhecimento teórico sobre a liberdade possa-se reconhecer sua realidade objetiva através das ações humanas. Em outras palavras, se não é possível desenvolver um conceito teórico sobre a liberdade seu fundamento se deslocará, então, para o reino da prática.

Toda compreensão da vida moral, portanto, tem no conceito de liberdade seu foco de iluminação. Assim, já na introdução da *Crítica da Razão Prática* (1788) Kant evidenciou que: na possibilidade de demonstrar que a liberdade corresponde à vontade de todos os seres racionais repousa a prova de que não só a Razão pura é também prática, “mas que só ela, e não a razão empiricamente limitada é incondicionalmente prática” (KANT, 1989, p. 24).

Segue-se daí o próprio sentido do título da obra, ou seja, a crítica

recai sobre a Razão prática em geral a fim de coibir a pretensão da razão empiricamente condicionada de ser fornecedora exclusiva do princípio de determinação da vontade. Além disso, é imprescindível ressaltar que:

O poder prático da razão não se reduz ao seu uso especulativo. A ação moral não depende do grau atingido pelo saber teórico de cada um. Não basta ser esclarecido para agir moralmente, a ação não é uma consequência analiticamente contida no conhecimento (CRAMPE-CASNABET, 1994, p. 68).

Ora, o poder prático da razão reside no conceito universal de boa vontade³ que foi amplamente exposto por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), obra também dedicada à questão moral cujas primeiras linhas declaram: “Neste mundo, e até fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade” (KANT, 1974, p. 203).

Essa boa vontade em si mesma, produto da razão em seu sentido prático, está adjetivada como boa em função de possuir (em si mesma) seu próprio fim, pois:

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e considerada em si mesma deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações (KANT, 1974, p. 204).

A vontade (*Wille* – que não é afetada por motivos sensíveis) deve, pois, ser compreendida em si mesma como bem supremo e condição de pos-

³ O poder prático da razão caracteriza-se por esta ser uma faculdade que deve dirigir à vontade tendo como função a produção de uma vontade boa em si mesma.

sibilidade de todo bem. Assim, tal vontade (*Wille*), podendo determinar o livre-arbítrio (*Willkür* – capacidade de escolha) é também reconhecida como sendo a própria Razão prática (Cf. CAYGILL, 2000, p.319).

Há, portanto uma vontade em si mesma (*Wille*) que é a própria Razão prática e um livre-arbítrio (*Willkür*) que apesar de poder ser determinado por princípios empíricos (que, contudo, jamais serão leis) pode, também, ser determinado pela Razão prática, pois, embora a capacidade de escolha possa ser afetada por motivos sensíveis “estes, não são a ela necessários” (CAYGILL, 2000, p.318).

Logo, no âmbito da prática, a liberdade conceituada como “independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade” (KANT, 1994, p. 464) figurará em sentido negativo como não dependência dos princípios empíricos. Já a liberdade enquanto “legislação própria da razão pura e, como tal, prática” (KANT, 2005, p.43) estará em sentido positivo figurando como autonomia.

O fato é que, apesar de estar inserido no reino da natureza e submetido as suas leis de causa e efeito o homem não está totalmente subjugado pelo determinismo, pois é capaz de agir por livre escolha.

Há, portanto, a configuração da liberdade como ideia transcendental da Razão (ideia de mundo/cosmologia), que uma vez autônoma regula e impele o Entendimento à totalização da experiência e a configuração da liberdade em seu sentido prático que faz a Razão autônoma ser legisladora de toda ação moral (LACROIX, s/d, 74).

Assim, conforme indicado na *Crítica da Razão Prática* (1788), a liberdade não é apenas uma ideia transcendental identificada com a espontaneidade, mas assume, também, o caráter de fundamento de uma vontade autônoma. É preciso ainda considerar que “a autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos princípios a ele conforme” (KANT, 1986, p. 45).

A autonomia pressupõe, portanto, a negação de qualquer determinação exterior à própria vontade, ou seja, **a autonomia da vontade é a própria liberdade**. Logo, é a vontade que determina a si mesma suas leis.

Na *Analítica da Razão Pura Prática*⁴, Kant discorreu com minúcia sobre os princípios da razão prática que contém uma determinação geral da vontade.

Segundo o filósofo, existem os princípios subjetivos (ou máximas) cuja verdade refere-se apenas a vontade particular do sujeito e os princípios objetivos (leis práticas) que ao contrário, são universais e necessários.

Tal divisão dos princípios tem como finalidade impedir que as máximas funcionem como únicos princípios capazes de determinar a vontade. Deste modo, essa divisão já esclarece por si mesma que a Razão não é determinante exclusiva da vontade, pois se isso acontecesse toda ação seguiria inevitavelmente, como demonstrou Kant, a lei prescrita pela razão.

Como as máximas não podem estabelecer leis práticas estas serão constituídas pelos imperativos categóricos e possuirão determinação de lei por terem necessidade objetiva e validade universal reconhecidas *a priori*.

Por outro lado, toda vez que um objeto do desejo⁵ for determinante da vontade, os princípios práticos serão empíricos, pois, estarão assentados em uma condição subjetiva de prazer ou desprazer. Há que se considerar deste modo, que “todos os princípios práticos materiais (...) classificam-se sob o princípio geral do amor de si ou da felicidade pessoal” (KANT, 1989, p. 32).

Ora, prazer, desprazer, felicidade, amor de si, fundam-se na capacidade de sentir. São, portanto, empíricos e não podem oferecer leis práticas, pois,

(...) todos os princípios materiais que colocam a causa determinante do livre-arbítrio no prazer ou desprazer, que se deve sentir a partir da realidade

⁴ A *Analítica da Razão Pura Prática* é o livro primeiro da *Crítica da Razão Prática* que trata da doutrina elementar como regra da verdade.

⁵ Os objetos da faculdade de desejar, ou matéria da faculdade de desejar são aquilo mesmo que se deseja, ou seja, são objetos do desejo.

de um objeto qualquer, são inteiramente da mesma espécie (KANT, 1989, p. 32,33).

O que se faz imprescindível observar é que, segundo Kant, existem duas faculdades de desejar: uma inferior e uma superior. A faculdade inferior relaciona-se ao amor de si e a felicidade pessoal, ganhando essa conotação de “inferioridade” por estar associada ao que é dado sensivelmente. Já a faculdade superior refere-se à Razão enquanto determinante da vontade por si mesma.

Deste modo, a lei moral, tal como exposta na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* é seu próprio mandamento na forma de Imperativo Categórico que ordena: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 1974, p. 233).

Segundo Kant, a consciência desta lei é um fato (*Faktum*) da Razão pura porque não pode ser associada a nada que seja anterior a própria Razão, não sendo, portanto, nem intuição pura e nem sensível. Assim, deve-se considerar que: “A razão pura é por si mesma prática e dá (ao homem) uma lei universal que denominamos lei moral” (KANT, 2005, p. 41).

Cabe ainda observar que uma lei prática “não é uma lei natural, que se rege mediante princípios de determinação empíricos, mas sim, uma lei da liberdade segundo a qual a vontade deve ser determinada” (KANT, 2005, p. 77).

É possível que em um primeiro contato com esses fundamentos morais kantianos surja uma pergunta: se a vontade é livre como, ao mesmo tempo, ela pode ser determinada? A resposta, a fim de concatenar o até aqui exposto não poderia ser outra: “(...) é apenas a forma legisladora (...) que pode conferir à vontade livre um princípio de determinação” (KANT, 2005, p. 38).

A lei moral diz respeito, apenas, à forma de uma legislação universal (imperativo categórico) não se prestando em prescrever ou coibir ações. Por esse motivo a moral kantiana é geralmente classificada como sendo uma moral formal que se atém, somente, à racionalidade da ação a fim de estabelecer

uma fórmula geral que validará todo ato moral possível, independentemente da experiência (CF. CRAMPE-CASNABET, 1994, p. 67).

O sentido da existência do imperativo categórico está no fato dos homens serem capazes de possuir uma vontade pura, mas não uma vontade santa que em sua perfeição seria incapaz de ordenar máximas contrárias à lei.

A santidade da vontade é um ideal que os seres humanos devem aspirar, sendo, a virtude humana, a perseguição de tal ideal que nunca chegará a ser completamente atingido. Assim, mesmo em relação ao amor de si ou a felicidade pessoal é preciso considerar que:

O homem é um ser que experimenta necessidades enquanto pertence ao mundo sensível, e sua razão, quanto a isso tem como mandamento que não pode recusar nem deixar de cumprir (...) velar pelos interesses da sensibilidade e (...) formar princípios práticos em vista da felicidade nesta vida e, se for possível, também na futura (KANT, 2005, p. 71).

Todavia, exatamente por possuir o dom, da razão (aquilo que faz com que não seja cativo das necessidades) ele não visa apenas satisfazer seus instintos. Existe, portanto, uma relação de dependência entre a vontade e a lei na qual entra em jogo um “poder querer” determinadas máximas.

Essa relação de dependência chama-se Dever (*Sollen*) e existe como necessidade prática incondicionada e universalmente válida, por que:

(...) os seres humanos possuem não só uma “vontade pura”, mas também “carências e motivos sensíveis” que conflitam com ela. A tensão entre vontade pura e motivos sensíveis que impregnam o querer humano requer que a relação da vontade humana com a lei seja uma relação de “dependência sobre o nome de obrigação” (...) [a qual] “chama-se dever” (CAYGILL, 2000, p. 319).

A essa relação de dependência, chamada “dever”, que faz superar

a tensão entre os motivos sensíveis e a vontade (isto é, o arbítrio – *Willkür* – enquanto escolha racional pela perfeição) pode-se acrescentar, a título de esclarecimento, a designação “ser”, de tal modo que o Dever (*Sollen*) seja entendido como Dever-Ser, cuja independência dos impulsos sensíveis torna o homem capaz de se auto determinar por possuir uma vontade que “é sistematicamente associada a liberdade, a autonomia e a espontaneidade” (CAYGILL, 2000, p. 318).

Tem-se daí a intencionalidade indicando uma vontade boa em si mesma quando movida pelo Dever-Ser e que exige o respeito à lei para que se cumpra sua ordem. Portanto, o mandamento dado pelo Imperativo de como se deve querer liga-se à vontade livre e autônoma na medida em que é possível escolher agir não só de acordo com o dever, mas por dever.

Cabe observar, portanto, que o Imperativo se exprime pelo Dever-Ser constituindo-se como uma ponte entre a vontade pura (perfeita e santa) e a imperfeição da vontade quando submetida ao julgo da sensibilidade.

Não se pode perder de vista que aquilo que se chama lei moral está sempre em conformidade com a Razão e, deste modo, tal lei não indica qualquer finalidade que não seja seu próprio cumprimento, como por exemplo, a finalidade de agir moralmente para ser feliz. De tal modo, que ser feliz, de forma alguma se configura como consequência imediata do cumprimento da lei moral.

O que se pretendeu até aqui foi demonstrar os princípios kantianos que fazem a liberdade ser a base inabalável do agir moral a tal ponto que só é considerado moral “*o ato livre que possa ser universalizado*” (CRAMPE-CASNABET, 1994, p.67).

Sabe-se, também, segundo os postulados kantianos, que ao homem foi dada a esperança de felicidade através de um aperfeiçoamento moral mediante a ação praticada por dever. Resta investigar, como seria possível, então, uma conexão entre moralidade e felicidade sem desconsiderar a doutrina

do mal radical e sua significação no sistema moral kantiano.

Ora, tendo em vista que o homem possui em si tanto uma perspectiva racional (numênica) quanto sensível (fenomênica) há que se levar em conta a dinâmica dos Imperativos na medida em que estes são:

(...) fórmulas que exprimem a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva do ser racional, ou seja, os Imperativos não são válidos para uma vontade absolutamente pura, que se identifique totalmente com a lei, uma vontade santa, mas exprimem a relação entre as leis objetivas e a imperfeição da vontade humana. Todos os Imperativos se exprimem pelo verbo dever (*Sollen*) e ordenam ou hipotética ou categoricamente (SERRA, 1998, p. 22).

Como já esclarecido, o Imperativo Categórico se relaciona com o princípio objetivo da vontade em quanto fim estabelecido pela Razão (cumprimento da lei moral), válido para todos os seres racionais.

Todavia, é preciso, também, considerar a existência dos Imperativos hipotéticos que fazem da ação um meio para alcançar algo que se deseja.⁶

É interessante notar que desde os gregos a felicidade ocupou um papel central na dinâmica moral por ser considerada a finalidade máxima da vida humana, contudo, segundo Kant, é preciso distinguir o que seria uma doutrina da felicidade (Imperativos hipotéticos) de uma doutrina moral (Imperativo Categórico), embora se deva, também, ter em vista que:

(...) essa distinção do princípio de felicidade da moralidade nem por isso é uma oposição entre ambos, e a razão pura prática não quer que se renuncie à pretensão à felicidade, mas unicamente que a felicidade não seja

⁶ De acordo com a relação que estabelecem com a vontade os Imperativos se classificam como: imperativos hipotéticos de destreza/técnicos (utilizados pela Ciência); imperativos hipotéticos de conselho de prudência (imperativos pragmáticos) e Imperativo Categórico (mandamento da moralidade). Ressalta-se que apenas os dois últimos são objetos dessa pesquisa.

tomada em consideração quando se fala de dever. Sob certos aspectos, pode até mesmo ser um dever cuidar da própria felicidade: é que, em parte, ela contém (já que a ela pertence a habilidade, a saúde e a riqueza) meios para o cumprimento do dever e, em parte, porque a carência da felicidade (por exemplo, a pobreza) encerra a tentativa de infligir o dever. Apenas a promoção da felicidade não constitui nunca um dever imediato e muito menos um princípio de todo dever (KANT, 2005, p. 103).

A diferenciação entre os princípios de felicidade e os princípios de moralidade assenta-se no fato de que os primeiros derivam da experiência e funcionam através dos Imperativos hipotéticos cuja finalidade pertence à esfera fenomênica, enquanto o princípio da moralidade considera a vontade como tendo um fim em si mesma e, através do dever, faz cumprir o Imperativo Categórico, ou seja, o princípio de determinação da vontade é a própria lei moral que ordena o seu cumprimento.

Como está relacionado à esfera numênica, o princípio de moralidade não comporta nenhuma condição (felicidade) para que seja efetivado. Por dever e respeito a vontade quer cumprir a lei moral e, se disso decorre algum regozijo este advém da própria obediência à lei.

Cabe frisar nesse ponto que a heterogeneidade de determinação dos princípios (fenomênicos e numênicos) leva ao reconhecimento de que existe uma resistência da Razão prática legisladora contra toda inclinação empírica. Tal resistência, contudo, não é anterior a lei moral, mas deriva dela funcionando, assim, como uma espécie de coerção que se traduz por um sentimento moral ao qual Kant chamou de respeito: algo que *“nenhum homem tem para com as inclinações, sejam quais forem, mas sem para com a lei”* (KANT, 2005, p. 102).

Entretanto, não há como aniquilar a determinação da vontade do ponto de vista subjetivo.

Seria mesmo correto afirmar, que é mais fácil agir movido por nossas inclinações e apetites do que pela razão pura prática, ou seja, moralmente, a própria experiência nos dá exemplos disso, exemplos de ações determinadas pela nossa autoestima, movidas, portanto, pelo amor de si, isto é, por egoísmo (CARVALHO, 2007, p. 25).

Todavia, se for possível admitir a existência de uma escala entre os aspectos subjetivos de determinação da vontade, então, a felicidade ocuparia o grau mais alto.

Ora, os Imperativos Hipotéticos que fomentam a busca pela felicidade surgem como conselhos de prudência e, portanto, não como mandamentos objetivos e necessários da Razão, exatamente porque o conceito de felicidade não pode ser universal. Na verdade, “este conceito é tão indeterminado que, apesar de todo homem desejar ser feliz, nenhum é capaz de dizer, com certeza, o que deseja e quer, porque todos os elementos que pertencem à felicidade são empíricos” (SERRA, 1998, p. 23).

Em outras palavras, embora o desejo de felicidade tenha um caráter universal, visto todo ser racional desejar ser feliz, os fundamentos desse desejo recaem sobre elementos empíricos incapazes de fornecer uma lei universal. Daí ser necessário, na perspectiva kantiana, considerar moralidade e felicidade como âmbitos totalmente distintos.

Entretanto, o conceito de Soberano Bem⁷ torna possível estabelecer uma conexão entre moralidade e felicidade na medida em que a virtude⁸ e a própria felicidade são seus elementos constituintes.

⁷ Soberano Bem e Sumo Bem são conceitos equivalentes de modo que nesta pesquisa ora será utilizado um termo ora outro, sem, contudo, se alterar seu sentido.

⁸ Mencionou-se, anteriormente, a virtude como impulso que faz o homem perseguir o ideal da vontade santa. Embora o conceito permaneça o mesmo, cabe evidenciar que virtude é um componente moral muitas vezes tido com fortaleza moral do homem no cumprimento do dever, ou seja, a virtude é como uma construção fortificada que protege o homem das intenções contrárias a lei. Contudo, tal fortaleza não é inata devendo ser construída ao longo

Assim, há que se observar que virtude e felicidade não são tidas, como ocorreu na tradição grega, como equivalentes, por que:

(...) a virtude é sempre, enquanto condição, o superior bem, porque não tem acima de si nenhuma outra condição enquanto a felicidade é sempre alguma coisa agradável para aquele que a tem, mas apenas por si mesma, não é boa de um modo absoluto, em todos os aspectos, pois supõe sempre como condição a conduta moral em conformidade com a lei (KANT, 2005, p. 122).

Porém, mesmo a virtude sendo “o superior bem”, ela não representa a totalidade perfeita do Bem, já que a felicidade também é um elemento que o compõe, pois, “no sumo bem (...) a virtude e a felicidade são concebidas como necessariamente ligadas, de sorte que uma não pode ser admitida pela razão pura prática sem que a outra também não o seja” (KANT, 2005, p. 124).

Todavia, a conexão necessária entre virtude e felicidade no Sumo Bem leva a uma antinomia da Razão prática, porque para que tal ligação exista, ela terá que ser ou analítica ou sintética. A primeira hipótese (analítica) não é possível, pois, conforme mencionado, virtude e felicidade são elementos heterogêneos, não podendo se aplicar a eles o princípio lógico de identidade. Restaria, assim, admitir a segunda hipótese (sintética) como conexão de causa e efeito. Entretanto, para a admissão dessa hipótese é necessário: ou que o desejo de felicidade seja o móvel da virtude ou que a virtude seja causa eficiente da felicidade. Porém, essas duas possibilidades são impossíveis, pois, no primeiro caso (desejo de felicidade como motor da virtude) as máximas não seriam morais visto a felicidade estar como determinante da vontade e, no segundo (virtude como causa eficiente da felicidade), porque a conexão estaria sujeita a lei da Natureza de causalidade (fenômeno), não servindo, portanto, de conexão ao Sumo Bem (númeno).

da vida moral, estando, portanto, ligada à própria consciência da lei moral.

A solução dessa aparente antinomia prática está no fato de que a concepção de virtude como causa da felicidade não deve ser tomada como absolutamente falsa já que essa falsidade só existe “enquanto a considerarmos como forma da causalidade no mundo sensível e, por conseguinte, se for admitida a existência no mundo sensível como o único modo da existência do ser racional” (KANT, 2005, p. 125). Há, portanto, uma condição para a falsidade.

Porém, como existe, também, a dimensão numênica e, a lei moral configura-se como “princípio puramente intelectual de determinação de minha causalidade (no mundo sensível)” (KANT, 2005, p. 125) é possível admitir que a virtude seja causa da felicidade mediante o intermédio de um autor inteligível da natureza.

Ora, o intermédio de um autor inteligível da natureza remete, inevitavelmente, aos postulados da Razão prática⁹ (liberdade, imortalidade da alma e existência de Deus) que fundam o Soberano Bem como conexão necessária entre moralidade e felicidade de tal modo que este se torna um móvel a mais para a ação moral.

Além disso, são os postulados que dão “ao Soberano Bem uma realidade prática mediante o conceito de liberdade (...) [de tal modo que os próprios postulados] dependem de uma decisão da liberdade” (SERRA, 1998, p. 27).

Tendo em vista que a “realização do sumo bem no mundo é objeto necessário de uma vontade determinável mediante a lei moral” (KANT, 2005, p. 132), a conformidade das intenções com a lei deve ter uma realização tão possível quanto a do próprio Sumo Bem, visto estar nele contida.

Como já mencionado, a completa conformidade da vontade à lei moral é o que se denomina por vontade santa, sendo que esta, por ser um ideal

⁹ Segundo Kant, um postulado da Razão pura prática é “uma proposição teórica, mas não demonstrável como tal, por estar inseparavelmente ligada a uma lei prática que possua a priori um valor incondicionado” (KANT, 2005, p. 133).

de perfeição, não pode ser efetivada no mundo sensível. Todavia, embora não possa ser efetivado esse ideal de uma vontade perfeita fomenta para seu alcance um progresso prático infinito que deve ser admitido como “objeto real da vontade” (KANT, 2005, p. 132).

Por sua vez, a confiança em um progresso infinito requer que a existência do ser racional também se estenda ao infinito. Daí postular a crença na imortalidade da alma, inseparavelmente ligada à lei moral, como uma das vias de realização do Soberano Bem.

Deste modo, o postulado da imortalidade da alma (referente à virtude) ganha a função de fomentar o progresso moral do homem rumo à santidade que sempre lhe escapa na finitude de sua existência fenomênica.

Já o postulado da existência da Deus relaciona-se mais diretamente com a felicidade na medida em que dá sentido ao existir humano e fortalece o agir moral por ser arquétipo da própria moralidade.

Segundo o filósofo, a “felicidade é o estado no mundo de um ser racional para o qual, na totalidade de sua existência, tudo ocorre seguindo o seu desejo e a sua vontade” KANT (2005, p. 135).

Porém, como é parte do mundo e está submetido às leis da natureza o ser humano não tem como determinar por meio de sua vontade que essas leis coincidam com sua ideia de felicidade e, deste modo, “postula-se igualmente a existência de uma causa da natureza em seu conjunto, distinta da natureza e compreendendo o fundamento desta conexão, isto é, a concordância exata entre moralidade e felicidade” (KANT, 2005, p. 135).

Assim, só o postulando uma causa superior da natureza que esteja em conformidade com a moral é possível a realização do Soberano Bem no mundo.

Essa causalidade é um ser (inteligente/racional) que figura como autor da natureza, sendo, portanto, identificado com Deus (onipotente, todo poderoso, sumamente bom, justo, eterno e onipresente), sumo bem primordial cuja admissão da existência torna-se moralmente necessária.

Não se pode deixar de observar, neste ponto, que o postulado da existência de Deus traz consigo a crença cristã na possibilidade de progresso da conduta humana (através de ações guiadas pelo modelo divino de santidade) e na esperança de que a felicidade plena possa ser alcançada através desse progresso, na eternidade.

Vale evidenciar a justificativa de Kant em tomar para sua filosofia moral pressupostos do cristianismo, pois,

(...) o princípio cristão em si mesmo da moral não é teológico (por conseguinte, heteronomia), mas autonomia da razão pura prática por si mesma, porque essa moral não faz do conhecimento de Deus e de sua vontade o fundamento dessas leis, mas apenas o princípio de alcançar o sumo bem mediante a condição da observância dessas leis; e põe o móbil autêntico da obediência da lei não nas consequências delas separadas, mas sim na representação do dever, como única coisa em cuja fiel observância consiste a dignidade da aquisição de tais leis (KANT, 2005, p. 139).

Neste sentido, é preciso observar que a existência de Deus é um postulado moral, com realidade objetiva prática e, assim, continua inacessível à Razão teórica, enquanto conhecimento sobre a sua natureza.

Deus como fundamento inteligível da razão prática é o princípio que permite a felicidade (condicionado) ser pensada como dependente da moralidade (incondicionado) de um modo a dar sentido à ação moral.

(...) para Kant a existência de Deus é um postulado da razão prática, pois só Deus torna possível a união de virtude e felicidade em que consiste o sumo bem, que é o objeto da lei moral (Cri. R. Prática, I. Cap. II § V) – “Deste modo” diz Kant, “mediante o conceito do sumo bem, a lei moral conduz à religião, ao conhecimento de todos os deveres na forma de mandamentos divinos; não como sansões, ou seja, como decretos arbitrários e

por si mesmos acidentais de uma vontade alheia, mas como leis essenciais de toda vontade livre por si mesma, que, porém, devem ser consideradas mandamentos do Ser supremo, porque só de uma vontade moralmente perfeita, (santa e boa) e ao mesmo tempo onipotente podemos esperar o sumo bem, que a lei moral nos obriga a ter como objeto de nossos esforços, portanto, podemos esperar alcançá-lo mediante o acordo com essa vontade perfeita” (...) Essa solução de Kant (...) limita o poder moral de Deus a uma garantia que não determina de modo algum a ação dos homens, mas, ao contrário, de certo é solicitada pela própria autonomia dessa ação (ABBAGNANO 2000, p. 255).

Obviamente, de acordo com o que se procurou demonstrar aqui, a crença na imortalidade da alma e na existência de Deus são exigências da moral cuja condição de possibilidade sustenta-se na liberdade.

A felicidade passa a ser, portanto, o regozijo pela renúncia das inclinações em favor da conformidade racional com a lei. Deus cria o mundo tendo em vista o Soberano Bem. A felicidade vem do dever em promover este Soberano Bem no mundo na esperança de que a consumação moral seja realizada posto que o Soberano Bem é, exatamente, o fim término da moral.

De acordo com o filósofo a lei moral não seria, então, a doutrina que ensinaria os homens a serem felizes, mas, antes, se constitui de princípios que tornam os seres racionais dignos da felicidade.

Ora, o fim último do homem é, pois, sua transcendência. Porque as leis da natureza não se destinam a orientar a conduta que será guiada pela consciência enquanto juíza de todas as ações.

Logo, esse duplo aspecto humano – existência fenomênica e numérica – é o que impulsiona toda a problemática da Razão prática, abrindo uma via de acesso para que a Metafísica possível seja (ao contrário da dogmática) aquela que se destina à vida moral, ou seja, a moral funda a metafísica

exatamente porque o homem, além da dimensão sensível, possui, também, a dimensão suprassensível, sendo sua liberdade e, portanto, a determinação da vontade pertencente à esfera do incondicionado.

Assim, do mesmo modo que na matemática a aplicação de uma fórmula tem a função de solucionar o problema proposto na moral kantiana, a fórmula (Imperativo Categórico) destina-se ao cumprimento do Dever e, com isso, o homem pode libertar-se das determinações sensíveis seguindo rumo ao Bem (Cf. Lacroix, s/d, p. 87).

Segue-se daí, que a metafísica ganha um sentido prático e a Razão, embora seja apenas uma, elege focos diferentes segundo seu interesse: especulativo ou prático.

O interesse da razão teórica é o conhecimento, a sistematização dos fenômenos que constituem a natureza sensível. O interesse da razão prática é suprassensível: ele tem a ver com os seres racionais como coisas em si. No sentido moral, este “interesse” é essencialmente “desinteressado”, uma vez que exige uma total purificação da sensibilidade e tende a instituir, no próprio sensível, uma outra “natureza”, uma natureza inteligível (LACROIX, s/d, p. 84).

Contudo, deve-se considerar que embora o interesse prático tenha primazia sobre o teórico eles não estão de modo algum desligados, pois, as ideias da Razão especulativa ganham, através da crença, realidade no mundo prático, de tal modo que a ideia de Deus, por exemplo, embora pereça indeterminada, do ponto de vista teórico possui uma realidade objetiva prática, portanto, necessária para que o Sumo Bem, enquanto união entre moralidade (virtude) e felicidade, possa ser realizado no mundo.

A metafísica passa a ter, então, como objeto os costumes, sendo sua justificativa fundamentada na Razão prática.

Tudo que deve existir pela liberdade escapa ao que se subordina às

leis da natureza e, assim, a moralidade válida para a totalidade dos seres racionais reveste-se de um caráter universal cuja aplicação visa submeter as condições empíricas da vontade humana à lei moral, posto que a lei existe independentemente das regras da natureza, por ser um produto da Razão (legisladora *a priori*).

Nenhuma aspiração empírica é levada em conta pela moral que se atém, apenas, à boa vontade (traduzida por vontade de fazer o bem) na medida em que essa bondade não é efeito de um êxito pessoal e sim, um produto da Razão ao alcance de todos os homens.

Neste sentido, é fundamental observar que diferentemente da tradição grega sabedoria e moralidade em Kant não são idênticas, não havendo, portanto, nenhum privilégio ou superioridade moral do sábio sobre a pessoa comum. Essa dissociação leva a uma concepção, também, distinta do mal, pois,

Para os clássicos, influenciados pelos gregos, [o mal] é frequentemente apenas um ser menor. *Omnis peccans et ignorans*. Toda a revolução do seu pensamento conduzia Kant a tomar uma outra atitude e a reconhecer a positividade do mal. A lei fundamental de um mundo perfeitamente mecânico é a lei cartesiana de inércia. Ela conhece, com Newton, um certo descrédito. O universo torna-se um jogo de força, cuja lei constitutiva é a atração, como se diz, a atração-repulsão, como se deveria dizer (...) o mal, é, na ordem moral uma espécie de grandeza negativa (LACROIX, s/d, p. 89).

A questão do mal radical (*Radicale Böse*) foi exposta por Kant na sua obra *A Religião Dentro dos Limites da Simples Razão* (1793) deixando, entreter, em função do título uma conexão entre a concepção religiosa kantiana e seu trato com a temática do mal.

Ora, viu-se anteriormente que a realização do Soberano Bem é um dever ditado pelo próprio princípio de liberdade, mas como o homem também pertence à natureza (estando sujeito às suas leis, por não ser seu autor)

não é capaz de cumprir por si mesmo tal mandamento. Logo, foi necessário postular a existência de Deus como fonte de possibilidade para a efetivação da prática. Deve-se considerar, portanto, que:

(...) Se a existência de um ser divino é postulada, é porque a moral só se concretiza com a religião; como uma necessidade da Razão Prática e para que o homem, sob o modo da esperança, possa realizar o Soberano Bem no mundo e participar da felicidade (SERRA, 1998, p. 32).

Todavia, a religião proposta por Kant não é nenhuma das religiões instituídas, mas uma religião racional que, embora inspirada na revelação cristã, racionaliza seus fundamentos essenciais.

Além disso, para que melhor se possa compreender o projeto kantiano sobre a religião deve-se levar em conta as palavras do próprio filósofo em carta a Staüdin de 4 de maio de 1793:

Meu plano, estabelecido há muito tempo, de uma elaboração do campo da filosofia pura, desembocava na resolução dos três problemas seguinte: 1) o que posso saber (metafísica), 2) o que devo fazer (moral), 3) o que posso esperar (religião), que deveriam enfim ser seguidos pelo quarto: o que é o homem? (antropologia) (KANT, apud CRAMPE-CASNABET, 1994, p. 96).

Contudo, a obra sobre a religião não respondeu a terceira questão, pois, na verdade é no campo ético que tal resposta será encontrada já que a esperança vincula-se a uma exigência da própria moral de postular a existência de um Deus que viabilize a possibilidade de realização do Soberano Bem no mundo (Cf. Crampe-Casnabet, 1994, p. 96).

A religião racional é, portanto, fundada pela moral e não o contrário como se passa na doutrina cristã.

O ponto chave, neste caso, é a compreensão de que: “A religião re-

presenta todos os deveres como ordens divinas. Mas nossos deveres não são exatamente ordens divinas. A religião se relaciona com a ordem do *como se*” (CRAMPE-CASNABET, 1994, p. 97).

O fato é que, segundo Kant, o Mal não é negação do Bem, mas sim uma privação sob a forma de uma propensão inextirpável radicada na natureza humana. Neste sentido, o termo “natureza” diz respeito a um fundamento subjetivo do uso da liberdade. Logo,

(...) o fundamento do mal não poderá ser encontrado em nenhum objeto determinante do arbítrio por inclinação, nem instinto natural, mas somente numa regra, que o arbítrio fornece a si mesmo para o uso de sua liberdade, isto é, numa máxima (KANT, 1974 b, p. 368).

Pelo fundamento do mal ser, assim, uma escolha do arbítrio é que se qualifica o “bem” ou o “mal” como moral, ficando claro, portanto, que a maldade se refere a aceitação de máximas contrárias à lei.

Há que compreender, contudo, que o “mal não está inscrito em um instinto perverso; se fosse assim, o mal seria mecanicamente determinado, seria estranho à ordem ética” (CRAMPE-CASNABET, 1994, p. 98).

Dessa forma, a expressão “mal radical” não significa que a maldade faça parte da essência do homem tomado individualmente, pois,

Imaginar que o homem possa tomar como motivo determinante da sua ação uma vontade de **revolta radical** contra a lei, seria crer que ele pode negar a razão como poder legislador e renegar assim a sua característica de homem (LACROIX, s/d, p. 90) [grifo meu].

Acontece, porém, que o homem tomado como espécie (universalmente) tem sua história vinculada ao despertar da Razão, que traz consigo a liberdade: princípio que possibilitará, também, a prática do mal. Assim, se a “história da natureza começa, pois, pelo Bem, porque ela é obra de Deus; a

história da liberdade começa pelo mal, porque ela é obra do homem” (KANT, apud CRAMPE-CASNABET, 1994, p. 99).

A realidade da existência do mal radical encontra sua prova na experiência do homem sobre a face da Terra. Tem-se com isso que:

(...) os fatos que mostram a presença do mal princípio abundam: a crueldade dos povos primitivos, os vícios que o estado de civilização faz proliferar... Kant compartilha a suspeição de Rousseau quanto ao otimismo vulgar de uma filosofia do esclarecimento que se auto-satisfaz com excessiva rapidez, e sublinha que se somos altamente civilizados, nem por isso somos moralizados. À mentira, à duplicidade que reinam nas relações interindividuais, deve-se acrescentar algo mais grave: a hostilidade declarada ou latente, que é a “lei” nas relações internacionais. Os Estados estão em guerra permanente, aberta ou oculta; a violência parece reinar universalmente e comprometer toda esperança de instaurar uma paz duradoura entre os povos (CRAMPE-CASNABET, 1994, p. 99).

Tal descrição não está distante da realidade atual, não havendo, pois, sentido algum em se negar a realidade do mal, mas antes, a despeito de todas as críticas filosóficas que sofreu, tentar como Kant, compreender sua dimensão a fim de superá-la.

Se o mal, conforme mencionado anteriormente, diz respeito à escolha de máximas contrárias a lei, há que se considerar a dependência que este possui em relação a regra que o arbítrio se dá. Além disso, a regra ditada pelo arbítrio é anterior a qualquer afecção sensível, de tal modo que o princípio primeiro de escolha, ou seja, o motivo que leva o arbítrio a escolher uma máxima má, permanece insondável, posto que não pertence a esfera fenomênica.

Decorre daí, que sendo o fundamento das máximas dado antes da experiência este se apresenta como inato embora isso não exima o homem da

responsabilidade de sua escolha já que: “não é a natureza a culpada (se ele é mau), nem tem o mérito (se ele é bom), mas (...) o próprio homem é autor disso” (KANT, 1974b, p. 369).

Assim, o homem pode ser bom ou mal por natureza (enquanto gênero) dependendo das máximas que acolhe, havendo, portanto, uma disposição para o bem e uma propensão para o mal.

Todas as disposições para o bem “são originais, pois, pertencem à possibilidade da natureza humana” (KANT, 1974b, p. 373), ou seja, não é possível aniquilar nenhuma das disposições. Logo, o homem traz em si um princípio eminentemente bom.

Já a propensão para o mal é explicada pelo filósofo nos seguintes termos: “Por propensão (...) entendo o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (...) enquanto contingente para a humanidade em geral” (KANT, 1974b, p. 373). A propensão é, portanto, uma inclinação para o mal cuja possibilidade está subordinada ao livre arbítrio que decide ou não se afastar da lei moral.

Todavia, esta propensão para o mal “deve ser admitida como universal para o homem (portanto, como caráter de sua espécie) e será denominada como propensão natural do homem para o mal” (KANT, 1974b, p. 374).

Sendo assim, o homem é mau por natureza porque mesmo tendo consciência da lei moral afasta-se dela. Como isso ocorre em relação ao gênero humano o mal se enraíza na própria humanidade. “Esse mal é radical porque corrompe o fundamento de todas as máximas; ao mesmo tempo, também, como propensão natural, não pode ser extirpado por forças humanas” (KANT, 1974b, p. 379).

Neste ponto é preciso frisar mais uma vez a distinção entre a liberdade e o livre-arbítrio.

Ora, sendo a liberdade indissolúvelmente ligada à Razão não é possível admiti-la como princípio que se identifique com o mal. O livre-arbítrio,

contudo, por ser escolha de máximas inspiradoras da ação pode fazer uma escolha “errada” (má). Decorre daí que: “(...) o mal é, pois, tornado possível pelo dualismo da razão e da sensibilidade. E consiste na supremacia conferida pelo livre-arbítrio aos móbeis sensíveis sobre os motivos racionais” (LACROIX, s/d, p. 90).

Novamente aqui, o aspecto fenomênico e numênico do homem se faz sentir, pois,

(...) o mal radical kantiano consiste no conflito entre a lei do dever moral e a lei do prazer e da satisfação sensível. O ser humano (ou vontade livre) (...) é oscilante entre dois aspectos: moral e sensível, transcendente e natural (PEGORARO, 1999, p. 57).

Isso não significa dizer que a sensibilidade seja essencialmente má, mas que suas inclinações estão submetidas às leis da natureza, sendo o mal um desvio moral que consiste em “converter a sensibilidade em suprema norma da moral e fazer do desejo um absoluto” (PEGORARO, 1999, p. 57).

Ora, se o mal não provém da sensibilidade e nem da Razão livre, então, o mal radical não é um mal absoluto e, embora não possa ser extirpado da natureza humana pode ser superado por sua própria existência depender da liberdade.

É interessante observar que na formulação de sua teoria sobre o mal radical Kant considerou duas colocações opostas: uma feita pela religião cristã institucionalizada e a outra pela tradição filosófica. Na primeira, há pessimismo ao considerar que o mundo começou com o bem (vida no paraíso) para em seguida degenerar-se no mal. Já na segunda a perspectiva é otimista progredindo infinitamente o mundo do mal para o melhor.

Segundo Kant, a própria experiência possibilitou a existência dessas duas vertentes na medida em que a história dá testemunho tanto da bondade quanto da maldade humana. Todavia, a hipótese de que o homem possa ser

bom e mal ao mesmo tempo é totalmente descartada restando, assim, aparentemente ter que concordar com uma das duas visões.

Obviamente, Kant não compartilha da concepção filosófica sobre o mal, mas, por outro lado, também “critica radicalmente a teoria do pecado original, pois ela implica a noção de um mal hereditário transmitido pela espécie e na espécie” (CRAMPE-CASNABET, 1994, p. 100).

A questão é que, segundo Kant, o mal só pode ter uma origem racional e assim, ele toma a narrativa bíblica sobre a queda do paraíso como uma metáfora que mostrará que o pecado é uma “transgressão da lei moral como mandamento divino” (KANT, 1974b, p. 382).

Ora, essa propensão para o mal, conforme já mencionado, por pertencer a esfera numênica é algo insondável (tal qual o é a liberdade) devendo-se admiti-la, também, como um Fato da Razão.

É por livre decisão atemporal que o homem pode decidir perverter a lei; essa decisão produz efeitos nas séries temporais, que são o lugar das condutas efetivas. O mau princípio, natural, é inextirpável; mas a irrefutável atualidade em cada indivíduo do Fato da razão manifesta igualmente que o bom princípio também não pode ser extirpado, que ele nunca é definitivamente corrompido (CRAMPE-CASNABET, 1994, p. 100-101).

Assim, se o mal é contingente e universal e a moral é universal e necessária o mal não pode ocupar o lugar do Bem e tão pouco destruí-lo, porque isso implicaria um veto a própria liberdade. O mal radical tem, com isso, um limite e sua superação está na esperança da regeneração humana.

(...) não é mais compreensível a queda do bem no mal (se observarmos que o mal provém da liberdade) que o reerguimento do mal para o bem, a possibilidade desse último não pode ser contestada. Pois, malgrado a queda, soa o mandamento: devemos tornar-nos homens melhores (...) conseqüentemente, devemos também

podê-lo, mesmo que o que possamos fazer seja em si insuficiente e que assim nos tornemos simplesmente suscetíveis de receber uma ajuda vinda do mais alto, para nós insondável (KANT, 1974b, p. 384).

Tal ajuda insondável vinda do mais alto faz menção ao postulado da existência de Deus.

Na verdade, é precisamente porque existe o mal, que Deus e a imortalidade da alma devem ser aceitos. Se o homem não tivesse o mal enraizado em sua natureza, ele seria o próprio Deus e mesmo que não se esteja falando de uma realidade ontológica, fica claro que o ideal de perfeição perderia sua função. A própria liberdade do arbítrio deixaria de ter sentido porque não haveria outra opção de escolha senão a de máximas boas.

O mal radical não deixa de ser, portanto, a prova real de que apesar dele a esperança de felicidade no cumprimento do Dever (realizar o Soberano Bem no mundo) ecoa na natureza humana como progresso infinito rumo ao bem.

Todo o sistema ético kantiano é feito em função da lei moral e neste sentido, o mal radical também a ela está referido. É por isso que:

A restauração em nós da disposição original para o bem não é, pois, aquisição de um motivo para o bem, perdido para nós; pois esse motivo, que consiste no respeito à lei moral, não poderíamos nunca ter perdido (KANT, 1974a, p. 385).

Por fim, cabe considerar que a via apresentada por Kant para a regeneração humana é a revolução caracterizada em um novo nascimento, uma nova forma de pensar que funda os costumes e que é fortalecida por uma religião racional enquanto comunidade ética feita, não por um homem, mas pela coletividade dos homens, indicando-se com isso que se o mal radica na humanidade a sua superação, também, implica o esforço de todos.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

CARVALHO, Zilmara de Jesus Viana de. *Ética e má fé em Kant*. Anais de Filosofia. São Luís: Universidade Federal do Maranhão, 2007.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

CRAMPE-CASNABET, Michele. *Kant: uma revolução filosófica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

DELEUZE, G. *A Filosofia crítica de Kant*. Tradução de Geminiano Franco. Lisboa: Edições 70. 1991.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. *Crítica da razão pura* (1787). Tradução de Valério Rohden e Udo Moosburger. São Paulo. Nova Cultural, 1991.

_____. *Crítica da razão prática* (1788). Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *Crítica da razão prática* (1788). Tradução de Rodolfo Schaefer. São Paulo: Martin Claret, 2005.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785). Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974 a (Coleção Os Pensadores).

_____. *A Religião dentro dos limites da simples razão (1793)*. Tradução de Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1974 b (Coleção Os Pensadores).

LACROIX, Jean. *Kant e o kantismo*. Tradução de Maria Manuela Cardoso. Porto: Rés.

PEGORARO, Olinto. *Ética e justiça*. 4 eds. São Paulo: Vozes, 1995

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. 6 ed. II vol. São Paulo: Paulus, 2003.

SERRA, Maria Olília. *O progresso moral da humanidade: o mal e a história em Kant*. Dissertação de Mestrado. UFPB, João Pessoa, 1998.

ZINGANO, Marco A. *Razão e História em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.



DIÁLOGOS

Os limites da *foedus pacificum* de Kant e os potenciais normativos do cosmopolitismo: uma releitura a partir e além de Habermas

Francisco Jozivan Guedes de Lima

UFPI

RESUMO: O meu objetivo nesta pesquisa consiste em abordar as propostas kantianas de liga de paz e cosmopolitismo, tendo em vista seus possíveis déficits e potenciais normativos. Além do recurso à própria obra de Kant, tomarei por base algumas contribuições de Habermas, concretamente, a sua crítica aos limites da *foedus pacificum* – uma crítica feita inicialmente por Hegel – e aos limites do cosmopolitismo. De acordo com Habermas, a proposta kantiana de liga de paz é uma ideia frágil e ofuscada pelas soberanias nacionais, e o cosmopolitismo é limitado a uma adesão estritamente moral e, *ipso facto*, carente de institucionalização política. Estou com Habermas no que diz respeito a esses limites, porém, estou para além de sua abordagem no que se refere ao seguinte aspecto: a meu ver, Habermas incorreu numa confusão conceitual entre liga de paz e cosmopolitismo, o que, de certo modo, prejudicou a sua apropriação acerca da proposta original de Kant. Metodologicamente, articulo esta pesquisa em três partes: a proposta de liga de paz; o cosmopolitismo; a interpretação de Habermas.

Palavras-chave: Cosmopolitismo. *Foedus pacificum*. Habermas. Kant. Normatividade.

Introdução

Como sabemos, À paz perpétua de Kant não foi algo inusitado dentro da modernidade; antes dele, outros teóricos da filosofia e do direito, já tinham escrito sobre o tema, dentre eles: Francisco de Vitoria (1482-1546), em *Dos índios e do direito de guerra*; Alberico Gentili (1552-1608), em *O direito de guerra*; Hugo Grotius (1583-1645), em *Do direito de guerra e da paz*; Samuel Pufendorf (1632-1694), em *De iure natura et gentium [do direito de natureza e das gentes]*; Willian Penn, em seu *Ensaio para se chegar à paz presente e futura na Europa*; abade de Saint-Pierre (1658- 1743), em *Projeto para tornar perpétua a paz na Europa*; Rousseau (1712-1778), em seu *Resumo do projeto de paz perpétua do senhor abade de Saint Pierre*; Leibniz (1646-1716), em sua carta a Grimarest, em junho de 1712; o suíço

Emer de Vattel (1714-1776), em *Direito das Gentes*; Bentham (1748-1831), em *Um plano para a paz universal e perpétua*. Apenas neste rol de autores, é possível identificar dados marcantes para a história do direito internacional, a saber: que Vitoria é tido como o fundador do direito das gentes; que na Universidade de Heidelberg, em 1616, já havia sido instituída a cátedra de direito natural e direito da gentes, cátedra essa, num dado momento, recusada por Espinosa e assumida por Pufendorf; e que fora Bentham, possivelmente, o primeiro a usar a terminologia “direito internacional” (*International Law*) como um substitutivo do *ius gentium* (TRUYOL, 1997, 17).

Diante desse quadro histórico, pode-se perguntar: então, o que faz da proposta de Kant algo emblemático e, possivelmente, distinta das anteriores? Em *A teoria kantiana das relações internacionais* (cf. LIMA, 2015, 83), eu propus cinco diferenciais, sucintamente, (i) o fato de ela ser um projeto universal, não restrito à comunidade europeia; (ii) a sua abrangência cosmopolita para além de delimitações concernentes aos Estados cristãos da época; (iii) a sua fundamentação logonômica que transpõe as justificativas teológicas da paz; (iv) a sua justificação republicana, que implica o protagonismo da deliberação pública acerca da guerra; (v) a sua base moral orientada para a dignidade humana, inclusive reverberada nos artigos preliminares, dentre eles, quando no terceiro artigo, Kant salienta a necessidade de se pôr fim aos exércitos permanentes (*miles perpetuus*): “[...] ser mantido em soldo para matar ou ser morto parece consistir no uso de homens como simples máquinas e instrumentos na mão de um outro (o Estado), uso que não pode se harmonizar com o direito de humanidade em nossa própria pessoa” (KANT, 2010, 16).

Sistematicamente, À paz perpétua está disposta da seguinte forma: [i] em seis artigos preliminares, que são as condições negativas da paz, no momento em que os Estados ainda estão no estado de natureza. “Negativo” aqui tem um sentido de proibitivo. De acordo com Cavallar (2007, 79), “[...] a paz preliminar ou provisória [*Vorfrieden*] ainda não exclui a guerra,

mas proíbe determinados atos, que estão em contradição com a ideia de uma comunidade jurídica e, por conseguinte, com uma comunidade pacífica de povos livres; [ii] em três artigos definitivos, que são as condições positivas ou definitivas para a paz, que iniciam com a necessidade de que os Estados sejam republicanos, ulteriormente formem uma liga de paz mediante um federalismo de Estados livres, culminando na proposta do cosmopolitismo, enquanto direito, *prima facie*, limitado às condições de hospitalidade universal, portanto, enquanto direito do estrangeiro; [iii] em dois suplementos e dois apêndices que tratam da garantia da paz perpétua a partir da relação entre natureza e direito, do princípio da publicidade, da relação entre moral e política, e da tarefa do filósofo na construção da paz.

Como a minha proposta consiste em analisar os limites da liga de paz e os potenciais normativos do cosmopolitismo, concentrar-me-ei, sobretudo, nos artigos definitivos de À paz perpétua. Além disso, reportar-me-ei à *Doutrina do direito* (§ 53-62), especificamente, a trechos correlatos que podem lançar luzes ao tema em questão.

1. A proposta kantiana de *foedus pacificum*

Para Kant, os povos, enquanto Estados, semelhante aos indivíduos, encontram-se inicialmente numa condição natural de insegurança e, por isso, devem pactuar com vistas a instituir uma liga ou federação de povos. O estado de natureza interestatal é *Unrecht*, isto é, uma situação destituída de justiça, “justiça” tomada aqui no sentido de leis avalizadas e promulgadas publicamente entre os atores em questão.

O direito dos Estado em suas relações recíprocas no estado de natureza é um direito privado ou natural, é o *jus gentium*, o que Kant (2014, § 53) chama de *jus publicum civitatum*, a fim de denotar tanto a relação interestatal quanto a relação entre povos de Estados distintos, e a relação entre pessoas singulares e outros Estados. Na condição do estado de natureza, os Estados não são

regulados publicamente por alguma constituição externa, mas, tal qual uma pessoa moral, estabelecem relações a partir da liberdade natural e estão sob a iminência de conflitos. Nessa situação nada pode ser declarado injusto porque cada um é juiz em causa própria (KANT, 2010, 34). Sem uma lei pública que regule as relações entre os Estados, surgem alguns problemas em torno do direito para o guerrear, do direito na guerra, do direito de obrigação mútua quanto à finalização da guerra e o consecutivo estabelecimento de uma constituição objetivando a paz permanente entre tais Estados num direito pós-guerra.

Kant (2014, § 54) estrutura esses direitos naturais em quatro elementos do direito das gentes: (i) os Estados, por natureza, encontram-se numa condição não-jurídica; (ii) essa é uma condição de hostilidade e potencial guerra em que o uso da força se sobrepõe ao direito; (iii) é necessária uma aliança mediante um contrato social originário no qual os Estados possam assegurar-se contra ataques externos; (iv) “que a aliança não deve, contudo, conter um poder soberano (como numa constituição civil), mas apenas uma *confederação* (federalismo), uma aliança que pode ser desfeita a qualquer tempo, tendo assim de ser renovada de tempos em tempo.” Trata-se de um direito subsidiário do direito fundamental de defesa dos povos que impede que eles sejam destruídos por guerras. Essa federação ou liga de paz é um modelo federativo implementado nas cidades-estados da antiga Grécia, em que as cidades se uniam temporariamente com o objetivo de se defender contra um inimigo comum.

O “inimigo comum” é o “inimigo injusto”, apesar desta terminologia, segundo Kant (2014, § 60), parecer um pleonasma, já que o estado de natureza é por si mesmo injusto, isto é, sem leis. De todo modo, o inimigo injusto é o Estado que impossibilita a paz e é a favor da permanência do estado de natureza e da situação hostil. É o Estado em ato ou potencialmente beligerante; é algo semelhante a que Rawls chamou de “Estado fora da lei” (*Outlaw States*) (cf. RAWLS, 1999). A liga ou federação de paz tem, para Kant, o poder de combater tal tipo de Estado, desde que não viole o direito do

povo, em especial, o direito político de ter uma constituição favorável à paz.

Os Estados superam a condição de guerra ou de potencial guerra mediante a adesão a uma liga de paz. Subjacente a isso está o próprio direito da paz (KANT, 2014, § 59), que consiste no direito à neutralidade, isto é, de não entrar numa guerra e abster-se do conflito, a garantia de que a paz celebrada entre as partes seja duradora, e o direito de formar aliança de defesa comum contra ataques externos ou internos. Essa liga pode ser também chamada de “congresso permanente dos Estados”, através da livre adesão dos Estados-membros. Inclusive, Kant (2014, § 61) cita como exemplo os Estados Gerais em Haia, que, no seu século, formavam alianças representadas por ministros das cortes europeias para discutir questões de paz e de disputas bélicas, de modo que a Europa, em tais assembleias, constituía um único Estado federado que tinha o poder de fazer a mediação dos conflitos entre os seus filiados. Mas o próprio Kant faz questão de frisar que isso consistia apenas numa “reunião arbitrária” de diversos Estados que podia ser dissolvida a qualquer tempo; “arbitrária” porque dependia do arbítrio de cada Estado ingressar ou não em tal aliança.

Apesar de Kant (2014, § 62) dizer que há um “veto irrecusável da razão moral-prática”, segundo o qual não deve haver guerra entre indivíduos e Estados, e que por isso é necessário pensar as condições da paz mediante uma constituição republicana, o ponto de motivação da aliança entre os Estados não é esse veto deontológico, mas, antes de tudo, uma questão eminentemente pragmática, a segurança. É em vista da segurança que um Estado pode exigir de um outro a adesão à *foedus pacificum*.

Sobre o tipo de vinculação entre os Estados, KANT (2010, 31) destaca que se trata de uma “liga de povos”; não é um “Estado de povos”, porque isso traria duas contradições, a saber: num Estado de povos teria que haver

¹ Em *À paz perpétua*, diz Kant (2010, p. 34) sobre esse veto da razão: “a razão de cima de seu trono do poder legislativo moralmente supremo, condena absolutamente a guerra como procedimento de direito imediato, que, porém, não pode ser instituído ou assegurado sem um contrato dos povos entre si.”

um superior que manda e um inferior que obedece, e essa é uma lógica que não se aplica aos Estados, pois estão em situação paritária no que diz respeito às suas soberanias; um Estado de povos contradiz a diversidade dos direitos dos povos, pois requereria a fusão dessas diferenças dentro de um único Estado. Nesse sentido, “o direito dos povos deve ser fundado num federalismo de Estados livres” („*Das Völkerrecht soll auf einen Föderalism freier Staaten gegründet sein*“) (KANT, 1968). Esta passagem abaixo é emblemática para se compreender o receio de Kant em propor um Estado mundial ou uma república mundial, e a sua opção pela liga de paz.

Para os Estados, em relação uns com os outros, não pode haver, segundo a razão, outro meio de sair do estado sem leis, que encerra mera guerra, a não ser que eles, exatamente como os homens individuais, desistam de sua liberdade selvagem (sem lei), consintam a leis públicas de coerção e assim formem um (certamente mais crescente) Estado de povos (*civitas gentium*), que por fim viria a compreender todos os povos da terra. Já que eles, porém, segundo sua ideia do direito internacional, não querem isso de modo algum [...] então, no lugar da ideia positiva de uma república mundial, somente pode deter a corrente da inclinação hostil e retraída ao direito o substituto negativo de uma liga consistente, sempre expansiva e que repele a guerra, ainda que com o perigo constante de seu rompimento [...] (KANT, 2010, 36).

A sugestão inicial de Kant é que os Estados, saindo da condição natural em suas relações, passem a estabelecer vinculações mediadas legalmente de acordo com as normas básicas de convivência acordadas no pacto entre os consortes, através de um *civitas gentium* (Estado de povos) que, paulatinamente, tomaria proporções de uma república mundial (*Weltrepublik*). Entretanto, a sugestão desse Estado de povos é apenas inicial, pois, como dito acima, a soberania nacional e os seus componentes (autodeterminação, etc.), impedem a existência de um supraestado que pudesse arbitrar sobre os demais. O poder de coerção de um Estado supraestatal violaria e contradiria a soberania interna

de cada Estado (cf. KLEINGELD, 1995, 188). É preciso, portanto, manter intacta a soberania dos Estados e as diferenças entre os povos. Segundo Höffe (2005, 261), “a federação de todos os Estados, a sociedade das nações, não pode adotar a forma de um Estado mundial, que facilmente resultaria em um absolutismo ilimitado.” Desta forma, há uma certa aporia em jogo, pois, de um lado, Kant almeja uma república mundial, mas de outro, há de se preservar as soberanias internas, de modo que a questão consiste em como articular o equilíbrio entre ambos os aspectos.

A tentativa de superação dessa aporia é feita por Kant através da sugestão de uma *foedus pacificum* (liga de paz), pensada enquanto um substitutivo negativo do Estado de povos e da consecutiva república mundial; essa liga é estabelecida mediante um federalismo de Estados por livre adesão e tem como uma segunda característica o fato de ser dissolúvel; nela os Estados podem entrar e sair livremente, sendo o objetivo principal a união com vistas à segurança e à paz. Apesar dessa dissolubilidade, Kant (2010, 36) diz que essa liga é expansiva e repele a guerra, ou seja, ela mantém a ordem pacífica e tende a ampliar o seu espectro conseguindo a adesão de outros Estados que querem estar seguros. A *foedus pacificum* torna possível a aproximação do ideal normativo da paz perpétua; essa liga de paz é um substitutivo negativo da ideia positiva de república mundial, que é a meta final do direito dos povos, porque ela é sem coerção e tem como objetivo precípuo rechaçar, refutar e negar a guerra. A negação da guerra é o seu sentido e a razão de sua formação; na medida em que não há guerra, não há necessidade de sua manutenção.

Portanto, o Estado de povos² contradiz a ideia do direito internacional

² Para Guyer (2000, 416), as razões para Kant preferir a federação mundial de repúblicas (World Federation of Republics), ou federação de Estados republicanos por livre associação, a um Estado mundial parecem ser fundamentalmente empíricas. A ideia de um Estado mundial é autocontraditória porque exige dois níveis incompatíveis de soberania, a do próprio Estado mundial que arbitraria sobre as demais soberanias, e a soberania dos Estados nacionais sujeitos ao Estado mundial, ocasionando assim um possível conflito de soberanias. Todavia,

que pressupõe a separação dos Estados vizinhos independentes, em vez da fusão em único Estado que fundaria uma “monarquia universal” e, com isso, a possibilidade do despotismo que, na visão de Kant (2010, 53), significa o “cemitério da liberdade”. É justamente para evitar essa fusão e possível monarquia universal dos povos, que a natureza (*a grande artista*), enquanto providência (*natura daedala rerum*), mesmo contra a vontade do ser humano, faz prosperar a concórdia a partir da discórdia, e serve-se de dois meios para separar os povos, a saber, a diferença das línguas, e a diferença das religiões (cf. KANT, 2010, 53). Todavia, a natureza não apenas de modo sábio separa os povos, mas também os une por meio do espírito comercial (*Handelsgeist*): “é o *espírito comercial*, que não pode subsistir juntamente com a guerra e que mais cedo ou mais tarde se apodera de cada povo” (KANT, 2010, 53-54). Kant vê nas relações comerciais uma prática tendente a semear a paz entre os povos, porque à medida que se globaliza, junta povos distintos e, principalmente, é algo que anda na contramão da guerra. Estados e povos beligerantes não fazem comércio com outros povos.

2. O cosmopolitismo de Kant

Há autores que pensam diversos tipos de cosmopolitismo em Kant, como é o caso de Cavallar (2015, 23ss), que conjectura sete tipos: econômico, antropológico, político, moral, epistemológico, religioso, cultural. O meu propósito aqui consiste em apresentar o cosmopolitismo enquanto um ramo do direito público kantiano, tal qual exposto em *À paz perpétua* e na *Dou-*

é possível pensar diferente disso. Cavallar (1997, 92) sustenta que não haveria problema do ponto de vista jurídico pensar uma república mundial, caso os Estados cedessem sua soberania exterior, pois “a república mundial restringiria apenas a soberania interestatal, mas não a soberania intraestatal.” Claro que isso é complexo, sobretudo, quando se trata de estabelecer critérios claros e plausíveis sobre os limites do que seja soberania interna e externa.

trina do direito, enquanto *ius cosmopoliticum*. O cosmopolitismo enquanto uma jurídica é uma novidade kantiana; ele faz companhia ao direito civil (*ius publicum civitatum*) que regula as relações entre cidadão e Estado em nível de constituição política interna, e ao direito internacional (*ius gentium*) que regula as relações entre os Estados.

Normativamente, a função do cosmopolitismo consiste em fazer a mediação da relação entre indivíduos e Estados, ambos de nacionalidades diferentes. Ele tem, além disso, o papel de proteger o estrangeiro no seu direito de visita. Em termos gerais, Kant projetou o cosmopolitismo para suprir um déficit no direito dos povos, tomando os indivíduos enquanto cidadãos do mundo. O direito cosmopolita é, no dizer do próprio Kant (2010, 41), um “complemento necessário de código não escrito, tanto do direito do Estado como do direito internacional, para um direito público dos homens em geral e, assim, para a paz perpétua, da qual pode-se aprazer encontrar-se na aproximação contínua sob esta condição.”

Kant (2014, § 62) considera que a ideia racional de uma comunidade pacífica universal de todos os povos não é uma questão de filantropia, mas um princípio jurídico, porque a interrelação desses povos deve ser mediada por leis de validade universal com um certo grau de obrigação. Assim, ele defende a tese segundo a qual “o direito cosmopolita deve ser delimitado às condições de hospitalidade universal” (*Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein*) (KANT, 1968). O direito fundamental depreendido desse artigo definitivo é o “direito de visita” (*Besuchsrecht*). “Trata-se aqui, como nos artigos precedentes, não de filantropia, mas do *direito*, e *hospitalidade* significa, aqui, o direito de um estrangeiro, por conta da sua chegada à terra de um outro, de não ser tratado hostilmente por este” (KANT, 2010, 37).

A hospitalidade não significa fixar residência, mas a proteção jurídica da visita (cf. KLEINGELD, 1995, 191). O estrangeiro deve ser bem tratado,

e, de modo recíproco, deve tratar bem os locais e povos visitados. A base jurídica para o cosmopolitismo é extraída do próprio direito natural e comum que todos os indivíduos e povos têm sobre a terra, no sentido que, originariamente, a terra é de todos enquanto posse física (*possessio phaenomenon*) e, devido a sua forma esférica, ela não pode dispersar os indivíduos *ad infinitum*, de modo que o encontro de povos e culturas é um dado irrecusável, e a solidão perpétua de um povo é *ex cogitatio*. O fundamento do cosmopolitismo é, assim, resultado da ideia de uma posse comunitária da superfície da terra; a terra, originariamente, é um bem universal (KANT, 2010, 38). É tarefa do direito cosmopolita oferecer a proteção jurídica básica aos cidadãos do mundo, isto é, a todos aqueles que transitam pelo globo.

Enquanto diagnóstico de época, o cosmopolitismo kantiano denunciou abusos cometidos por povos ditos “civilizados” em relação a povos colonizados, especialmente, as práticas etnocêntricas europeias para com autóctones da América, da África, e da Ásia.

A América, os países negros, as Molucas, o Cabo etc. eram, para eles, na época de seu descobrimento, terras que não pertenciam a ninguém, pois contavam os habitantes por nada. Nas Índias Orientais (Hindustão) introduziram, sob o pretexto de ter em vista simplesmente entrepostos comerciais, tropas estrangeiras, e com elas a opressão dos nativos, a sublevação de diversos Estados para guerras mais extensas, o flagelo da fome, revolta, deslealdade e a ladainha de todos os males que oprimem o gênero humano (KANT, 2010, 39).

Para Kant, os povos europeus colonialistas de sua época, convertiam arbitrariamente o direito de visita em direito de conquista, utilizando de estratégias, opressões e outros meios violentos para imprimir seu domínio a outros povos, e, dessa forma, feriam o direito dos povos. Eram farsantes, pois, enquanto praticavam suas devoções de acordo com as ortodoxias religiosas, “bebiam do injusto como água” (...*sie Unrecht wie Wasser trinken*) (KANT, 1968). Na *Doutrina do Direito*, Kant (2014, § 62), inclusive, tece uma crítica ao seu

contemporâneo, teólogo e geógrafo Anton BÜsching (1724-1793), por procurar “[...] desculpar a sanguinária introdução do cristianismo na Alemanha.”

Tais práticas não têm mais sentido de ser dentro do cosmopolitismo, porque ela encontra sua contradição e enfretamento a partir de uma opinião pública mundial atenta às injustiças em nível planetário. De acordo com Wismann (2006, 63), “a realização do direito cosmopolita como ‘direito público da humanidade’ – terceira e última etapa da instituição jurídica da paz perpétua – pressupõe a emergência de um espaço público mundial, cuja função essencial consiste em garantir, à luz de uma concepção comum de justiça, a validade universal do direito.” O direito cosmopolita faz com que as injustiças ocorridas num dado lugar da terra, com um determinado povo, sejam reverberadas e sentidas em todos os demais lugares e povos, de modo que o cosmopolitismo não é uma fantasmagoria, mas uma realidade concreta (KANT, 2010, 41).

De acordo com Wood (2008, 212), na sua proposta de direito cosmopolita, Kant reprova totalmente as práticas abusivas do colonialismo europeu de seu tempo. “nenhuma nação, do ponto de vista de Kant, tem o direito de colonizar, e menos ainda de invadir militarmente [...]” Isso é uma questão não simplesmente ética, mas antes tudo jurídica, pois não há um contrato de um povo submetendo-se a tais práticas.

Essa postura profética de Kant, no sentido de denúncia de injustiças de seu tempo, fez com que sua proposta de cosmopolitismo sofresse dura rejeição por parte da elite do tempo, de modo que, apenas no século XX, ela foi devidamente recuperada dentro das discussões filosóficas e jurídicas: “das três categorias do direito público, o direito cosmopolita é o de menor impacto político e de repercussão histórica mais diluída. Por ser um crítico contumaz do colonialismo em voga, a elite europeia [...] confia às traças a versão kantiana do cosmopolitismo político” (HECK, 2008, 59).

Considerações finais: a interpretação de Habermas dos limites do *foedus pacificum* e do cosmopolitismo de Kant

Habermas (2002, 200), entende que o projeto kantiano de paz perpétua “ganhou uma forma palpável nas instituições, declarações e políticas das nações unidas (bem como em outras organizações supranacionais).” Do ponto de vista histórico, a proposta de Kant de *foedus pacificum* inspirou a Liga das Nações, depois da Primeira Guerra, e a instituição da Organização das Nações Unidas, depois da Segunda Guerra. Sabemos que, em nível jurídico, tal qual a liga de paz de Kant, a ONU aceita a livre associação dos Estados-membros, e suas normas não valem coercitivamente e de modo definitivo, no sentido de imposições, mas valem como resoluções e normas orientadoras que podem ou não ser adotadas pelos Estados.

O problema da *foedus pacificum* de Kant já tinha sido detectado por Hegel (2010, § 333), quando afirmou que se tratava de uma proposta vulnerável, sujeita a “[...] motivos morais subjetivos ou religiosos que dependeriam sempre da vontade soberana particular, e estaria, portanto, sujeita à contingência.” Isso tornava o projeto de paz perpétua de Kant, um projeto demasiadamente utópico, idealista e fantasmagórico. A adesão, manutenção, e saída da liga dependiam de motivos meramente subjetivos e contingentes, de modo que ela era, para Hegel, algo incerto. Habermas segue o mesmo sentido da crítica de Hegel à proposta de *foedus pacificum* de Kant. No seu prisma,

Kant não explicou, porém, como garantir a permanência dessa união, da qual depende ‘a natureza civil’ da harmonização de conflitos internacionais, nem como fazê-lo sem a obrigação jurídica de uma instituição análoga à constituição. Por um lado, ele quer preservar a soberania dos membros, com a ressalva sobre a dissolubilidade do contrato; é o que sugere a comparação com congressos permanentes e associações voluntárias. Por outro lado, a federação, que fomenta a paz de forma duradoura, deve distinguir-se de alianças passageiras [...] (HABERMAS, 2002, 190).

De fato, Kant (2010, 14) distingue a liga de paz do pacto de paz; o pacto prevê a suspensão provisória da guerra ou mero armistício, já a liga tem a função de colocar um fim permanente à guerra e instaurar definitivamente a paz. Todavia, há uma flexibilidade nesse projeto de *foedus pacificum* que consiste no seu déficit coercitivo, isto é, ela é devedora de uma adesão pragmática dos Estados interessados a manter a paz. Não há uma constituição, uma lei, que os obrigue a continuar na liga; não há elementos normativos que os leve a manter-se filiados e a perpetuar a promoção da paz.

Kant diante das soberanias nacionais, recuou na sua proposta de Estado de povos e de uma república mundial e, como um substitutivo, propôs a *foedus pacificum*, contudo, carente de institucionalização e devedora de adesão, manutenção e diluição arbitrárias dos Estados-membros. Ele fortaleceu a soberania nacional em detrimento de uma institucionalização de uma república mundial, temendo criar uma “monarquia universal despótica” entre os Estados ou supraestado autoritário que poderia violar as constituições internas dos Estados. Para Habermas (2002, 193), Kant não pode prever no seu tempo todas as consequências absurdas causadas pelo nacionalismo, desde o fortalecimento dos exércitos nacionais, invasões, guerras, etc.

A tese de Habermas é que a liga das nações de Kant, pelos motivos anteriormente apresentados, não tem consistência e é contraditória, porque pretende uma paz duradoura por meio de uma aliança frágil e efêmera, contingencial. A saída é a juridificação e institucionalização do cosmopolitismo: “o direito cosmopolita tem de ser institucionalizado de tal modo que vincule os governos em particular. A comunidade de povos tem ao menos de poder garantir um comportamento juridicamente adequado por parte de seus membros, sob pena de sanções” (HABERMAS, 2002, 201). Desse ponto de vista da juridificação e institucionalização, o cosmopolitismo não seria apenas um “complemento necessário de código não escrito” ao direito civil interno e ao direito internacional, mas seria um direito positivado

com leis claras com poder de coerção e respectiva sanções aos Estados transgressores. Habermas (2002, 211) vê na ONU a potencial concretização dessa demanda de institucionalização, inclusive, defendendo que essa organização tenha, enquanto poder executivo, funções de polícia para fazer valer as normas diante de violações às regras pactuadas.

Para mim é problemático Habermas pensar a referida institucionalização da ONU em nível de juridificação forte e coercitiva à luz de um modelo e de critérios adotados por soberanias nacionais institucionalizadas. Ele mesmo se dá conta disso quando fala que o propôs sob “considerações convencionais” de padrão nacional, e que está ciente que sua proposta “exige mais um pouco de criatividade institucional” (HABERMAS, 2002, p. 211). Todavia, eu não quero entrar aqui nos detalhes dessa propositura de Habermas, se ela é procedente, porque isso não constitui o objetivo desta pesquisa, mas quero apontar alguns equívocos nas suas considerações acerca da liga de paz e do cosmopolitismo.

Estou de acordo no que diz respeito à sua crítica da vulnerabilidade da proposta de *foedus pacificum*; de fato, quando Kant regride na ideia de uma república mundial temendo violar as soberanias dos Estados nacionais, ele credita poder aos Estados e, em certo sentido, enfraquece o direito dos povos. Todavia, penso que Habermas falha ao confundir *foedus pacificum* e cosmopolitismo: “por considerar intransponíveis as barreiras da soberania estatal foi que Kant concebeu a união cosmopolita como uma federação de Estados, e não de cidadãos” (HABERMAS, 2002, 202).

O direito cosmopolita não abdica do direito dos cidadãos; ele é um direito dos cidadãos do mundo que objetiva fazer a mediação da relação entre cidadãos e Estados em nível de relações externas, e, de modo especial, contempla o estrangeiro. A institucionalização do direito cosmopolita reclamado por Habermas, na verdade, deveria ser endereçada à *foedus pacificum*, isto é, à liga de paz, pois é esta que carece de institucionalização, à medida que é submissa ao arbítrio dos Estados-membros.

A demanda de institucionalização do cosmopolitismo é uma leitura equivocada de Habermas, pois Kant não previu a institucionalização do cosmopolitismo, porque ele é um código não escrito delimitado ao direito de visita, limitado às condições universais de hospitalidade. O problema de déficit de institucionalização e juridificação, inclusive percebida pelo próprio Kant, foi da liga de paz (*foedus pacificum*) e não do direito cosmopolita (*ius cosmopoliticum*).

Referências

CAVALLAR, Georg. *Kant's embedded Cosmopolitanism*. Berlin: Walter de Gruyter, 2015.

CAVALLAR, Georg. “A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano à paz perpétua”. Trad. Peter Naumann. In: ROHDEN (org.). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre, UFRGS / Goethe-Institut, 1997, p. 78-95.

GUYER, Paul. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. New York: Cambridge University Press, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. George Sperber e Paulo Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HECK, José. “Razão teórica, cosmopolitismo e paz perpétua”. Kant E-Prints. Campinas, série 2, v.3, n.1, p. 51- 66, jan-jan., 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Menezes [et al.]. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm, Valerio

Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. *Zum ewigen Frieden*. In: KANT, I. Kants Werke. Akademie Textausgabe. 9 Bände. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010.

KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Trad. João-sinho Beckenkamp. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

KLEINGELD, Pauline. *Fortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Verlag Königshausen und Neumann, GmbH, 1995.

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. *A teoria kantiana das relações internacionais: pressupostos morais, jurídicos e políticos*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

RAWLS, John. *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

TRUYOL, Antonio. “A modo de introducción: la paz perpetua de Kant en la historia del derecho de gentes”. In: ARAMAYO, Roberto (Org.). *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración: a propósito del bicentenario de hacia la paz perpetua de Kant*. Madrid: Editorial Tecnos, 1996, p. 17-29.

WISMANN, Heinz. “O caminho da paz segundo Kant”. In: RICOEUR, Paul (et. alii.). *Imaginar a paz*. Brasília: UNESCO, Paulus Editora, 2006, p. 57-64.

WOOD, Allen. *Kant*. Trad. Delamar V. Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

A Crítica e a Clínica de Deleuze acerca de Kant

Flávio Luiz de Castro Freitas

UFMA

RESUMO: O objetivo do presente trabalho consiste em explicitar a natureza da hipótese interpretativa elaborada por Gilles Deleuze acerca da teoria das faculdades de Kant durante o percurso que vai de *A filosofia crítica* de Kant de 1791 até *Crítica e clínica* de 1993, especificamente no artigo intitulado de *Sobre quatro formas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana*. Este texto está presente na coletânea publicada por Deleuze em 1993, cujo título é *Crítica e Clínica*. Postulamos que Deleuze interpreta o pensamento de Kant a partir dos critérios estabelecidos pelo projeto crítica e clínica. Por fim, advogamos que essa interpretação de Deleuze pretende realizar a Crítica (literária) e a Clínica (médica) da filosofia e do legado de Kant por meio da poesia.

Palavras-chave: Deleuze. Kant. Filosofia. Crítica. Clínica.

Introdução

Ao longo da obra de Gilles Deleuze existem pelo menos quatro relevantes trabalhos dedicados à filosofia de Kant. O primeiro data de 1961 e está presente no número 14 do anuário do *Grupo de estudos em filosofia da Sorbonne*, numa edição especial dedicada ao pensamento de Kant. Esse texto é pertinente ao curso ministrado por Deleuze sobre Kant durante o ano de 1960 e seu título é *A crítica do juízo de Kant*. O segundo trabalho é publicado em 1963 e é intitulado de *A filosofia crítica de Kant*. Já o terceiro trabalho foi um artigo também publicado em 1963 e seu título é *A ideia da gênese na Estética de Kant*.

O último trabalho de Deleuze a respeito de Kant foi publicado em 1986 e foi intitulado de *Sobre quatro formulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana*. Esse texto veio posteriormente a integrar a coletânea *Crítica e Clínica* em 1993. Tudo isso, sem deixar de mencionar o importante capítulo 3 de *Diferença e repetição* de 1968, cujo título é a

“Imagem do Pensamento”, precisamente o terceiro e o quarto postulados, no qual Deleuze apresenta sua teoria diferencial das faculdades.

Com base nisso, o fio condutor da hipótese interpretativa do presente trabalho será o percurso da interpretação realizada por Gilles Deleuze acerca da doutrina das faculdades de Kant, visto que o próprio Deleuze encerra seu último trabalho sobre este filósofo, o artigo de 1986, tratando da referida doutrina. É oportuno frisar que as leituras que Deleuze realiza acerca da doutrina das faculdades de Kant possuem dois momentos: 1 – a identificação de um acordo dissonante entre as faculdades e 2 - a apresentação da teoria diferencial das faculdades.

Do acordo indeterminado (dissonante) à teoria diferencial das faculdades

A crítica (médica) e a clínica (literária) que Deleuze realiza acerca de Kant consiste na elaboração da teoria diferencial das faculdades, tomando como base o acordo dissonante entre as mesmas, que é identificado na *Crítica do juízo*. Assim, desde 1963, Deleuze postula que nas duas primeiras *Críticas*, Kant propõe que as faculdades estabelecem relações de determinação de umas sobre as outras. Já na terceira *Crítica*, Deleuze entende que há um acordo livre e indeterminado entre as faculdades, que atua como condição de possibilidade de toda relação determinada.

É interessante frisar que a partir do capítulo 3 de *Diferença e repetição*, Deleuze expõe sua teoria diferencial das faculdades e defende um acordo dissonante entre as mesmas. Semelhante acordo é marcado por um exercício desregrado de todas as faculdades da Razão. Esse acordo dissonante, ou a teoria diferencial das faculdades, será uma vez mais mencionado no artigo *Sobre quatro formulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana*.

Posto isso, é relevante elucidarmos, grosso modo, o sentido da palavra “faculdade” para Kant. Caso adotemos como referência a “Introdução”

da *Crítica do Juízo*, Kant realiza a distinção entre as faculdades da alma e as faculdades do conhecimento. As faculdades da alma são capacidades que abrangem uma tríplice e fundamental ordem de faculdades de nossas faculdades de representação: 1 – faculdade de conhecer; 2 – sentimento de prazer e desprazer; e 3 - faculdade de querer ou de apetecer.

Essas faculdades da alma são expostas em analogia com as faculdades do conhecimento ou cognitivas. As faculdades cognitivas, por sua vez, são compostas por dois outros tipos de faculdades, que são as faculdades superiores e as faculdades inferiores. As faculdades cognitivas superiores são a sensibilidade, já as faculdades cognitivas inferiores são a razão, o juízo e o entendimento.

É interessante, para os nossos fins, que a linha argumentativa de Kant mostra que há uma analogia entre as faculdades da alma e as faculdades cognitivas. Nesse caso, a faculdade cognitiva do entendimento está alinhada com as faculdades de conhecer da alma, a faculdade cognitiva da razão está alinhada com a faculdade de apetecer da alma, por fim, a faculdade cognitiva do juízo está alinhada com a faculdade da alma de prazer ou desprazer.

No que diz respeito às faculdades da alma em geral, na medida em que elas são consideradas como faculdades superiores, isto é, como aquelas que contêm uma autonomia, o entendimento é para a faculdade do conhecimento (o conhecimento teórico da natureza) aquilo que contém a priori os princípios constitutivos; para o sentimento do prazer e desprazer é-o a faculdade do juízo, independentemente de conceitos e de sensações, as quais poderiam referir-se à determinação da faculdade de apetição e desse modo de ser imediatamente práticas; para a faculdade de apetição e desse modo de ser imediatamente práticas; para a faculdade da apetição é-o a razão, que é prática, sem mediação de qualquer prazer, venha este donde vier e que determina aquela faculdade

superior, o tom terminal, o que se faz acompanhar ao mesmo tempo de uma complacência intelectual pura no objeto (KANT, 2010, p. 31).

Nesse sentido, a interpretação de Deleuze em *A filosofia Crítica de Kant* de 1963, assevera que as três *Críticas* apresentam um sistema de permutações, no qual as faculdades são definidas segundo as relações da representação em geral (conhecer, desejar e sentir), bem como enquanto fonte de representações (imaginação, entendimento e razão). Além disso, Deleuze supõe que existe uma regra geral da permutação ou da analogia entre as faculdades.

Essa regra preconiza que caso consideremos uma faculdade no primeiro sentido, uma certa faculdade no segundo sentido é chamada para legislar sobre objetos e a distribuir em meio às outras faculdades a tarefa específica de cada uma, ou seja, é uma regra que dispõe sobre legislar e distribuir.

Com isso, Deleuze afirma que as duas primeiras *Críticas* apresentam uma relação das faculdades em que a próprias se determinam por analogia ou permutação. Já a terceira *Crítica* expõe que há um acordo livre e indeterminado entre as faculdades capaz de atuar como condição de possibilidade de toda relação determinada.

Les trois Critiques présentent un véritable système de permutations. En premier lieu, les facultés sont définies d'après les rapports de la représentation en général (connaître, désirer, sentir). En second lieu, comme sources de représentations (imagination, entendement, raison). Suivant que nous considérons telle ou telle faculté au premier sens, telle faculté au second sens est appelée à légiférer sur des objets, et à distribuer aux autres facultés leur tâche *spécifique*: ainsi l'entendement dans la faculté de connaître, la raison dans la faculté de désirer. Il est vrai que, dans la Critique du Jugement, l'imagination n'accède pas pour son compte à une fonction législative. Mais elle se libère, si bien que toutes les facultés ensemble entrent dans un libre accord.

Les deux premières Critiques exposent donc un rapport des facultés déterminé par l'une d'entre elles; la dernière Critique découvre plus profondément un accord libre et indéterminé des facultés, comme condition de possibilité de tout rapport déterminé (DELEUZE, 1963, p. 97).

Dessa maneira, entre 1961 e 1963, sobretudo no livro *A filosofia Crítica de Kant*, Deleuze afirma que a originalidade da doutrina das faculdades de Kant repousa no fato de que as faculdades superiores não abstraem nunca da finitude humana. Por isso, como específicas e finitas, as faculdades, também enquanto relações da representação em geral, tem acesso a uma forma superior e, enquanto fontes da representação têm acesso ao papel do legislador.

Isso significa que, para Deleuze, o núcleo ou coração da novidade da teoria ou doutrina das faculdades consiste numa finalidade que não repousa num fundamento teológico, mas se assenta numa teleologia do fundamento humano, isto é, a relação final entre o homem e a Natureza é fruto de uma atividade propriamente humana.

L'originalité de la doctrine des facultés chez Kant consiste en ceci: que leur forme supérieure ne les abstrait jamais de leur finitude humaine, pas plus qu'elle ne supprime leur finitude humaine, pas plus qu'elle ne supprime leur différence de nature. C'est en tant que spécifiques et finies que les facultés au premier sens du mot accèdent à une forme supérieure, et que les facultés au second sens accèdent à une forme supérieure, et que les facultés au second sens accèdent au rôle législateur (DELEUZE, 1963, p. 98).

No passo seguinte de nossa exposição, podemos avançar para a nova fase ou para a nova dimensão da interpretação de Deleuze a respeito da doutrina das faculdades de Kant. O marco ou momento inicial dessa nova fase é o capítulo 3 de *Diferença e repetição*, cujo título é *Imagem do Pensamento*, de 1968.

O projeto geral de *Diferença e repetição* refere-se a uma pesquisa com foco para pensar a diferença “em si mesma” e na relação do diferente com “o diferente”, o qual está, necessariamente, vinculado ao aspecto da repetição complexa “para si mesma”. Isso significa que Deleuze pretende pensar o conceito de diferença sem recorrer à negação, uma vez que, no seu entendimento, a diferença não necessita estar subordinada ao idêntico, deixando de ir até à oposição e até a contradição.

De acordo com Deleuze, aquilo que impede de pensar a diferença em si mesma, envolve as exigências da representação, as quais são compostas, primordialmente, por uma quadrupla raiz: a identidade no conceito, a oposição no predicado, a analogia no juízo e a semelhança na percepção.

Dessa maneira, uma imagem do pensamento consiste num conjunto de coordenadas capazes de direcionar a gênese do ato de pensar no próprio pensamento, ou seja, toda imagem do pensamento é um modelo estabelecido por forças externas ao próprio pensamento, vindo a se alojar no núcleo ou no coração de cada projeto filosófico. Dito de outra maneira, uma imagem do pensamento é o tema ou o objeto dos estudos de noologia realizados por Deleuze.

Por conseguinte, Deleuze constrói um capítulo na tese de 1968 para recensear os postulados que são inerentes à imagem do pensamento do tipo moral ou dogmática. Em meio a esses oito postulados, nos interessa o terceiro e o quarto postulados, os quais concernem, respectivamente, ao modelo da reconhecimento e a própria teoria diferencial das faculdades.

Em relação ao modelo da reconhecimento, Deleuze postula que ele é a forma impeditiva para que a filosofia cumpra sua função, ou seja, romper com as duas faces da doxa (senso comum/bom senso). Semelhante modelo preconiza que há uma concordância entre as faculdades, fundada no sujeito pensante tido como universal e se exercendo sobre o objeto qualquer.

Nesse sentido, para Deleuze, o modelo da reconhecimento decorre da universalização da doxa por meio da abstração do conteúdo empírico

das faculdades. Essa universalização mantém o uso das faculdades e o elemento essencial do conteúdo da doxa. Assim, aquilo que Deleuze pretende criticar é a fundação do modelo da reconhecimento no suposto direito de extrapolação dos fatos correspondentes à banalidade cotidiana, uma vez que, para Deleuze, a filosofia deveria buscar seus modelos nas aventuras mais estranhas e mais comprometedoras.

Considere-se o exemplo de Kant: de todos os filósofos, Kant foi o que descobriu o prodigioso domínio do transcendental. Ele é o análogo de um grande explorador; não um outro mundo, mas montanha ou subterrâneo deste mundo. Entretanto, que fez ele? Na primeira edição da *Crítica da razão pura*, ele descreve em detalhe três sínteses que medem a contribuição respectiva das faculdades pensantes, culminando todas na terceira, a da reconhecimento, que se exprime na forma do objeto qualquer como correlato do *Eu penso*, ao qual todas as faculdades se reportam. É claro, assim, que Kant decalca as estruturas ditas transcendentais sobre os atos empíricos de uma consciência psicológica: a síntese transcendental da apreensão é diretamente induzida de uma apreensão empírica etc. É para ocultar um procedimento tão visível que Kant suprime esse texto da segunda edição. Mais bem ocultado, o método do decalque, todavia, não deixa de subsistir, com todo o seu “psicologismo” (DELEUZE, 2006, p. 197).

Essa proposta de Deleuze pressupõe que a filosofia seja uma atividade que seleciona e utiliza modelos específicos e precisos para pensar. Talvez a questão dos prolegômenos filosóficos esteja devidamente relacionada aos critérios adotados para selecionar um ou vários modelos de pensamento.

Esses critérios, por sua vez, são sustentados por razões determinadas, as quais são construídas com elementos advindos de todas as partes, compondo uma verdadeira multiplicidade. Essa multiplicidade é a matéria prima para

o estabelecimento de uma fundação e de um fundamento para o ato de pensar. Portanto, essas multiplicidades são em última instância disformes e constituintes do sem-fundo, cujo tarefa se ocupa de “assombrar” o fundamento.

A conjuração do sem-fundo e da diferença radical e absoluta, quando não seu enclausuramento, anima e constitui os motivos secretos do modelo da reconhecimento. Consequentemente, para Deleuze, o modelo da reconhecimento (ou da harmonia entre as faculdades) possui limitações especulativas que servem com eficácia à algumas finalidades práticas, dentre as quais o reconhecimento de valores estabelecidos.

O critério de Deleuze para tamanha afirmação está relacionado à inspiração nietzschiana de distinguir entre a criação de valores novos e sujeição aos valores estabelecidos. Deleuze não interpreta essa distinção como sendo de ordem histórica ou social. Para ele, a distinção entre criar valores e a sujeição aos valores estabelecidos, é formal e de natureza.

Isso significa que o novo sempre permanece novo ao provocar no pensamento forças e potências que escapem, e que desestabilizem o modelo da reconhecimento, ou seja, a harmonia entre as faculdades. Como consequência disso, Deleuze sustenta que há uma ambiguidade na “Crítica kantiana”, pois embora seu autor seja análogo a um grande “navegador” e “desbravador” da esfera do transcendental, ele não abre mão de renunciar aos pressupostos implícitos do modelo da reconhecimento. O efeito disso, para Deleuze, consiste numa Crítica que fornece estados civis e alguma legitimidade para uma filosofia baseada no modelo da reconhecimento.

Dentro desse quadro, Deleuze torna a explicar que se há uma colaboração harmônica entre as faculdades, isso ocorre em função de uma faculdade ativa fornecer o modelo ao qual todas as outras se submetem. Deleuze exemplifica isso por meio do modelo especulativo e por meio do modelo prático. No modelo especulativo, o entendimento é a faculdade legisladora que se impõe à razão e à imaginação. Já no modelo prático, a

razão legífera e impõe seu modelo para às demais faculdades.

Em decorrência disso, Deleuze afirma que o modelo da reconhecimento é o primeiro passo na direção de um postulado mais geral, ou seja, o elemento da representação. Esse elemento ou princípio geral da representação é o “Eu penso”, pois Deleuze o considera como sendo a fonte dos elementos da representação (a identidade no conceito, a oposição na determinação do conceito, a analogia no juízo, e a semelhança no objeto) e a unidade entre todas as faculdades.

Por outro lado, e em contestação a isso, Deleuze afirma que há algo no mundo que nos força a pensar. Esse algo resulta de um encontro fundamental e não do modelo da reconhecimento. O objeto desse encontro faz nascer a sensibilidade no sentido. Logo, não é uma qualidade, mas um signo que corresponde ao ser do sensível.

Isso que só pode ser sentido, sensibilizando a alma, tornando-a perplexa. Tornar a alma perplexa consiste em colocar um problema. Esse problema decorrente do “ser do sensível”, implica no exercício de uma memória transcendental, isto é, o ser do passado, o qual carrega consigo o esquecimento, enquanto potência contingente que nos separa de uma lembrança também contingente, mas nos liga com a forma da lembrança essencial.

Tamanha forma da lembrança essencial força o entendimento a apreender aquilo que só pode ser pensado, ou seja, a Essência e não o inteligível. Para Deleuze, esse percurso que vai do “ser do sensível” (*sentendum*), passando pelo “ser da memória”, e chegando ao “ser do inteligível” (*cogitandum*) é marcado pela violência ou gênese do ato de pensar no próprio pensamento isto é, a teoria diferencial das faculdades.

Do *sentendum* ao *cogitandum* se desenvolveu a violência daquilo que força a pensar. Cada faculdade saiu dos seus eixos. Mas o que são os eixos a não ser uma forma do senso comum que fazia que todas as faculdades girassem e convergissem? Cada uma, por sua conta e em sua ordem, destruiu a forma do senso comum, forma que a

mantinha no elemento empírico da *doxa*, para atingir a sua enésima potência, como ao elemento do paradoxo no exercício transcendente. Em vez de todas as faculdades convergirem e contribuírem para o esforço comum de reconhecer um objeto, assiste-se a um esforço divergente, sendo cada uma colocada em presença do seu “próprio”, daquilo que a concerne essencialmente. Discórdia das faculdades, cadeia de força e pavio de pólvora, em que cada uma enfrenta seu limite e só recebe da outra (ou só comunica à outra) uma violência que a coloca em face de seu elemento próprio, como de seu disparate ou de seu incomparável (DELEUZE, 2006, p. 205).

O médico da civilização e as fórmulas poéticas

Chegamos, finalmente, à última parte do percurso da crítica e da clínica de Deleuze acerca de Kant. Essa última parte nos remete, de maneira geral, ao projeto crítica e clínica propriamente dito. Deleuze faz uso de um importante pressuposto para desenvolver esse projeto.

Esse pressuposto consiste em retomar a empresa nietzschiana do filósofo como médico e artista da civilização, o qual deve, inicialmente, interpretar sintomas para, em seguida, modelar os tipos capazes de combater as doenças que foram catalogadas, o qual está presente num trabalho publicado por Deleuze em 1962, cujo título é *Nietzsche e a filosofia*.

Nesse tipo de empreendimento, a tarefa da filosofia consiste em realizar uma sintomatologia, isto é, interpretar fenômenos humanos e não-humanos como sintomas da Vida e da própria Terra, cujo sentido repousa nas forças produtoras de cada um deles. Ademais, a sintomatologia é uma das formas da ciência verdadeiramente ativa. As outras duas formas são a tipologia e a genealogia.

A sintomatologia interpreta os fenômenos (humanos e naturais) como sintomas, cujo sentido que está presente nas forças que os produzem. A tipologia interpreta as forças na perspectiva de sua qualidade, determinando

quando uma força é ativa ou reativa. A genealogia avalia a gênese das forças do ponto de vista de sua nobreza ou de sua baixeza.

Seule une science active est capable d'interpréter les activités réelles, mais aussi les rapports réels entre les forces. Elle se présente donc sous trois formes. Une *symptomatologie*, puisqu'elle interprète les phénomènes, les traitant comme des symptômes, dont il faut chercher le sebs dans des forces qui les produisent. Une *typologie*, puisqu'elle interprète les forces eles-mêmes du point de vue de leur qualité, actif ou reactif. Une *genealogy*, puisqu'elle interprète les forces eles-mêmes du point de vue de leur noblesse ou de leur bassesse, puisqu'elle trouve leur ascendance dans la volonté de puissance et dans la qualité de cette volonté (DELEUZE, 1962, p. 116).

Além disso, existem outras duas importantes menções ao projeto crítica e clínica A primeira ocorre em *Sacher-Masoch – o frio e o cruel* de 1967, no qual a crítica (literária) e a clínica (médica) estavam voltadas para buscar pelos elementos diferenciais da entidade sadomasoquista e encontrar as devidas correspondências das mesmas com o sadismo e com o masoquismo. A segunda menção é realizada em *Lógica do sentido* de 1969, em que Deleuze constrói um ensaio de romance literário e psicanalítico, cujo objetivo está pautado em elaborar uma teoria do sentido.

Tudo isso, sem deixar de frisar a importância que essa perspectiva da crítica e da clínica adquire ao longo da obra em comum com Guattari. Como a relevância da literatura em *O Anti-Édipo*, bem como em *Kafka: por uma literatura menor* e em *Mil platôs*. Por conseguinte, a fase derradeira e madura do projeto crítica e clínica está presente no livro homônimo de 1993, o qual organiza um conjunto de textos de Deleuze em torno de três problemas: escrever, ver e ouvir. Esses três problemas não estão dissociados do problema de delirar.

Esses problemas concernem à invenção de uma língua estrangeira no

interior da própria língua. Semelhante invenção conduz a linguagem inteira para um limite “assintático”, “agramatical” que se comunica com seu próprio fora. De acordo com Deleuze, o limite não está fora da linguagem, visto que ele é o fora da própria linguagem.

Esse fora é feito de visões e audições não-linguageiras, que são possibilitadas apenas pela linguagem. Nesse sentido há uma pintura e uma música próprias da escrita, como efeitos de cores e de sonoridades que estão acima das palavras. Isso significa que, para Deleuze, é através das palavras, entre as palavras, que se vê e se ouve. Todo escritor é um vidente, um ouvidor, um colorista e um músico.

As visões e as audições não são o assunto privado de um escritor. Entretanto compõe as figuras e as formas de uma história e de uma geografia incessantemente reinventadas. Essa história e essa geografia são inventadas pelo delírio, o qual é o processo que arrasta as palavras de um extremo ao outro. Todavia, Deleuze adverte que quando o delírio recai no estado clínico, as palavras nada significam, pois não se vê, nem se ouve nada através delas.

Deleuze elucida que a doença é o estado clínico do delírio. A doença não é processo, mas é parada do processo. O escritor é um médico. Médico de si mesmo e médico do mundo. O mundo é o conjunto dos sintomas, cuja doença se confunde com o homem. Em decorrência disso, a literatura é um empreendimento de saúde. A saúde como literatura consiste em inventar um povo que falta. Cabe à função fabuladora inventar um povo.

Consequentemente, Deleuze preconiza que a literatura é agenciamento coletivo de enunciação. A literatura é delírio histórico mundial, o qual possui dois extremos: a doença e a saúde. O delírio como doença propõe a existência de uma raça pura e dominante. O delírio enquanto saúde invoca as raças bastardas e oprimidas em cada um de nós. Portanto, na perspectiva do projeto crítica e clínica, o fim último da literatura consiste em expor o delírio como criação de uma saúde, que corresponde à invenção de um povo ou de

uma possibilidade de vida. Isso significa escrever pelo povo que falta.

Em termos deleuzeanos, essa escrita é o devir-minoritário da própria língua. Uma espécie de língua estrangeira no interior da língua, isto é, o encontro com o próprio fora. Esse fora é constituído por Visões e Audições que não pertencem à língua alguma. São verdadeiras Ideias que o escritor vê e ouve nos intervalos da linguagem. São paisagens do próprio processo da escrita.

Não se escreve com as próprias neuroses. A neurose, a psicose não são passagens de vida, mas estados em que se cai quando o processo é interrompido, impedido, colmatado. A doença não é processo, mas parada do processo, como no “caso Nietzsche”. Por isso o escritor, enquanto tal, não é doente, mas antes médico, médico de si próprio e do mundo. O mundo é o conjunto dos sintomas cuja doença se confunde com o homem. A literatura aparece, então, como um empreendimento de saúde: não que a escritor tenha forçosamente uma saúde de ferro (haveria aqui a mesma ambiguidade que no atletismo), mas ele goza de uma frágil saúde irresistível, que provem do fato de ter visto e ouvido coisas demasiado grandes para ele, fortes demais, irrespiráveis, cuja passagem o esgota, dando-lhe contudo devires que uma gorda saúde dominante tornaria impossíveis. Do que viu e ouviu, o escritor regressa com os olhos vermelhos, com os tímpanos perfurados (DELEUZE, 1997, p.12).

Por conseguinte, isso significa que a poesia constitui as “lentes” ou a engrenagem interpretativa a respeito da obra de Kant. Assim, Deleuze, em *Sobre quatro formulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana*, interpreta o pensamento de Kant a partir dos critérios estabelecidos pelo projeto crítica e clínica. Essa interpretação de Deleuze pretende realizar a Crítica (literária) e a Clínica (médica) da filosofia e do legado de Kant por meio da poesia.

Essas “lentes” ou a hipótese interpretativa proposta por Deleuze podem ser estrategicamente divididas e fragmentadas em quatro partes. Cada

parte possui uma fórmula retirada de uma obra de um autor específico. Ademais, cada fórmula é utilizada para interpretar um conceito de Kant nos termos de um determinado livro específico do mesmo.

Respeitando as exigências do projeto crítica e clínica, Deleuze inicia sua argumentação, adotando como ponto de partida a fórmula poética do *Hamlet* de Shakespeare. A fórmula possui precisamente o seguinte enunciado: “O Tempo está fora dos gonzos”. De um ponto de vista concernente ao significado desse enunciado, Deleuze elucida que o “gonzo” possui dois significados marcantes: 1 – é o eixo em torno do qual a porta gira; 2 – é a subordinação do tempo aos pontos precisamente cardeais pelos quais passam os movimentos periódicos que ele move.

Dessa maneira, o segundo significado do gonzo concerne ao pressuposto de que, na filosofia antiga, o tempo estava subordinado ao movimento no que ele tem de “originário e de derivado”. Assim, no argumento de Deleuze, a fórmula “O Tempo está fora dos gonzos” corresponde à primeira grande reversão kantiana, a qual diz respeito ao tempo.

Essa reversão equivale a fazer com que o tempo não esteja mais subordinado ao movimento, mas o movimento está subordinado ao tempo. Por conseguinte, Deleuze afirma que o tempo não se reporta mais ao movimento, porém é o movimento que se reporta ao tempo, visto que é condicionado por ele. Isso significa que o movimento não é mais a determinação de um objeto, todavia é a descrição de um espaço, do qual é necessário fazer abstração para descobrir o tempo como condição do ato.

Conseqüentemente, a forma do tempo deixa de ser circular e passar a ser retilínea e uniforme. Deleuze entende que o tempo deixa de ser curvado por um Deus, bem como deixa de ser cardinal e torna-se ordinal ou a ordem de um tempo vazio. É interessante ressaltar que esse argumento de Deleuze foi apresentado no capítulo 2 de *Diferença e repetição*, “A repetição para si mesma”, com o propósito de demonstrar as sínteses constitutivas do inconsciente transcendental.

Com isso, Deleuze postula que não é mais a sucessão que define o tempo, entretanto é o tempo que define como sucessivas as partes do movimento tal como nele estão determinadas. Isso significa que o tempo reclama para si uma nova definição, pois não se trata mais de caracterizar ou de definir o mesmo pela sucessão, pela permanência e pela simultaneidade, as quais passam a ser relações de tempo ou cintilações do tempo. Portanto, de acordo com Deleuze, o tempo é a forma de tudo aquilo que muda e se move. Contudo é uma forma imutável, isenta de transformações.

A Crítica da razão pura é livro de Hamlet, o príncipe do Norte. Kant está numa situação histórica que lhe permite apreender o alcance todo da reversão: o tempo já não é o tempo cósmico do movimento celeste originário, nem o tempo rural do movimento meteorológico derivado. Tornou-se o tempo da cidade e nada mais, a pura ordem do tempo. (DELEUZE, 1997, p. 37).

A segunda fórmula poética que Deleuze utiliza interpretar e torcer a filosofia de Kant é de autoria de Rimbaud e possui o seguinte enunciado: “Eu é um outro...”. Essa segunda fórmula se desenvolve como um corolário da primeira. Deleuze argumenta que existiu na antiguidade outra concepção do tempo para além da noção circular. Essa concepção caracteriza o tempo como sendo um movimento intensivo da alma ou um tempo em espiral.

Deleuze entende que o cogito de Descartes realizou a laicização dessa concepção espiral do tempo, pois o “eu penso” é um ato de determinação instantânea, que implica numa existência indeterminada, isto é, “eu sou”. Ocorre que Deleuze advoga que essa existência indeterminada (“eu sou”), é determinada como uma coisa pensante (“eu sou uma coisa que pensa”) pelo ato de determinação instantânea (“eu penso”).

Com base nisso, Deleuze propõe a questão motriz dessa fórmula: como a determinação poderia incidir sobre o indeterminado, se não se diz como ele poderia ser determinável? Ou seja, parece faltar uma mediação entre o determinado e o indeterminado. Para Deleuze, essa lacuna pode ser

resolvida pela concepção kantiana do tempo, uma vez que ele é capaz de fazer com que a existência indeterminada torne-se determinável. Portanto, o “eu penso” kantiano afeta o tempo e só determina a existência de um eu que muda no tempo e apresenta a cada instante um grau de consciência.

Consequentemente, para Deleuze, o tempo como forma de determinabilidade realiza a produção intensiva dos graus da consciência, isso corresponde a uma espécie de segunda emancipação do tempo, visto que a primeira tange ao movimento. Essa determinação entre “eu penso” e “eu sou”, por meio do tempo enquanto condição dos graus da consciência, ocorre por meio do seguinte argumento: 1 – o Eu (Moi) está no tempo e muda incessantemente, pois é passivo e experimenta as mudanças do tempo; 2 – o *Eu (Je)* é um ato (“eu penso”) que determina a existência de cada um (“eu sou”); 3 – ocorre que essa determinação só pode ocorrer no tempo, pois o Eu (Moi) e o *Eu (Je)* estão separados pela linha do tempo que reporta um ao outro enquanto uma “diferença fundamental”; 4 – logo, a existência de cada um (“eu sou”) não pode ser determinada como a de um ser ativo e espontâneo, mas como a de um Eu (Moi) passivo que representa para si um *Eu (Je)* como um Outro que o afeta.

Esse argumento permite que Deleuze apresente uma nova definição do tempo enquanto um “Afeto de si” ou a possibilidade formal de ser afetado por si mesmo, isto é, uma forma de interioridade. Isso significa que não é o tempo que é interior ao espírito, mas que cada um de nós é interior ao tempo. Portanto, o tempo é uma vertigem ou uma oscilação sem fim.

A interioridade não para de nos escavar a nós mesmos, de nos cindir a nós mesmos, de nos duplicar, ainda que nossa unidade permaneça. Uma duplicação que não vai até o fim, pois o tempo não tem fim, mas uma vertigem, uma oscilação que constitui o tempo, assim como um deslizamento, uma flutuação constitui o espaço ilimitado (DELEUZE, 1997, p. 40).

A terceira fórmula poética que poderia resumir a filosofia kantiana, na interpretação de Deleuze, é de autoria de Kafka e possui a seguinte formulação: “Que suplício ser governado por leis que não se conhece!... Pois o caráter das leis tem necessidade assim do segredo sobre seu conteúdo... “. Deleuze inicia o argumento pertinente à essa fórmula tratando do tema da lei.

Nesse sentido, Deleuze argumenta que, do ponto de vista da consciência antiga, as leis são o meio para conhecermos o Bem. Isso significa que em determinadas condições as leis dizem o que é o Bem. Nesse caso, numa perspectiva epistemológica, as leis são uma imitação do Bem num mundo que está abandonado pelos deuses.

Posto isso, Deleuze afirma que Kant, na *Crítica da Razão Prática*, realiza uma reversão na relação entre a lei e o Bem. A lei é unicidade pura e vazia, da qual o Bem depende e não o inverso. A lei enquanto primeiro princípio não possui nem interioridade, nem, conteúdo, pois qualquer conteúdo faria da lei uma imitação do Bem. A lei é forma pura da universalidade. Ela é uma determinação prática que conduz ao Bem, portanto este depende daquela.

Assim, para Deleuze, a quarta e última fórmula poética que poderia resumir a filosofia kantiana é de autoria, novamente, de Rimbaud e seu enunciado consiste no seguinte: “Chegar ao desconhecido pelo desregramento de todos os sentidos [...] um longo, imenso e raciocinado desregramento de todos os sentidos”. Essa fórmula corresponde a já mencionada teoria discordante das faculdades.

Deleuze argumenta que se as faculdades podem entrar em relações variáveis, que são regidas alternadamente por uma ou por outra, então todas juntas forçosamente devem ser capazes de relações livres e sem regra, em que cada qual vai ao extremo de si mesma e ainda assim mostre alguma possibilidade de harmonia com as demais (*sentendum*

ao *cogitandum*).

Isso significa que as diversas faculdades entram num acordo que já não determinado por nenhuma delas, ou seja, é a prova de um acordo espontâneo entre Eu (Moi) e *Eu* (Je) numa Natureza Bela. Para Deleuze, cada faculdade empurra a outra ao seu limite, mas cada qual faz com que uma ultrapasse o limite da outra. Deleuze nomeia isso de “emancipação da dissonância”.

Semelhante emancipação é o acordo/acorde dissonante que marca a última reversão ou inversão kantiana. Trata-se da trajetória de quatro grandes inversões ou reversões, as quais partem das reversões do tempo, passando pela reversão da lei e retomando, por fim, a reversão das relações entre as faculdades. Portanto, são quatro fórmulas poéticas para demarcar quatro grandes reversões, quatro grandes momentos da crítica e da clínica de Deleuze acerca de Kant.

SOBRE QUATRO FORMULAS POÉTICAS QUE PODERIAM RESUMIR A FILOSOFIA KANTIANA (TABELA EXPLICATIVA DO ARGUMENTO DE DELEUZE):

Fórmula poética	Autor da fórmula	Título da fonte da fórmula	Conceito de Kant	Livro de Kant
“O Tempo está fora dos gonços”	Shakespeare	Hamlet, I, 5	Tempo	Crítica da razão pura
“Eu é um outro”	Rimbaud	Carta a Izambart de maio de 1871 e Carta a Demeny de 15 de maio de 1871	Eu	Crítica da razão pura
“Que suplicio ser governado por leis que não se conhece!... Pois o caráter das leis tem necessidade assim do segredo sobre o seu conteúdo.”	Kafka	Grande Muralha da China	Lei	Crítica da razão prática
“Chegar ao desconhecido pelo desregramento de todos os sentidos (...) um longo, imenso e raciocinado desregramento de todos os sentidos.”	Rimbaud	Carta a Izambart de maio de 1871 e Carta a Demeny de 15 de maio de 1871	A teoria das faculdades	- Crítica da razão pura; - Crítica da faculdade do juízo

Autor: Flávio Luiz de Castro Freitas

Considerações finais

Retomemos nosso objetivo geral: explicitar o percurso da interpretação realizada por Gilles Deleuze acerca da doutrina das faculdades Kant. Para tanto, dividimos o presente trabalho em quatro partes, das quais destacamos as partes dois e três. Em que, respectivamente, tratamos do acordo dissonante das faculdades que Deleuze remete a Kant, bem como da teoria diferencial das faculdades.

Em nosso percurso, nos reportamos à *Filosofia Crítica de Kant*, *Nietzsche a filosofia*, *Diferença e repetição* e *Crítica e Clínica*. Sendo que neste último, abordamos o artigo *Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana*. Neste artigo enfatizamos a identificação das reversões de Kant por parte de Deleuze como sendo o produto de sua crítica e clínica acerca de Kant. Por fim, destacamos a retomada da teoria diferencial das faculdades na quarta reversão.

Referências:

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Tradução: Roberto Machado e Luiz Orlandi. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DELEUZE, G. *Crítica e Clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, G. *La philosophie critique de kant*. Paris: PUF, 1963.

DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.

KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2012.

Kant e a teoria da liberdade subjetiva de Marx

Márcio Egídio Schäfer

UFMA

RESUMO: A presente contribuição discute as motivações kantianas da teoria da liberdade subjetiva de Marx. Marx critica a liberdade subjetiva concebida nos termos da teoria da eticidade hegeliana pelo fato dela reduzir a liberdade subjetiva a uma liberdade formal. Procuro mostrar – retomando uma tese defendida por Herbert Schnädelbach – que Marx reabilita Kant para desenvolver uma concepção de liberdade subjetiva de acordo com a qual as instituições da liberdade objetiva, que garantem o bem-estar dos indivíduos, devem resultar da atividade livre dos seres humanos. As pilstras de uma tal teoria da liberdade subjetiva são os conceitos de dever e espontaneidade. Se os raciocínios acima expostos são lícitos, o recurso a Kant permite esboçar uma interpretação renovada do problema da liberdade no pensamento de Marx frente às interpretações do marxismo tradicional.

Palavras-chave: Kant. Marx. Liberdade. Subjetividade. Direito.

O tema do presente texto é a teoria da liberdade subjetiva de Marx. Interessa-me, sobretudo, mostrar como a teoria da liberdade subjetiva de Marx é elaborada em contraposição à teoria da liberdade subjetiva de Hegel, para, então, apresentar a tese defendida por Herbert Schnädelbach, segundo a qual a formulação da teoria da liberdade subjetiva de Marx reabilitaria uma motivação kantiana. A partir disso quero sugerir que a tese de Schnädelbach¹ leva a uma profunda revisão da interpretação do conceito de liberdade em Marx, e que sua interpretação da liberdade subjetiva em Marx foi, mesmo que não refletidamente, assumida pelas recentes interpretações de Marx.

¹ A obra de Schnädelbach em questão é sua tese de doutorado escrita sob a orientação de Theodor Adorno e Bruno Liebrucks intitulada: *Hegels Theorie der subjektiven Freiheit*. Ao longo do texto essa obra é referida pelo ano e número da página (1965, p. x).

I

Para começar, cito uma passagem da *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, texto em que Marx formula mais claramente sua crítica à concepção hegeliana da liberdade subjetiva.² Mesmo sendo um escrito juvenil, essa passagem contém, ao meu ver, *in nuce*, os elementos que compõem a teoria da liberdade subjetiva do Marx tardio.

A liberdade *subjetiva* aparece em Hegel como liberdade *formal* [...] precisamente porque ele não apresentou a liberdade objetiva como realização, como atividade da liberdade subjetiva. Porque ele deu ao conteúdo presumido ou real da liberdade um portador místico, o sujeito real da liberdade recebe um significado formal (MARX, 2010, p. 80).³

A clivagem que se segue à filosofia de Kant, seja no âmbito da razão teórica e da razão prática, entre liberdade e necessidade, entre conceito e realidade, ensejou uma profunda reelaboração da filosofia no Idealismo Alemão. O conceito de liberdade, precisamente de liberdade subjetiva, não saiu incólume desta revisão e impactou decisivamente a discussão do conceito de liberdade na filosofia alemã pós-idealista, particularmente na obra de Marx. Em maior ou menor grau, todas essas discussões remontam à teoria da liberdade de Hegel, a qual é, em boa parte, uma tentativa de responder à terceira antinomia de Kant,

² Salvo quando nas referências é indicada a tradução, todas as traduções para o vernáculo são de minha autoria – M.S.

³ Não há como negar que Hegel mesmo, no adendo ao parágrafo 145 da *Enciclopédia*, endereça uma crítica à liberdade puramente formal. “Quando se fala da liberdade da vontade, assim se entende comumente com isso meramente o arbítrio, i.e. entende-se a vontade na forma da acidentalidade. Ora, com efeito, o arbítrio, como capacidade de se decidir por isso ou por aquilo, é todavia um momento da vontade livre conforme o seu conceito, de maneira alguma a liberdade mesma, mas primeiramente apenas a liberdade formal. A verdadeira vontade livre, a qual contém o arbítrio como suprassumida em si, está consciente de seu conteúdo como um em e para si firme, e simplesmente sabe imediatamente o mesmo como o seu”.

à antinomia entre liberdade e necessidade.

Segundo as interpretações já tradicionais, Hegel resolve a terceira antinomia de Kant com um modelo dialético no qual tudo é concebido como exteriorização do sujeito em e para-si livre, do espírito. Por isso, conforme Schnädelbach (1965, p. 111), para Hegel, pelo fato de tudo ser uma exteriorização do sujeito em e para si livre, esse sujeito está, nas suas exteriorizações, que são sua objetividade, junto a si. Em outras palavras, ser livre é estar, no seu outro, junto a si mesmo.⁴ Isso leva a uma identidade entre a razão subjetiva e objetiva, entre liberdade individual e universal. Na *Filosofia do Direito*, o momento da universalidade, ou seja, o Estado, não é mais resultado da “espontaneidade dos singulares” (1965, p. 162), mas pressuposto como momento positivo da educação. Esse universal objetivo é, então, deduzido da ideia, do devir da ideia de vontade livre ao qual as individualidades hão de se elevar. Aqui Schnädelbach diagnostica uma primeira dificuldade relativa à concepção hegeliana da liberdade, pois, “um universal, que contém o individual apenas de maneira formal, mas não do ponto de vista do conteúdo, não pode ser considerado como uma reconciliação bem-sucedida do universal e do individual” (1965, p. 104). O ponto de crítica aqui é que o momento da particularidade é concebido de tal forma, que são os “sujeitos finitos que tornam o universal como o conteúdo de sua vontade” (1965, p. 93). Na esteira desta tese “a universalidade somente admite a particularidade que está reduzida à mera forma do conteúdo universal” (1965, p. 94).

Se se quiser, pode-se reformular esse problema da seguinte forma: Hegel busca propor uma síntese entre a liberdade da eticidade no sentido grego e a liberdade moderna, marcada pelo advento do sujeito de direitos. A liberdade, assim, encontra sua expressão primeira no Direito abstrato.

⁴ Theunissen observa acertadamente que esse movimento constitui o núcleo mesmo da filosofia de Hegel: “Hegel stellt hier das Grundmodell vor uns hin, an dem sich seine gesamte Philosophie orientiert. Es ist das im kleinen wie im großen, im Systemaufriß wie in allen Einzelanalyse durchschneidende Modell der Dialektik, der Dialektik des sich entäußernden und zu sich zurückkehrenden Geistes” (1970, p. 64).

Hegel, contudo, assume que a liberdade não pode ser realizada no âmbito do Direito abstrato. Hegel percebe, para usar uma figura da *Fenomenologia do Espírito*, que o Direito burguês leva à formação de uma consciência infeliz, uma consciência que se sabe portadora de direitos, portando livre, mas que, na realidade social, faz a experiência da não-liberdade. Há, pois, uma fissura, entre, por um lado, a liberdade subjetiva promulgada pelo direito burguês e, de outro, a vida social burguesa, onde os indivíduos fazem a experiência da não-liberdade. Hegel vê a ojeriza ao direito, que se segue a essa experiência, como um dos maiores riscos à unidade da comunidade ética. Isso porque a experiência da miséria, como Hegel sugere mais explicitamente nas suas *Preleções sobre a Filosofia do Direito*⁵, cria a disposição de se sentir abandonado pelas leis e instituições. Consequentemente, uma revolta contra as mesmas, o que, para Hegel, significaria quase que como um retorno ao estado de guerra de todos contra todos hobbesiano.

Contudo, é importante salientar que, para Hegel, como Frank Ruda logrou demonstrar na sua densa monografia *Hegels Pöbel*, a disposição de se voltar contra o direito e as instituições sociais, na sociedade civil-burguesa, desenvolve-se duplamente. Por um lado, aqueles que caem na margem dessa sociedade voltam-se contra as mesmas, pois sentem-se alijados dos benefícios desta sociedade. De outro, aqueles que acumulam a riqueza produzida nesta sociedade. O excesso de riqueza cria uma disposição de se sentir acima do direito, portanto de igualmente rejeitar o direito e as instituições sociais e de sobrepor às mesmas o poder da riqueza material. Daí também a dificuldade de traduzir o termo Pöbel por população ou povilú, que se referem às camadas mais baixas, à assim chamada ralé da sociedade. Por isso Hegel afirma que não é só o fato de ser pobre que leva ao *Pöbel*, mas a pobreza associada a uma disposição de revolta, de desprezo contra as instituições

⁵ Cumpre observar que o texto dessas *Preleções* não foi escrito e publicado por Hegel, mas procede de anotações de ouvintes das aulas de Hegel postumamente editadas.

sociais e o direito, o mesmo desprezo que se pode formar também, mesmo que por outras razões, do lado dos ricos.

É inquestionavelmente o mérito de Hegel ter descoberto a centralidade da sociedade civil-burguesa, a esfera da vida econômica, e sua tematização para o problema da liberdade. Ao mesmo tempo em que Hegel percebe a sociedade civil-burguesa como um momento indispensável da liberdade moderna, pois nela – uma vez que ela é a esfera separada que se situa entre o indivíduo e o Estado – os indivíduos podem, de fato, perseguir seus interesses privados, ele igualmente reconhece os potenciais explosivos desta sociedade. Precisamente seu olhar penetrante sobre o econômico o leva a perceber as consequências perniciosas de tal modelo de organização da vida social para a sua concepção de liberdade ética, modelo no qual ele tentou se desenredar da aporia kantiana.

Se por um lado Hegel está consciente desta dificuldade, a solução que propõe não parece, de outro, satisfatória. Sua solução consiste em, por um lado, assumir uma concepção ética de liberdade, cuja expressão peculiar é a afirmação do Estado como o *em-e-para-si racional*. Precisamente essa unidade ética seria ameaçada pela expansão desenfreada do direito e da economia burguesa, que justamente grassa no problema do *Pöbel*. De outro, ele mobiliza esse mesmo Estado ético para limitar a expansão da sociedade civil-burguesa, de tal sorte a impedir que ela possa estender seus tentáculos sobre o Estado.

A solução hegeliana assume duas premissas fortes: (i) de que à desenfreada economia capitalista se possa, de fato, colocar rédeas; (ii) que o Estado é aquela instância que pode domar a economia burguesa e, com efeito, por ter uma determinação ética superior.

Marx vai pôr sob suspeição essas duas premissas. A determinação fundamental da sociedade burguesa é a *valorização do valor*. A métrica dessa valorização não conhece limites, pois tal como Aristóteles já percebera na sua

crítica à crematística⁶, desacoplada das necessidades humanas, uma economia voltada à produção de dinheiro como um fim em si mesmo não tem limites. Por essa razão, a valorização do valor não pode ser freada, pois isso levaria a uma contradição com a determinação fundamental da sociedade burguesa. No que tange à segunda premissa, Marx vai estabelecer uma contradição entre Estado ético e sociedade civil-burguesa. Ou seja, esta somente pode surgir com a dissolução daquele, pois o dinheiro como forma social autonomizada somente pode se constituir com a dissolução da comunidade ética.⁷

A isso se associa outro ponto crucial. A reprodução do dinheiro como forma social autonomizada, que na economia argumentativa *D'o Capital* implica a passagem da forma-dinheiro à forma-capital, conduz, para Marx, a uma contradição. A forma-capital somente pode se reproduzir mediante a apropriação de trabalho alheio não pago. Essa apropriação se dá na esfera da produção, e não na esfera da circulação simples, onde os atos de compra e venda, ou seja, a relação de compra e venda da força de trabalho se realiza. Na esfera da circulação simples, os princípios formais do direito burguês tem validade estrita. A injustiça da sociedade burguesa não reside, portanto, numa mácula do direito remediável pelo Estado, pois os princípios da liberdade e da igualdade não são feridos pela sociedade civil-burguesa. Muito pelo contrário: são precisamente eles que viabilizam as relações de troca. Por isso, para Marx, a liberdade somente pode ser realizada se a sociedade burguesa for qualitativamente transformada pelos indivíduos que refletem e organizam as condições materiais nas quais reproduzem sua vida.

A contradição que leva ao dever e a espontaneidade subjetiva não é, pois, uma mera “contradição subjetiva” (1965, p. 204), mas uma contradição social, a contradição entre o conceito de sociedade civil-burguesa, os princí-

⁶ Quanto a isso, ver o livro I da *Política*. A oposição entre a polis, ou seja, uma comunidade ética e a crematística, a autonomização do dinheiro, é amplamente tematizada tanto na literatura como na filosofia grega clássica.

⁷ Essa relação de incompatibilidade é extensamente tematizada nos *Grundrisse*.

pios formais da liberdade e igualdade e a sua realidade, “a contradição entre a ideia de liberdade e igualdade como princípios da sociedade civil-burguesa e o fato que nela se reproduz constantemente [uma relação] de dominação” (idem), se se quiser, entre a validade jurídica dos princípios da igualdade e liberdade e a desigualdade e a não-liberdade fáticas experienciadas na sociedade civil-burguesa. No pano de fundo dessa dilaceração da consciência burguesa, a consciência infeliz, Schnädelbach localiza a revalorização de Marx do conceito de dever. Trata-se do dever de transformar qualitativamente uma sociedade em que a liberdade subjetiva é reduzida à dimensão abstrata do direito, não determinando a liberdade objetiva, as estruturas sociais, onde se supõe que o bem-estar, ou seja, a justiça, se realizem. “Por essa razão o dever recobra, em Marx, uma função central para a teoria, que ele tinha também em Kant, e se torna novamente um motivo para ações reais, pois seu conteúdo é a tendência objetiva da transformação qualitativa do todo mesmo” (1965, p. 205).

Schnädelbach propõe, assim, que Marx reabilita a tese da espontaneidade e do dever kantiana e a volta criticamente contra a articulação hegeliana da liberdade formal e da liberdade ética. A liberdade subjetiva não é, aos olhos de Marx, redutível a uma fórmula jurídica, algo que também Hegel havia reconhecido, nem a elevação da particularidade a um universal fundado numa razão supra-individual. Em Hegel, a liberdade subjetiva está associada ao bem-estar dos indivíduos que vivem sob a liberdade abstrata salvaguardada pelo direito. Ao conceito de bem-estar associa-se o conceito de justiça. Para Hegel, a justiça só pode florescer na medida em que o direito for mediado pelas instituições do Estado ético, atentando à satisfação dos interesses particulares, dos quais o direito necessariamente abstrai. Para dar conta da particularidade, a liberdade subjetiva, fundada no direito, precisa ser subordinada ao Estado ético. As dificuldades dessa resposta mencionei acima. O núcleo destas dificuldades pode ser sintetizado da seguinte forma: a liberdade subjetiva se desenvolve com a dissolução do Estado ético, da *eti-*

cidade da polis, de sorte que este/esta não pode ser mobilizada para remediar as contradições que exsurtem daquela.

II

Quero, por fim, sugerir que o Marxismo tradicional⁸, que comumente se associa a Marx, aproxima-se antes de Hegel. Aproxima-se de Hegel, pois concebe uma teoria da história objetiva, que se realizada rumo a um telos, cuja mola propulsora é uma força que está para além da espontaneidade dos agentes sociais concebidos em sua finitude. Marx, nos *Manuscritos de Paris* mais claramente, parece advogar uma tal concepção de história. Como, entretanto, a pesquisa recente vem demonstrando com muita acribia, o Marx tardio, especialmente quando começa a se ocupar de formações sociais não europeias/burguesas – entenda-se aqui o caso da Rússia – afasta-se gradativamente desse modelo de interpretação.⁹ O que, evidentemente, não significa que mesmo em textos do Marx tardio tenham se infiltrado elementos de um hegelianismo não-refletido.

A esse modelo de explicação da história subjaz uma concepção especulativa/positiva de dialética. A dialética é tomada como motor de explicação de algo que se realiza: o telos da história, a realização da razão na história em Hegel, ou o comunismo no marxismo tradicional. As contradições sociais da sociedade civil-burguesa são, como no “revisionismos e stalinismo”, “dissolvidas na forma de um transcurso de forças naturais cegas” (1965, p. 206). Se em Hegel a finitude, as ações dos agentes são reduzidas a meros momentos da conexão de mediação universal do absoluto, e no marxismo tradicional tudo parece ser explicável com base num assim chamado materialismo dialé-

⁸Na esteira da Nova Leitura de Marx entendo por marxismo tradicional todas as interpretações que buscam apresentar o pensamento de Marx como uma visão de mundo. Por isso ele é denominado também de *Weltanschauungsmarxismus*.

⁹ Compare-se quanto a isso o livro de Urs Lindner (2013), *Marx und die Philosophie*, especialmente o capítulo 7.

tico ou histórico, Marx parece antes advogar que qualquer transformação social deve estar fundada na ação consciente e refletida dos atores sociais, pois por mais que, por exemplo, a sociedade burguesa apresente tendências de desenvolvimento objetivo, estas são subjetivamente mediadas¹⁰, podendo, por conseguinte, somente ser transformada pela ação dos sujeitos conscientes.

A tese levantada por Schnädelbach, a saber, de que Marx se volta contra Hegel, e precisamente através da revalorização de alguns aspectos da teoria da liberdade subjetiva de Kant, parece ter sido confirmada pelas pesquisas de Marx, particularmente pela assim chamada Nova-Leitura de Marx. Não que os autores desta corrente de interpretação de Marx tenham evocado explicitamente Kant.¹¹ Mas a tese fundamental é: não há uma razão, um telos que se realizada na história. São os indivíduos, que com seu *conhecimento* devem *agir* para transformar praticamente o mundo. Isso, como dito, não significa negar que haja tendências objetivas no desenvolvimento histórico da economia burguesa, como, por exemplo, que a sobreacumulação de capital é um elemento que interdita a reprodução capitalista e leva a crescentes tensões sociais. Em momento algum o Marx tardio parece afirmar que um automatismo histórico leve a um soçobramento do capitalismo.

Na *Carta a Kugelmann* (17 de março de 1868), Marx explana sua tese sobre esse assunto, quanto critica a interpretação de Gustav Mayer *D'o Capital*. Se ele, Mayer, tivesse interpretado corretamente *O Capital*, “ele teria visto, que eu [Marx] não só apresento a *grande indústria* como mãe do antagonismo, mas também como formadora das condições materiais e espirituais para a resolução desses antagonismos, a qual, contudo, não pode ir

¹⁰ Quanto a isso, ver Schnädelbach 1965, p. 206.

¹¹ Que discussões desse gênero tenham ocorrido em Frankfurt nos anos 60 parece plausível, e certamente não eram estranhas a Schnädelbach e aos autores da Nova-Leitura de Marx. Cabe lembrar que o segundo parecerista da tese de Schnädelbach, Bruno Liebrucks, exerceu uma influência importante sobre as bases da Nova-Leitura de Marx, como Backhaus (2011, p. 9ss.) atesta.

adiante por *caminhos cômodos*” (MEW 32, p. 541). Ou seja, o capital, como relação de produção, não soçobra em virtude de suas contradições internas, mas precisa ser superado por caminhos “incômodos”. Essa afirmação fala por si só. Contra boa parte do discurso marxista do século XX e em parte contra o Marx dos *Manuscritos*, a mensagem dessa crítica a Mayer parece sugerir que não há uma objetividade histórica, que por caminhos cômodos leve a uma transformação das estruturas sociais. Essa precisa ser conquistada pela práxis consciente dos seres humanos.

Isso está internamente associado à crítica de Marx a dialética de Hegel, iniciada na sua *Crítica à Filosofia do Direito Estatal de Hegel* e refinada no âmbito do projeto da *Crítica da Economia Política*. Na *Crítica da Economia Política*, a dialética assume uma função muito mais modesta do que em Hegel. Ela está voltada para o conhecimento positivo do dado, mas esse dado não é algo positivo em si, desenvolvido a partir de um princípio especulativo, como em Hegel, onde a realidade econômico-social da ordem social burguesa não é somente apresentada recorrendo aos princípios da dialética especulativa, à lógica do conceito, mas, com base nessa lógica, ela é afirmada como momento derradeiro da realização da razão na história, para além da qual não se pode ir. Essa interpretação da lógica de Hegel parece ser corroborada pela interpretação de Vieweg¹², segundo a qual lógica do conceito é uma lógica da auto-determinação e que é essa a lógica que fundamenta a Filosofia Prática de Hegel. Esse aspecto especulativo/afirmativo Marx nega peremptoriamente. Por isso a famosa frase de Marx no Prefácio ao *Capital* de no conhecimento positivo do subsistente conhecer a sua própria negatividade, isto é, sua perecibilidade e, portanto, a possibilidade de sua transformação pelas práxis consciente e refletida dos seres humanos.

Se isso for o caso, também a articulação hegeliana entre direito e

¹² Vieweg 2012, p. 26.

justiça precisa ser rediscutida. O bem-estar não pode ser mais identificado com as correções do direito burguês promovidas pelas instituições do Estado ético. Marx volta-se contra Hegel no sentido de afirmar que a justiça, um arranjo social onde todos possam, dada a constituição particular de cada um, satisfazer suas carências, não é algo garantido pelo direito e pelo Estado burguês, mesmo em sua versão ética.

Conforme Schnädelbach (1965, p. 184), apenas Marx, com a Crítica da Economia Política, logra demonstrar a passagem da liberdade subjetiva abstrata, a liberdade do direito burguês, à efetividade concreta da liberdade, desvelando o liame entre a liberdade subjetiva e a efetividade social concreta. A liberdade abstrata da subjetividade pura, da ideia de vontade livre, exposta na célebre frase do direito como ser-aí da liberdade, há de ser concretizada na sociedade. A consciência infeliz surge justamente desse descompasso entre, por um lado, a liberdade abstrata do pensamento, que assume forma no direito burguês, e a não-liberdade vivenciada no âmbito social. Precisamente aqui é que se situa a questão da justiça. Curioso é que Hegel vai introduzir a associação entre direito e bem-estar apenas na esfera da sociedade civil-burguesa, quando sua apresentação da mesma deixa transparecer as insuficiências do direito abstrato e as contradições delas resultantes. A tentativa de supressão delas no Estado ético é, contudo, questionada por Marx, justamente pelas contradições que se seguem a uma filosofia política que deduz o Estado de uma teoria metafísica da vontade livre.

Se Hegel percebeu corretamente a contradição entre liberdade subjetiva abstrata, conquista do direito burguês, e liberdade social, ou seja, que no âmbito do direito burguês a liberdade subjetiva não tem vez na determinação das estruturas da sociedade, a doutrina do Estado ético reduz o papel da liberdade subjetiva de outra maneira, isto é, confere-lhe um caráter eminentemente formal, pois o portador dessa liberdade é, segundo Marx, um sujeito místico. Não a espontaneidade dos indivíduos, mas o devir do espírito é sua

base fundadora, ou, para dizer com Marx, a liberdade objetiva, as estruturas sociais que garantem a liberdade subjetiva não são resultado da atividade dessa própria liberdade subjetiva.

Observações finais

Para concluir, como Schnädelbach observa, quero lembrar que do fato de haver vestígios da teoria da liberdade de Kant na teoria da liberdade subjetiva de Marx não se segue que Marx tenha recaído à teoria da liberdade de Kant. Que haja vestígios da teoria da liberdade de Kant em Marx somente significa que a identidade entre a liberdade subjetiva e objetiva não pode ser resolvida pela “dialética hegeliana” (Schnädelbach, 1965, p. 6). A odisseia do espírito não culmina numa totalidade social em que a liberdade subjetiva e a objetiva estejam reconciliadas e, com efeito, a partir da racionalidade do todo, que é precisamente o desdobramento do espírito na história. A sociedade moderna ainda estaria enredada na “não-liberdade” e na “alienação” (Schnädelbach, 1965, p. 7). A tese fundamental aqui é que o problema da liberdade não pode, como pretendia Hegel, ser resolvido com meios puramente filosóficos.

Nesse ponto é que Schnädelbach aproxima Marx a Kant, pois, segundo ele, em Marx a “Crítica da Economia Política se torna o fundamento necessário de uma teoria crítica da sociedade e com isso ela se torna o instrumento por excelência da crítica filosófica, pois é justamente ela que desvela que o problema da liberdade não pode ser resolvido apenas com um aparato filosófico” (1965, p. 7). A experiência de liberdade e não-liberdade vivenciada pela consciência que faz a experiência da sociedade burguesa, a experiência da consciência dilacerada, somente pode ser superada pela junção entre teoria e prática. Segundo Schnädelbach, essa forma de conceber a questão da liberdade estava prefigurada já em Kant, pois, “de acordo com ele [Kant] a liberdade é uma ideia, cuja realidade objetiva não pode ser exposta teoricamente, mas somente é garantida pela consciência do dever,

pela exigência da práxis moral. Em Marx, o conceito de liberdade subjetiva reassume esse caráter de exigência numa forma modificada: a liberdade dos homens somente pode se tornar efetiva através de uma práxis que transforma a totalidade [...]” (1965, p. 7). Para o Marx tardio, pois, a liberdade subjetiva há de ser intersubjetivamente realizada. Não há um sujeito transcendente da história, do qual as ações dos indivíduos seriam meros instrumentos. A história é feita pela atividade consciente dos indivíduos. Essa é a definição de liberdade subjetiva que prepondera em Marx. Com ela a liberdade subjetiva não se reduz a uma mera forma de um conteúdo universal, mas se concretiza na organização da sociedade.

É pois, para usar um conceito de Theunissen (1980, p. 486), a liberdade comunicativa, que almeja, por intermédio de um consenso racional, organizar a sociedade, ou seja, a divisão do trabalho e a satisfação das necessidades, de tal sorte que cada indivíduo disponha de suficiente tempo livre para desenvolver suas potencialidades, o que é o objetivo de uma organização econômica da sociedade, cujo princípio é a *economia do tempo* (MEW 42, p. 105).

Por último, quero assinalar que por mais plausível que a associação de Kant e Marx, ou a reabilitação de uma motivação kantiana por Marx sugerida por Schnädelbach possa parecer, e inclusive ilumine muitos aspectos da crítica de Marx a Hegel, ela não pode obscurecer as profundas diferenças em ambos os autores no que tange à concepção propriamente dita de liberdade. Kant certamente fica, para dizer com Hegel, no âmbito de uma concepção formal de liberdade. Até mesmo porque Kant tematizou pouco ou nada a realidade material da sociedade civil-burguesa. Precisamente aqui, como se segue da crítica de Marx a Hegel, está a diferença crucial. Para Marx, a liberdade não é redutível a uma forma jurídica. Ela precisa ter como conteúdo as estruturas sociais nas quais o indivíduo reproduz sua vida. Quero explicitar o supradito com um breve recurso à filosofia grega.

No *Político*, Platão escreve que: “melhor, contudo, é, quando não as leis,

mas o conhecimento do homem rei tem o poder. [...] Porque a lei não está em condições de compreender com exatidão o mais benéfico e mais justo e, assim, realmente ordenar o melhor. Pois a desigualdade dos seres humanos e ações, e porque, por assim dizer, jamais se chega a um repouso nas coisas humanas, ela [a desigualdade] não autoriza, que alguma arte apresente simplesmente algo para todos e para todo o tempo” (294 a – b). Essa formulação antecipa um aspecto fundamental da teoria das virtudes de Aristóteles, tal como apresentada na *Ética a Nicômaco*, a saber, a tese do justo meio. O que é a virtude, por exemplo a justiça, precisa ser definido levando em consideração o (s) agente (s) envolvidos, evitando a falta e o excesso, ponderando, assim, o meio-termo em relação ao agente. Como Marx assevera na *Crítica ao Programa de Goetha*, no comunismo as relações se orientam pelo adágio “Cada um segundo suas capacidades, cada um segundo suas necessidades” (MEW 19. p. 21).

Esse adágio compartilha, em certa medida, essa concepção do justo expresso nas teorias de Platão e Aristóteles. A justiça e a liberdade não podem ser, em última instância, apreendidas pelo direito, codificadas em leis. Contudo, isso não deve ser interpretado como se Marx defendesse a tese de um retorno à eticidade da polis grega. Ele retém indiscutivelmente a conquista moderna da liberdade subjetiva. Por isso, não o conhecimento do homem rei de Platão, mas as individualidades livres, resultado irrevogável da modernidade, devem decidir o que é o mais benéfico e o mais justo para cada membro da sociedade e qual o melhor arranjo social que mais contribui para alcançar tal fim. Precisamente isso Theunissen parece querer exprimir com sua tese da *liberdade comunicativa*.¹³

¹³ Marx pouco escreveu sobre os contornos reais de uma tal forma de liberdade. Isso pode, por um lado, ser interpretado como déficit de sua teoria. Por outro, Marx não advoga um conceito metafísico de liberdade. Os indivíduos precisam, em cada caso, decidir qual a melhor forma de organizar a sociedade para satisfazer seus interesses. O que Marx de fato mostra em sua teoria é que nem a sociedade civil-burguesa abandonada a si mesma, nem o Estado podem garantir a liberdade subjetiva no sentido em que ele a concebe. A liberdade não pode ser uma mera

Como Marx anota nos *Grundrisse*, o fato de “A relação social dos indivíduos entre si como uma força autonomizada sobre os indivíduos, seja ela representada como força natural, acaso ou qualquer outra forma que se prefira é um resultado necessário [do fato] que o ponto de partida dessa não seja o indivíduo social livre” (MEGA² II/1.1, p. 126; MEW 42, p. 127). Precisamente quando as relações sociais tomam como ponto de partida o indivíduo social livre é que se realiza a exigência de apresentar “a liberdade objetiva como realização, como atividade da liberdade subjetiva”. Só nesse caso é que a aparência da liberdade e igualdade do direito abstrato pode assumir concretude na realidade social.

Referências

HEGEL, Georg. Werke in 20. Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, Georg. Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Werke 7.

HEGEL, Georg. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, in: Werke 10.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Gesamtausgabe [MEGA]. Berlin. (Citado como MEGA, tomo, página)

MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. Werke in 43. Bänden. Berlin. (Citado como MEW, tomo, página)

MARX, Karl. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.

concessão. As relações sociais que garantem a liberdade subjetiva devem ser construídas pelas ações dos indivíduos que vivem e atuam em cada contexto social.

PLATON. Werke. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011.

BACKHAUS, Hans-Georg. Dialektik der Wertform. Freiburg: Ça ira, 2011.

LINDNER, Urs. Marx und die Philosophie. Stuttgart: Schmetterling, 2013

RUDA, Frank. Hegels Pöbel. Konstanz: Konstanz university press, 2011.

SCHNÄDELBACH, Herbert. Hegels Theorie der subjektiven Freiheit. (Tese de doutorado). Frankfurt am Main, 1965.

THEUNISSEN, Michael. Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

_____. Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

VIEWEG, Klaus. Das Denken der Freiheit. München: Wilhelm Fink, 2012.

RESUMO: Como que espelhando o debate em torno da relação teatro-moral, desencadeado pelas críticas de Rousseau ao verbete de D’Alembert na *Encyclopédia*, Friedrich Schiller escreveu, em 1784, um artigo intitulado “O teatro considerado como instituição moral”. O nosso objetivo é mostrar que mesmo para Schiller, poeta e dramaturgo, por mais que seja possível reconhecer um elo entre a ação encenada no palco e os interesses morais da humanidade, essa relação nunca pode ser considerada intrínseca, afinal, como já nos ensinavam os gregos, a finalidade específica de cada um desses ramos da cultura é distinta e não deve ser confundida.

Palavras-chave: Rousseau. Schiller. Teatro. Moral.

1. Da utilidade moral do teatro

Em 1784, Friedrich Schiller publicou um artigo intitulado “O teatro considerado como instituição moral” [*Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet*]. Difícil ler o texto sem lembrar de Rousseau e sua *Carta a D’Alembert*, escrita 26 anos antes, cujo ponto central era, justamente, a questão relativa à possibilidade de o teatro ser encarado como um meio particularmente adequado ao fomento da moralidade. O artigo de Schiller, originalmente, teve por base uma conferência antes proferiu por ele e intitulada “Qual poderá ser o efeito de um teatro bom e permanente?”. E a ideia guia na composição do texto, independente do título em que nos fixemos, é que o teatro pode ser, nas palavras do autor, um “reforço” [*Verstärkung*] para “a religião e a lei”, caso se aliem! – afinal, o placo “abre um infindo circuito ao espírito sequioso de atividade, dando sustento a toda faculdade da alma, sem sobrecarregar a uma que seja, e unindo, ainda, à formação do entendimento e do coração, o mais sublime entretenimento [*der edelsten Unterhaltung*] (SCHILLER, 1991, p. 34).

O fio condutor da análise empreendida por Schiller é uma espécie de levantamento de situações cenicamente construídas em que é possível reconhecer o que ele considera a contribuição do teatro ao conhecimento da nossa natureza. Nessa perspectiva, por assim dizer, antropológica, Schiller escreve: “O teatro apresenta-nos uma variegada cena dos sofrimentos humanos. Leva-nos, artificialmente, a aflições alheias e nos recompensa o sofrimento do momento com voluptuosas lágrimas e um maravilhoso acréscimo de coragem e experiência” (SCHILLER, 1991, p. 41). Em trecho mais à frente, lê-se: “O teatro [*die Schaubühne*] é um canal comum [*gemeinschaftliche Kanal*] em que jorra a luz da sapiência da melhor porção pensante do povo, sapiência que, a partir daí, se alastra em radiações mais brandas a todo Estado”. Então, exibindo sua sintonia com os ideais iluministas antes criticados ou relativizados por Rousseau, Schiller arremata: “Conceitos mais exatos, princípios mais depurados, sentimentos mais puros, vão, a começar daí [do teatro], correr em todas as veias do povo; desaparece a névoa da barbárie e da tenebrosa superstição, a noite cede lugar à vitória da luz” [*dem siegenden Licht*] (SCHILLER, 1991, p. 43).

Essas duas últimas passagens podem parecer – principalmente àquele que se apressar a tirar conclusões, caso ele pense na “querela sobre o teatro” envolvendo Rousseau e D’Alembert – uma espécie de tomada de posição da parte do dramaturgo alemão em favor do autor do famoso artigo da *Enciclopédia*. Acontece que, apesar do viés positivo quanto ao papel possível ao teatro como “instituição moral”, Schiller pondera: “Mas, nisso, ele [o teatro] apenas *auxilia* [*unterstützt*] a terrena justiça, pois que ao palco permanece aberto um mais extenso campo”, o que traduz o sentimento de que se trata, nesse caso, apenas de um apoio, um uso possível, porém não essencial, do mesmo. Antes, o texto já dizia: “Tão certo como a representação visível age mais poderosamente que a letra morta e a fria narração, também o teatro age mais funda e duradouramente que a moral e a lei”. Por isso, diz Schiller em

tom solene: “Mesmo quando deixar de ser pregada toda e qualquer moral, quando nenhuma religião mais encontrar fê e cessar de existir qualquer lei, ainda assim Medéia nos fará estremecer, descendo cambaleante as escadarias do palácio, depois de ter sido consumado o infanticídio” (SCHILLER, 1991, p. 36). Em todas essas passagens em que a perspectiva apontada é sem dúvida favorável à ideia de harmonizar teatro e moral, Schiller jamais os identifica, pura e simplesmente; ora deixando aparecer a superioridade das relações morais – e da razão a que estas estão associadas –, ora sendo o próprio teatro essa referência mais elevada – o que é justificado devido às limitações que são próprias à aplicação real e objetiva das leis.

Como se vê, mesmo antes de seu contato com a teoria estética kantiana – afinal a *Crítica do Juízo* só se tornaria pública seis anos depois (1790) –, Schiller, como Rousseau, vê o “auxílio” prestável à moral pelo teatro com algumas ressalvas, afinal há, também para ele, fronteiras que precisam ser respeitadas já que o espaço ativo da encenação, ou, da representação dramática, pode, em certo sentido, ser até mais fiel aos nossos ideais morais que as próprias instituições sociais que deveriam, em tese, encarna-los objetivamente. Daí Schiller poder fazer afirmações do tipo:

A jurisdição do palco [*Die Gerichtsbarkeit*] começa onde finda o domínio das leis mundanas. Quando a justiça, cega, é corrompida pelo ouro e vive na fartura à custa dos vícios, quando os crimes dos poderosos escarnekem de sua impotência e o temor humano tolhe o braço da autoridade, o teatro assenhora-se da espada e da balança e arrasta os vícios para diante de um terrível tribunal (SCHILLER, 1991, p. 35-36)

O teatro, portanto, não é o lugar que possamos tomar como cenário para uma relação meramente mimética entre a justiça real, positiva, e a ideia de justiça que serve de base ou princípio àquela, o que relativiza qualquer esforço em ligar, objetivamente, esses dois espectros da nossa cultura. Expressando já

o pessimismo ético e político que o levaria a conceber a necessidade de uma formação estética como preparação à educação moral da humanidade, Schiller afirma que é no palco, apenas, que aqueles vícios humanos mantidos impunes pela justiça recebem, finalmente, seus castigos, assim como as virtudes, sobre as quais essa mesma justiça cala, são difundidas. Mas isso porque o teatro é uma espécie de laboratório para “grandiosos sentimentos, decisões e paixões” que nos enche a alma graças à idealização de personalidades exemplares:

Que divinos ideais a imitar não nos apresenta! Quando o bondoso Augusto, grande como os deuses, estende a mão para Cina, o traidor, que já imagina estar lendo naqueles lábios a sua sentença de morte, dizendo-lhe “sejamos amigos, Cina!” – quem dentre a multidão, *naquele* momento, não quereria prazerosamente apertar a mão de seu inimigo mortal, para assemelhar-se ao divino romano?” (SCHILLER, 1991, p. 37).

Adorno, em sua *Teoria estética*, nos diz algo que ainda reverbera o que escreve Schiller aqui, ao sustentar que as forças produtivas na arte participam “na *Aufklärung* porque não mentem: não simulam a literalidade do que elas exprimem”, afinal a arte não é um mero redobro repetitivo das coisas, não nos diz nada ao pé da letra. E apesar disso, suas forças “são reais enquanto respostas à forma interrogativa do que lhes vem ao encontro a partir do exterior ... As relações de tensão nas obras de arte cristalizam-se unicamente nestas e através da sua emancipação a respeito da fachada fática do exterior atingem a essência do real”. Em resumo, para Adorno, na relação da arte com a sociedade em que ela está situada, ela é o “*korís* do existente empírico” (ADORNO, 1988, p. 16), ou seja, ela está, ao mesmo tempo, inserida e “separada” [*koristós*]. Como se costuma dizer da personalidade de Rousseau, a relação da arte – seja ela qual for – com o meio social em que se manifesta, é paradoxal. Adorno cunhou uma frase interessante para essa tensão tão difícil de determinar, pois embora tudo o que aqui está em jogo

faça parte do mesmo meio, a sociedade, de certo modo, também, dela se diferencia e distancia. Daí a sentença enigmática: “A arte é a antítese social da sociedade [*Kunst ist die gesellschaftliche Antithesis zur Gesellschaft*]” (ADORNO, 1988, p. 19).

Como é da natureza da arte em geral, nunca há um espelhamento fiel do mundo no palco, uma vez que, como diz Adorno, a arte não pode ser diretamente deduzida da sociedade [*nicht unmittelbar ... zu deduzieren*], fato ampliado de forma caricatural na argumentação de Rousseau em sua *Carta*, e formulado assim:

Quanto mais eu penso, mais acho que tudo o que se representa no teatro não se aproxima de nós, mas se afasta (...) O teatro tem suas regras, suas máximas, sua moral à parte, assim como sua linguagem e seus trajes. Dizemos a nós mesmos que nada daquilo nos convém, e nos acreditaríamos ridículos adotando as virtudes de seus heróis quando falando em versos e nos vestindo à romana (ROUSSEAU, 2015, p. 54).

Para um ser a quem tudo é filtrado pela imaginação e pelo entendimento, o que está e joga na representação das ações reais, quando descritas segundo o método do historiógrafo, ou seja, de modo objetivo, afasta-se consideravelmente do que colocamos nas ações encenadas – seja drama ou comédia –, em que um componente idealizante dá forma a cada ato; e mesmo abrindo um espaço ao verossimilhante, nunca passará disso à descrição real e fidedigna de fatos. Nesse sentido, a perspectiva moral, que entra em questão na abordagem schilleriana – por ser levada à sério – permitiu a ele conceder uma capacidade ao teatro que é essencialmente filosófica, pois este só é moral à distância dos princípios empíricos dos juristas, jamais confundindo-se com qualquer tipo de pragmática legal. Por isso, esse viés assemelha-se àquele expresso por Aristóteles em sua *Poética*, segundo o qual a narrativa dramático-poética é superior à narrativa histórico-empírica dos acontecimentos humanos. É nesse plano não-empírico e ao

mesmo tempo exemplar que o teatro pode não só servir à moral como esse uso, ou seja, esse auxílio, faz-se inteiramente justificado. Afinal, em sentido próprio, nem a poética nem a ética tratam do que simplesmente acontece, pois ambas não têm, como diz o trecho de Adorno citado acima, uma “fachada fática” e “exterior”. Elas não são da classe de coisas que acontecem inevitavelmente, e sim das que são “variáveis”, ou seja, elas são obras da razão e da vontade do homem, não produtos da natureza. Como se lê no Livro VI, capítulo 4, de *Ética a Nicômaco*, na “classe do que é variável incluem-se tanto coisas produzidas [*poietòn*] como coisas praticadas [*praktòn*]” (ARISTÓTELES, 1984, p. 143). As duas pertencem ao plano do possível e do humanamente desejável, mas o que é, propriamente, poético, disso nos fala Aristóteles na obra dedicada ao assunto, após dar sua definição de tragédia. Na *Poética*, ele escreve:

Pelas precedentes considerações se manifesta que não é ofício de poeta narrar o que aconteceu [*tà genómèna légein*]; é sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível [*tà dunatà*] segundo a verossimilhança [*tò eikòs*] e a necessidade [*tò anankaion*]. Com efeito, não diferem o historiador [*ho historikòs*] e o poeta [*ho poietès*] por escreverem verso ou prosa (...) diferem sim em que um diz as coisas que sucederam [*tà genómèna*], e o outro as que poderiam suceder [*tòn oía av génoito*]. Por isso, a poesia [*poíesis*] é algo de mais filosófico [*philosophóteron*] e mais sério [*spoudaióteron*] do que a história [*historía*], pois aquela se refere principalmente ao universal [*tà kathólou*], e esta ao particular [*tà kat'ekaston*] (ARISTÓTELES, 1982, p. 29).

A inadequação empírica é, para Schiller como para Aristóteles, o marco filosófico e, em certo sentido, pedagógico, da arte, especialmente no teatro em que ações são encenadas como se reais fossem. Só nos é possível considerar o teatro como instituição moral se essas ações que nele são moldadas expressarem um distanciamento tal da vida real que permita ao artista sentir-se

protegido no *kóris* de seu *métier*. Isso porque, para se resguardar da corrupção que o envolve, o artista, diz Schiller em sua *Educação estética*, “deve deixar ao entendimento [*dem Verstande*] a esfera que lhe é familiar, a realidade [*die Sphäre des Wirklichen*]; deve, entretanto, empenhar-se em engendrar o Ideal a partir da conjunção do possível [*Möglichen*] e do necessário [*Notwendigen*]. Deve moldá-lo [ao Ideal] em ilusão [*Täuschung*] e verdade [*Wahrheit*], nos jogos de sua imaginação e na seriedade de suas ações” (SCHILLER. 1995, p. 54-55). Tomar a “ilusão” cênica por “verdade” nos remete a noção de assentimento [*Fürwahrhalten*], ou o considerar-algo-verdadeiro, que, por sua vez, abre-nos espaço para falar da ligação possível entre crença [*Glauben*] e necessidade, assunto abordado por Kant, ao final da *Crítica da razão pura*. Kant explica que toda convicção [*Überzeugen*] moral, não-fática, é um tipo de crença e não conhecimento do real, expressando modéstia “a partir de um ponto de vista *objetivo*, mas ao mesmo tempo também a firmeza de nossa confiança a partir de um ponto de vista *subjetivo*” (KANT, B 855). A finalidade de Kant, como o de Schiller, é mostrar que para nós, humanos, há mais que a mediação do entendimento e a convicção científica na nossa relação com o mundo, principalmente se atentamos para nossa capacidade de modifica-lo pela ação deliberada. Há, portanto, um espaço ideal relativo às nossas condições morais e culturais de existência que apenas no palco, conjugando “representação” e necessidade, pode nos aparecer como se fosse real.

Disso resulta que o poder formador do teatro é para Schiller, em 1784, superior à obrigação moralizante que está na raiz da própria ideia de Estado, concepção, aliás, que apenas será aperfeiçoada e filosoficamente fundamentada nas *Cartas sobre a educação estética do homem*, de 1795. E se é assim, a relação meio e fim, em se tratando de teatro e moral, fica bem mais complexa, como mostrará sua retomada em 1792, três anos antes das *Cartas estéticas*, no artigo “Acerca da razão por que nos deleitam [*Vergnügens*] assuntos trágicos”. O que está em jogo, dessa vez, ou, a motivação para

retomar o assunto, é a questão relativa ao valor e à dignidade próprios – ou não – da arte. O que faz a diferença, no texto de 1792, é o aprofundamento da perspectiva acerca da autonomia de cada um desses domínios, fato que, embora não ignorado em 1784, não foi o fio condutor seguido pelo autor.

2. Da autonomia da arte

Ao aprofundar sua análise das relações possíveis entre o teatro e a moral, Schiller nos descreve um cenário cultural em que a tendência dos estetas envolvidos no debate, de modo geral, é a de defender para as artes uma posição relevante, reconhecendo seu valor espiritual. Acontece que, no modo de argumentarem a respeito, acabam, na verdade, rebaixando-as, ao considerá-las sob condições a que elas não se submetem, por natureza. E o problema é, novamente, a falsa percepção de que as artes necessitam de alguma base, como a moral, que as apoie, como se lhes fosse impossível uma auto-justificação. Essas pessoas consideram “contraditório [*widersprechend*] que a arte (...) venha a ter, como derradeiro objetivo, um fim tão ordinário como se imagina seja o deleite” (SCHILLER, 1991, p. 14), e o entretenimento. O tom da análise é dado logo ao começo, quando Schiller afirma, ironicamente, que “... às belas artes não agrada a permutar uma tradicional, indiscutível e benéfica vocação [*Beruf*] por uma nova a que se quer generosamente promover-la” (SCHILLER, 1991, p. 13). Na ânsia de convencer seus críticos de que a arte não é um produto supérfluo na cultura humana, servindo-nos apenas para o entretenimento – como uma espécie de passatempo sem nenhum propósito –, esses estetas bem intencionados tendem, literalmente, a encadeá-la à moral, crendo que apenas esta última pode lhe propiciar um fim verdadeiro, objetivo e digno, logo, alguma utilidade ou função determinável. Só que, diz Schiller, a “adequação [*Zweckmässigkeit*] a fins [na arte], quer ela não tenha relação alguma com a moral [*Sittliche*], quer ela contradiga [*widerstreite*] a mesma, proporciona-nos deleite sob qualquer circunstância”. E para reforçar

a ideia de autenticidade no prazer que a arte, por si só, nos propicia, ele completa: “Enquanto não nos vem à lembrança nenhum fim moral que possa ser contrariado, desfrutamos [*geniessen*] puramente desse prazer” (SCHILLER, 1991, p. 28), fato por ele antes expresso na referência à Medeia. Além disso, diferente do que nos podem custar em esforço o prazer advindo do conhecimento e da moral, “somente a arte nos proporciona prazeres que nenhum sacrifício custam, que não são adquiridos a troco de arrependimento algum” (SCHILLER, 1991, p. 14)

A hipótese de Schiller para explicar o que está em jogo nessa tão frequente proposição de vínculo entre o teatro e a moral é a ânsia em dar às artes um lugar entre as formas mais elevadas da cultura, desconsiderando, para isso, o que há de singular e exclusivo nesses dois domínios. Ainda que sejam bem-intencionados, os que pregam uma função moral ao teatro ignoram um princípio básico já estabelecido pelos gregos desde Platão, referendado por Rousseau e demonstrado por Kant em sua *Crítica do Juízo*, dedicada justamente à análise das características exclusivas do nosso juízo de gosto ou estético. Para todos eles, é bastante claro o fato de que não é apenas à ciência e à moral que devemos reconhecer uma fonte de práticas específicas, independentes e inconfundíveis, mas à arte e a tudo que tem a ver com nossas condições subjetivas de sentir e representar as coisas, também. E quando essas diferenças não são levadas em conta, não há, para a arte, benefício efetivo algum. Schiller, em vista disso, quase repete – invertendo os termos – o modo como Platão aparta a ética e a poética na *República*. Diz ele:

O bem-intencionado propósito de, em todo lugar, perseguir o bem moral [*das Moralischgute*] como fim supremo, o que, na arte, já gerou e protegeu tão várias mediocridades [*Mittelmässige*], causou também na teoria idêntico prejuízo. A fim de designar às artes uma categoria deveras elevada; a fim de obter-lhes o favor do Estado e o respeito de todos os homens, procura-se expulsá-las de seu âmbito

peculiar, impondo-lhes uma vocação que lhes é estranha e de todo inatural [*unnatürlich*] (SCHILLER, 1991, p. 14).

Segundo Schiller, “à apreciação condigna da arte (...) é de todo indiferente que seja moral o seu fim ou que o seu fim só possa ser atingido graças a meios morais”. Mas, quando nos concentramos na arte mesma, ou seja, “no que respeita à perfeição da arte [*die Vollkommenheit der Kunst*], de modo algum é indiferente qual dos dois seja o seu fim e qual o seu meio. Caso seja moral o próprio objetivo, perderá ela o que, com exclusividade, a torna poderosa [*mächtig*], a sua liberdade [*Freiheit*], e o que a faz, no geral, tão eficaz: o fascínio do deleite” [*den Reiz des Vergnügens*] (SCHILLER, 1991, p.15). Em resumo, independentemente das intenções, o fato é que entre a arte e a moral não há, nem pode haver, nenhuma relação intrínseca que, necessariamente, as ligue e as faça interdependentes. Mesmo que não sejam incompatíveis e, de hábito, estejam até mesmo associadas, os vínculos entre ambas serão apenas extrínsecos e meramente aderentes.

Como é possível perceber, a questão central em tudo isso, o que leva Schiller a escrever vários artigos acerca do lugar do teatro na cultura da humanidade, é a obrigação por ele sentida de determinar com precisão e coerência a finalidade da arte, que desde Baumgarten, entre os modernos, buscava aproximar-se de um reconhecimento a que pareciam ter direito, até então, apenas a ciência e a moral. É a importância que ela deveria ter, não para entreter e deleitar, mas como um espaço especial de manifestação da nossa natureza, é a isso que nos chama atenção Baumgarten. Mas, talvez justamente por ser um momento, ainda, de busca desse valor e dignidade para a arte que, no autor de *Ästhetik* – como nos estetas de que fala Schiller –, essa questão está repleta de ambiguidades, como certamente o é no caso do verbete sobre o teatro, escrito por D’Alembert e citado por Rousseau no Prefácio à sua *Carta*.

Para fazer um paralelo, o problema de Baumgarten – por mais que fizesse sentido sua proposta – sempre foi, como já nos indica a famosa nota posta por Kant em sua estética transcendental, o modo como ele a resolvia, afinal, desde o começo de sua proposição, ele entende a arte e as manifestações estéticas como uma questão de ordem epistemológica. Pior, ele entende a estética como uma forma inferior, menor, de conhecimento. Segundo ele, a “Estética tem como finalidade a perfeição do conhecimento sensível [*Aesthetices finis est perfectio cognitionis sensitivae*]” (BAUMGARTEN, 2007, p. 20), em oposição ao conhecimento por conceitos, só concebíveis a partir razão. Ela seria uma maneira não-abstrata de conhecer. Na perspectiva de Baumgarten, em que a Estética, ainda que tendo um espaço próprio, não passa de uma gnosologia inferior, uma *scientia cognitionis sensitivae*, é fácil imaginar o quadro em que – embora o domínio de contato seja a ciência e não a moral – o nexo hierárquico se mantém desfavorável para “nova” ciência filosófica.

Propor a valorização da arte rebaixando sua condição frente à ciência ou à moral é algo comum entre os “bem-intencionados” estetas, seja ele Baumgarten ou D’Alembert. Podemos aproveitar um trecho do artigo da *Enciclopédia* transcrito por Rousseau para ilustrar como, na proposta ali contida, é evidente a servidão do artista a princípios que não podem ser dele e de sua prática. Diz o texto de Diderot: “Se os comediantes fossem não apenas tolerados em Genebra, mas, primeiro, moderados por sábios regulamentos, depois protegidos e até considerados, desde que o merecessem, e enfim colocados absolutamente no mesmo nível que os outros cidadãos, essa cidade logo teria a vantagem de possuir o que acreditamos ser tão raro e só o é por culpa nossa: uma companhia de comediantes estimáveis”. (D’ALEMBERT. Apud ROUSSEAU, 2015, p. 30)

Praticamente não há uma frase de Diderot, no trecho citado por Rousseau, que não expresse preconceitos em relação à arte da comédia que ele, Diderot, ao mesmo tempo, defende. Em sua apologia, o que Diderot faz é nos

presentear um verdadeiro protocolo a ser seguido, se e somente se, as companhias de comédia quiserem ser “toleradas”, “protegidas”, “consideradas”, “niveladas” e “estimadas”. Talvez seja por isso que, entre as questões levantadas a Diderot por Rousseau, contam-se algumas como: “Se a austeridade republicana pode comportá-los [aos comediantes]? Se devem ser tolerados numa cidade pequena? Se a profissão de comediante pode ser honesta? Se as comediantes podem ser tão recatadas quanto as outras mulheres? Se as boas leis bastam para reprimir os abusos?” (ROUSSEAU, 2015, p. 43).

Como se nota, são sempre critérios morais – no pior sentido do termo – e, sobretudo, coercitivos, que condicionam a proposição de Diderot, fato que não passou despercebido a Rousseau, como não deixou de incomodar Schiller, anos depois, pois é a esse tipo de compreensão das artes que o dramaturgo alemão se refere ao falar da perda da liberdade estética em qualquer tentativa de entendê-la sob a ótica da moral e da política. A liberdade do artista é muito mais radical que a do cidadão e do moralista, até porque, como escreve Schiller ainda no texto de 1784: “As leis (...) giram tão-só em torno de deveres negativos” (SCHILLER, 1991, p. 34), submetendo a elas nossa vontade, o que reforça a tese antes defendida por Rousseau ao afirmar que “as leis não têm nenhum acesso ao teatro, cujo menor constrangimento seria um sofrimento, não uma diversão” (ROUSSEAU, 2015, p. 50).

D’Alembert, assim como qualquer esteta que defina a arte em função da moral, ou mesmo, na função da moral, há de provocar, no filósofo atento, a mesma desconfiança exibida por Schiller, Rousseau e, bem antes deles, Platão. Afinal, como pensar a autonomia do que só se sabe representar como mero meio, ou seja, ferramenta auxiliar? Nas palavras de Rousseau, “está em nós e não nas peças a fonte do interesse que nos prende ao que é honesto e nos inspira aversão pelo mal. Não há arte que produza esse interesse, mas apenas artes que se valem dele”. Justamente por isso, “se a beleza da virtude fosse obra da arte, há muito a arte a teria desfigurado” (ROUSSEAU, 2015, p. 52).

Referências

ADRONO. *Teoria estética*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

_____. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2012.

ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. *Poetik* (Griechisch/Deutsch). Stuttgart: 1991.

_____. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. *Ethica Nicomachea*. London: Oxford University Press, 1949.

BAUMGARTEN, A. G. *Ästhetik*. Hamburg: Felix Meiner, 2007.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

ROUSSEAU, J-J. *Carta a D'Alembert*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

SCHILLER, F. *Werke in drei Bände*. München: Carl Hanser Verlag, 1966.

_____. *Teoria da tragédia*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1992.

_____. *A educação estética do homem*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

Condição natural para Platão e Rousseau e suas implicações políticas

José Assunção Fernandes Leite

UFMA

RESUMO: Platão em sua obra *A República* ao investigar sobre a justiça, primeiramente expõe o que os gregos têm historicamente assentado como crença, do que seja a justiça. Nesse primeiro momento do diálogo, o filósofo explica que a exposição sobre o que é a justiça são apenas reflexos de algo que alguns homens não conseguem ver enquanto princípio ou a justiça nela mesma. Para mostrar a justiça nela mesma, cria uma cidade em logos, para que se possa ver a justiça em uma escala maior e depois em uma escala menor. Para organizar a cidade estabelece o princípio que cada homem só deve exercer uma função na cidade (370 b) e que em primeiro lugar, cada um de nós não nasceu igual a outro, mas com natureza diferente, cada um para execução de sua tarefa. Para legitimar a organização da cidade em três estamentos afirma que a alma humana é composta de três potências: logística, epitimética e timocrática. Essas são condições naturais dos homens segundo o filósofo. Para Jean-Jacques Rousseau em seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, apresenta o homem em seu aspecto biológico e psicológico e afirma suas semelhanças. E que em seu estado natural os homens são bons e dotados de dois princípios básicos: o amor de si mesmo e a piedade. O que pretendo investigar nesses dois filósofos é: como o homem dotado de condições positivas vai se deteriorar, corromper ou decair no processo de organização política.

Palavras-chave: Platão. Rousseau. Política. *A República*. *Segundo Discurso*

Em um primeiro momento da sua obra *A República*, Platão tem uma condição que já estava assentada pelos poetas e sofistas para a organização política da Grécia de seu tempo. Os poetas estão representados por Simônides como ele indica na passagem (331 d), exposto no pensamento do ancião Céfalo e seu filho Polemarco, onde se encontra de forma implícita no significado da justiça, a relação de reciprocidade que era uma condição antiga das relações sociais do povo grego. Quando Céfalo afirma ser justo (331 d) dizer a verdade e restituir aquilo que se tomou e Polemarco (332 d) dá ajuda aos amigos e prejuízo aos inimigos,

identificamos nessas teses que suas bases estão assentadas na relação de reciprocidade.

Quanto aos sofistas, estão representados na figura de Trasímaco e na sua tese sobre a justiça. Quando o sofista afirma que (338 c) a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte e quanto ao mais forte, são dadas duas condições possíveis de fundamentação dessa tese: uma, o governo enquanto instituição e, a outra é à força do *logos* enquanto capacidade de manobrar e organizar os homens nas mais variadas formas políticas até então instituídas.

Pelo que se pode averiguar no texto do referido filósofo, essas teses são reflexos das condições já estabelecidas e aceitas pelo povo grego. Mas para ele, Platão, precisa ser investigado se realmente esses fundamentos da justiça, deixada pelos poetas e pelos sofistas, conduzem ou não os homens para uma vida justa e feliz.

Já que essas são duas das condições dadas para se pensar a justiça: uma baseada na narrativa mítico poética e outra na força do *logos* argumentativo, ele faz uma nova proposta para verificar o que é a justiça nela mesma, o que até então não se tinha pensado.

Para tanto, ele propõe que se investigue o que seja a justiça nela mesma e conseqüentemente se observará o seu reflexo nos homens e na cidade. Dessa forma, ele muda o processo da investigação, sai da retórica sofística para a dialética. Feito essa mudança, ele tem consciência de que nem todos os homens serão capazes de acompanhar essa manobra do *logos*, já que exige certa sofisticação dele, do *logos*, para apreender as coisas nelas mesmas. Esse processo ele explica na sua teoria da linha no Livro VI (507 a seg.) e na alegoria da caverna no início do Livro VII (514 a – 518 d) basicamente quando ele descreve, na alegoria, que:

... Logo que alguém soltasse um deles, um prisioneiro do fundo da caverna, e o forçasse a endireitar-se de repente,

a voltar o seu pescoço, a andar e a olhar para a luz, ao fazer tudo isso, sentiria dor, e o deslumbramento impedi-lo-ia de fixar os objetos cujas sombras viam outrora.

Ora, o que estamos habituados a ver, pelos olhos sensíveis, segundo Platão, são reflexos. Por isso ele solicita aos seus dialogadores que não quer discutir de forma retórica, mas conduzir o *logos* deles, dos dialogadores, do sensível ao olhar inteligível. Por esse motivo ele coloca de dois modos à mesma teoria das formas. No livro VI, ele expõe para alguém que seja capaz de entender de forma dialética a teoria, nesse caso os filósofos. No Livro VII, ele vai fazer o mesmo processo, mas utilizando-se de imagens para conduzir o *logos* menos apurado.

Então, o que se percebe no primeiro momento é uma mudança metodológica na investigação. Sabendo disso, vejamos como ele vai pensar a natureza e origem da cidade e sua decadência.

Logo no Livro I, na passagem (353 d) ele começa a investigar do seguinte ponto. Expõe ele:

Ora vamos lá, depois disto, a examinar este ponto. A alma tem uma função, que não pode ser desempenhada por toda e qualquer outra coisa que exista, que é a seguinte: superintender, governar, deliberar e todos os demais atos da mesma espécie. Será justo atribuir essa função a qualquer outra coisa que seja a alma, ou deveremos dizer que são específicas dela?

O ponto de partida da investigação é a alma. É nela que vamos encontrar as potencias necessárias para a organização da cidade. As potencias existentes nela, ele expõe no Livro IV, mas especificamente na passagem (439 d) quando explica...

Não é, portanto sem razão que consideraremos que são dois elementos, distintos um do outro, chamando aquele pelo qual ela raciocina, o elemento racional da

alma, e aquele pelo qual ama, tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos, o elemento irracional e da concupiscência, companheiro de certas satisfações e desejos.

Portanto a alma é dotada de duas potências, uma que raciocina e outra irracional que apenas deseja. Essas forças ou potências existentes na alma vão se refletir no homem em três aspectos: um é o desejo do *logos* de pensar sobre as coisas, atrelada ao conhecimento, outro desejo é o ímpeto pela luta, o que nos impulsiona para a busca a guerra, para o combate e, por fim, os desejos concupiscentes atrelados à fome, sede, sexo etc.

Dada essa condição natural ao homem, ser dotado de *logos* e desejo, ele vai explicar também que essas potências não se dão com a mesma intensidade em todos os homens. Em cada homem uma se sobressai sobre a outra, mas todas elas se dão nos homens. O que se espera é que haja harmonia entre elas e que a potência logística coordene os desejos. Para isso acontecer vai precisar da educação.

Dessa condição natural ele começa a fundamentar as diferenças que vão existir na cidade ao afirmar que “... (370 b) penso também que, em primeiro lugar, cada um de nós não nasceu igual a outro, mas com natureza diferentes, cada um para a execução de sua tarefa.” A condição de natureza de cada homem não depende dele, mas dos divinos deuses ao criarem os homens.

Sabendo que essa é a condição, Platão não vai idealizar a origem da cidade na crença de que por natureza os homens são sociáveis, mas porque os homens têm necessidades. Baseado na condição de cada um, ele explica que quanto a origem da cidade (369 b-c):

...segundo creio, no fato de cada um de nós não ser autossuficiente, mas sim necessitado de muitas coisas.... Assim, portanto, um homem toma outro para uma necessidade, e outro, ainda outra, e, como precisam de muita coisa, reúnem numa só habitação

companheiros e ajudantes. A essa associação pusemos o nome de cidade...

Portanto, se a cidade é fundada em necessidades, ele vai estabelecer uma escala de valores para elas. Primeiro (369 d) a que vai garantir a nossa existência, os alimentos; segundo a proteção das intempéries da natureza, a habitação e por fim, a terceira, o vestuário e coisas do gênero.

Essas são necessidades básicas e necessárias a todos os homens. E se queremos ter homens saudáveis e uma cidade justa, ela deve ser organizada de tal forma que a educação e o tempo dos homens sejam para a realização dessas necessidades. Então ele passa a organizar a cidade.

Em um primeiro momento, os homens devem trabalhar para obter à alimentação, a habitação e o vestuário. E cada um vai produzir o suficiente para a manutenção de todos e não terá excedente na produção para que possa ter tempo para as festas em comunidade e estarem juntos para que desenvolvam laço afetivo. O processo educativo é de responsabilidade dos mais velhos, já que possuem experiências. Dessa forma, pensa Platão que uma cidade assim não precisa se preocupar com outras coisas, uma vez que não produz riquezas, não se preocupará com ataques de outras possíveis cidades e nem dentro da cidade de um ir contra outro, já que possuem os mesmos bens e que são acessíveis a todos.

Essa deveria ser a condição natural para os homens viverem de forma saudável, mas na conjuntura em que já se encontram é impossível que queiram viver nessa condição. Tanto é que logo em seguida da fundação da primeira cidade em *logos*, mais simples, os seus dialogadores o questionam se essa cidade não seria para porcos viverem, já que os homens não estão mais habituados a viverem dessa forma.

Ora, mais então o que leva os homens a mudarem sua forma de vida? Os desejos e hábitos ampliados e acrescentados a sua vida como coisas necessárias. Por exemplo, o luxo das vestimentas, objetos de ouro e prata,

iguarias e guloseimas acrescentadas na alimentação. É com a ampliação dos desejos e dos hábitos que os homens são conduzidos a degeneração como ele vai explicar nos Livros VII, VIII e IX d'*A República*.

Pelo o exposto, para Platão, o homem nasce com potências e de acordo com as necessidades e hábitos desenvolvidos por eles, podem ser conduzidos a uma vida justa ou injusta.

Passamos a investigar no filósofo genebrino, Jean Jacque Rousseau, como se dá essa saída do homem do seu estado natural para o social e o que o leva a se corromper.

Ora, para se colocar diante de tal problema, o filósofo Genebrino, tal qual Platão, encontra-se diante de uma condição histórica e política que os levam a investigar sobre certas condições que o homem se encontra. Por esse motivo, Rousseau, inicia sua obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* afirmando que:

... É do homem que devo falar e a questão que examino me diz que vou falar a homens, pois não se propõem questões semelhantes quando se tem medo de honrar a verdade. Defenderei, pois, com confiança, a causa da humanidade perante os sábios que me convidam a fazê-lo e não ficarei descontente comigo mesmo se me tornar digno de meu assunto e de meus juízes (1978, p.235).

Já que é sobre o homem que investigamos a sua condição, o contexto social e político do século XVIII, esse período é rico em elementos para a reflexão filosófica de Rousseau. Como comenta Marilena Chauí (1978, p.16):

...Os contemporâneos enciclopedistas, tanto quanto ele, também fizeram da Natureza o ponto central de suas teorias. Continuando o movimento do método indutivo de Bacon (1561-1626), da metodologia experimental-matemática de Galileu (1564-1642), da Física de Newton (1642-1727) e do empirismo de John Locke (1632-1704), os enciclopedistas do século XVIII tomavam a

Natureza como fonte de conhecimentos e faziam dela critério de julgamento de ideias e instituições, além de arma contra a tradição escolástica. A Natureza, no entanto, é concebida por eles essencialmente como matéria e movimento mecânico, inteiramente exterior ao sujeito humano.

O problema é que os contemporâneos do genebrino objetivam o sujeito cognoscente e reduzem o espírito à Natureza e a interioridade à exterioridade. Para Rousseau, ao contrário, a Natureza palpita dentro de cada ser humano, como íntimo sentimento da vida. Por isso o conceito de natureza é ingênito ao conceito de homem.

Rousseau retoma o conceito mais antigo de Natureza já exposto por Aristóteles, enquanto instinto de vida, inato ao homem. Diante de tal circunstância epistemológica, o genebrino vai ter de fazer uma manobra metodológica para explicar tanto o homem quanto a sua atual condição social. Já que discorda da posição de Hobbes que afirma ser o homem lobo do próprio homem e o fato de que em seu estado natural seja mau.

Pelo exposto por Lourival Gomes Machado (1968, p. 93) o método usado pelo filósofo genebrino é o Genealógico, pois vai possibilitar a identificação do que seja original ou artificial no homem. Sabe Rousseau que essa empreitada não será fácil, talvez seja por esse motivo que ele se utiliza da alegoria platônica feita ao deus Glauco ao informar que:

como a estátua de **Glauco**, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível e, em lugar de um ser agindo sempre por princípios

certos e invariáveis, em lugar dessa simplicidade celeste e majestosa com a qual seu autor a tinha marcado não se encontra senão o contraste disforme entre a paixão que crê raciocinar e o entendimento delirante (ROUSSEAU, 1978, p. 227, grifo nosso).

Dada essa condição divina em que o homem se encontra, voltar à natureza primitiva dele é a muito custo retirar toda couraça que foi se formando pelo tempo nas relações sociais e legitimadas pela razão. Encontrar esse ponto primeiro de onde se origina toda a evolução do homem é fundamental para Rousseau. Como comenta Lourival Machado (1968, p. 100):

Dessas facetas uma há, mais simples e mais fácil de isolar, em que se resumem aqueles elementos que consentiram a perpetuação e multiplicação da espécie – é o estado natural, agora compreendido como a natureza fundamental da criatura humana. Se conseguirmos apreendê-la em toda a singeleza terá fixado o ponto de referencia necessário à explicação dos comportamentos complexos que caracterizam os demais aspectos da existência do homem. Mesmo esse termo inicial e simples, Rousseau se recusa a conceituar como estático e nele já inclui o motor de todas as mudanças, de todas as transformações, de todas as revelações como ele próprio escreve, e que é a necessidade. Ora, a necessidade sempre se apresenta, em essência, como a resultante, na consciência individual, de uma relação.

Dessa forma, estão apresentadas as condições para a investigação do genebrino: o estado de natureza do homem, enquanto condição mais primitiva de vida e nela se investiga a natureza do homem, enquanto a condição que o move e, isola-se aí a condição mais básica que está presente no indivíduo e que ele tem consciência dela, mesmo no estado mais básico da vida: a necessidade. Desse ponto o genebrino espera explicar os mais complexos comportamentos que caracterizam os demais aspectos do homem em sociedade.

Na primeira parte do seu *Discurso sobre a desigualdade* o genebrino expõe as condições possíveis de um homem no estado de natureza. Em um primeiro momento ele descarta, na sua exposição, trilhar o caminho de uma anatomia comparada. Para o genebrino, esse procedimento é mais uma conjectura vaga e imaginária, mas não nega que o meio também interfere na constituição do homem tanto no seu aspecto exterior como interior, mas que leva certo tempo a mudança.

Expõe o filósofo que o homem, em seu primeiro momento de vida, vivia de forma dispersa como os outros animais, mas que logo se viu na condição de se preservar e então teve que medir força com os outros animais. Dessa necessidade de medir força, o homem fez a sua comparação entre os outros animais e em que condições ele poderia ultrapassá-los no uso da força. Dessa condição, de observar seu oponente, ele não mais passa a temê-lo. Essa é uma das primeiras habilidades que o homem desenvolve: o uso da força física. Essa condição foi sendo perdida, segundo Rousseau, com o advento da indústria. Nesse estágio da vida, a natureza é o seu próprio refugio, nesse caso as árvores seriam um porto seguro dependendo da condição e se não tivesse outro animal para disputar pelo espaço. Nessa condição, o homem desenvolve a primeira habilidade: a da escolha, que em momentos de embate pode fugir ou ir ao combate, de querer e não querer, desejar e temer.

Nesse contexto, o primeiro sentimento que brota nele, é o da conservação e de cuidar da sua existência. Esse homem nascente é inicialmente limitado às sensações e aproveitando dos recursos naturais para sua sobrevivência, mas com o tempo outras condições se impuseram aos homens: eles cresceram em número e a condição da natureza, para a manutenção do grupo, torna-se cada vez mais difícil.

Pelo o exposto, verificamos que assim como o meio físico vai interferindo na condição de vida dos homens, vai ao mesmo tempo solicitando dele o uso da razão. Nesse movimento brotam as paixões que

segundo ele têm sua origem nas necessidades. Como ele expõe:

As paixões, por sua vez, encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas segundo as ideias que delas se possa fazer ou pelo simples impulso da natureza; o homem selvagem, privado de toda espécie de luz, só experimenta as paixões desta última espécie, não ultrapassando, pois seu desejo a suas necessidades físicas. Os únicos bens que conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme a dor e a fome (ROUSSEAU, 1978, p. 244).

Como um bom conhecedor da filosofia dos gregos, Rousseau se apropria do conceito de Natureza pensada por eles e também o entendimento da paixão enquanto um movimento ou condição pela qual o animal ou homem percebe o que está em seu entorno para a satisfação das suas necessidades. Essa forma de pensar a paixão se encontra em Platão no seu diálogo *Filebo* e Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco* (Livro VII, 13,1153 a). É ela, portanto, uma afecção que brota no homem de forma natural para atender suas necessidades e dessa forma em um estado natural, o que se apresenta são as coisas mais imediatas, atreladas a conservação da vida, basicamente o alimento e o descanso.

Pelo o exposto, Rousseau procurou um ponto de partida para entender a organização civil, a condição natural. Essa condição não é percebida de forma estática uma vez que a própria natureza do homem vai movê-la pela necessidade impulsionada pela paixão. Portanto, todo o contexto vai se mover, tanto o físico em sua condição natural, quanto ao homem, na sua condição espiritual ao perceber a si mesmo. O problema maior é como o homem vai se adaptando e se organizando nessa mudança.

Quanto à natureza física, enquanto espaço habitado, o homem aos poucos e progressivamente foi domesticando-a e se apropriando dela. Por exemplo, o genebrino narra sobre a posse do fogo e do desenvolvimento

agrícola. Explica que levou tempo para o homem em estado de observação, para se apropriar deles. Esse tempo, de observação, é demonstrado no progresso do cultivo agrícola que levou o homem ao domínio das técnicas de reprodução das espécies e diferentes modos de cultivá-las. Com o domínio do cultivo, outra etapa é exigida ao homem: a capacidade de transformar os grãos, por exemplo, a arte de moer o trigo. Observamos que tudo se dá de forma progressiva das necessidades e legitimidade da razão.

Além das condições de necessidades físicas, nasce neles a necessidade de se comunicarem. Para o filósofo genebrino, a primeira linguagem que aparece entre os homens está atrelada a imitação da natureza. Então para persuadir outros homens o uso do grito é o natural. Dessa condição primitiva os homens vão progressivamente criando sinais mais sofisticados, criando palavras que em um primeiro momento nomeia o que está em sua volta. Depois, percebem as qualidades que os objetos nomeados possuem. Dessa observação vão aos poucos construindo uma comunicação mais complexa, separando e concordando esses elementos através de regras até formar uma gramática. Todo esse progresso se dá com o uso da razão que ia ao mesmo tempo estabelecendo necessidades, normas e condições de uso.

O que se percebe é um movimento constante da natureza do homem em relação a sua forma de vida. Como comenta Lourival Machado (1968, p.103):

Em outras palavras: a primeira modificação que nos afasta do homem natural, funda-se na origem social da razão e, graças à presença de noções relacionais, na aquisição, pelo homem, de quadros conscientes da vida social e quadros sociais da consciência individual. A expressão concreta dessas alterações profundas encontramos-na na fixação das primeiras diferenças entre os indivíduos, que tão só traduzem as posições relativas dos membros do grupo, mesmo no seu estágio mais rudimentar.

Dentro de um progresso da razão expressa principalmente no entendimento e consciência já de uma individualidade do homem, como expõe Rousseau no início da segunda parte do *Discurso sobre a Desigualdade* que “o verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoa suficientemente simples para acreditá-lo” (1978, p. 259). Logo, a sociedade civil tem sua origem, graças ao progresso consciente que alguns homens tiveram de apropriação de um bem que inicialmente parecia ser comum, mas que foram suficientemente persuadidos, por uma razão instituída socialmente que o bem é propriedade de quem a possui.

Considerações Finais

Dadas às condições de origem social do homem, que para Platão, como já exposto, foram às necessidades básicas de sobrevivência e consequentemente por necessitarem uns dos outros que os homens foram levados a formar a cidade. Para Rousseau, houve todo um progresso da espécie humana legitimada pela razão até o momento em que um homem legitima a posse de propriedade.

O que se observa em comum aos dois filósofos é que, a necessidade, é o que impulsiona os homens a viverem em sociedade. Se ela, a necessidade é uma condição natural de sobrevivência do homem, então o que assusta tanto nesses dois filósofos no processo de formação da vida social?

Pelo que podemos verificar no pensamento de Platão é que o homem que vive em um corpo social ligado pelo sentimento de *philia*, a amizade é mais saudável. E a perda desse sentimento constrói homens e sociedades degeneradas.

Para Rousseau, no estado mais simples de vivência, ou seja, no estado de natureza, os homens possuíam o sentimento de piedade, é um sentimento natural, que, moderando em cada indivíduo a atividade do

amor de si, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. Com a evolução para o estado civil o homem se apropria de outro sentimento, o amor próprio que vai conduzir os homens a condições progressivas de vida mais patológica.

Essa relação entre os sentimentos que fundam uma forma de vida social saudável ficará para um novo texto.

Referencias.

ABBAGNANO, Nicolas. Dicionário de Filosofia. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Porto Alegre: Abril Cultural. 1973.

CHAUÍ, Marilena. Vida e obra. In.: ROUSSEAU, Jean Jacques. Os Pensadores. Trad. Lourdes Santos Machado; introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MACHADO, Lourival Gomes. Homem e sociedade na teoria política de Jean-jacques Rousseau. São Paulo: Livraria Martins Editora S. A., 1968.

PLATÃO, A República. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 8ª. Ed. Lisboa/Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian. 1972

PLATÃO. Filebo. Trad. Edison Bini. São Paulo: Edipro, 2015.

ROUSSEAU, Jean Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

Aproximações acerca da representação em Rousseau e Hobbes

Goldembergh Souza Brito

UFC

RESUMO: Um grande desafio no estudo dos filósofos contratualistas diz respeito ao tema da representação, pois a necessidade de se legitimar um governo impõe, inevitavelmente, questões sobre a autoridade de nossos governantes. Em Rousseau, a representação no poder apresenta-se como um problema de difícil resolução, isto porque não se deve transferir a vontade do povo, e sim empregá-la. Todavia, a representação expõe um aspecto bastante interessante se pensarmos no caráter fictício que compõe esta temática. Para Hobbes, o Leviatã é uma espécie de ator e seus súditos, autores que irão se submeterem a espada de seu soberano. Como compreender esta noção de representação moderna? E como podemos aproximar o teatro das discussões que envolvem o Estado nos dois autores? Estas serão as questões que iremos explorar.

Palavras-chave: Representação, Teatro, Estado, Hobbes, Rousseau.

Introdução

Para que o trabalho filosófico de Hobbes fosse interpretado, alguns autores optaram por iniciar seus textos explicando o estado pré-contratual e em seguida desenvolveram o resto da teoria política do inglês. Esta maneira de apresentar o autor, apesar de bastante usual, demonstra-se satisfatória, por isso também seguiremos este percurso no esclarecimento do estado hipotético. O estado de natureza hobbesiano é um estado de guerra, mas não se trata de uma batalha ininterrupta e sim da constante possibilidade do combate.¹ Assim, o problema do estado de guerra consiste na disposição de que os homens apresentam para matar seus semelhantes por motivos variados. No

¹ No *Leviatã* podemos ler que o estado de guerra não significa o ato da batalha em si, mas a disposição para o combate “Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Portanto a noção de *tempo* deve ser levada em conta quanto à natureza da guerra, do mesmo modo quando a natureza do clima” (HOBBES, 1974. p. 79).

estado de natureza o direito natural confere liberdade aos indivíduos para realizarem aquilo que desejam sem qualquer impedimento, afinal nesta situação não há uma lei racional que possa proibir os homens de agirem². Hobbes deseja possibilitar a saída dos homens desse estado através do pacto, onde é possível conceder o mínimo de segurança a todos os membros do Estado. Esse processo de saída do estado de natureza para a convivência civil dos homens é retratado como uma espécie de pacto originário, onde os pactuantes delegam o poder governamental. O estado de natureza ao que parece não se insere em uma linha histórico-factual, pois como já foi dito trata-se de uma hipótese. No entanto, o fato desse estado de natureza não se encontrar na linha temporal da história, não nos permite concluir que Hobbes parte de uma mera elucubração sem bases metodológicas. Ao contrário, Hobbes utiliza-se do método de Galileu (resolutivo-compositivo) para reduzir o estado atual em que os homens se encontram e então, a partir disso, tirar conclusões sobre como seria o estado de natureza em que os homens se encontravam. Inclui-se a comentadora Nádia Souki em seu livro *Behemoth contra Leviatã* (2008) chega a dizer que a guerra civil inglesa serviu como ensejo para que Hobbes elaborasse sua teoria.³ Disto se segue que o estado de guerra mais do que uma ficção, mostra-se por certo ponto de vista bastante real para o autor que pre-

² No *Do Cidadão* lemos a seguinte passagem acerca do estado de natureza: “A partir desses fundamentos, demonstro em primeiro lugar que a condição dos homens fora da sociedade civil (cujo estado podemos apropriadamente chamar de estado de natureza) nada mais é que uma mera guerra de todos contra todos, na qual todos os homens têm igual direito a todas as coisas; e, em seguida, que todos os homens assim que chegam a compreender essa odiosa condição desejam (até porque a natureza os compele a tanto) libertar-se de tal miséria” (HOBBS, 2016, p, 25). A descrição desse estado provocou leituras equivocadas como se o homem fosse inerentemente mau por natureza, quando na verdade o homem nesse estado esta submetido às diversas paixões sem a regulação do Estado.

³ “Não seria exagero reforçar que, para Hobbes, o estado de guerra não é uma simples hipótese ou um artifício heurístico, mas uma realidade tanto nas organizações mais rudimentares do estado selvagem como no domínio das relações internacionais. É justamente por sua abrangência que esse conceito serve para fazer uma leitura da guerra civil” (SOUKI, 2008, p, 36)

senciou as convulsões sociais na Inglaterra. Nádia vai mais além ao entender um estado de natureza *abstrato* e estado de natureza *concreto*, a pesquisadora percebe uma análise sociológica desse estado no *Leviatã* (1651) quando Hobbes faz referência aos nativos da America. Certo é que este argumento serve para exemplificar aquilo que Hobbes desejava transmitir, apesar das diferentes maneiras que podemos entendê-lo em seus textos. Feitas estas observações fica mais claro entender o porquê Thomas Hobbes almeja a saída do homem desse estado através do pacto. Somente com o pacto os homens poderão resguardar sua integridade física, cabendo a um único homem ou a uma assembléia de homens à autoridade para pacificar as relações entre os indivíduos e punindo aqueles que por ventura desobedeçam ao acordo. A saída do estado de guerra significa afastar-se do medo constante que atormenta os indivíduos, significa partir para outro patamar onde a racionalidade humana é capaz de produzir um artifício que sustente a paz.

O artifício do pacto engendrado pela racionalidade é um ponto interessante de ser observado na teoria política de Hobbes, pois sua criatividade possibilita pensar as relações humanas inseridas no campo da edificação racional. Hobbes deseja autonomia do Estado em relação ao Clero e desta maneira desenvolve um pacto capaz de desmistificar os meios de organização social. A Igreja vem sofrendo com críticas voltadas a sua conduta e começa a enfrentar contestações que dizem respeito aos limites do poder da religião no Estado, daí Hobbes seguir posições que conferem autonomia ao Estado independente da existência ou não de Deus. Regulamentar as relações humanas não significa contestar a existência divina, mas apenas entender que os homens podem organizarem-se, por isso a notória crítica do autor aos clérigos que utilizavam a oratória para ludibriar os menos instruídos. É preciso uma nova forma de acordo capaz de assegurar aos homens a manutenção de suas vidas, sem que falsos argumentos sejam usados para firmar um pacto insuficiente. Mas como se apresenta esse contrato em Hobbes e quais suas

características? Como regulamentar as relações dos homens fora do estado de guerra? Como evitar a morte violenta? E quem teria poderes suficientes para se fazer respeitado e porque não dizer temido por todos? Para nosso filósofo os homens deveriam pactuar entre si, ou seja, por meio dos pactos particulares todos se submetem a um homem ou a uma assembleia de homens que mantenha por meio da autoridade a fé empregada nos pactos. Isola-se o Soberano de maneira que o mesmo não participe diretamente do contrato e assim busca-se evitar qualquer forma de prejuízo ao mesmo, que em última análise é aquele que agrega em si todos os homens do Estado por meio da representação política. Esse processo apoia-se não apenas no medo do castigo empregado pelo Soberano caso rompa-se o pacto, mas na esperança dos pactuantes de que o acordo venha ser efetivado entre os indivíduos. Essa construção racional permite a estabilidade governamental, já que ninguém está acima do Soberano e todos lhe devem obediência. Assim, protegidos pela espada do Leviatã a morte violenta é evitada ao máximo, permitindo um Estado de paz que é contrário ao estado de guerra em que os homens se encontravam. Neste novo Estado a lei engendrada pela racionalidade humana substitui o direito natural que antes não concedia qualquer segurança a vida dos indivíduos, pois no estado de natureza qualquer um está sujeito a perder sua vida violentamente por qualquer motivo. Deste modo, faz-se necessário a figura de um Soberano que represente o poder conferido pelo pacto. Mas como podemos entender a representação neste processo?

A representação no poder em Hobbes

A palavra representação é bastante usual nas democracias contemporâneas, o termo inclusive nos soa altamente familiar de tanto que ouvimos falar dele nos diversos meios de comunicação. Para nós, parece óbvio que o indivíduo eleito pelo povo deve representá-lo, ou seja, deve agir visando o bem comum, pois sua função é atender as necessidades daqueles que pela maioria

o fez representante, mesmo que na prática esta lógica tenha suas limitações. Ocorre que a noção de representação política nem sempre foi clara ao longo da história, pois o conceito aglutina uma complexa soma de informações importantes que por vezes nos passam despercebidas. Hobbes de maneira astuta soube trabalhar este conceito na medida em que promoveu uma nova perspectiva para esta palavra, pois emprega um caráter teatral aquele que possui literalmente o papel de agir como Soberano do Estado. Esta atuação que é conferida ao *ator* do grande espetáculo estatal, segue respaldada pelos *autores* do texto contratual, afinal passam a ser representados por este grande protagonista que se encontra num campo tão elevado que ninguém se apresenta acima dele. Uma vez escolhido para o papel o Soberano é, portanto, o senhor do palco é ele quem atua, é ele quem ordena e é ele quem irá punir aqueles que venham descumprir suas ordens. Para que nossa análise acerca da representação fique ainda mais clara é indispensável à retomada do Capítulo XVI do *Leviatã* (*Das pessoas, autores e coisas personificadas*). No texto o inglês confere uma leitura interessante quando se volta à palavra *pessoa*, ao passo que constata sua raiz latina que significa “*disfarce ou aparência exterior de um homem, imitada no palco*” (HOBBS, 1651, p. 100). Por meio desta observação, Hobbes entende que o papel de agir em nome de outro, diz respeito à personificação da autoridade por meio da representação. Assim, surge uma espécie de dialética entre *ator e autor* na construção do Estado hobbesiano que expressa uma notória ligação com o Teatro, pois aquele que representa terá de atuar imbuído pela autoridade do representado. Esta é, portanto, uma noção de representação moderna, dado que só existe *pessoa* fora do estado de guerra, ou seja, nesse estado não há uma unidade que venha representar a multidão formada pelos indivíduos. Hobbes demonstra no texto do *Leviatã* que “Uma multidão de homens é transformada em uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira a que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão”

(HOBBS, 1651, p. 102). Sendo assim, a saída do estado de natureza para o estado civil exige a construção racional da “*pessoa fictícia ou artificial*”, o que torna possível a efetivação do contrato. Temos que ter em mente o caráter fictício empregado neste conceito, pois não se trata de alguém real, a *Pessoa* que Hobbes se refere é outro nome para identificar o Estado. Quentin Skinner em seu livro *Hobbes e a liberdade republicana* (2008) nos mostra que no *Leviatã* podemos identificar os “*súditos individuais, a pessoa artificial do Soberano e a Pessoa ficta da República ou do Estado*” (SKINNER, 2008, p. 176). Já o Soberano que não participa diretamente do pacto é uma pessoa artificial, todavia é real e substancial, pois pode ser um homem ou uma assembléia de homens autorizada pelo consenso pactual. Hobbes no capítulo XVII (*Das causas, geração e definição de um Estado*) esclarece: Àquele que é portador dessa pessoa se chama soberano, e dele se diz que possui poder soberano. Todos os restantes são súditos (HOBBS, 1651, p. 110). Assim, torna-se mais claro o verdadeiro papel daquele que possui o poder de impulsionar o Estado.

No estado de natureza a possibilidade da morte violenta provoca um ambiente de constante tensão, onde o ataque temerário muitas vezes apresenta-se como a melhor defesa. Desta maneira, Hobbes pretende livrar o homem do estado de guerra por meio do pacto contratual como forma de se alcançar um Estado estável, estando agora nas mãos do Soberano o direito de vida e de morte de seus súditos. No capítulo XVIII (*Dos direitos dos soberanos por instituição*) vemos que os súditos se submetem ao Soberano e acabam por lhe conceder poderes ilimitados. Este processo abre caminho para possíveis abusos cometidos pela Soberania, afinal todos os homens estão sujeitos aos apetites e paixões. No entanto, Hobbes acredita que tal inconveniente deve ser suportado, visto que o estado de guerra precisa ser evitado ao máximo.

Ora, o poder é sempre o mesmo, sob todas as formas, se estas forem suficientemente perfeitas para proteger

os súditos. E isto sem levar em conta que a condição do homem nunca pode deixar de ter uma ou outra **incomodidade**, e que a maior que é possível cair sobre o povo em geral, em qualquer forma de governo, é de pouca monta quando comparada com as misérias e horríveis calamidades que acompanham a guerra civil, ou aquela condição dissoluta de homem sem senhor, sem sujeição às leis e a um poder coercitivo capaz de atar suas mãos, impedindo a rapina e vingança (HOBBS, 1651, P. 116).

Como podemos perceber na passagem escrita pelo filósofo inglês citada acima, devemos entender que no estado civil é preciso suportar alguns incômodos, visto que nada se compara as mazelas presentes no estado de natureza. Deste modo, o homem deve se submeter a um senhor por um poder coercitivo para que possa adquirir uma condição mais segura. Mas a que preço os seres humanos adquirem essa condição de paz? Muitos escritores contemporâneos de Hobbes julgaram um absurdo à forma como o filósofo transforma todos os homens em servos de um senhor extremamente poderoso. A leitura não poderia ser pior, pois cada vez que suas ideias se espalhavam mais elas eram tiranizadas. No entanto, se aceitarmos a lógica desenvolvida por Hobbes veremos que a mesma tem sua razão de ser, pois toda ação do representante foi previamente aprovada pelos autores do pacto social. A pessoa do Soberano pode até cometer alguma injustiça, mas como suas ações estão amparadas pela autoridade pactual, tudo que o ator faz é na verdade improvisar de forma totalmente livre amparado pelo consenso prévio⁴. Mas podemos pensar em liberdade no estado Hobbesiano? E afinal, onde se encontra a liberdade dos súditos nessa estrutura política da qual a representação é essencial? Ora, para

⁴ Renato Janine também utiliza a cena teatral para exemplificar o papel do soberano: “Da mesma forma, o soberano hobbiano não deve seguir nenhum roteiro, nada lhe é prescrito em princípio: o palco é a única realidade onde se posta, de onde endereça ordens aos súditos situados nos bastidores” (RIBEIRO, 1978. p. 15).

o filósofo a liberdade é justamente o que torna o estado de natureza tão perigoso, pois nesse estado todos podem fazer o que quiser inclusive matar uns aos outros por inúmeras justificativas. Não há no estado de natureza a lei artificial pactuada para frear as ações dos homens e é por isso que Hobbes entende liberdade somente como liberdade de movimento. Para o filósofo liberdade é a “*ausência de impedimentos externos*”, onde se aplica uma relação mecânica de “movimento e repouso” dos corpos no espaço. E mesmo a liberdade da vontade segue um processo de causalidade que tem como começo Deus, esta concepção assemelha-se ao primeiro motor de Aristóteles, assim não há nenhuma vontade que não esteja ligada a esse primeiro motor. A liberdade em Hobbes tem um sentido negativo, porque aquilo que possibilita o estado civil é justamente a sua delimitação. Portanto, pensar em liberdade de vontade só faz sentido dentro das leis civis escritas pelo Soberano, do contrário teremos uma liberdade individual irrestrita que nos lança diretamente no estado de guerra Hobbesiano. Assim, a liberdade tão defendida por autores republicanos que se colocavam contra a Monarquia, na verdade poderia provocar instabilidade e guerra. Desta maneira, Hobbes vai contra as demandas de seu tempo desconstruindo a tão amada liberdade individual defendida por seus partidários. Como esclarece Skinner:

Antes dele, ninguém havia oferecido uma definição explícita sobre o que significa ser um homem livre em competição direta com a definição avançada pelos pensadores da liberdade republicana e suas referências clássicas. Mas Hobbes estabelece tão claramente quanto possível que ser um homem livre nada tem a ver com o ter que vive *sui iuris*, ou o ter que viver independentemente da vontade de outrem; isso significa simplesmente não estar incapacitado por impedimentos externos a agir segundo vontade e poderes próprios. Ele é, portanto, o primeiro a responder aos teóricos republicanos oferecendo uma definição alternativa na qual a presença da liberdade é inteiramente construída

como ausência de impedimento e não como ausência de dependência (SKINNER, 2010, p. 149).

Por meio do que foi demonstrado anteriormente fica claro o porquê da liberdade não ser uma barreira para Hobbes quando o mesmo trata do conceito de representação no poder, pois para ele não há prejuízo da liberdade. A liberdade em Hobbes como já foi dito, é liberdade de movimento e por isso todos os súditos já são livres para ir e vir no Estado, assim como livres para agir dentro das leis que eles próprios autorizaram a pessoa do Soberano de instituir. Suprimidas algumas dúvidas acerca da liberdade no contexto da representação do poder, podemos agora nos voltar a outro aspecto da cena política engendrada por Hobbes. Todo ator deve possuir a arte da boa oratória, pois esta é uma arma importante na dominação dos súditos que devem ser “seduzidos” pela eloquência de seu Soberano. O problema visto pelo filósofo inglês se encontra no fato de que esta arte passou a ser utilizada por muitos demagogos presentes no próprio clero, deturpando os súditos e os colocando contra seu senhor. Para Hobbes, os papistas desejam a glória e querem possuir o papel do Soberano e por isso agem como um D. Juan, ao ludibriar pelo discurso os menos preparados para as armadilhas presentes na oratória. “O importante, porém, é que o sedutor – que para Hobbes é um pregador – investe ilegítimamente o domínio público roubando, pela dissimulação, o que é do soberano: a fé de seus súditos, a praça de seus mercados.” (RIBEIRO, 1999, p.64). Nesta passagem extraída do livro de Renato Janine podemos ver como a palavra pode ser mal utilizada como meio de se alcançar a desobediência civil. Se observarmos, Hobbes critica severamente as argumentações dos parlamentares e dos clericais que contestam o poder monárquico inglês. Portanto, a cena não pode ser roubada por outro ator, afinal isso significaria um Estado dentro de outro Estado, condição extremamente complicada por apresentar a dissolução do poder. A pessoa do Soberano é absoluta e por isso não pode haver dois autores no mesmo palco. Esse protagonismo incontestável, como já foi dito antes, causa temor por nos

remeter a ideia de total tirania, onde todos são submissos completamente a um senhor. No entanto, se observarmos melhor a teoria hobbesiana veremos que foi somente a partir da ideia de representação desenvolvida pelo filósofo que foi possível uma abertura democrática na modernidade. Sim, uma abertura que promoveu a aproximação dos súditos com seus representantes, ou como a filósofa Simone Goyard-Fabre escreve:

Daí em diante, na via aberta por Hobbes e na qual o século XVIII avançou sem saber realmente o que devia ao autor malquisto do *Leviatã* e modificando consideravelmente sua concepção, a representação devia aparecer como um processo de racionalização e, com maior nitidez, de democratização do poder [...] (GOYARDE, 1999, p. 93).

Este processo de racionalização do poder que agrega tanto a ciências com o método (Resolutivo-compositivo), como as artes com o (Teatro) na teoria política, permitiu uma leitura peculiar acerca da representação que até então não havia sido desenvolvida. Assim, visto que a democracia direta se tornava cada vez mais complicada pelo crescimento populacional do século XVIII, a representação passou a ser fator essencial na composição organizacional dos novos Estados. Obviamente, podem ser feitas outras leituras sobre o filósofo inglês, todavia acreditamos que este percurso nos serviu para adentrarmos nas questões que giram em torno da representação. Feitas estas observações podemos, agora, avançar nossa análise pela via filosófica desenvolvida por Jean-Jacques Rousseau.

A representação no poder em Rousseau

O conceito de representação em Rousseau apresenta certa dificuldade, pois o filósofo não encara a alienação da vontade como algo legítimo. Aliás, quando nos reportamos ao texto *Do Contrato Social* (1762) o conceito de representação é mencionado como algo novo na discussão da

teoria política. Simone Goyard-Fabre nos chama a atenção para o Livro III do capítulo XV (*Dos deputados ou representantes*), nesta parte Rousseau afirma: “A ideia de Representantes é moderna” e “Nas antigas repúblicas e mesmo nas monarquias jamais o Povo teve representantes, essa palavra era desconhecida” (ROUSSEAU, 1762, p. 148). De fato, para o genebrino pensar na representação é algo complicado, pois não se pode alienar a vontade do povo. A representação, portanto, apresenta-se como um simulacro da coisa em si, uma sombra imperfeita que não carrega a legitimidade necessária para estruturação de um corpo político. Se em Hobbes o Soberano pode ser um homem ou uma assembleia de homens, em Rousseau o Soberano é constituído legitimamente pelo próprio povo. Em outras palavras, os cidadãos se mobilizam para a estruturação de um corpo soberano, no qual todos deverão fazer parte como membros associados, desta maneira os particulares e o Corpo, que é a união dos indivíduos, estabelecem um acordo pactual. Ao alienar os direitos a uma comunidade na qual todos se tornam membros, os homens estão assegurados de qualquer dependência pessoal, pois não se almeja apenas segurança e bem estar, mais também liberdade. O estabelecimento desta associação impulsionada pela vontade geral permite a obtenção do Soberano que é em última análise a junção do particular com o público. Assim, o povo é quem tem o papel de legislar, pois os associados não podem se submeter aos mandos e desmandos de um senhor. A concepção de lei em Rousseau exige a ratificação do povo, isto porque os representantes do poder podem muito bem agir visando somente os seus próprios interesses. Rousseau busca livrar os homens de seus grilhões adornados pelo luxo e por isso deseja meios para se evitar o pacto de submissão, de modo que a liberdade intrínseca ao homem continue preservada no estado civil. É interessante observar que a palavra Governo em Rousseau carrega propriedades distintas de outros modelos, pois sua intenção é justamente distinguir o Soberano daquele que governa. Desta forma, o governante deve respeitar a vontade soberana ao

aplicá-la de acordo com as demandas apresentadas pelos cidadãos. O papel do Governo, portanto, é o de aplicar as leis que foram previamente ratificadas pelo povo, ou seja, ele “É um corpo intermediário entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política” (ROUSSEAU, 1962, p. 115). Os magistrados, portanto, não podem agir fora das normas estabelecidas pelo corpo soberano, do contrário o próprio Soberano terá que atuar para que sua vontade possa se reestabelecer novamente.

Para Rousseau, a soberania sempre deseja o bem dos seus membros, mas algumas vezes se perde nesta busca e por isso é necessário haver alguém capaz de propor, clarificar os meios para se alcançar uma lei apropriada. Surge então a figura do Legislador que longe de tomar decisões pelo o povo, apenas propõe as leis que serão avaliadas e legitimadas pelo o corpo Soberano. Mas quem é o Legislador e como deve agir um? O Legislador cumpre com o papel de orientar a vontade geral, sem dela extrair seu poder, afinal se assim o fizesse tornaria-se um déspota, portanto sua função antes de tudo é assegurar a manutenção do poder Soberano auxiliando-o (BRITO, 2015, p. 58).

Já o processo de representação passa por cima da vontade do povo, desvirtuando sua autoridade, desvirtuando as instituições e tonando-a mascarada o que permite ações em nome das vontades particulares que não representam os reais interesses do povo. É preciso cuidado no uso de nossa razão, no uso de nossas artes para que a virtude do homem não se degenere, do contrário estaremos alimentando cada vez mais nossos enganos. Quando nos reportamos ao texto *Carta a D’Alambert* (1758) Rousseau apresenta uma grande preocupação em torno da possibilidade de um Teatro de comédia ser estabelecido em Genebra. Com o devido cuidado na análise teatral esboçada no texto, podemos ver que mais do que ganhos os cidadãos de Genebra não

teriam grandes vantagens com a presença do Teatro. Isto porque, havia por parte de Rousseau um grande receio em relação aos malefícios que poderiam ser causados aos jovens cidadãos. Na análise, o teatro clássico francês, ao que parece, separa o público e os atores por meio do fosso, já a festa cívica defendida pelo autor proporciona a cada cidadão ser ator e espectador ao mesmo tempo. Cito Rousseau:

Vejo só um remédio para tantos inconvenientes: que para tornar os dramas do nosso teatro ajustados às nossas necessidades, nós mesmos os escrevamos e tenhamos autores antes de termos atores. Pois não é bom que nos mostrem toda espécie de imitação, mas apenas as coisas honestas que convém a homens livres (ROUSSEAU, 1758, p. 151).

A representação, neste sentido, é uma mera imitação do real que pode em vez de instruir os cidadãos, degenerar sua virtude. Rousseau entende que devemos reestabelecer as ciências e as artes, ou seja, teremos que encontrar uma nova forma para nos relacionarmos por meio dos nossos desenvolvimentos racionais. No texto do primeiro *Discurso* (1750) encontramos exemplos da depravação de povos que optaram pela valorização do luxo e das artes. Além disso, faz referência a Sócrates para esclarecer seu *Discurso*. Na verdade, Rousseau deseja mostrar que assim como ele, Sócrates já havia compreendido os perigos que se escondiam em meio a vaidade dos eruditos de seu tempo. Cito algumas passagens de Rousseau: “*Quais são as lições desses amigos da sabedoria?*” ele continua, “*Um pretende que não há corpo e que tudo é uma representação dele...*” e que “*...os homens são lobos e podem devorar-se entre si com a consciência tranquila*” (ROUSSEAU, 1750, p. 36). A acidez da crítica se deve ao desacordo de ideias entre Rousseau e Hobbes no que diz respeito ao homem e suas relações e que aqui expomos a título de curiosidade.

Considerações finais

Façamos, agora, um último esforço na crítica acerca da representação

ao utilizar as palavras de Rousseau e com a devida licença “Transponhamos, porém, a distância dos lugares e dos tempos, e vejamos o que se passou em nossas terras” (ROUSSEAU, 1750, p. 22). O que vemos hoje se não a crise da representação em nosso governo e em outros países, as pessoas não se identificam com as ações tomadas por aqueles que deveriam visar o interesse público. O povo se faz presente nas eleições, escolhem seus representantes e logo depois se veem refêns daqueles que deveriam atender suas demandas. Uma pequena elite política atua visando suas vontades particulares, enquanto o povo, sem voz, espera ser atendido por essa mesma elite. Votam projetos na calada da noite, exoneram impostos de grandes empresas que irão financiar de forma irregular campanhas eleitorais, vendem ao povo projetos inférteis que em nada atenderão os cidadãos, pois carregam em muitos casos interesses escusos. Limitam nossos direitos por meio de manobras políticas, adicionam emendas sem ampla discussão, manipulam as leis com o objetivo de adquirir total blindagem de seus crimes, destituem a vontade do povo por meio de golpes, entre outros abusos. Aqui cabem algumas perguntas: foi para isso que elegemos nossos representantes? Quem neste momento se sente representado pelo chefe maior de nossa nação e o seu plano de governo? Como diz Milton Meira:

A exaltação dos representantes, ao longo da experiência das chamadas democracias representativas, consolidou uma prática perversa da atividade política que consiste na aposta a cada período eleitoral, nas figuras providenciais, nos salvadores da pátria, que farão de tudo para o povo, que sabem o que o povo quer e assim por diante. Podemos dizer que se trata de uma prática perversa porque retira dos eleitores a responsabilidade pela vida política e transforma os representantes nos únicos cidadãos de primeira classe do mundo contemporâneo (NASCIMENTO, 2016, p. 208).

Referências

BRITO, Goldembergh Souza. *Os fundamentos da legitimidade do poder em*

Jean-Jacques Rousseau. Dissertação de mestrado; Universidade Federal do Ceará. 2015.

GOYARDE-Fabre, Simone. *Os princípios filosóficos do direito político moderno*. Tradução: Irene A. Paternot. – São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Editora Abril S.A. Cultural e Industrial – 1ª Edição. São Paulo, 1974.

_____. *Do Cidadão*. São Paulo – EDIPRO, 2016.

NASCIMENTO, Milton Meira. *A farsa da representação política*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016, p. 208.

RIBEIRO, Renato Janine. *A marca do Leviatã/ O palco do poder*. São Paulo: Ática, 1978.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a D'Alembert*; tradução: Roberto Leal Ferreira. – 2ªed. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

_____. *Discurso sobre a economia política e Do Contrato social ou princípios do direito político*. Tradução de Maria Peres Pissarra. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens: precedido de discurso sobre as ciências e as artes*. 3ª Ed. - São

Paulo: Martins Fontes, 2005.

SOUKI, Nádía. *Behemoth contra Leviatã, Guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes*. Edições Loyola. São Paulo, Brasil, 2008.

SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*. Tradução: Modesto Florenzano. – São Paulo: Editora Unesp, 2010.

Igualdade e reconhecimento em Rousseau: a leitura contemporânea de Charles Taylor

Renato Moscateli

UFG

RESUMO: Em seus *Argumentos Filosóficos*, o pensador canadense Charles Taylor analisa um problema crucial das sociedades contemporâneas: a busca por reconhecimento. Trata-se da reivindicação feita por indivíduos e grupos sociais para que suas identidades sejam aceitas pelos demais como merecedoras de respeito e estima, e não como alvos de preconceito e desprezo. Essas demandas por reconhecimento têm suas raízes históricas no colapso das hierarquias sociais baseadas na honra, na desigualdade e nos privilégios típicas do *Ancien Régime*, conjuntura na qual emergiu a noção moderna de dignidade humana, com seu sentido universalista e igualitário, atribuível a todas as pessoas. Nesse mesmo contexto, surgiu uma nova compreensão da identidade individual, a qual se torna algo para ser descoberto por cada ser humano em si mesmo e que está ligado ao ideal de permanecer fiel à sua própria maneira de ser. Taylor dá o nome de autenticidade a esse ideal e aponta Rousseau como o principal filósofo responsável pela mudança rumo à valorização da interioridade humana. As ideias de Rousseau contribuíram para a formação do discurso moderno da autenticidade, uma vez que incluíam temas como a dignidade dos cidadãos e o reconhecimento universal. Embora sublinhe a importância dessa contribuição, Taylor acredita que há uma falha grave na argumentação de Rousseau, pois ele teria proposto que a igualdade de estima requer uma unidade de propósitos sólida que parece incompatível com toda diferenciação entre os papéis desempenhados pelos membros de uma comunidade política livre. Dada a tese rousseauniana de que é preciso criar uma forte dependência dos indivíduos em relação à vontade geral para protegê-los das dependências pessoais, Taylor afirma que “Essa tem sido a fórmula para as mais terríveis formas de tirania homogeneizante, tendo início com os jacobinos e estendendo-se aos regimes totalitários de nosso século”. Diante desse veredicto, o objetivo deste trabalho é discutir a consistência da leitura tayloriana sobre as concepções de Rousseau acerca da igualdade, relacionando-as e confrontando-as com os argumentos do filósofo canadense sobre a noção de um bem comum partilhado que, segundo ele, é essencial às repúblicas.

Palavras-chave: Taylor. Rousseau. Igualdade. Reconhecimento.

Na obra intitulada *Argumentos Filosóficos*, o canadense Charles Taylor tece uma análise instigante sobre um problema candente das sociedades contemporâneas, a saber, o da busca por reconhecimento¹. Trata-se da reivindicação feita por indivíduos e grupos sociais para que suas identidades sejam aceitas pelos demais como merecedoras de respeito e estima. O autor liga esse fenômeno a uma nova compreensão da identidade individual ligada ao ideal de permanecer fiel à sua própria maneira de ser. Taylor dá o nome de autenticidade a esse ideal e aponta Rousseau como o principal filósofo responsável pela mudança rumo à valorização da interioridade humana. Embora sublinhe a importância dessa contribuição, Taylor acredita que há uma falha grave na argumentação política de Rousseau, a qual envolve um tipo de unidade de propósitos e de estima entre os cidadãos que seria avesso às diferenças entre eles. Diante desse veredicto, meu objetivo é discutir a consistência da leitura tayloriana sobre as concepções de Rousseau acerca da igualdade, relacionando-as com os argumentos do pensador canadense sobre os vínculos necessários à preservação de um regime republicano.

Taylor começa o texto ressaltando que várias correntes políticas contemporâneas, entre elas o nacionalismo, o feminismo e o multiculturalismo, têm incluído o reconhecimento como uma de suas principais demandas, em especial em favor de grupos minoritários ou daqueles que são geralmente tratados como “subalternos”. Tais correntes defendem a tese de que “nossa identidade é moldada em parte pelo reconhecimento ou por sua ausência, frequentemente pelo reconhecimento *errôneo* por parte dos outros, de modo que uma pessoa ou grupo de pessoas pode sofrer reais danos, uma real distorção, se as pessoas ou sociedades ao redor deles lhes devolverem um quadro de si mesmas redutor, desmerecedor ou desprezível” (Taylor, 2000, p. 241). Taylor dá os exemplos das mulheres, dos negros, dos povos indígenas e dos colonizados em geral, cujas autoimagens foram formadas, durante séculos,

¹ O capítulo em que esta discussão é realizada intitula-se “A política do reconhecimento”.

a partir de noções negativas sobre eles vigentes em sociedades patriarcais dominadas por homens brancos de origem europeia. Para essas pessoas, uma visão de si próprias como inferiores às demais constitui um fator crucial de sua opressão, levando, inclusive, a que elas sejam vítimas de um “paralisador ódio por si mesmas”. Em contraposição a isto, o reconhecimento apropriado torna-se uma questão de necessidade vital que devemos aos outros.

A fim de mostrar como o discurso do reconhecimento e da identidade veio a se tornar possível, Taylor remete a duas mudanças históricas importantes. A primeira delas foi o colapso das hierarquias sociais baseadas na honra, a qual implicava, no Antigo Regime europeu, várias desigualdades entre os indivíduos e as ordens nas quais estavam inseridos. O autor recorre à descrição feita por Montesquieu, em *O Espírito das Leis*, para ressaltar que esse princípio da honra que movia os Estados monárquicos dessa época manifestava-se no preconceito de cada pessoa e de cada condição, na busca de certas preferências e distinções exclusivas, de modo que apenas alguns desfrutavam delas.² No sentido oposto desse princípio ordenador ligado à existência da nobreza, emerge a noção moderna de dignidade, pois ela possui um sentido universalista e igualitário atribuível a todos os indivíduos, como cidadãos ou seres humanos. Segundo Taylor, tal conceito de dignidade é o único adequado a uma sociedade democrática, tendo sobrepujado a noção de honra aristocrática nos últimos séculos, em favor de uma política do reconhecimento igual que, recentemente, assumiu a “forma de exigências de igual status de culturas e de gêneros” (2000, p. 243).

A segunda mudança a que Taylor se refere é o surgimento de uma nova compreensão da identidade individual no fim do séc. XVIII, uma iden-

² Ver *O Espírito das Leis*, livro 3, capítulos VI e VII. Conforme escreve Alain Grosrichard (1988, p. 50-51), esse princípio da honra, sendo uma paixão que mobilizava as ações dos indivíduos que viviam sob as monarquias, também poderia ser expresso em termos de amor e medo ou, mais precisamente, como *amor-próprio* e *medo da opinião*, já que o olhar dos outros era fundamental para moldar o valor que cada um almejava para si mesmo.

tidade particular que a pessoa deve descobrir em si mesma e que está ligada ao ideal de permanecer fiel à sua própria maneira de ser. Baseando-se na proposta de Lionel Trilling, Taylor dá o nome de autenticidade a esse ideal e diz que podemos traçar seu desenvolvimento a partir da “noção oitocentista de que os seres humanos são dotados de um sentido moral, de um sentimento intuitivo acerca do que é certo ou errado” (2000, p. 243). Tal noção se contrapunha à concepção rival “de que saber o que é certo ou errado é uma questão de calcular consequências, particularmente as vinculadas com a recompensa e com a punição divinas” (2000, p. 243). Assim, passou a difundir-se a crença de que a moralidade tinha uma voz interior que os indivíduos podiam ouvir, e Taylor associa as origens dessa doutrina ao teólogo e filósofo irlandês Francis Hutcheson (1694-1746), mas também podemos encontrá-las nas reflexões de Rousseau apresentadas no *Emílio*, obra em que a consciência é descrita como um “instinto divino, voz imortal e celeste; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que torna o homem semelhante a Deus” (1980, p. 600)³. Para o genebrino, a razão é importante para nos auxiliar a conhecer o que é o bem, mas a consciência consiste em um sentimento inato que é imprescindível para nos fazer amar o bem⁴.

³ A tradução desta citação das demais extraídas de obras em língua estrangeira é de minha responsabilidade.

⁴ Em *As fontes do self*, Taylor argumenta que o deísmo rousseauiano baseava-se em um afastamento da teoria religiosa ortodoxa para a qual a graça divina era a fonte do amor mais elevado. Nas obras de Rousseau, embora Deus continuasse sendo uma figura central de seu pensamento moral, a natureza também adquire nele um papel de destaque, mas uma natureza livre da mancha do pecado original. Desse modo, o genebrino considerava que os primeiros impulsos da natureza eram primordialmente bons, inclusive no homem, e que o afastamento deles nos levava aos inúmeros males da vida social, como é narrado detalhadamente no *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Neste sentido, escreve Taylor, “Sofremos essa perda porque não mais dependemos de nós mesmos e desse impulso interior, mas, em vez disso, dos outros e do que eles pensam de nós, esperam de nós, admiram ou desprezam em nós, recompensam ou punem em nós.” (2001, p. 357) Isso cria uma separação entre

De acordo com Taylor, isto leva à noção de autenticidade, na medida em que, a partir da crença de que é preciso ouvir os sentimentos morais como um meio para agir corretamente, chega-se à visão de que estar em contato com os próprios sentimentos é algo que possui uma significação moral independente e que temos de realizar para nos tornarmos seres humanos verdadeiros e plenos⁵. Por isso, Taylor destaca o papel de Rousseau nessa mudança rumo à valorização da interioridade humana, visto que ele deu uma formulação àquilo que estava ocorrendo na cultura de sua época. O genebrino entendia que a moralidade demandava ouvir a voz da natureza que fala no íntimo do homem, a qual pode ser sufocada pelas paixões relativas advindas do convívio social, sobretudo o amor próprio. Para combater esse problema, é preciso recuperar o “contato moral autêntico com nosso próprio ser”, aquilo que Rousseau chama de “sentimento da existência”, um tema recorrente em suas obras⁶. Conforme escreve Marisa Alves Vento, trata-se do

o homem social e a natureza mediante a densa teia da opinião que é tecida entre nós na sociedade, o que torna muito difícil recuperar o contato com a voz interior da natureza que ecoa dentro de cada um. Porém, essa recuperação é essencial para uma vida moral na concepção de Rousseau.

⁵ Em doutrinas morais anteriores, diz Taylor, considerava-se que esse objetivo de atingir a plenitude exigia estar em contato com uma fonte diferente do ser humano – Deus ou a Ideia de Bem, por exemplo –, mas a novidade da doutrina do séc. XVIII está em localizar essa fonte no nosso íntimo: “Isso é parte da maciça virada subjetiva da cultura moderna, uma nova forma de interioridade em que passamos a pensar-nos a nós mesmos como seres dotados de profundidades interiores” (2000, p, 244). É importante ressaltar que as primeiras versões dessa doutrina não excluíam a crença em Deus, pois a autoconsciência podia ser vista como uma forma de se relacionar com o divino, como em Agostinho ou mesmo em Rousseau.

⁶ Na *Carta a Voltaire sobre a Providência*, Rousseau enfatiza o fato de que, apesar de todas as misérias que as instituições sociais lançam sobre os homens, eles raramente preferem o nada à existência, e se não fosse por isso o gênero humano já teria perecido. Assim, o “doce sentimento da existência” é algo que pesa muito no balanço entre os bens e males da vida, mesmo que nem sempre se perceba isto. Nos *Devaneios do caminhante solitário* (na Quinta Caminhada), Rousseau retoma esse tema ao lembrar a felicidade que experimentou nos

sentimento da própria vida⁷, que não se confunde com as impressões sensoriais pelas quais percebemos o que nos é exterior, pois o filósofo refere-se a uma subjetividade que sente sua presença no mundo:

Logo, se existir é o único modo de adesão ao ser, (...) o sentimento de existência entendido como essa via de adesão a si e ao mundo torna-se o modo de conexão entre o homem e a natureza, o que fará com que tudo o que venha do sentimento interior seja a expressão do verdadeiro. Uma vez que a natureza nunca nos engana, somos sempre nós que nos enganamos. Talvez, numa simplificação se poderia dizer que a verdade expressa pelo sentimento interior seria o querer da natureza como vida que ele (o sentimento) nos impõe. (Vento, 2013, p. 48)

Essa forma de relação consigo mesmo e com a natureza, em busca da autenticidade, teve desdobramentos não apenas no plano da ética, mas também no da política. Neste aspecto, Taylor escreve que o nascimento da sociedade democrática, dentro da qual os temas da igual dignidade dos cidadãos e do reconhecimento universal são de suma importância, tem nas ideias de Rousseau uma raiz essencial. De um lado, o genebrino apresentou críticas muito fortes à honra nas sociedades hierárquicas, com suas noções de preferências e distin-

momentos de solidão passados na Ilha de Saint-Pierre, onde esses instantes nos quais ele se imbuíu exclusivamente do sentimento de sua própria existência lhe concederam um prazer pleno e perfeito, capaz de preencher completamente sua alma: “O sentimento da existência, despojado de qualquer outro apego, é por si mesmo um sentimento precioso de contentamento e de paz, que sozinho bastaria para tornar esta existência cara e doce a quem soubesse afastar de si todas as impressões sensuais e terrenas que vêm nos afastar dele sem cessar e que perturba, aqui em baixo, sua doçura. Mas a maioria dos homens, agitados por paixões contínuas, conhece pouco esse estado e, só tendo-o desfrutado imperfeitamente durante poucos instantes, conserva dele apenas uma ideia obscura e confusa que não lhes faz sentir seu encanto” (1959, p. 1.1047)

⁷ Como diz o vigário saboiano do *Emílio*, “Existir para nós é sentir. Nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência, e tivemos sentimentos antes de ideias” (Rousseau, 1980, p. 600).

ções, e, de outro, exaltou a igualdade de consideração que era devida a todos os membros de uma república. Como se lê no *Contrato Social*, o pacto originador do corpo político, em vez de destruir a igualdade natural, “substitui (...) por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza pode ter colocado de desigualdade física entre os homens, e podendo ser desiguais em força ou talento, eles tornam-se todos iguais por convenção e direito” (2003, p. 367). Assim, no contexto do regime republicano, as convenções, os costumes e a opinião pública devem ser tais que partam do reconhecimento de que o status de cidadão não comporta privilégios com base no nascimento em um berço nobre ou em tradições feudais, e sim direitos e deveres iguais para todos sob o governo das leis, ou então apenas distinções que qualquer um possa alcançar pelos méritos demonstrados em serviços prestados ao bem da comunidade⁸.

Na visão de Taylor, pode-se traçar a gênese desse ideal político rousseauiano de igual dignidade já no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, na medida em que nesse texto o autor descreve como o afastamento do estado de natureza levou à formação de laços de dependência nocivos no contexto da vida social, mediante os quais cada pessoa transforma-se em escrava da opinião alheia. Pelo desejo de se destacar frente aos demais, cultivava-se o orgulho, a inveja e todo um cortejo de paixões relativas que envenenam a felicidade humana⁹. Esse problema agravou-se severamente ao longo da

⁸ Sobre a possibilidade de que as leis estabeleçam esse tipo de distinção, ver o *Contrato Social*, livro 2, capítulo VI. Acerca das formas de reconhecimento público a serem concedidas aos cidadãos merecedores delas, ver o capítulo XIII das *Considerações sobre o governo da Polônia*.

⁹ Segundo Taylor, a crítica rousseauiana ao orgulho lembra aquela feita pelos estoicos na Antiguidade, para os quais era necessário não se preocupar grandemente com a imagem que os outros fazem de nós no espaço público. Porém, isso não significava que, na concepção de Rousseau, a estima pública não pudesse representar um papel político importante. Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, o autor ressalta que, nas sociedades bem ordenadas, os cidadãos devem estar sob os olhares uns dos outros, por exemplo, em jogos públicos voltados à exaltação da pátria nos quais o reconhecimento seria disputado de uma

história, sobretudo nas sociedades aristocráticas, nas quais Rousseau denuncia as grandes desigualdades de poder, de riqueza e de status. Entretanto, ele ressalta que mesmo os indivíduos arvorados nas posições sociais mais elevadas ainda estão presos pela dependência em relação a outrem, já que precisam da deferência das classes inferiores para se manter em situação privilegiada. “A própria dominação é servil quando ela se liga à opinião”, lemos no *Emílio*, “pois tu dependes dos preconceitos daqueles que governas por meio dos preconceitos” (1980, p. 308)¹⁰. Ou ainda, conforme a famosa frase do *Contrato Social* sobre as correntes que ligam os homens na sociedade, “[a]quele que se crê senhor dos outros não deixa de ser mais escravo do que eles” (Rousseau, 2013, p. 311)¹¹.

Em contraposição a esse quadro de dominação e de desigualdade, a solução republicana de Rousseau passa pelo que Taylor chama de “reciprocidade equilibrada que está na base da igualdade”, pois o argumento que se poderia deduzir do pensamento político do filósofo seria o de que essa reciprocidade “retira de nossa dependência da opinião o que nela há de negativo, tornando-a compatível com a liberdade” (2000, p. 257). Isto porque os cidadãos de um Estado bem-ordenado vivem sob os olhares de seus compatriotas e devem tomar a opinião pública como referência para suas condutas, pois ela expressa aquilo que tem de ser valorizado ou desprezado por um povo que deseja preservar a saúde do corpo político. Tal reciprocidade, afirma Taylor, faria com que o indivíduo, ao seguir a opinião pública, assim como ao obedecer às leis emanadas do poder soberano do qual ele é membro, con-

forma saudável, de modo a estimular a coragem e as virtudes. Na *Carta a d’Alembert*, vemos que essas manifestações cívicas republicanas – nas quais todos eram, ao mesmo tempo, espetáculo e espectadores – contrastavam com as cerimônias religiosas e as peças teatrais realizadas em espaços fechados, onde havia uma distinção bem clara entre quem participa e quem assiste.

¹⁰ *Emílio*, livro 2.

¹¹ *Contrato Social*, livro 1, capítulo I.

tinuasse obedecendo apenas a si mesmo, pois ele é integrante de um projeto comum ou vontade geral, sendo que a virtude cívica cultivada nesse contexto levaria a que todos recebessem a estima pública pelas razões corretas. Essa busca por reconhecimento necessária aos cidadãos republicanos opunha-se à disputa pela honra aristocrática, na qual a glória de poucos implicava a vergonha ou a obscuridade de muitos, o que prejudicava a formação de uma unidade de propósito entre os indivíduos. Logo, conclui Taylor, “sob a égide da vontade geral, todos os cidadãos virtuosos devem ser igualmente honrados. Nasce a era da dignidade” (2000, p. 258).

Se até este ponto os comentários de Taylor parecem conduzir a uma visão totalmente positiva das propostas de Rousseau no tocante ao reconhecimento nas sociedades democráticas, é preciso notar que o pensador canadense não deixou de tecer críticas a elas por conta do que ele acredita ser uma falha grave na argumentação que as sustenta. Na interpretação de Taylor, o genebrino teria proposto que “a igualdade de estima requer uma unidade de propósitos sólida que parece incompatível com toda diferenciação” (2000, p. 259) entre os papéis desempenhados pelos membros de uma comunidade política livre. Por isso, nas relações de poder dentro da república, todos os cidadãos teriam de ser muito iguais entre si. Considerando a tese rousseauiana de que é preciso criar uma forte dependência dos indivíduos em relação à vontade geral para protegê-los das dependências pessoais, Taylor afirma que “[e]ssa tem sido a fórmula para as mais terríveis formas de tirania homogeneizante, tendo início com os jacobinos e estendendo-se aos regimes totalitários de nosso século” (2000, p. 259). Trata-se de um tipo recorrente de acusação contra a doutrina do *Contrato Social*, desde Benjamin Constant até Jacob L. Talmon¹², passando por muitos outros comentadores.

¹² A esse respeito, ver Constant (1961), Berlin (2002) e Talmon (1952). Para uma análise da interpretação de Berlin sobre Rousseau como um grande “inimigo da liberdade”, ver Moscateli (2017).

A fim de especificar melhor os termos de sua crítica, Taylor assevera que há três elementos inseparáveis no pensamento político de Rousseau, a saber: a liberdade entendida como não domínio, a ausência de papéis diferenciados entre os cidadãos e um propósito comum dotado de firme coesão na república. Quanto ao primeiro deles, parece-me o menos problemático, na medida em que podemos entendê-lo como aquilo que configura a vinculação do genebrino à tradição republicana baseada no conceito de liberdade como ausência de dominação, o que implica o estabelecimento de um regime político no qual os cidadãos estejam protegidos da vontade arbitrária de quem quer que seja. Legislando para si mesmos como partícipes da soberania popular, e sob a salvaguarda das leis que imperam sobre todos igualmente para prover o bem comum, os indivíduos desfrutam da liberdade civil como uma vantagem crucial por terem firmado o pacto social¹³.

Por outro lado, o segundo e o terceiro elementos levantados por Taylor são os que dão margem a dificuldades mais sérias a serem enfrentadas, o que demanda discutir se a igualdade na república rousseauiana realmente exigiria o grau de homogeneidade indicado pelo canadense, a tal ponto que daria pouco espaço para o reconhecimento das diferenças existentes na sociedade. De fato, é possível encontrar diversos trechos das obras do filósofo genebrino nas quais um ideal de unidade harmônica entre os componentes do corpo político salta aos olhos. No verbete sobre a *Economia política*, quando fala a respeito da formação de bons cidadãos, o autor recorre ao ensino da virtude como o melhor caminho, pois “todo homem é virtuoso quando sua vontade particular está de acordo com a vontade geral, e nós queremos de bom grado aquilo que querem as pessoas de quem gostamos” (ROUSSEAU, 2003, p. 254). No início do *Emílio*, brilham as imagens dos personagens virtuosos da Antiguidade, entre os quais havia homens que não eram Caios nem Lúcius,

¹³ Sobre a vinculação de Rousseau à tradição republicana, ver Alici (2003), Moscateli (2010) e Viroli (2002).

mas apenas cidadãos devotados à pátria, assim como aquela mãe espartana que se alegrava com uma vitória militar na qual tinha perdido todos os seus filhos, pois a cidade havia prevalecido por meio desse sacrifício. Esses modelos de cidadania evocam a plena identificação entre o indivíduo e a coletividade, de forma que todos sejam igualmente imbuídos das mesmas opiniões, valores e costumes que os ligam à república. Neste aspecto, reflete Tanguy l’Aminot (2014), esses personagens extraordinários têm uma função semelhante à do estado de natureza do *Segundo Discurso* para expressar as ideias de Rousseau, pois remetem a algo que não mais existe e que talvez nunca tenha existido, mas que ainda assim é importante como ideal de referência para julgar o que existe e o que pode ou não ser realizado concretamente¹⁴.

Não se deve esquecer que, como escala de medida para avaliar as instituições e as leis, os princípios do direito político de Rousseau nos mostram parâmetros de legitimidade para o Estado republicano, e não um projeto de constituição a ser implantado diretamente¹⁵. Como tal, seus conceitos ideais configuram graus excelentes de exercício da soberania, de atividade do governo e de respeito às leis pelos cidadãos virtuosos, em relação aos quais os corpos políticos históricos – passados, presentes ou futuros – são apenas aproximações mais ou menos bem-sucedidas. O mesmo vale no tocante à unidade de propósitos que se espera existir em uma comunidade republicana,

¹⁴ Conforme escreve Tanguy l’Aminot, “Rousseau põe aí, com esses relatos antigos de um mundo desaparecido, os princípios que definem suas escolhas e suas posições presentes. Esses exemplos são como o *Segundo Discurso*, que descreve um mundo que não existe mais e que talvez nunca tenha existido, mas que é fundamental para compreender o pensamento filosófico e político de Rousseau. Não os levar em consideração, como se tem feito até o presente, revela um belo exemplo de cegueira, mas esta conduta permite, de fato, deslizos de interpretação (...) que fazem coincidir, tanto bem como mal, o cidadão de Rousseau com os cidadãos tal quais são fabricados pelas sociedades liberais de nossos dias” (2014).

¹⁵ Ver o *Emílio*, livro 5: “Antes de observar, é preciso criar regras para suas observações: é preciso criar uma escala para relacionar a ela as medidas que se toma. Nossos princípios do direito político são essa escala. Nossas medidas são as leis políticas de cada país” (1980, p. 837).

descrita belamente no início do livro 4 do *Contrato Social*, onde se destaca a completa confluência dos interesses, quando “muitos homens reunidos se consideram um único corpo” e “não têm senão uma única vontade que se liga à conservação comum e ao bem-estar geral” (Rousseau, 2003, p. 437), de maneira que o melhor para o Estado pode ser facilmente percebido pelo bom senso de todos. Essas concórdia e igualdade perfeitas só seriam viáveis, se é que o seriam realmente, em pequenas repúblicas, cujos habitantes cultivassem um modo de vida bastante simples a fim de evitar disputas acirradas em torno das questões públicas. Entretanto, para além desse quadro idílico que permanece como uma aspiração dificilmente atingível, podemos encontrar diferentes níveis de integração social e de igualdade nos próprios Estados republicanos que, em alguma medida, Rousseau considerou dignos de elogios em suas obras.

Certamente, é preciso lembrar os bravos espartanos, “antes semideuses do que homens, tanto as suas virtudes pareciam superiores à humanidade” (Rousseau, 2003, p. 12), nos termos do *Discurso sobre as ciências e as artes*. Esparta tornou-se proverbialmente conhecida, entre seus admiradores e seus críticos, seja pela enorme devoção de seus cidadãos à coletividade, seja pela falta de independência privada de que eles sofriam em nome da união pública¹⁶. Porém, Esparta não foi a única república antiga a ser tomada como modelo por Rousseau, e nem mesmo a mais importante para seu pensamento político. Foi Roma que mais lhe serviu de exemplo histórico para mostrar as condições de possibilidade do Estado bem-ordenado, a cidade do “povo mais livre e poderoso da Terra” (Rousseau, 2003, p. 444), como se lê no *Contrato Social*¹⁷. Nesta obra, Rousseau reconhece a existência de certas distinções internas à república romana, em especial as divisões entre os patrícios e os ple-

¹⁶ Um dos autores mais célebres a destacar esse aspecto da vida cívica espartana foi Benjamin Constant no discurso *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*.

¹⁷ Livro 4, capítulo IV.

beus, “cujas querelas perturbaram frequentemente os comícios, mesmos nos melhores tempos da república” (Rousseau, 2003, p. 439). Entretanto, segundo o autor, essas diferenças de classes não impediam que houvesse interesses comuns capazes de levar à enunciação da vontade geral. Dito de outro modo, Rousseau mostra que não é necessária uma homogeneidade social completa entre os cidadãos para que o bem público possa ser atingido. Logo, nas condições de existência concretas do Estado romano, alguns Caios eram patrícios, alguns Lúcios eram plebeus, mas como cidadãos, a despeito de suas querelas, eles compunham um povo que, nas palavras de Jean-Jacques, era “verdadeiramente soberano de direito e de fato” (2003, p. 449).¹⁸

Outro tema que também nos permite ver como certas diferenças significativas entre os cidadãos não seriam incompatíveis com o regime republicano é o das crenças religiosas. Ao tratar desse assunto no *Contrato Social*, o filósofo apresentou sua famosa e controversa proposta de uma profissão de fé civil, um conjunto mínimo de preceitos que todos os cidadãos deveriam endossar, em prol da utilidade pública e da sociabilidade, a fim de que a preservação do corpo político pudesse receber um reforço baseado na fé. Além dos dogmas positivos, cujo objetivo seria incutir o temor à Divindade e a reverência perante a sacralidade do pacto social de maneira a fomentar o respeito pelas leis, o dogma negativo da proibição da intolerância religiosa é o que me interessa ressaltar aqui. Por um lado, a instituição de uma profissão de fé civil para todos os membros da república pode ser vista, em alguma medida, como um fator de homogeneização da crença, mas, por outro lado, Rousseau afirma que “[a]

¹⁸ É claro que tais distinções continham um potencial negativo na visão de Rousseau, dado que elas tendiam a fomentar o surgimento de facções ou associações parciais, cujas vontades particulares competiam com a vontade geral nas deliberações públicas. Por isso, o melhor seria não admitir a existência dessas divisões, ou então, como segunda opção, multiplicá-las para que seus respectivos poderes de influência se diluíssem na sociedade. Ver o *Contrato Social*, livro 2, capítulo III.

tualmente, quando não há nem pode haver uma religião nacional exclusiva, deve-se tolerar todas aquelas que toleram as demais, desde que seus dogmas nada tenham de contrário aos deveres do cidadão” (Rousseau, 2003, p. 269)¹⁹. Portanto, diante das condições históricas de sua própria época, herdeira das reformas religiosas do séc. XVI, o genebrino abre espaço em seu regime republicano para que os indivíduos distingam-se pelo pertencimento a variadas comunidades religiosas, às quais o soberano deve permitir a realização de suas cerimônias e a difusão de suas doutrinas, sem que nenhuma seja perseguida pelas demais como se não tivesse o direito de existir, pois a intolerância geraria conflitos danosos à própria coesão do Estado. Retomando os termos de Taylor, embora ele não os use para essa questão no tocante ao *Contrato Social*, é possível ver nessa proposta as raízes de uma política de reconhecimento à diversidade religiosa, mesmo dentro de certos limites²⁰.

Um terceiro e último tema que nos remete à questão das diferenças pode ser encontrado no fato de que Rousseau confere lugares distintos no Estado aos homens e às mulheres, dado que, em sua concepção das características naturais próprias de cada sexo, eles não têm os mesmos papéis a desempenhar na sociedade republicana, embora cada um tenha uma importância decisiva na manutenção da ordem civil²¹. Assim, elas são o eixo das famílias, ou seja, das células essenciais do corpo político, o berço onde começa a formação de todos os cidadãos e a primeira escola dos sentimentos patri-

¹⁹ *Contrato Social*, livro 4, capítulo VIII.

²⁰ Afinal, não apenas as religiões teriam de ser compatíveis com os preceitos da profissão de fé civil para obterem o reconhecimento do Estado, como também a recusa pública da adesão à profissão de fé, como no caso dos ateus, seria punida duramente com o banimento ou a pena de morte.

²¹ Vale ressaltar que esse não é um tema discutido por Rousseau no *Contrato Social*, onde a cidadania não é abordada, pelo menos explicitamente, em termos de gênero. As distinções sociais e cívicas entre homens e mulheres são mais visíveis em outros textos do autor, tais como a *Carta a d’Alembert sobre os espetáculos* e o *Emílio*.

óticos que unem a comunidade. Ao zelarem pelo âmbito do espaço privado, elas dão condições para que os homens, por sua vez, exerçam a soberania e o governo no espaço público, mantendo o funcionamento das instituições políticas propriamente ditas. Diante disto, parece-me que a crítica mais adequada à tese rousseauiana não seria a de que ele havia considerado todas as distinções de papéis entre os cidadãos como incompatíveis com a vida republicana, pois ele reconhece e defende determinadas distinções, e sim a crítica de que a maneira como ele pensa esse reconhecimento é incompatível com as demandas que vêm sendo feitas, há muito tempo, em favor de que diferenças de gênero não sirvam como justificativa para uma distribuição desigual de direitos e deveres em regimes republicanos e democráticos²².

Então, conforme podemos perceber em uma perspectiva mais ampla sobre as ideias de Rousseau, elas envolvem não apenas os requisitos formais da associação civil contidas nos princípios do direito político, nos quais a igualdade dos pactuantes é enfatizada, mas também certas condições sociais

²² Acerca dessa crítica, sugere-se a leitura dos textos da coletânea organizada por Lange (2002). Algo que também merece ser sublinhado a esse respeito é que, em seu *Projeto de constituição para a Córsega*, Rousseau sugere exigências para a obtenção de direitos plenos de cidadania usando critérios que não são essencialmente políticos, mas censitários e familiares. Ele deseja substituir a desigualdade de raça ou de habitação – cujas origens remontavam ao sistema feudal municipal que se pretendia abolir – pela divisão da nação corsa em três classes baseadas em uma desigualdade pessoal. Assim, haveria os cidadãos, os aspirantes e os patriotas. Os primeiros seriam aqueles corsos com vinte anos ou mais que prestassem juntos um juramento solene no momento da instituição do novo Estado, ou seja, os realizadores oficiais do pacto social. Os segundos seriam os corsos com menos de vinte anos nessa época, os quais ascenderiam à condição de patriotas quando se casassem e tivessem uma propriedade independente do dote de sua esposa. Os terceiros, por fim, tornar-se-iam cidadãos ao preencherem os requisitos de serem casados ou viúvos, terem pelo menos dois filhos vivos, possuírem uma moradia própria e uma propriedade rural suficiente para a sua subsistência. Com tais recomendações, Rousseau condiciona visivelmente a liberdade civil dos corsos à promoção de um modo de existência comunitário calcado na vida rústica ligada ao cultivo da terra e nos valores familiares patriarcais.

concretas que seriam necessárias para obter a coesão da república, o que implica a admissão, até certo ponto, de algumas diferenças importantes entre os membros do Estado. Dessa maneira, ele auxiliou na construção do discurso do reconhecimento e da autenticidade, como Taylor defende, mas deixou em aberto questões cruciais que os séculos posteriores ainda teriam de resolver no tocante a como ordenar um regime republicano viável. Isto nos leva, já encaminhando para a conclusão, à noção de um bem comum partilhado que, segundo Taylor, é essencial às repúblicas, na medida em que seus cidadãos precisariam tecer entre si laços de solidariedade fundamentados num “sentido de destino partilhado em que o próprio partilhar tem valor” (2000, p. 208)²³. Como o canadense salienta, o regime republicano requer a formação de “identidades-nós” que se distinguem das identidades puramente individuais, o que tem como consequência o cultivo de sentimentos patrióticos para a preservação da comunidade política, algo que o próprio Rousseau já havia concebido em suas obras. Ambos os pensadores nos mostram que essa forma de vinculação cívica é mais profunda do que a adesão baseada no mero autointeresse esclarecido, tal como o do indivíduo agradecido pelos serviços públicos prestados pelo governo. Taylor entende que muitos estudiosos da política não consideram esse tipo de regime republicano como válido para nossa época, mas diz que o patriotismo não apenas está presente na atualidade, como consiste em um suporte fundamental inclusive aos regimes democráticos liberais, a exemplo dos Estados Unidos²⁴, embora também tenha

²³ Essa discussão é desenvolvida em outro capítulo de *Argumentos filosóficos*, aquele intitulado “Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário”.

²⁴ Os liberais podem rejeitar a tese republicana por acreditarem que nossa época é marcada pelo individualismo, mas Taylor (2000, p. 211-213) entende que essa visão atomista é inadequada, inclusive se olharmos para certos eventos políticos ocorridos nos EUA (Watergate, Irã-Contras) e para a reação dos cidadãos a eles. Ainda que esse país seja dado como o grande exemplo do liberalismo procedimental, seus cidadãos vêm se mostrando capazes de reagir com indignação a abusos cometidos por seus governantes, o que é essencial à defesa da liberdade. Quando essa capacidade está ausente, é muito mais fácil acontecerem crimes perpetrados por agentes

causado efeitos maléficos na forma de nacionalismos violentos²⁵. Ele sabe do caráter polêmico de sua afirmação e insiste em que o patriotismo é e continuará sendo um dos principais defensores da liberdade, já que as fontes atomistas²⁶ de lealdade não bastam para mobilizar os cidadãos de modo a barrar as

públicos e até mesmo a instalação de regimes ditatoriais golpistas. A fonte dela, diz Taylor, não está simplesmente no interesse individual, nem apenas em um compromisso geral dos cidadãos com os princípios da democracia liberal, e sim na identificação patriótica. Na visão do filósofo, os cidadãos dos EUA identificam-se amplamente com o “american way of life”, de forma que compartilham uma identidade e uma história comuns, comprometendo-se com certos ideais tais como os presentes na Declaração de Independência e no discurso feito por Lincoln em Gettysburg, o que os leva a se sentirem ultrajados quando essas coisas são atacadas mediante abusos cometidos por seus governantes.

²⁵ À sua própria maneira, Isaiah Berlin viu a relevância do que ele chama de “busca de status” como uma aspiração distinta da liberdade (seja a negativa ou a positiva). Ele escreve que o objetivo principal que os homens se colocam pode não ser, necessariamente, a independência pessoal ou um plano de vida racional, e sim o reconhecimento por parte daqueles que compõem a sociedade junto com eles: “eu luto (...) por uma condição pela qual eu possa sentir que sou, porque sou levado a ser, um agente responsável, cuja vontade é levada em consideração porque tenho direito a ela, mesmo se sou atacado e julgado por ser o que sou ou por escolher como escolho. Isso é uma enorme ânsia de *status*” (1969, p. 159). Isso pode incluir o desejo de sair de situações de dependência política ou social, o que implica uma alteração na opinião que os outros fazem do sujeito que demanda tal liberação, mudando assim a própria autoimagem dessa pessoa. Ademais, isso também vale para grupos (classes, nacionalidades, comunidades religiosas, etc.) que reivindicam seu reconhecimento como coletividades dotadas de direitos e que devem ter sua vontade respeitada no que lhes concerne. Berlin compreende que essa busca de status é tão importante que as pessoas podem abrir mão de boa parcela de sua liberdade desde que sejam conduzidos por quem lhes dá o reconhecimento que elas almejam: “É esse desejo de reconhecimento recíproco que leva as democracias mais autoritárias a serem, quase sempre, conscientemente preferidas por seus membros às mais esclarecidas oligarquias, ou algumas vezes é a causa pela qual um determinado cidadão de algum Estado africano ou asiático recentemente libertado reivindica menos hoje em dia, quando é rudemente tratado por membros de sua própria raça ou nação, do que quando era governado por algum administrador cauteloso, justo, gentil e compreensivo, do exterior” (Berlin, 1969, p. 160).

²⁶ Taylor (2000, p. 197) propõe que o atomismo pode ser encontrado na visão dos que pensam que: a) as ações, estruturas e condições devem ser explicadas a partir das propriedades de

ameaças aos regimes livres²⁷. Logo, escreve Taylor, “a tese republicana é tão relevante e verdadeira hoje quanto o foi na idade antiga ou nos primórdios da idade moderna, quando foram articulados os paradigmas do humanismo cívico” (2000, p. 213). Neste sentido, é preciso reconhecer a contribuição de Rousseau a essa tese, o que não nos exime de olhar para ela com a perspectiva crítica que a reflexão filosófica e a cidadania democrática nos exigem.

Referências

ALICI, Luca. Rousseau e il repubblicanesimo. *Bollettino telematico di filosofia politica*, Pisa, 2003. Disponível em: <<http://www.philosophica.org/bfp/art/alici.html>> Acesso em 04 jul. 2005.

BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Trad. Wamberto H. Ferreira. Brasília: Editora UnB, 1969.

_____. *Freedom and its betrayal: six enemies of human liberty*. Londres: Chatto & Windus, 2002.

CONSTANT, Benjamin. *Principes politiques*. Paris: INALF, 1961.

seus constituintes individuais, e que, b) em termos de deliberação, os bens sociais devem ser explicados como concatenações de bens individuais. Assim, as “fontes atomistas” de lealdade política se manifestam no autointeresse esclarecido dos indivíduos e/ou em um compromisso geral com a democracia que eles podem assumir.

²⁷Taylor recorre às considerações de autores ligados à tradição cívico-humanista (Maquiavel, Montesquieu, Tocqueville). No entendimento deles, é fundamental atentar para as condições que tornam a sociedade livre (não despótica), as quais exigem um regime de participação dos cidadãos na política. Desse modo, os sacrifícios necessários à manutenção da sociedade feitos pelos indivíduos (pagamento de impostos, prestação de serviço militar, aceitação de restrições legais, por exemplo), não serão vistos por eles como coerções despóticas, e sim como práticas voluntárias que eles realizam sendo pessoas identificadas com sua comunidade política e com leis que refletem sua dignidade como cidadãos.

_____. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. *Revista Filosofia Política*, n. 2, p. 1-7. 1985.

GROSRICHARD, Alain. *Estrutura do harém: despotismo asiático no Ocidente clássico*. Trad. Lydia H. Caldas. São Paulo: Brasiliense, 1988.

L'AMINOT, Tanguy. Émile, lecteur du Contrat social. *Ni citoyen, ni sociable, mais anarque*. Disponível em: <<http://rousseaustudies.free.fr/articleemilelecteurcontratsocial.html>> Acesso em: 17 out. 2014.

LANGE, Lynda (ed.). *Feminist interpretations of Jean-Jacques Rousseau*. Pensilvânia: The Pennsylvania State University Press, 2002.

MONTESQUIEU. **Œuvres complètes**. Paris: Gallimard, 2001. v. 2.

MOSCATELLI, Renato. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: História e teoria política no Século das Luzes*. Porto Alegre: Edipucrs, 2010.

_____. *O Ouriço de Genebra e a Raposa de Riga: como Berlin tornou Rousseau um grande inimigo da liberdade*. In: CORREIA, Adriano et. al. (Org.). *Filosofia do século XVIII*. São Paulo: ANPOF, 2017. p. 267-283.

ROUSSEAU, J.-J. **Œuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1959. v. 1.

_____. **Œuvres complètes**. Paris: Gallimard, 2003. v. 3.

_____. **Œuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1980. v. 4.

_____. Carta de J. J. Rousseau ao Senhor de Voltaire (Carta sobre a

Providência). In: *Escritos sobre a religião e a moral*. Trad. Adalberto Luis Vicente, Ana Luiza Silva Camarani e José Oscar de Almeida Marques. Campinas: Unicamp, 2002. p. 6-22.

TALMON, J. L. *The origins of totalitarian democracy*. Middelsex: Penguin Books, 1952.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

VENTO, Marisa Alves. *O fundamento antropológico da vontade geral em Rousseau*. Campinas, 2013. 159 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

VIROLI, Maurizio. *Jean-Jacques Rousseau and the “well-ordered society”*. Trad. Derek Hanson. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Educação, liberdade, governamentalidade

Maria Constança Peres Pissarra

PUCSP

RESUMO: Este texto tem como objetivo refletir sobre a relação estabelecida na obra *Emílio*, de Jean-Jacques Rousseau, entre a noção de natureza e o *gouverneur*. Se deste, pode-se afirmar que produz enunciados de verdade, trata-se de analisar a emergência da verdade da natureza, a verdade daquilo que convém aos homens. Para tanto, será de grande auxílio, a análise feita por Michel Foucault sobre o “enunciado de verdade”, em um de seus cursos, no Collège de France, *Les gouvernements des vivants*. De acordo com Rousseau, o desconhecimento sobre a infância evidenciava a oposição entre aquilo que se praticava e a educação segundo a natureza. Concebe a educação como um longo processo de desvelamento da verdade, ou seja, de um lado, a governamentalidade das crianças pela manifestação da verdade da natureza, de outro, a manifestação da verdade sobre o gênero humano, o desvelamento do homem em sua verdade.

Palavras-chave: Rousseau. Natureza. Educação. Liberdade. Governamentalidade.

Introdução

Na opinião de Gilles Deleuze¹, substituíram-se as sociedades disciplinares definidas por Michel Foucault² por outras que podem ser chamadas de “sociedades de controle”, não mais sociedades de confinamento e sequestro dos indivíduos, mas de vigilância de toda a sociedade. Uma vez que nas relações contemporâneas de consumo, tudo está à venda, pode ser comprado e vendido, logo, tudo se transforma em mercadoria e precisa ser exposto e avaliado. Em decorrência, toda essa exposição passou a exigir vigilância, como denota a variada parafernália eletrônica de identificação a vigiar os países, as sociedades e seus cidadãos.

Esta breve referência anuncia a aproximação que mais à frente será feita, a propósito da educação, entre Jean-Jacques Rousseau e Michel Foucault.

¹ DELEUZE, G. *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*. 1990. *Pourparlers*. Paris: Ed. Minuit, 1990.

² FOUCAULT, M. *Vigiar e punir* Petrópolis: Ed. Vozes, 1983.

Fundamental para essa instigação será a afirmação foucaultiana sobre a condição de aprisionamento experimentada nas sociedades disciplinares – na fábrica, no hospital, na escola – e o posterior alargamento da vigilância mesmo quando ultrapassado o confinamento e sua aparência de liberdade.

Ora, Rousseau, na sua obra *Emílio*, afirma que a educação praticada ainda no século XVIII, estava apoiada em uma concepção modeladora e deformadora, na qual o confinamento e a vigilância eram fundamentais. Para melhor explicitar sua crítica, recorre à noção de *gouverneur*, bem como à possibilidade da produção de verdade nela presente. Trata-se, pois, de analisar a emergência da verdade da natureza, a verdade daquilo que convém aos homens.

De acordo com Rousseau, o desconhecimento sobre a infância evidenciava a oposição entre aquilo que se praticava e a educação segundo a natureza. Concebe a educação como um longo processo de desvelamento da verdade, ou seja, de um lado, a *governamentalidade*³ das crianças pela manifestação da verdade da natureza, de outro, a manifestação da verdade sobre o gênero humano, o desvelamento do homem em sua verdade.

Assim, o objetivo deste texto é refletir sobre a relação estabelecida na obra *Emílio*, de Jean-Jacques Rousseau, entre a noção de natureza e a de *gouverneur*.

Parte 1 – Emergência da desigualdade

Rousseau afirma, em seu livro, que não era possível encarar como instituição pública esses “risíveis estabelecimentos chamados colégios” (ROUSSEAU, 1969, p. 250), interessados, apenas, em preparar a criança para assumir seu papel previamente estabelecido em sociedade. Para além de reformar o sistema educacional, propôs tornar a criança o centro da edu-

³ Esta expressão é tomada do pensamento de Michel Foucault, *gouvernementalité*, no original. Como é possível encontrar diferentes traduções em português, *governabilidade* e *governamentalidade*, acato os argumentos de Veiga-Neto (2002, p. 20-33) a favor do uso de *governamentalidade*.

cação, ou seja, mais do que uma concepção pedagógica, Rousseau apresenta uma nova concepção do homem, bem como uma reflexão filosófico-política acompanhada de uma ideia sobre novas relações entre os homens e entre estes e a sociedade⁴, pois indagar o que significa educar um homem, não poderia ser o mesmo que modelar uma criança para seguir as carreiras mais almeçadas – militar, religiosa ou jurídica.

Se recusa a educação pública, também recusa a doméstica, uma vez que a atuação da família a põe em risco ao delegar aos preceptores a tarefa de educar: “forçado a combater a natureza ou as instituições sociais, é preciso optar entre fazer um homem ou um cidadão, pois não é possível fazer ao mesmo tempo um e outro” (ROUSSEAU, 1969, p. 148).

De forma oposta, propõe uma educação negativa – mas não uma educação permissiva – que nada ensinaria. Tampouco equivale a uma educação do isolamento cujo intuito seria afastar a criança da sociedade civil. Trata-se de provocar a espontaneidade da natureza em oposição à ação deformadora das sociedades corrompidas. Isolar Emílio – seu aluno personagem que dá nome ao seu texto – da sociedade, significa, auxiliado por um mestre, deixar agir a natureza junto a outras crianças, para que aprenda a odiar “... os livros [que] apenas ensinam a falar sobre o que não sabemos” (ROUSSEAU, 1969, p.454)⁵.

Ademais, nas palavras de Grosrichard, é fundamental o papel desse texto para o pensamento rousseauiano, pois “nessa história da obra, que repete nela mesma a história do mundo, o *Emílio* ressalta uma questão notável, primeiramente, para o próprio Rousseau, que nela via a chave a permitir compreender sua obra como um sistema teórico e rigoroso” (GROSRICHARD, 1972, p. 47).

Antes de voltar a essa discussão nas partes II e III deste texto, é preci-

⁴ Discuti essa nova concepção da educação estabelecida por Rousseau, no *Colóquio Humanitas e Paideia*, ocorrido na Universidade de Lisboa em novembro de 2016. As páginas não são indicadas pois a publicação ainda está no prelo.

⁵ Quando citadas no original, as passagens foram por mim traduzidas.

so retomar a análise de Rousseau sobre a emergência da desigualdade.

Como afirmara no *Discurso sobre as ciências e as artes*, os progressos da humanidade quanto aos acontecimentos, as técnicas e as artes não contribuíram para aprimorar os costumes. A civilização fez progredir a corrupção e o progresso não acarretou vantagens significativas para a felicidade do gênero humano. Degenerados pelos conhecimentos adquiridos, consolidou-se entre os homens uma situação de desigualdade resguardada sob os termos de um falso contrato. Corrompida a sociedade, não mais foi possível formar o cidadão. Nesse círculo perverso, a educação⁶ auxiliou na perpetuação desse quadro: desde o nascimento, o aprendizado apenas visou ensinar a criança a ocupar na sociedade o lugar dela esperado com o auxílio de conteúdos necessários para aprender a desenvolver habilidades para o exercício do poder.

Em contraposição, Rousseau, inspirado pela *paidéia* grega, defende a formação integral do homem por meio de uma educação negativa⁷ que possibilitaria a liberdade harmoniosa da criança, em equilíbrio com a natureza. Isto é, a educação “de si” “com os outros” decorrente não de um pensamento dogmático previamente estabelecido, mas de um conhecimento sempre em construção e a partir de novos lugares, pois “viver é o ofício que lhe quero ensinar” (ROUSSEAU, 1969, p. 252).

Interessado em interrogar o que é o homem natural, para melhor compreender o homem social em que ele se tornou, Rousseau chama à atenção do leitor para a aparente ambiguidade desse conceito: de um lado, natural significa o que é autêntico, essencial à natureza do homem,

⁶ Essa educação é chamada de positiva, uma vez que é aquela que reafirma o que está estabelecido sem questionar.

⁷ Esta nota continua anterior. Na sua *Carta a Christophe Beaumont*, afirma: “Chamo educação positiva aquela que tende a formar o espírito antes da idade adequada e a dar à criança o conhecimento dos deveres de homem. Chamo de educação negativa aquela que tende a aperfeiçoar os órgãos, instrumentos de nossos conhecimentos, antes de nos dar esses conhecimentos e que prepara a razão pelo exercício dos sentidos” (ROUSSEAU, 1969, p. 945).

de outro, o que é primitivo ou original⁸.

Assim, no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, afirma que é “do homem que devo falar” e chama-o para com ele acompanhar essa história cuja natureza: “Oh, homem, de qualquer terra que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, escuta: eis tua história, tal como acreditei lê-la, não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamaismente” (ROUSSEAU, 1964, p.135).

Na sequência, relata que não pretende descrever um estado original da humanidade pois não se pode saber nem se ele existiu, nem como de fato era. Mais do que um conceito histórico, o estado de natureza de que fala é hipotético, uma ideia especulativa e reguladora, um paradigma, que permite a Rousseau organizar os fatos.

O homem natural é o homem inocente e puro da natureza. Oposto ao homem degenerado da sociedade civil tornado uma “besta feroz” (ROUSSEAU, 1964, p. 122) qual a estátua do deus Glauco por ele descrita, como outrora bela, mas hoje adulterada pela ação deformadora do tempo. Também a alma humana constantemente alterada no processo de sociabilidade por diferentes causas e acontecimentos, tornou-se irreconhecível.

O homem originário é rude, limitado pelos seus instintos e pelos sentimentos provocados pelas inclinações naturais. A desigualdade ali presente pode ser chamada de “natural”: como em qualquer outro grupo animal, também entre os humanos há diferenças que são por assim dizer comuns, “naturais” – um tem certas características físicas, outro tem outras, como se entre as diferenças houvesse um equilíbrio, não a oposição, daí sermos igualmente diferentes. O homem natural é limitado, está ligado a natureza apenas pelo instinto como todos os animais. Vive sozinho, mas embora auto suficiente, desconhece a moral posto que não é bom

⁸ Ver a esse respeito o comentário de Robert Derathé em “L’homme selon Rousseau. In *Études sur le Contrat Social* de Jean-Jacques Rousseau. Paris: Belles-Lettres, 1964, p. 208.

nem mau, não teme a morte, não tem qualquer crença, nem a linguagem, nem a razão. Como outras espécies animais, está submetido a seleção natural e poderia ter permanecido nesse estado de felicidade solitária, ou seja, o homem precisou ser “desnaturado” para se tornar social: no estado de natureza apenas era um homem em potência, pois,

o homem natural errava pelas florestas sem indústria, sem fala, sem domicílio, (...) sem ligações, sem nenhuma necessidade de seus semelhantes, (...) submetido a poucas paixões. A arte perecia com o inventor, não havia nem educação, nem progresso (ROUSSEAU, 1964, p. 159-160).

A comparação entre os dois estados – natural e civil – não intenciona fazer da condição primeira uma situação inferior à segunda; mais do que isso, propõe decompô-la para evidenciar o que resulta do processo histórico de sociabilidade, artificial e não originário. No estado de natureza o homem estava por sua conta, confrontava-se com os animais, dependia apenas de sua força para enfrentar as vicissitudes da fortuna, bem como as enfermidades naturais. As condições rudes de sua vida, tal qual a nudez e a falta de habitação, não eram um mal, o homem natural lutava apenas pela sua sobrevivência: ali, não havia nenhuma oposição entre o homem e o animal, “com a diferença que a Natureza sozinha tudo faz nas operações da Besta, enquanto o homem concorre às suas na qualidade de agente livre” (ROUSSEAU, 1964, 141). Enquanto o animal permaneceu sempre igual a si mesmo, determinado por seu instinto, o homem pode mudar, pode aperfeiçoar-se, e o fez de forma oposta ao animal por um ato de liberdade, mesmo que em prejuízo próprio.

Mais do que o entendimento, é a condição de “agente livre” que difere o homem do animal. A natureza manda em ambos, o animal obedece, mas o homem tem consciência que é livre para obedecer ou não. Em não sendo prisioneiro de seu instinto, em oposição ao animal, o homem pode mudar,

pode modificar seus rumos, pois além de livre tem uma qualidade que ainda mais o distingue, que é a faculdade de se aperfeiçoar, a perfectibilidade, responsável pelo desenvolvimento das outras faculdades.

Isolado, ignorante, mudo e imóvel, sem razão, nem linguagem, limitado por suas sensações, o homem natural precisará romper com o isolamento e desenvolver a comunicação para que então o conhecimento seja possível. O homem natural começará, portanto,

pelos funções puramente animais: perceber e sentir será seu primeiro estado, que lhe será comum a todos os animais: querer e não querer, desejar e não desejar serão as primeiras e quase as únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias causem novos desenvolvimentos (ROUSSEAU, 1964, p. 143).

Assim, o entendimento humano deve muito às paixões, estas às nossas necessidades e, seu progresso, aos nossos conhecimentos. Nesse estado originário não podia haver, portanto, nenhuma relação moral, os seres humanos que ali viviam não eram bons ou maus, viciosos ou virtuosos. O homem natural não podia ser mau porque ele não sabia o que era ser moralmente bom, apenas lutava por sua sobrevivência como todos os outros animais, valendo-se tão somente de seu instinto de sobrevivência, sem qualquer juízo valorativo de seus atos e guiando-se apenas pelo “amor de si”⁹.

⁹ No *Emílio*, Rousseau define o amor de si como “a fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e que nunca o deixa enquanto ele viver é o amor de si; paixão primitiva, inata, anterior a toda outra e da qual todas as outras nada mais são do que modificações” (ROUSSEAU, 1969, p. 491).

Anteriormente, no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, em uma nota esclarecedora, já explicitara a diferença entre o amor de si e o amor próprio: “Não se deve confundir o amor próprio e o amor de si mesmo, duas paixões muito diferentes por sua natureza e por seus efeitos. O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a cuidar de sua própria conservação e que dirigido no homem pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O amor próprio nada mais é do que um sentimento relativo, fictício

O bom equivale ao natural, por oposição àquilo que é moral e, portanto, convencional. O paradoxo vivido pelos homens se traduz pelas suas necessidades sempre em expansão que podem resultar não só em benefícios, mas também em riscos, dependendo se está mais em relação com as coisas da natureza ou com as coisas dos homens. E, exatamente porque o homem em estado de natureza é o homem em relação com as coisas, não há nesse estado, qualquer condição objetiva que possa gerar a maldade.

Logo, para o pensador genebrino, a desigualdade não pode ser natural, ela é uma invenção humana fruto da própria história. Não há uma via ascendente do progresso, ao contrário, quanto mais se expande a racionalidade, mais o homem se distancia de seu estado de natureza originário e caminha para a corrupção, daí sua concepção de história ser chamada de negativa. Entre a rusticidade do estado de natureza e a polidez do estado de sociedade civilizado, a desigualdade se tornou a condição artificial do homem a representar o progresso contínuo da natureza humana e todas as mazelas resultantes da entrada do homem em sociedade.

Para poder falar do homem, é preciso identificar a história como o lugar da perversão, da negação que o próprio homem faz de si mesmo, na qual o retorno à natureza é necessário – hipoteticamente – para procurar estabelecer a verdade sobre o homem e ao mesmo tempo explicitar que há dois tipos de desigualdade: uma, natural ou física (estabelecida pela natureza) e outra, moral ou política (estabelecida pelas convenções).

Conhecer o novo homem exige mudar de direção o olhar inquiridor para não mais o voltar para o passado, mas sim, dirigi-lo para o futuro. Apenas um olhar prospectivo pode salvar o homem, um olhar que deixe para trás o homem selvagem, mas que queira *resgatar* a natureza. Ora, compreender o

e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que eles se fazem mutuamente e que é a verdadeira fonte do amor” (ROUSSEAU, 1964, Nota XV, p. 219).

estado de natureza, não significa nele buscar uma utópica harmonia perdida na vida da floresta para ali voltar a “andar de quatro”¹⁰. Essa compreensão se faz necessária para o entendimento da oposição aparentemente irreconciliável da afirmação que abre o *Emílio*: “tudo está bem saindo das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem” (ROUSSEAU, 1969, p. 245). O leitor é convidado a se instalar na mudança e seguir seu movimento, só assim será possível compreender a relatividade da finitude e da historicidade humanas, pois, nas palavras de Salinas Fortes,

nada é absoluto, tudo é relativo em nossa condição presente, em nosso estado de separação relativamente à Natureza. (...) Além do fluxo, relatividade e ambivalência: o que é bom ou mau varia em função de condições de tempo e lugar (SALINAS FORTES, 1997, p. 47).

Rousseau não opõe o homem à natureza, nem condena a técnica. Trata-se, isso sim, de desnaturar o homem para nele provocar a desnaturação positiva que se opõe à negativa: é preciso indagar, então, o que é fazer renascer a natureza. Mais do que fazer renascer o homem selvagem que ficou perdido no tempo, trata-se de fazer “renascer” a natureza no homem. Para tanto, é preciso compreender como se constituiu a artificialidade nas sociedades humanas provocada pela desigualdade e que se originou quando da invenção da propriedade: trata-se de resgatar a natureza originária que o artifício mascarou.

Não foi a natureza que fez os homens maus. A desigualdade de condições entre os homens resultou do processo civilizatório e não da natureza ou de qualquer outra causa externa e ou superior ao homem. As condições de realização das transformações que submeteram a natureza aos homens, pressupõem mecanismos políticos que foram capazes de as fomentar. No

¹⁰ Comentário de Voltaire em carta encaminhada a Rousseau em 30 de agosto de 1755, quando recebeu o exemplar do *Discurso sobre a origem da desigualdade* (ROUSSEAU, 1964, p. 1379-1381).

Discurso sobre a origem da desigualdade, Rousseau escapara dos conflitos da teodiceia: nem a natureza, nem Deus são responsáveis pelo mal presente nas sociedades humanas¹¹. O estatuto do mal não é ontológico: “o mal é véu e velamento, é máscara, tem acordo com o factício, e não existiria se o homem não tivesse a perigosa liberdade de negar, pelo artifício, o dado natural” (STAROBINSKI, 2011, p. 35).

Já no *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau não defendia a barbárie¹² contra a cultura, mas a rusticidade dos costumes contra o refinamento artificial e crescente da civilização, cada vez mais a deixar para trás a “simplicidade dos primeiros tempos”. Ali, chamava à atenção daqueles que fizeram do poder e da reputação os critérios de todo o valor social. Mas, como reconquistar a simplicidade perdida? Pelo retorno à natureza afirma Rousseau, mas isso não significa voltar atrás e sim retirar toda a máscara que recobre a simplicidade original.

Aproxima, dessa forma, o antagonismo entre a civilização e a virtude quando apenas uma arte não edificante encontra espaço. Não são as ciências que Rousseau crítica, mas os efeitos delas sobre os costumes. A ociosidade e

¹¹ Resumo, aqui, brevemente, a polêmica entre Rousseau e Voltaire, embora essa questão não seja objeto deste texto. Em 1756, Voltaire escreveu *O Poema sobre o desastre de Lisboa*, no qual nega a boa organização do mundo criado por Deus, ao perguntar como a bondade de Deus permitira uma tal tragédia. Tal como em outro texto, publicado pouco depois, *Cândido*, Voltaire critica a afirmação otimista de Leibniz de que o mundo foi escolhido e criado por Deus e é, portanto, o melhor possível. Em resposta ao poema, Rousseau endereça a Voltaire a *Carta sobre a Providencia*, na qual afirma que as causas do terremoto não estão em Deus ou nos homens, mas na corrupção da natureza humana.

¹² Em epígrafe no *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau retoma Ovídio: *Barbarus hic ergo sum, quia non intelligor illis* (aqui me acham bárbaro porque não me compreendem). Para ele é a civilização das sociedades degeneradas que corresponde à barbárie e não o homem originário é bárbaro porque é rude, ou seja, Rousseau inverte o uso do termo. E seus contemporâneos o veem como bárbaro porque o sabem seu crítico, mas principalmente, porque só um inculto bárbaro poderia ser crítico do progresso e do mito do cientificismo.

o desejo de se diferenciar substituem nos homens o amor pela pátria¹³ e pelos seus compatriotas. Nascido para a ação, com o desenvolvimento das ciências e das artes, os homens amolecem, tornam-se efeminados, os costumes se alteram, a corrupção encontra terreno fértil. Uma vez o mal instaurado, os povos jamais reencontram a virtude que perderam, pois,

a partir do instante em que um homem necessitou do auxílio do outro, desde que percebeu que era útil a um ter provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas se transformaram em campos agradáveis que era preciso regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e medrarem com as colheitas (ROUSSEAU, 1964, p.171).

Mas, antes de continuar, é preciso acompanhar a pergunta feita por Rousseau: se a desigualdade não está presente no estado original, como se estabeleceu? Quando da invenção da propriedade privada, “o primeiro que tendo cercado um terreno se lembrou de dizer, isso é meu, e encontrou pessoas suficientemente simples para nele acreditar, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil” (ROUSSEAU, 1964, p.164).

Lutando pela sobrevivência, desafiado e impulsionado por diferentes necessidades, os homens se associaram e inventaram diferentes técnicas para melhor responderem às necessidades ao dominarem a natureza e a transformar. A cada solução encontrada, outra necessidade se apresentava, muitas vezes artificiais, provocando cada vez mais competição e conflitos geradores de novas necessidades e da artificialidade do luxo. E para responder a estas, os mais poderosos – para garantirem suas posses – instituíram normas reguladoras, que por sua vez exigiram quem as aplicasse, além da instituição dos governos como garantia dessa nova ordem. Instituiu-se, assim, uma ordem civil amparada em um falso contrato social, desigual e defensor do direito do

¹³ Tema igualmente importante do pensamento rousseauiano, mas que não é objeto deste artigo.

mais forte, portanto uma sociedade injusta. Como reverter esse quadro de deterioração pelo qual o homem se afastou de si mesmo em nome do progresso e do desenvolvimento?

Parte II – Natureza, liberdade e educação

A história instituiu um indivíduo cindido e aí está a origem do mal. Como, então, limitar o mal? Pelo próprio mal. A divisão entre ser e parecer corresponde à oposição natureza e cultura constitutiva do próprio processo histórico. O mal se origina dessa clivagem e nas relações aí estabelecidas pelo homem social e uma vez que não é possível voltar ao estado de natureza, não pode ser eliminado. Mas, se o mal não está no homem isolado, nem tampouco em Deus, o que fazer?

Para responder a essa questão, Rousseau reflete sobre a fragilidade da condição natural alterada pela educação:

nascemos fracos, precisamos de forças; nascemos desprovidos de tudo, temos necessidade de assistência; nascemos estúpidos, precisamos de juízo. Tudo o que não temos com o nosso nascimento e de que precisamos adultos, nos é dado pela educação (ROUSSEAU, 1969, p. 247).

Mas, de que educação se trata? Certamente não da educação como era então concebida, pelos “ridículos colégios” nem pela sociedade deformadora, pois só atingiriam como fins a criação de “homens de duas faces”(ROUSSEAU, 1969, p. 250). Ao contrário, no *Emílio*, seu autor propõe uma verdadeira educação capaz de formar o homem como primeira tarefa: “saindo de minhas mãos, ele não será, concordo, nem magistrado, nem soldado, nem padre, será primeiramente um homem” (ROUSSEAU, 1969, p. 252).

A formação do cidadão será discutida em outro momento, pois é preciso partir da liberdade natural para só posteriormente indagar a liberdade

enquanto leis prescritas pelos homens para si próprios. O autor afirma que,

a educação nacional só cabe aos homens livres; só eles têm uma existência comum e estão verdadeiramente ligados pela Lei. Um francês, um inglês, um espanhol, um italiano, um russo, são mais ou menos o mesmo homem: ele sai do colégio já totalmente moldado pela licenciosidade, isto é, pela escravidão. Aos vinte anos um polonês não deve ser um outro homem; deve ser um polonês (ROUSSEAU, 1964, p. 966).

Educar não equivale apenas a passar conteúdos: o maior desafio não é ensinar a somar, ler e escrever, isso a maior parte dos modelos alcança de uma maneira ou de outra. De forma oposta, Rousseau defende a distância dessa educação modeladora que desde o nascimento começa a enformar os corpos e os caracteres. Como referido acima, nosso autor propõe distinguir três formas de educação. A primeira, é a educação da natureza ou o desenvolvimento de nosso corpo orientado por ela; a segunda, a educação dos homens, nos ensina a usar esse desenvolvimento; já a terceira, é a educação das coisas, é aquilo que adquirirmos pela experiência sobre aquilo que nos rodeia.

Aqui, interessa-nos a primeira.

Se desde o nascimento, a natureza começa a “educar” a criança, isto é, o desenvolvimento biológico do corpo e as faculdades da razão fundamentais ao processo de aprendizagem,

por que, então, não começar a educação de uma criança antes que ela fale ou entenda, uma vez que só a escolha dos objetos que lhe são apresentados já pode torná-la tímida ou corajosa?”. Assim, continua Rousseau, “aquele entre nós que saiba melhor suportar os bens e os males desta vida, é na minha opinião, o mais bem educado; daí se segue que a verdadeira educação consiste menos em preceitos do que em exercícios” (ROUSSEAU, 1969, p. 252).

Orientada pela natureza, por exemplo, ao brincar, a criança é capaz

de aprender sozinha e de forma muito mais lúdica do que ao ouvir lições incompreensíveis de retórica, pois:

como tudo o que participa do entendimento humano vem pelos sentidos, a primeira razão do homem é uma razão sensitiva; é ela que serve de base para a razão intelectual: nossos primeiros mestres de filosofia são nossos pés, nossas mãos, nossos olhos. Substituir tudo isso por livros, não é nos ensinar a raciocinar, mas sim nos ensinar a nos servirmos da razão de outrem¹⁴, é nos ensinar a acreditar muito e a nunca saber nada (ROUSSEAU, 1969, p. 370).

Isentos de qualquer ilusão, os sentidos afastam a criança da intrusão artificial das opiniões. A educação negativa protege o “coração contra o vício e o espírito contra o erro” (ROUSSEAU, 1969, p. 323). O educador serve de guia à criança, mas não de maneira incisiva e dogmática, apenas precisa

guiá-la um pouco, mas muito pouco, sem se intrometer. Se ela se enganar, deixai estar, não corrija os seus erros, aguardai em silêncio que ela esteja em condições de os enxergar e de os corrigir por si mesma, ou, no máximo, numa ocasião favorável, empredei alguma operação que faça com que ela os perceba. Se nunca se enganasse, não aprenderia tão bem. (ROUSSEAU, 1969, p.435)

Dessa forma, observar e interagir, equivaleria a não deturpar a natureza, a deixar a criança adquirir o “único hábito” de não adquirir hábito nenhum¹⁵. No lugar do aprendizado forçado, uma infinidade de sensações possíveis e não limites impostos. Apenas aquilo que ela pode compreender de forma interativa e auxiliada pela memória e não a rigidez dos modelos

¹⁴ Já está presente, aqui, a discussão posterior entre autonomia e heteronomia feita por I. Kant e outros autores em resposta a pergunta *O que é esclarecimento?*, publicada pelo Berlinschcraft, de 1783.

¹⁵ Cf. *Emílio*, livro II.

institucionais e das abstrações dos seus símbolos traduzidos em programas instituídos como únicos¹⁶.

O objetivo principal da educação negativa, portanto, é proteger o espírito da criança contra as falsas ideias decorrentes das condições gerais de sua educação positiva:

Antes da idade da razão, não se saberia ter nenhuma ideia dos seres morais nem das relações sociais. É preciso, portanto, evitar tanto quanto se possa empregar as palavras que as exprimem, de medo que a criança atribua de início a essas palavras que absolutamente não se saberá ou que não se poderá mais destruir. A primeira falsa ideia que entra em sua cabeça será para ele o germe do erro e do vício: é principalmente a esse primeiro passo que é preciso ficar atento (ROUSSEAU, 1964, p. 316-317).

Como lembra C. Kintzler, a educação negativa “é uma ficção experimental” (KINTZLER, 2016, p. 5). Trata-se de afastar os obstáculos que não permitem ver a origem da infância, tal como no *Discurso sobre a origem da desigualdade* não permitiam ver a origem da desigualdade e no *Ensaio sobre a origem das línguas*, a origem e as diferenças entre as línguas. Para isso, é necessário sair da criança como ela é, para indagar como ela deveria ser. A indagação ficcional nos leva à indagação filosófica sobre a infância e a tarefa de educar.

Ao criar a criança imaginária, o narrador, o autor e o educador, confundem-se, unidos pela mesma tarefa:

assim, tomei o partido de me dar um aluno imaginário, de me supor em idade, com saúde, com conhecimentos e todos os talentos convenientes para trabalhar em sua

¹⁶ Seria nos afastarmos muito do objetivo deste texto, mas é importante lembrar a importância dada por Rousseau a certos exercícios/práticas pedagógicas como o exemplo das favas (*Emílio*, livro II), e a escolha do *Robinson Crusóé* (de Daniel Defoe) como o único livro que a criança deve ler (livro III).

educação, para conduzi-la desde o momento de seu nascimento até aquele em que homem feito, não terá mais necessidade de outro guia a não ser ele mesmo (ROUSSEAU, 1969, p. 264).

Esses personagens, ao se fundirem, não passam de um só: tal como em outros de seus textos, Rousseau propõe um objeto de reflexão imaginário para melhor conhecê-lo, para exercitar a experiência da sua possibilidade como um paradigma a orientar sua indagação – jamais como algo a ser inventado ou localizado temporal e espacialmente.

Daí a importância fundamental de bem conhecer seu objeto para melhor agir. Há um tempo para conhecer e um tempo para agir e este não pode prescindir daquele. Esse momento ideal corresponde ao *kairos*, um tempo exato, isto é, um tempo exato para agir e recuperar a boa ordem da natureza. Ambas as noções – o tempo certo e o equilíbrio – já estavam presentes na Grécia Antiga e, sua melhor tradução, era a noção de isonomia, ou seja, a igualdade, na *physis* e na *polis*.

Inspirado pela Antiguidade, Rousseau defende que a educação, tal como a política, sejam a definição do momento da ação possível. Ao educar segundo a natureza, recorrendo a situações auxiliares, o educador reestabelece pela simulação, a ordem natural. Como afirmara na carta *A Christophe Beaumont*, “eis como o homem sendo bom, os homens tornaram-se maus. Foi ao procurar como se deveria agir para os impedir de se tornarem como tal, que [a isso] consagrei meu Livro” (ROUSSEAU, 1969, p. 937). O educador precisa se confrontar com o progresso dos vícios no coração de seu aluno seja, inicialmente, protegendo-o das influências nefastas, seja ensinando-o a se tornar seu próprio mestre. Para atingir seu propósito, é necessário simular a ordem natural, uma vez que entre as mãos humanas tudo se corrompe, como já revelara a imagem de Glauco deformada e corrompida pelo tempo, invocada por Rousseau no seu texto sobre a desigualdade, uma vez que Rou-

sseau apreende a mudança como uma corrupção, no curso do tempo, o homem se desfigura, se deprava. Não é apenas sua aparência, mas sua própria essência que se torna *irreconhecível*” (STAROBINSKI, 1971, p. 29).

Encoberta, a natureza originária não está destruída. Degenerado, o homem pode reencontrar o equilíbrio perdido. Esse é o fio condutor do *Emílio*¹⁷. O jovem Emílio é o oposto da amalgama disforme do homem adulterado. Emílio deve aprender a modelar a si mesmo – esse é o desafio que lhe é proposto para não acabar desfigurado. Mais do que um observador passivo da natureza, ele se reconhece nela e com ela está em harmonia. Aprender a viver, é aprender a não se deixar fechar em uma forma-prisão cuja rigidez impede qualquer autonomia, uma vez que o vício não é inato ao homem.

Parte III – Emergência da verdade

Ensinar a viver – esse é o ensinamento que a criança precisa aprender, isto é, “a se conservar sendo homem, a suportar os golpes da sorte, a afrontar a opulência e a miséria, a viver, se for necessário, em meio as geleiras da Finlândia ou sobre o escaldante Rochedo de Malta” (ROUSSEAU, 1969, p. 253). E o que é viver? É estar presente na totalidade de si mesmo, ou seja, é ser livre: tal como se apresentou ao seu leitor em seus textos autobiográficos – de forma verdadeira – assim Rousseau apresenta Emílio, na forma de um discurso verdadeiro sobre os homens já referido no seu texto sobre a desigualdade:

(...) que sou eu mesmo. Eis o que me falta procurar.
 (...) Consagro meus últimos dias a estudar-me (...)
 (ROUSSEAU, 1959, p. 23, 26)

Início um empreendimento que jamais teve um exemplo
 e cuja execução absolutamente terá um imitador.
 Quero mostrar a meus semelhantes um homem em

¹⁷ No texto apresentado no *Colóquio Humanitas e Paideia*, ocorrido na Universidade de Lisboa em novembro de 2016, explorei como a *areté* está na base da *paidéia* e como Rousseau vai partir dessa relação para se contrapor a um adestramento destruidor.

toda a verdade da natureza e esse homem, serei eu.
(ROUSSEAU, 1959, p. 5)

É do homem que vou falar. (ROUSSEAU, 1964, p. 131)

Nosso verdadeiro estudo é o da condição humana.
(ROUSSEAU, 1969, p. 252).

Essa nova perspectiva da educação apoiada na natureza, pretende alcançar a liberdade humana ao utilizar como “método um esforço negativo que consiste em suprimir, em evitar e contornar tudo aquilo que pode pôr em perigo a marcha da natureza” (PÉREZ, 2017, p. 13). Trata-se, portanto, da emergência da verdade da natureza, a verdade daquilo que convém aos homens, a verdade daquilo que deve ser sua educação.

Para a alcançar, é necessário afastar a criança da família, das amas, das escolas, que tão somente agem contra as leis naturais, repetindo preconceitos aos quais chamam de costumes. Em seu lugar, Rousseau propõe um *gouverneur*¹⁸ para poder pensar a educação em outros termos. Todavia, entender quem ele é, não é tarefa fácil: “Um *gouverneur*! Oh! que alma sublime...” (ROUSSEAU, 1969, p. 263).

De forma oposta a um preceptor ou a um mestre, o *gouverneur*, jamais porá Emílio em contradição consigo mesmo, com a natureza, com a sociedade. A educação será una ao visar a verdade da natureza, Não tratará dos diferentes métodos de educação aplicados em um lugar e não em outros, ao contrário, “... basta que em toda parte onde nasçam homens, se faça aquilo que proponho e fazendo deles apenas o que proponho, se fará o que há de melhor para eles mesmos e para outrem” (ROUSSEAU, 1969, p. 243). A educação deformadora produziu um sujeito dócil e útil frente ao poder da sociedade. A educação institucionalizada, forma a deformação que reproduz os vícios dos modelos instituídos nas escolas, que por sua vez não difere da casa nem da conformidade do governo da sociedade.

¹⁸ Mantenho a palavra no original, para evitar qualquer confusão de sentido.

Como referido na segunda parte deste texto, aquele que ensina não pode ser o professor, tampouco o preceptor, deve ser alguém que faz emergir a verdade da natureza, que tem autoridade para a enunciar, uma vez que pode “conhecer o homem natural” (ROUSSEAU, 1969, p. 251).

Essa emergência da verdade só pode ocorrer caso se conheça a linguagem da natureza para assim compreender seus princípios. Ao contrário de seus contemporâneos,

Rousseau pretende fazer da educação um processo de desvelamento da verdade que o gênero humano poderá reconhecer e validar. Esse imperativo da verdade se apoia em dois eixos. O primeiro, diz respeito ao governo das crianças pela manifestação da verdade da natureza, tal como ela será enunciada pelo *gouverneur* ao longo do romance sobre a educação. O *gouverneur* está encarregado de desvelar a verdade e de a dizer exaustivamente. O segundo eixo, dá conta da possibilidade para a educação, de manifestar a verdade sobre o gênero humano. O romance de educação, antes mesmo das *Confissões*, tende a desvelar o homem em sua verdade, ou seja, o homem educado segundo os princípios editados pela natureza. Assim, a natureza faz parte de um saber, de uma competência própria do *gouverneur* (PÉREZ, 2016, p. 2).

A natureza é o lugar da manifestação da verdade, ler a suas entrelinhas é a tarefa do *gouverneur*, uma vez que a criança não pode ser educada concomitantemente por três mestres em contradição – a natureza, os homens e as coisas. Só o projeto de uma educação ao longo da vida é emancipador porque ensina a viver: é preciso observar a criança e seus progressos. Esse processo contínuo, acompanha a transformação da criança ao longo de seu desenvolvimento físico, mas também como resultado da perfectibilidade¹⁹,

¹⁹ Segundo Michel Delon, “a noção de perfectibilidade é de fato central no pensamento de R. para designar no homem um princípio de mudança (...). Reconstituindo uma história hipotética

portanto, presente ao longo da vida, sem data de início e de término, mas como uma metamorfose. E é a intensificação desse processo, o desvelamento daquilo que ele tem de melhor, que cabe ao *gouverneur*.

Na expressão de Michel Foucault, conhecer a natureza, conhecer os homens, é o mesmo que conhecer a verdade, é o mesmo que descobrir a verdade – a isso ele chama de *aleurgia*, desvelamento, descoberta e produção da verdade. O resultado, é o dizer verdadeiro. À verdade dita não corresponde apenas a verdade enquanto episteme, enquanto conhecimento verdadeiro, mas enquanto *aleurgia* que se manifesta como verdade pelo próprio ato de falar. A força está no discurso, nesse falar verdadeiro, nessa fala franca.

Em sua análise arqueológica da noção de parresia²⁰, Foucault afirma que ela é a crítica franca e direta daquele que fala, que interpela alguém, mas não é a demonstração da verdade. Esse modo de falar está diretamente ligado à pré-existência necessária do cuidado de si e dos outros, a uma vida de verdade. Esse cuidado de si já presente em seus cursos do começo dos anos 80 – cuja inspiração Foucault foi buscar na Antiguidade Clássica e Helenística²¹ – não é um cuidado nem com a aparência, tampouco um sentido

da humanidade, R. deve marcar a diferença entre o homem e o animal, , ele a encontra na “faculdade de se aperfeiçoar, faculdade que com a ajuda das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e está entre nós tanto na espécie quanto no indivíduo, ao passo que um animal é ao final de alguns meses, aquilo que ele será toda sua vida, e sua espécie, ao final de mil anos, aquilo que ela era no primeiro ano desses mil anos (OC, III, p. 142)”.

(Verbete Perfectibilité. In R. Trousson/F. Eigeldinger (org). *Dictionnaire de Jean-Jaques Rousseau*. Genève: Skaktine, 1996, p. 712).

²⁰ Primeiro texto sobre esse tema: *L'herméneutique du sujet* (Cours au Collège de France [1981-1982]). Paris: Gallimard/Seuil, 2001.

²¹ Nesse estudo, inspirou-se nos “escritos platônicos, como *Alcibiades*, e do pensamento de filósofos dos séculos I e II de nossa era, tais como Sêneca, Musonius, Marco Aurélio e Epicuro. Estes conhecimentos e práticas que compõem um conjunto de exercícios que Foucault denomina também de ἄσκησις (*áskesis*) ou ascese filosófica, são necessários para que o sujeito volte-se para si mesmo, converta seu olhar para si mesmo, alcançando a felicidade plena a partir de si e de nada fora dele. Uma perspectiva eudemonista, poderíamos afirmar, mas

psíquico ou médico, mas um ocupar-se consigo mesmo da perspectiva de sua conduta ética e que não se separa da condução do outro²². Essas práticas de auto-constituição, não apresentam uma dimensão apenas ética, mas também política, pois “não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo” (Foucault, 2001, p. 241). Só é possível aceder à verdade a partir da transformação de si. O critério de verdade determina o modo de vida. A submissão à *parresía* não é negativa, ao contrário, estabelece uma relação autônoma e independente e só assim o discípulo poderá, liberar-se da palavra do *gouverneur*.

Ao se voltar para a Antiguidade, afirma a *parresía* como o modo aletúrgico por excelência. Só essa fala franca, pode intermediar a relação entre o *gouverneur* e Emílio. Aquele permite pensar a educação em termos de *governamentalidade*, ou seja, ela é para a infância a condição de emancipação do homem, daí a importância da reflexão sobre sua liberdade primeira (o corpo da criança, o movimento dos seus membros, etc). Além disso, se desde o nascimento a criança é discipula da natureza, o *gouverneur* apenas precisa evitar que ela daí se desvie. Só a partir de uma educação segundo a natureza é possível dizer a verdade sobre a criança, sobre o homem. De forma oposta ao seu século, ao ter a ousadia de dizer o que pensava sobre a educação, Rousseau enunciou um discurso sobre a verdade. Nas palavras de Foucault, Rousseau exerceu a *parésia* ou seja, teve a coragem de dizer a verdade, a coragem da fala franca. Essa é a finalidade da educação negativa, com ela há um tempo para a educação, não um tempo cronológico, mas um tempo precioso que não se pode perder com o aprendizado de inutilidades,

austera, pois exige buscar o aprimoramento de si mesmo a partir da ética compreendida como o modo reflexivo de exercer a própria liberdade” (FRANCISCO, 2016).

²² Igualmente, em um texto de 2004, *Sécurité, territoire, population*, retoma as duas noções, de governo de si e governo dos outros, para compará-las a noção de governamentalidade oposta ao seu sentido vulgar de governo ou gestão.

com as falsas ideias ou ideias complexas mal concebidas, mal determinadas.

Mas, esse voltar-se para si mesmo, requer um aprendizado que passa pela alteridade. De acordo com Foucault, precisamos do Outro, desse *gouverneur* de que fala Rousseau. O cuidado de si requer uma relação com o outro, pois

(...) o outro é necessário. (...) não é um educador no sentido tradicional do termo, alguém que ensinará verdades, dados e princípios. Também é evidente que não se trata de um mestre de memória. (...) Mas é uma certa ação (deste outro), com efeito, que será operada sobre o indivíduo, indivíduo ao qual se estenderá a mão e que se fará sair do estado, do *status*, do modo de vida, do modo de ser no qual está. (FOUCAULT, 2001, p. 129).

Não apenas um saber a ser transmitido, mas uma ação sobre o modo de ser do próprio sujeito e que tem como resultado a felicidade, não uma felicidade transcendente mas

experimentada no mundo em que se vive, alcançada a partir do próprio sujeito e do modo como se relaciona consigo e com os outros. A felicidade é resultado de um processo que tem por eixo o governo das almas (*psicagogia*) de tipo filosófico, pelo qual se conduz um sujeito ao governo de si mesmo. Governar os outros para que governem si mesmos. Aceitar a condução, a guia do mestre para tornar-se mestre de si mesmo” (FRANCISCO, 2018, p. 259).

Michel Foucault, ao indicar que há diferentes formas de governar – do príncipe, de um chefe de família, do superior de um convento, do pedagogo – identifica, também, a importância da infância no século XVIII e o governo de sua vida, “de gerir convenientemente essa idade da vida” (FOUCAULT, 2001, p. 19), como evidenciam textos sobre o aleitamento materno, sobre os cuidados com a higiene do corpo e das roupas, entre outras ob-

servações. Para Foucault, a criança nasce em um determinado momento da história, depois vai se desenrolar, se transformar e alcançar a teoria do capital humano. Tenta, portanto, mostrar o problema da “gestão” da vida da criança e a importância que se dá em nosso tempo, por meio da governamentalidade, de se “investir” nela até à idade adulta²³.

Pensador do final da Idade Clássica e início da Idade Moderna, segundo a divisão epistêmica de Foucault, está presente em Rousseau uma “espiritualidade”²⁴ (transformação do sujeito no acesso à verdade e para acessá-la) e não somente uma Filosofia (preocupação com os limites do conhecimento no acesso à verdade).

Considerações finais

A afirmação sobre a revolução causada por Rousseau na pedagogia, a partir de uma nova concepção da criança, ao mesmo tempo que é ampla, pouco ajuda na discussão que aqui se propôs – *educação, liberdade, governamentalidade*.

O próprio Rousseau recusou a classificação de seu texto como uma obra pedagógica, ao rebater, nas *Cartas escritas da montanha*, a afirmação de que seu livro teria sido escrito como guia para pais, mães e professores:

Trata-se de um novo sistema de educação, cujo plano submeto à análise dos sábios e não de um método para os pais e as mães, com o qual nunca sonhei. Se alguma vez, por meio de imagens bem comuns,

²³ Recorro, aqui, ao pensamento de Michel Foucault, dentro do limite da proposta deste texto. Para aprofundar essas questões é fundamental a leitura dos *Cursos* referidos acima, bem como de *L'Herméneutique du sujet* (Éditions du Seuil. Paris, 2001), no qual se dedicou à reflexão sobre a noção de “cuidado de si”, não apenas como uma retomada do “conhece-te a ti mesmo” de Sócrates, mas como organização das práticas da Filosofia. Seu propósito é identificar e refletir sobre as técnicas, os procedimentos e as finalidades históricas pelas quais se constitui um sujeito ético, a partir de uma relação consigo mesmo.

²⁴ *L'herméneutique du sujet*, p. 29-30.

pareço dirigir-lhes as palavras, é para me fazer melhor entender ou para me explicar com menos palavras (ROUSSEAU, 2006, p. 148).

Como afirma Philippe Ariès (1981), a representação da criança no mundo medieval é praticamente inexistente, dado o pouco interesse que despertava. Foi preciso esperar o século XVIII para que ela – ainda que lentamente – fosse descoberta e representada, embora algumas manifestações já ocorressem um pouco antes, mas como “adereço” e não como figura central, sobretudo na arte e na literatura. Portanto, Rousseau se interessou por um tema ainda pouco atraente para a sociedade das Luzes que julgava a criança como um adulto “em preparação”, mas ainda incompleto.

De fato, nosso autor propõe uma nova visão da criança, mas mais do que uma reforma do sistema, interessa-o uma nova concepção do homem, oposta às práticas educacionais das congregações religiosas e de suas instituições de ensino. Para tanto, discorre sobre uma criança inventada, Emílio, para melhor denunciar o que compreende como vícios da sociedade adulta.

Por um lado, o grande feito de sua obra pedagógica foi, nesse sentido, duplo: reconhecer a condição da criança, esmiuçá-la para decifrá-la. (...) A criança seria o diagrama que, aos poucos, constituirá as feições do adulto: do sujeito racional, mas principalmente do sujeito ético — capaz de, nessa condição, aprimorar a face humana (BOTO, p. 224).

O “homem da natureza”, que Emílio representa, não pode ser sacrificado a uma sociedade corrompida e ao mesmo tempo corruptora. É preciso proteger essa criança das influências nocivas, conservando o domínio de seu julgamento, pois apenas limitando a educação ao aprendizado conteudista, Emílio não aprenderia a formar a si mesmo, apenas seria formado.

No estado natural, tudo pertencia a todos os animais, inclusive ao homem. Sozinho, vagava pelas florestas e embora fosse mais fraco por na-

tureza do que aqueles, tinha o dom da perfectibilidade, ou seja, a capacidade de transformar a natureza para dela se apropriar. Ao mesmo tempo que se adaptava aos obstáculos que encontrava, recorria a diferentes técnicas como resposta. Nas palavras de Rousseau, “não é tanto o entendimento que fez entre os animais a distinção específica do homem, mas sua qualidade de agente livre” (ROUSSEAU, 1964, p. 141). Assim, as dificuldades naturais eram respondidas com essa outra qualidade que o distingue e o aperfeiçoa e, “com a ajuda das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras” (ROUSSEAU, 1964, p. 142).

As dificuldades empurraram os homens para fora da natureza, “portanto era no contato com o obstáculo que o homem da natureza passava da vida imediata ao universo dos meios. Era no contato do obstáculo que se quebrava a unidade original do homem e que nascia seu poder sobre o mundo: sua técnica e seu pensamento” (STAROBINSKI, 1971, p. 260).

“Eis aqui a tua história²⁵” (ROUSSEAU, 1964, p.135) – significa dar a homem a possibilidade de acompanhar essa história imaginária para lhe permitir compreender o nascimento da história humana. Trata-se de olhar na direção da origem para melhor compreender o presente e preparar o futuro. Auxiliado pela “imagem encontrada na própria fonte da existência consciente” (STAROBINSKI, 1971, p. 340), Rousseau certamente se apoia nos documentos à sua época existentes, mas é a imaginação o pilar fundamental de sua argumentação, é lá, na própria subjetividade, que ele vai buscar a plenitude que é a do próprio homem.

As perfeições que podem ser alcançadas não são sinônimo da capacidade individual de se aperfeiçoar própria da espécie. Há uma diferença entre a atualização da memória, da consciência, da linguagem, da razão e o uso bom ou mau que delas será feito. A aquisição moral do ser humano não lhe permite voltar ao estado de inocência da natureza, mas isso não equi-

²⁵ Frase já referida.

vale a uma degradação condenatória da humanidade. É bem verdade que “o primeiro passo que o homem deu em direção ao pensamento, a reflexão consciente o expulsou de uma vez por todas do paraíso da simplicidade e da inocência” (CASSIRER, 1987, p. 104).

Tal como o primeiro homem no paraíso, o homem natural deixou-se expulsar, foi responsável pela própria queda. Tornou-se tirano dele mesmo ao guiar equivocadamente sua natureza pelo amor próprio, deixando para trás o amor de si. Mas, nem tudo está perdido: como já referido, a natureza humana não é má, mas as sociedades sim. Destarte, trata-se de compreender e ultrapassar a corrupção presente nas sociedades degeneradas ao se “conceber uma educação que previna e contrarie a influência nefasta de uma sociedade corrompida” (STAROBINSKI, 1971, p. 346).

A educação pode agir sobre o amor próprio, não para o anular, mas para o regulamentar. E nessa tarefa, a razão é auxiliada pela *pitié*²⁶, essa característica do homem natural que o auxilia no reconhecimento de si no outro e a formação de uma moral menos idealista.

Para quebrar a forma a moldá-lo previamente, para sacudir o jugo que desde o nascimento a família e a sociedade querem impor à criança, Emilio precisa “embarcar” nessa viagem arrebatadora da redescoberta da origem de sua natureza, e assim, “...essa natureza segunda, fruto da arte, não se define mais como um equilíbrio obscuro e instintivo: é esclarecida pela razão, sustentada pelo sentimento moral, de que o bruto primitivo nada sabia” (STAROBINSKI, 1971, p. 396).

O educador, esse *gouverneur* referido no texto rousseauiano, não é um conselheiro a ensinar a criança a convergir para os desígnios da cidade, não há uma continuidade entre o governo da família e do Estado. A educa-

²⁶ Desenvolvi mais essa questão em um artigo publicado na *Revista Educativa*, Editora PUC/GOIAS, vol 20, n. 1 (2017). Jean-Jacques Rousseau e a noção de *pitié*. DOI: <http://dx.doi.org/10.18224/educ.v20i1.5861>

ção, como propõe Rousseau no *Emílio*, uma vez concluída, ensina o aluno a viver sob sua própria direção, o que equivale a aprender a equilibrar o amor próprio e o amor de si, a não nos tornarmos espectadores indiferentes do mal, uma vez que “é certo que a *pitié* é um sentimento natural que moderando em cada indivíduo a atividade do amor de si, auxilia na conservação de toda a espécie” (ROUSSEAU, 1964, p. 156).

Recorrer ao pensamento de Michel Foucault, facilita a compreensão do papel do educador como conhecedor da natureza, como um médico da alma. Com ele Emilio aprenderá a tudo falar ou falar verdadeiro, a partir de uma relação ética consigo mesmo e do cuidado de si.

A intenção deste texto procurou compreender essa “confluência de várias práticas de governamentalidade”, presente nas obras de Jean-Jacques Rousseau, ou seja, no “governo dos outros nos seus textos políticos, governo educativo no *Emílio*, governo de si no corpus autobiográfico” (PÉREZ, 2017, p. 213) nas palavras de Valérie Pérez, ao comentar a possibilidade de uma leitura foucaultiana do *Emílio* de Rousseau. O educador-*gouverneur* não é um preceptor a moldar o aprendizado e o caráter de um suposto aluno a partir da condição cristalizada de saberes e valores de uma sociedade. Ao contrário, sua ação só pode ocorrer na direção da emancipação da própria liberdade do *Emílio*, enquanto recusa autônoma da submissão.

Apenas esse governo “encarnado pela figura do *gouverneur*, traz assim a possibilidade da educação de ultrapassar a *paidéia*, para dirigir a formação de si para o cuidado de si, enquanto condição de emancipação dos indivíduos” (PÉREZ, 2017, p. 213).

Referências

ALVES, A. Repensando o papel do professor como agente transformador: parresía, cuidado de si e ética na formação de professores. *Revista Pro-Posições*. Faculdade de Educação: Unicamp, V. 28, N.1 (82) jan./abr. 2017.

ARIÈS, P. *História social da criança e da família*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

BERNARDI, B. *La fabrique des concepts*. Paris: Honoré Champion, 2006.

BOTO, C. A invenção do Emílio como conjectura: opção metodológica da escrita de Rousseau. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v.36, n.1, p. 207-225, jan./abr. 2010.

CANDIOTTO, C. Parresia cínica e alteridade na perspectiva de Michel Foucault. UFPel: Dissertatio, 40, 2014.

CASSIRER, E. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Hachette, 1987.

DELEUZE, G. Jean-Jacques Rousseau, precursor de Kafka, de Céline e de Ponge. *A ilha deserta e outros textos*. SP: Iluminuras, 2006.

DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

FRANCISCO, A. L. Governamentalidade e psicagogia filosófica : um estudo sobre a problemática do governo como eixo entre as reflexões empreendidas por Michel Foucault na passagem da década de 1970 àquela de 1980. In: BUTTURI JR, A. & GORSKI, C. S. *Foucault e as linguagens*. Campinas: Pontes, 2018.

FOUCAULT, M. (1994). *Dits et écrits* (vol. II). Paris: Gallimard.

_____. *Les anormaux*. Cours au Collège de France, 1974-1975. Paris: Gallimard/ Seuil, 1999. (Hautes études).

_____. (2001). *L'herméneutique du sujet* (Cours au Collège de France [1981-1982]). Paris: Gallimard/Seuil, 2001.

_____. (2004a). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona/Buenos Aires/México: Ediciones Paidós.

_____. (2004b). *Securité, territoire, population* (Cours au Collège de France [1977-1978]). Paris: Gallimard/Seuil.

_____. (2011). *A coragem da verdade* (Curso no Collège de France [1983-1984]). São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2014). *O governo dos vivos* (Curso no Collège de France [1979-1980]). São Paulo: Martins Fontes.

FREITAS, A. S. de. (2013). *A parresia* pedagógica de Foucault e o *êthos* da educação como psicagogia. *Revista Brasileira de Educação*, 18(53), 325-338.

GROS, F. La parrhêsia chez Foucault (1982-1984). In: GROS, F. (Org.). *Foucault et le courage de la vérité*. Paris: P.U.F., 2002. p. 155-166.

GROSRICHARD, A. Gravité de Rousseau. *L'impensé de Rousseau*. Les cahiers por l'analyse. Paris: Editions du Seuil, 1972.

JAEGER, W. *Paidéia*: A formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

KAMBOUCHNER, D. “Le vrai problème des fausses idées”. DROUINHANS, A. *L'Émile de Rousseau: regards d'aujourd'hui*. Paris:Hermann: 2013, p. 55- 72.

KINTZLER, C. *Jean-Jacques Rousseau et l'enfance. De l'enfant gâté au petit prince*. URL: <http://www.mezetuelle.fr/jean-jacques-rousseau-et-lenfance/> , 2016.

LARRÈRE, C. Jean-Jacques Rousseau: o retorno da natureza? *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, SP: FFLCH/USP, no. 21, 2012, p. 13-30.

LARRÈRE, R. Algumas filiações de Rousseau. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, SP: FFLCH/USP, no. 21, 2012, p. 244-253.

MUCHAIL, S. T. Sobre o cuidado de si – surgimento e marginalização filosófica. In: PEREZ, D. O. (Org.). *Filósofos e terapeutas em torno da questão da cura*. São Paulo: Escuta, 2007. p. 21-32.

PÉREZ, V. L'éducation comme acte aléthurgique dans Émile ou de l'éducation de Rousseau. *Strathèse*, 3/2016. Relire Michel Foucault, Strasbourg, URL: <http://strathese.unistra.fr/index.php?id=596>.

_____. Éduquer, Gouverner.Lire l' Émile ou de l'éducation *avec Michel Foucault*. Paris: L'Harmattan, 2017.

PISSARRA, M. C. P. Jean-Jacques Rousseau e a noção de *pitié*. *Revista Educativa*. Editora PUC/Goiás, vol. 20, n. 1 (2017). DOI : <http://dx.doi.org/10.18224/educ.v20i1.5861>

ROUSSEAU, J.J. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1964-1995. 5 vol. (Bibliothèque de la Pléiade).

_____. Les rêveries d'un promeneur solitaire. *O.C.*, Paris: Gallimard, 1959, tomo I.

_____. Confessions. *O. C.*, Paris: Gallimard, 1959, tomo I.

_____. Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes. *O.C.*, Paris: Gallimard, 1964, tomo III.

_____. Sur le gouvernement de la Pologne, *O.C.*, Paris: Gallimard, 1964, tomo III.

_____. Emile. *O. C.*, Paris: Gallimard, 1969, tomo IV.

_____. Lettre à Christophe de Beaumont. *O. C.*, Paris: Gallimard, 1969, tomo IV.

_____. *Cartas escritas da montanha*. SP : Educ/Edunesp, 2006.

SALINAS F. L. R. *Paradoxo do espetáculo*. SP: Discurso Editorial, 1997.

SEHELLART, M. *Les arts de gouverner*. Du regimen médiéval au concept de gouvernement. Paris: Seuil, 1995.

STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle; Suivi de sept essais sur Rousseau*. Paris: Gallimard, 1971.

TROUSSON, R./EIGELDINGER, F.S. (Org.). *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 1996.

Educar no meio do jardim: ética e estética no pensamento de Paulo Freire, Kant e Rousseau

Wilson Alves de Paiva
UFG

RESUMO: O objetivo do texto é apresentar algumas reflexões sobre o fio condutor que liga o pensamento de Paulo Freire a Kant e a Rousseau, com destaque neste último, no que diz respeito à ética e à estética como fundamentos para o exercício docente e para a natureza do processo pedagógico como um todo. Em Paulo Freire a autonomia se realiza pela conscientização de um ethos docente: perspectiva fortemente influenciada pelos conceitos de originalidade e autenticidade, em Rousseau, bem como pela ideia de liberdade, em Kant. Portanto, “educar no meio do jardim” seria uma ideia, ou um *modus operandi*, presente na filosofia de Rousseau e a qual pode ser diretamente relacionada à ética kantiana e à estética paulofreireana, sobretudo em sua obra: *Pedagogia da autonomia*.

Palavras-chave: Rousseau. Rousseau e Kant. Paulo Freire. Estética e educação. Ética e educação.

*“O bem é sempre belo, e ao belo jamais lhe faltará proporção.
Assim, para que um ser vivo seja belo, teremos de aceitá-lo como bem
proporcionado”.*

Platão (*Timeu*, 87 c-d – 2001, p. 140)

A epígrafe deste texto, escrita por Platão, traz uma relação intrínseca entre o belo e o bem, cuja perspectiva pode ser encontrada nas reflexões de Rousseau e, de certa forma, nos escritos de Kant e na obra de Paulo Freire. A ideia de “educar no meio do jardim”, como sugere o título deste texto, surge como uma figura de linguagem que podemos encontrar de forma implícita em alguns escritos rousseauianos, principalmente no *Emílio* e na *Nova Heloísa*, e que serve de parâmetro para compreendermos a estética da formação humana nos outros dois autores que, correlacionadamente, possui uma dimensão ética, quando visualizamos em seus

escritos uma intensa busca pelo belo na dinâmica da vida social.

É sabido que a estética moderna se desenvolve teoricamente a partir do século XVIII, principalmente com as reflexões do filósofo alemão Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) e do inglês Edmund Burke (1729-1797), mas não se pode desmerecer a produção francesa, com reflexões de Diderot, por exemplo, ou do abade Charles Batteux (1713-1780)¹, cuja obra *Les beaux-arts réduits à un seul principe*² deve ter influenciado bastante o pensamento de Rousseau porque defende a natureza como referencial para a ideia de belo e para as manifestações artísticas em geral. Rousseau deve ter lido essa obra e não estava alheio a essas discussões, explorando sua perspectiva, como uma resposta necessária a uma das maiores discussões desse século, em quase todos seus escritos, principalmente no *Primeiro discurso*. Se M. l'abbé Batteux não deixou claro o que entendia por “bela natureza”, se considerarmos a crítica de Diderot (2014) feita ao abade nesse sentido, na obra do genebrino é possível facilmente captar o que ele entendia por bela natureza, mormente nos escritos sobre o estado de natureza e pitoresca descrição do jardim Eliseu, nos quais o “belo” se expressa na ordem natural, na disposição original e fortuita da própria natureza, sem a mudança operada pelo artifício em busca da simetria e da ordenação geométrica das formas naturais, como se manifestava o *esprit de géométrie* ainda em voga (SAISSELIN, 1965). Mas em Rousseau o que se manifesta é uma espécie de *esprit du sentiment*, que supera o *esprit de finesse* de Pascal (1999).³ O *amor-próprio* bem educado poderia ser equivalente ao es-

¹ Saisselin (1965, p. 3) afirma que: “The French come out rather badly in the history of eighteenth century aesthetics even though Du Bos, Batteux, Father André and Diderot are mentioned”.

² Criticado em diversas maneiras por Diderot, M. l'abbé Batteux, se afasta da estética cartesiana e explora o belo natural. Diz o autor: “Tous ses efforts dûrent nécessairement se réduire à faire un choix des plus belles parties de la nature pour en former un tout exquis, qui fût plus parfait que la nature elle-même, sans cependant cesser d’être naturel. Voilà le principe sur lequel a dû nécessairement se dresser le plan fondamental des arts, et que les grands artistes ont suivi dans tous les siècles” (s/d – p. 135).

³ As aproximações e distanciamentos entre os dois filósofos valem um estudo à parte e podem

pírito de fineza pascaliano, no entanto não abarcaria a complexa leitura estética da realidade rousseauiana que vai além das relações sociais a fim de colher na natureza os elementos do gosto⁴ e dos costumes.

Como um esteta, ou, nos termos que Bloom (1993, p. 41) utiliza, como o “filósofo dos artistas e o artista dos filósofos”, Rousseau não delimitou fronteiras ou divisões entre o juízo estético e o juízo ético na evolução da cultura. A fronteira é entre a condição pré-racional (ou não racional) e a racional. Nesta última, a estética e o conhecimento como um todo estão teleologicamente voltados para o bem, isto é, para a ética – como se pode depreender da conhecida passagem, no *Segundo discurso*, que diz: “Deixemos, pois, as ciências e as artes adoçarem, de qualquer modo, a ferocidade dos homens que corromperam; procuremos disfarçar prudentemente e esforcemo-nos por mudar suas paixões” (ROUSSEAU, 1999, p. 259). Não que tenham nascidos ferozes, inimigos um do outro num estado de guerra de todos contra todos, como descreve Hobbes tanto no *Leviã* (1996), quanto no *Do cidadão* (2002)⁵, a respeito do estado de natureza, mas cuja ferocidade fora introdu-

resultar em bom artigo no qual se discuta até que ponto ou em que sentido Rousseau foi “leitor de Pascal”. Para Olivo-Poindron (2010, p. 1), “Pascal et Rousseau ont en commun de développer une conception radicale et unilatérale de l’amour de soi, constitutif de l’homme”.

⁴ Rousseau não é categórico quanto ao termo, mas suas discussões não distanciam muito da definição dada por Burke (1993, p. 23): “não entende pela palavra gosto nada além daquela faculdade, ou aquelas faculdades do espírito que são afetadas pelas obras da imaginação e das belas artes, ou que as julgam”.

⁵ Não queremos repetir aqui a frase *homo homini lupus*, a qual segundo Teles (2012) reduz a compreensão da filosofia de Hobbes a cerca tanto do estado de natureza quanto do estado de sociedade. Mas atemo-nos a citar o próprio Hobbes, quando diz no *Leviathan* (1996, p. 84), referindo-se ao estado de natureza: “Whatsoever therefore is consequente to a time of war, where every man is enemy to every man (...). In such condition there is no place for industry, because the fruit thereof is uncertain, and consequently, no culture of the earth, no navigation, nor use of the commodities that may be imported by sea, no commodious building, no instruments of moving and removing such things as require much force, no know ledge of the face of the earth, no account of time, no arts, no letters, no society, and

zida pelo desencarilhamento do processo associativo. Nele, os sentimentos naturais, antes belos e sem nenhuma perversidade, foram transformando-se em paixões violentas à medida que a dinâmica da comparação se deu e se desenvolveu na vantagem obtida em sobrepujar o outro com vistas ao reconhecimento. Fatídico processo de determinação do que é bom e ruim, do que é mais ou menos valente, assim como do que é belo ou do que não é, bem denunciado por Rousseau na contrarrente de seus contemporâneos, os quais preferiam ignorar a fatalidade da sociedade civil tal como seu deus, quase sempre em favor do mais forte e em favor de uma condição representativa que colocava sempre o parecer acima do ser, a visibilidade em detrimento da realidade e o artificial no lugar do natural.

Além do belo, uma das grandes preocupações do século XVIII era, certamente, o seu contrário: a monstruosidade. Basta olhar o verbete [cérebro], na *Enciclopédia*, para ver o entusiasmo sobre o tema e compreender um pouco das discussões em torno da presença ou da ausência do belo. O que não era novidade, porque ao longo dos séculos precedentes pintores como Bosch e Brueghel já retratavam as aberrações, talvez como capricho da natureza ou como um fenômeno diabólico. E a literatura não foi diferente, como atesta o livro *Monstros e prodígios*, de Ambroise Paré, de 1573, além da persistência do sentimento gótico, o qual ainda alimentava a sensibilidade oitocentista e, inclusive, veio ainda povoar o universo imaginativo do romantismo. Como diz poeticamente Starobinski (1987, p. 188), “no século XVIII a sensibilidade humana não tinha aversão aos efeitos macabros das trevas entre as ruínas”⁶. No

which is worst of all, continual fear and danger of violent death, and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short”. Igualmente, na obra *Do cidadão*, o autor afirma (2002, p. 16): “Tendo assim deitado este alicerce, demonstro em primeiro lugar que a condição dos homens fora da sociedade civil (condição esta que podemos adequadamente chamar de estado de natureza) nada mais é que uma simples Guerra de todos contra todos”.

⁶ Tradução livre do trecho: “In the eighteenth century human sensitivity was nota verse to the macabre effects of darkness among the ruins”.

entanto, fora as interpretações poéticas, nos oitocentos a visão já era dessacralizada e desmistificada, referindo-se ora à admissão de monstros originários, ora à defesa de que as anormalidades eram puramente acidentais. Tal como a *Enciclopédia* define a palavra [monstro]: “singuralidades que saem do curso do ordinário” e “animal que nasce com uma conformação contrária a ordem da natureza” (Vol. 3, p. 244), numa espécie de patologia natural.

Rousseau não discute as questões patológicas e desenvolve a perspectiva de que a monstruosidade advém do próprio homem, como fruto da razão. Tal como afirma no início do *Emílio* (1973, p. 9), o homem “mistura e confunde os climas, as estações; mutila seu cão, seu cavalo, seu escravo; transtorna tudo, desfigura tudo; ama a deformidade, os monstros; não quer nada como o fez a natureza”. Ora, se “a monstruosidade foi domesticada pela taxionomia da razão”, como diz Romano, (2003, p. 90) sobre a mentalidade oitocentista, em Rousseau podemos dizer que foi uma espécie de taxionomia estética – ordenada pelo sentimento - que domou tanto a monstruosidade quanto a própria razão. Quanto maior for o exercício de apreensão do belo natural, maior será o desenvolvimento dos sentimentos sublimes, os quais podem bem conduzir o homem à virtude.

Como o estado de natureza é hipotético e vivemos na verdade é no estado de sociedade, esse exercício deve começar na infância, quando a criança ainda está mais próxima do que deve ter sido o homem natural, quando provavelmente qualquer semiologia não passava de interpretação das necessidades vitais pelos sentidos naturais. No início do Segundo Livro do *Emílio*, Rousseau afirma que “é pelo efeito sensível dos sinais que as crianças aferem seu sentido” (p. 58). Porém, em termo gerais, Rousseau se limita a essa interpretação de uma semiótica racional ou estética, hesitando ou evitando afirmar que o gosto puro e verdadeiro exista, tal como Platão defende. Ademais, diante de uma estética de matriz, digamos, cartesiana – convencionada em seu tempo - Rousseau acaba dizendo, no *Emílio* (1972), que o gosto não é mais que a

faculdade de julgar o que agrada ou desagrade o maior número. Portanto, tanto no *Emílio* quanto no *Dicionário* de música, a defesa do “bom gosto” não tem outro recurso que o de buscar nos referenciais da natureza. Pois se não existe para Rousseau um belo sublime como fruto da simetria e da conjugação racional das formas, o bem, o certo e o belo só podem ser encontrados nas mãos do Autor das Coisas, ou em sua obra: a natureza. É aí que o belo, o bom e o natural se aproximam e se confundem. Nesse aspecto, a imitação da natureza é aceitável e até recomendável, pois é a imitação do belo e do bom, unindo estética e ética que se contrapõe a uma sociedade desfigurada e monstruosa. O jardim é a evidência mais clara disso, desde que mantenha a simplicidade e a ordem da natureza, as quais evocam a ideia de unidade.

Em suas reflexões sobre a música, Rousseau defende que a harmonia está a serviço da melodia, pois é esta que dá o tom e o sentido da composição, bem como evoca a ideia de unidade. Igualmente, os indivíduos reunidos em festa se colocam em função de uma unidade social. E, na estética do jardim, a diversidade de plantas, flores e detalhes naturais se projeta em função de uma unidade, que é o próprio jardim. E aqui é que entra a perspectiva desenvolvida no texto *O jardim de Rousseau e a virtude do jardineiro* (PAIVA, 2009), publicado pela revista da FFLCH: o jardim é uma ordenação estética cuja virtude reside no disfarce de sua própria criação. Tal perspectiva pode ser parametrada na virtude de Julie, em relação ao Eliseu; e na virtude de Jean-Jacques, o preceptor, em relação à formação do Emílio – que, por sinal, não é outra que a virtude de um jardineiro que descobre a ordem da natureza e consegue reproduzi-la, subsumindo nela seu trabalho. No caso de Emílio, a educação negativa exerce a função de desnaturalização bem regrada, segundo os passos da natureza e artificialidade que consegue copiar essa natureza.⁷ No caso da *Nova*

⁷ Interpretação compartilhada por Waksman (2016, p. 113 – grifos da autora), quando diz: “Esa indeterminación y esa artificialidad son las que exigen que el hombre sea *modelado* o *formado* (*façonné*), como las plantas, escribe Rousseau haciendo suya la vieja metáfora jardineira para aludir a la tarea educativa”.

Heloisa, todo o trabalho empreendido por Julie na arborização e no ajardinamento do espaço foi para reproduzir os traços naturais, ou melhor, a disposição natural das plantas e das demais alocações geológicas às quais tanto se dedicou a fim de que seu trabalho fosse exatamente o de encobri-lo.

E, nesse aspecto, tanto por parte do preceptor quando por parte de Julie, o gosto e a arte consistem, segundo Lefebvre, em “encontrar a simplicidade nas atividades que se justificam por sua utilidade e não pela vaidade ou pela busca do prestígio mundano” (1997, p. 79). Por isso que, e Rousseau, a arte deixa de ser mera imitação e passar a ser uma busca de recriar a beleza da ordem das coisas. Não a ordem geométrica e simétrica dos jardins franceses, mas, ao modelo dos jardins ingleses, uma ordem segundo a natureza, a qual ignora a geometria e a racionalidade civilizadora, cara aos oitocentistas. A pedagogia desse processo está para uma ação negativa, que dissimula a ação humana e deixa manifesta a ação da natureza. A primazia da arte sobre a beleza natural teve que esperar os arroubos de Balzac e de Picasso (Ribon, 1991), no século XIX e XX.

É nisso que reside o que denominamos de “estética do jardim” - perspectiva que influencia diretamente o nascimento da pedagogia intuitiva e dos métodos ativos em educação, os quais caíram no gosto pedagógico do século XIX e XX. Pedagogos, como o alemão Fredrich Froebel (1782-1852), considerado o criador dos jardins de infância; o suíço Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827)⁸, que cuidou de inúmeras crianças órfãs numa peda-

⁸ Pestalozzi escreveu um romance pedagógico, chamado *Leonard e Gertrude*, no qual narra uma reforma virtuosa operada por uma aldeã, a qual expôs as práticas corruptas da vila e desenvolveu um modelo tanto para a escola da vila quanto para própria vila. Há um trecho que diz (2004, p. 52 – grifo nosso): “Enquanto Leonard e Gertrude estavam na igreja, as crianças brincaram, contaram e fizeram revisão do que tinham aprendido durante a semana, dessa forma a estarem prontos para repetir à noite a sua mãe”. Tradução livre de: “While Leonard and Gertrude were at church, the children played, sang, and reviewed what they had learned during the week, so as to be ready to repeat to their mother in the evening”.

gogia prática e naturalista; a italiana Maria Montessori (1870-1952), a qual desenvolveu materiais pedagógicos sensoriais; e o suíço Jean Piaget (1896-1980), cujas etapas do desenvolvimento cognitivo da criança parecem ter sido inspiradas nas fases descritas no *Emílio*; entre outros, ajudaram a fundar esse movimento naturalista que tem, invariavelmente, sua fonte teórica em Rousseau, sobretudo na ideia da “educação negativa”, a qual tem a ver com a formação do gosto. Diz ele: “Meu principal objetivo, ensinando-lhe a sentir e amar o belo em todos os gêneros é de nele fixar suas afeições e seus gostos, e impedir que suas tendências naturais se alterem e que ele busque um dia, em sua riqueza, os meios de ser feliz, que deve encontrar perto dele” (*Emílio*, p. 400). Ideia bem clara nas palavras do Adivinho da Aldeia, o qual apresenta o vilarejo como o melhor lugar para se amar e para desenvolver o gosto. Pois, sem isso a arte não passa de entretenimento, quando não pura ilusão e falsidade.

Desde seus exercícios de herborização, bem relatados nos *Devaneios*, às reflexões bucólicas contidas no *Emílio* e na *Nova Heloísa*, o que se percebe no conjunto de sua obra é uma estética das mais ricas que, inclusive, segundo Lefebvre (1997), de tão sedutora chegou a causar, em sua época, a admiração e a inveja. O que invejavam? Bem provavelmente sua capacidade de seduzir o leitor e convencê-lo, utilizando das próprias armas que atacava. Foi o que fez com o jurado do concurso de Dijon, quando argumentou que as ciências e as artes não foram benéficas para um melhoramento moral e que degeneraram o gosto. Se assim o fizeram, por que utilizar delas para adoçar a ferocidade dos homens? E se elas são realmente úteis, como utilizá-las?

Eis um dos pontos mais autênticos do pensamento de Rousseau: a natureza como referencial ontológico e, particularmente, como modelo para o juízo estético. O preceptor de Emílio deixa claro que “todos os verdadeiros modelos do gosto estão na natureza” (*Emílio*, p. 396). O que nos cabe uma pergunta, diante de inúmeros textos que defendem a perspectiva do isolamento do jovem Emílio. Se é assim, que os verdadeiros gostos estão na natureza,

não seria mais fácil educá-lo para viver isolado, nas campinas, descansando sob velhos carvalhos, refrigerando-se no primeiro riacho, longe da sociedade e bastando-se a si mesmo? Ou seja, educá-lo no próprio jardim da natureza? Isso é óbvio se o estado de natureza fosse uma opção, mas a educação pensada por Rousseau não joga com essa alternativa, qual seja a do retorno do Emílio para a natureza, mas, pelo contrário, pressupõe sua desnaturação e um processo de reconfiguração do homem dentro da condição real de sociedade, respeitando a dimensão do natural nesse processo reconfigurativo.

Entretanto, mesmo que a  tica e a estética se realizem igualmente na vida social, elas têm como base comum a fidelidade à natureza, da mesma forma que a educação – um processo humano e cultural –, deva buscar seu modelo na natureza, pois   ela que está em jogo na existência humana. Até na obra rousseuiana *Pygmalion*, que é o extremo exemplo da transformação do natural (o mármore) em uma obra de arte (a escultura) – e a suprema valorização da mesma –, o artista confessa que tudo o faz para imitar a natureza (*OC*, T. II, p. 1225). Tomando aqui o sentido de natureza como tudo aquilo que o artifício humano não alterou, como resume Jean Ehrard (1994) o conceito geral utilizado no século XVIII.

Buscando essas reflexões em Kant, o filósofo de K nigsberg afirma que o que nos emotiva na beleza natural é a intrínseca convivência que há entre a natureza e o espírito (KANT, 2016) – perspectiva aberta por Rousseau quando elege a natureza como seu referencial de universalidade, pois é nela que se encontra uma beleza livre, isto é, o belo natural, o qual é um excelente elemento para parametrizar as ações humanas em sociedade, ou como diria Kant, a razão prática. Sem entrar aqui na discussão se essa universalidade   da natureza em si ou da percepção subjetiva, pois parece-nos que em Kant o que ampara essa convivência não é a beleza natural em si, mas o que ela nos provoca, e daí o juízo que fazemos dela. Para ele a natureza não é um elemento externo   razão. Sendo assim, h  mais motivos para ver em sua es-

tética uma ética que vai embasar diretamente a formação humana, da mesma forma que é possível prospectar nas obras de Paulo Freire, sobretudo nos livros *A pedagogia da autonomia* e *A importância do ato de ler*.

Tal como Rousseau, Kant (1996, p. 44 – grifo nosso) afirma em sua obra *Sobre a pedagogia* que: “em geral, deve-se observar que a primeira educação deve ser *puramente negativa*” e, tal como o genebrino, critica as formas de constrangimento e cerceamento da liberdade da criança. A concordância entre os dois é tão grande que nessa obra, Kant faz quase uma transcrição das afirmações de Rousseau contidas no *Emílio*, reafirmando posicionamentos quanto à importância da amamentação, aos prejuízos de faixas e o uso dos berços. Fala ainda da importância do choro e da compreensão e resposta por parte do adulto. Sobre isto, num rápido exercício de comparação, Rousseau diz (1973, p. 51): “à força de chorar sem resultado, se cansam e se esgotam (...) [pois] a única maneira de prevenir ou curar tal hábito é não lhe prestar a menor atenção”; enquanto Kant (1996, p. 46) afirma: “Deixemos, pois, que chorem à vontade, e logo eles mesmos ficarão cansados de chorar. Mas se cedermos a todos os seus caprichos na primeira infância, corrompemos deste modo o seu coração e os seus costumes”.

Em ambos, o constrangimento é permitido no caso da mentira. Aí sim é preciso fazer a criança entender seu erro, “tratando-a com desprezo” (KANT, 1996, p. 80), para que entenda que a pessoa que mente não tem caráter – o que depõe contra o objetivo máximo da educação, qual seja o da “consolidação do caráter”, que me parece ser o objetivo da pedagogia kantiana (p. 93), e não diferente dos propósitos finais do *Emílio*, assim como é possível prospectar em suas *Confissões* e nos *Devaneios*, quando fala com remorso de suas mentiras durante a infância⁹.

⁹ Refere-se ao roubo da fita, relatado no final do Livro II das *Confissões* e no quarto passeio dos *Devaneios*. Quando a isso, Damião (2005, p. 183) nos informa: “O conhecido episódio é o do roubo da fita rosa e prateada, ocorrido quando Rousseau conta ter sido serviçal em uma residência aristocrática em Turim. Rousseau teria roubado a fita e acusado uma jovem

Como diz Dalbosco (2011), Kant viu na educação talvez a melhor maneira de encaminhar o ser humano a um mundo melhor. Uma educação cuja teleologia natural possa encaminhar a espécie humana por caminhos cujas experiências possibilitem o domínio da própria animalidade, o desenvolvimento da razão e da cultura como um todo. Isto é, a condução do inteligível pelo sensível, tendo portanto a experiência estética como seu condutor, pois a sensibilidade é uma das faculdades transcendentais do conhecimento. Citando as palavras de Dalbosco (Idem, p. 56): “Kant não reduziu o papel do filósofo somente à justificação transcendental do conhecimento, mas também a pensar sobre questões que vão além da conexão entre intuição e conceito e que, portanto, estão além do problema da validade objetiva dos conceitos puros do entendimento. Do universo dessas questões fazem parte não só a moralidade, a política, a estética, mas também a educação”. Mas uma educação que desenvolva a sensibilidade que é, segundo Kant (2016, p. 39), o fundamento determinante do juízo estético. Kant sistematiza assim o processo educacional: *cultura geral da índole*, tanto *física* (por meio da disciplina) ou *moral* (por meio das máximas); e *cultura particular da índole*, que acontece com o desenvolvimento dos sentidos, desde que desenvolva também a faculdade do juízo.

Nessa perspectiva, o modelo ideal de jardim é, sem dúvida, o Eliseu, jardim-refúgio que desperta no artista os sentimentos da natureza. Mas para ambos o jardim é uma segunda natureza. Uma natureza provocada por pessoas sensíveis, como Júlia que concebeu seu Eliseu numa clara demonstração de gênio, diria Kant. Mesmo assim, ela não se prendeu a regras, ordenamentos simétricos e matemáticos – perspectiva que seria também genial,

e inocente criada. Os dois foram demitidos, após uma acareação. Ele julga ter sido a vontade de confessar esse erro o que em grande parte o levou a escrever as *Confissões*: ‘Até hoje, pois, este peso me sobrecarregou se alívio a consciência. E posso dizer que o desejo de me livrar dele de algum modo muito contribuiu para a resolução que tomei de escrever minhas confissões’ (OC, V. 1, p. 135)”.

mas que reproduziria a estética cartesiana tão em voga nos jardins franceses, mas produziu seu exemplar de forma mais original possível, unindo o belo e o sublime e ao mesmo tempo, conservando a mesma ordem natural, ou, como diria o abade Bateux (2011), “a bela natureza”.

O lirismo que sobressai da obra paisagística de Julia, lembra as cenas bucólicas e líricas do estado de natureza, quando o homem podia deitar-se sobre a sombra de um carvalho, ouvir o riacho e poder gozar essa liberdade e essa condição telúrica. E no mesmo estilo do lirismo rousseauiano, Kant fala sobre “o prazer de situar-se numa floresta, observando as árvores, diante da quais passamos antes” (KANT, 1996, p. 59). E, de volta a Rousseau, vale a pena citar algumas partes do trecho no qual Saint-Preux descreve o jardim, quando entrou nele pela primeira vez: “julguei ver o lugar mais selvagem, mais solitário da natureza e parecia-me ser o primeiro mortal a ter alguma vez penetrado nesse deserto. (...) Este lugar é encantador, é verdade, mas agreste e abandonado, nele não vejo trabalho humano” (Rousseau, 2006, p. 409-411). E a resposta de Júlia deixa claro que embora tudo seja encantador, como tenha sido a impressão de Saint-Preux, e ainda não se possa ver nele o trabalho humano, a resposta de Júlia coloca Rousseau na mesma perspectiva de Kant, ao aceitar e a divulgar a genialidade do trabalho humano. Nas palavras dessa hábil jardineira: “É verdade, diz que a natureza fez tudo, mas sob a minha direção e nada há aqui que eu não tenha organizado”, ressaltando aqui que a imitação da natureza é uma ação deliberada, meticulosa e um tanto quanto artificial. A diferença de outros artificios é que seu modelo é a natureza e sua ordenação estética cumpre um papel sensibilizador e, portanto, preparatório. Isto é, a estética rousseauiana está diretamente ligada ao desenvolvimento de uma ética, permeada por uma pedagogia dos sentidos e dos sentimentos. E para isso, haveria um lugar melhor que um jardim?

A criança tem necessidade de uma vivência telúrica, na qual lhe sejam dadas oportunidades de exercer seus sentidos, pois é por eles que aferem

o sentido, como diz Rousseau, e sem eles, ou sem esse contato pedagógico com seus mestres (natureza, os homens e as coisas) é impossível que desenvolvam a compreensão exata de sua realidade e que avancem para além das palavras. Tal como acontecia com os cegos, bem discutido por Diderot (2006, p. 17) em sua *Carta sobre os cegos*, “a beleza para um cego não é senão uma palavra”. Isto é, para eles, a palavra é a mera representação de algo que eles não conseguem comprovar e nem, tampouco, experimentar ou vivenciar em sua plena consciência. Sendo, pois, educadas por uma pedagogia do tipo jesuítica, circunscrita ao domínio verbal do *trivium* e do *quadrivium*,¹⁰ as crianças seriam como cegas, para quem a beleza e as virtudes naturais não passariam de palavras. Seriam incapazes de sentir e vivenciar empiricamente a realidade.

E aqui entra, finalmente, a estética paulofreireana. Uma leitura de mundo (exercício da sensibilidade), que precede a leitura da palavra (decodificação dos sinais representativos). Freire inicia seu texto *A importância do ato de ler* com uma lembrança estética de sua infância, falando da casa rodeada de árvores em cujas sombras brincava, das avencas da mãe e de outros ambientes telúricos e pitorescos, dizendo: “aquele mundo especial se dava para mim como o mundo de minha atividade perceptiva, de minhas primeiras leituras” (FREIRE, 1991, p. 12). E o autor descreve de forma tão poética que sua descrição lembra as palavras de Rousseau em seus escritos. Vejamos alguns trechos da pena freireana: “Os ‘textos’, as ‘palavras’, as ‘letras’ daquele contexto se encarnavam no canto dos pássaros (...), na dança da copa das árvores sopradas por fortes ventanias que anunciavam tempestades”. E ainda outro que se parece às aulas de geografia que o preceptor Jean-Jacques planejou para seu discípulo: “(...) as águas da chuva brincando

¹⁰ Organização curricular que remonta à antiguidade clássica e sistematizada na Idade Média, incluindo também a metodologia. Chamada de “artes liberais”, o conjunto disciplinar era composto do *trivium*: lógica, gramática e retórica; e do *quadrivium*: aritmética, música, geometria e astronomia.

de geografia: inventando lagos, ilhas, rios, riachos; (...) [também letras] nas nuvens do céu, nas suas cores, nos seus movimentos; na cor das folhagens, na forma das folhas, no cheiro das flores” (idem, p. 13). Tal como a descrição poética de Kant sobre a natureza lembra os diversos trechos de Rousseau em várias de suas obras, essas descrições que Freire faz de sua infância nada deixam a desejar quanto ao lirismo rousseauiano e quanto à fonte primária da leitura de mundo. Em todos eles uma estética do sentimento delinea desde a infância não apenas o caminho a ser trilhado, como caracteriza o gosto e, por conseguinte, suas escolhas morais. Como diz Freire (2001, p. 36), “decência e boniteza de mãos dadas”.

A afirmação de Kant (1996, p. 71) de que “o primeiro gosto a ser cultivado será o dos sentidos”, já está no *Emílio* e é possível ser prospectada nesse pequeno trecho de Freire. E o termo “primeiro”, relativo ao gosto, remete à ideia de uma sequência cujo cultivo da faculdade de julgar encaminhe a formação à preparação ética. Para Dalbosco (Idem, p. 65), “ao sentir-se livre no sentido transcendental, o pedagogo, movido pela maioria, luta incessantemente para que seu aluno faça uso de sua espontaneidade absoluta e a tome como fundamento de sua Liberdade prática”. Vejamos: a generosidade não é natural e Emílio vem desenvolvê-la somente por meio de jogos e disputas com outras crianças, como está relatado no episódio dos doces, quando, ao ganhar a corrida, é convencido pelo preceptor de que será mais feliz ao repartir seu prêmio com os coleguinhas. Para Kant (1996) os pais devem persuadir a criança a repartir seu pão com manteiga com outra criança, sem receber nada em troca, mas pela satisfação da partilha e pelo senso de dever. E toda a obra paulofreireana é voltada para a solidariedade, o comunitarismo e a uma ação conjunta em favor de uma unidade existencial (o ser humano) e política (a comunidade). Assim como o prêmio do doce deve ter certamente proporcionado um maior contentamento ao ser devorado de forma partilhada, os resultados com as turmas de alfabetização que passaram pela metodologia paulofreireana

devem ter certamente alegrado o professor (mediador, monitor ou coordenador de debates) pelo sucesso do empreendimento em permitir a agricultores pobres e analfabetos a possibilidade de ler, escrever e desenvolver uma nova lógica de compreensão do mundo, como relata Brandão (1981).

Ora, é essa compreensão educacional que conduz tanto Rousseau como Kant a romper com o intelectualismo pedagógico de sua época e a apostar na eficiência pedagógica do jogo e da brincadeira para a construção progressiva da estrutura cognitiva da criança (Dalbosco, 2011). E, na mesma perspectiva, conduz Freire a romper com o intelectualismo da educação tradicional brasileira e propor uma educação mais progressiva e libertadora. Progressiva e sempre, pois não se deve esquecer a máxima kantiana do *festina lente*, isto é, da aprendizagem constante.

Porém há entre os dois primeiros uma sutil diferença: a questão da bondade original. Enquanto ambos concordam que o homem da natureza é amoral, para Rousseau não há perversidade nenhuma nas condições originárias. Isso está bem claro, sobretudo quando ele diz na *Carta a Cristophe de Beaumont*: “o homem é um ser naturalmente bom, que ama a justiça e a ordem, que não há nenhuma perversidade originária em seu coração, e que os primeiros impulsos da natureza são sempre corretos” (*Carta a Beaumont*, 2005, p. 48). Enquanto que Kant (1996, p. 102) interroga: “o homem é moralmente bom ou mau por natureza?” E explica: (id. Ibid.) “Não é bom nem mau por natureza, porque não é um ser moral por natureza (...) [mas] pode-se, entretanto, dizer que o homem traz em si tendências originárias para todos os vícios” – o que ele chama de germes. Já Paulo Freire, como um “bom” católico, não poderia aceitar a ideia de bondade natural, tendo em vista a ideia do pecado original, defendida pela Igreja. Para ele, o homem é um sujeito de relações e, lamentavelmente, foi desumanizado por realidades históricas que deturparam essas relações e chegaram a um quadro social não muito diferente do último estágio da humanidade, apresentado por Rousseau no *Segundo discurso*.

Entretanto, tais reflexões nos levam a outra frase de Kant (1996, p. 108) que não nos deixa esquecer que estamos ainda no reino do jardim, quando diz: “os pássaros, que caçam vermes, são os defensores dos jardins”. O que sugere que o papel do educador, incluindo aqui tanto o preceptor rousseuiano quanto o compartilhador cultural freireano é o de manter esse jardim bem florido, sem os males que os vermes (*germes do mal*, para Kant; *paixões deterioradas*, para Rousseau; e *alienação*, para Freire) podem provocar. E esse parece ser o papel do educador nos três autores, e até nos quatro, se incluirmos Platão, quando diz no *Timeu* que fugir dos vícios e conquistar a virtude é uma função pedagógica, seguindo o modelo do universo (a natureza) que é “supremo em grandeza e excelência, em beleza e perfeição” (92 c – 2001, p. 147).

Concluindo, tomo a frase de Lefebvre que termina seu livro dizendo assim: “*Le charme, le sourire de la vie, c’est de savoir*”, ou seja, o charme e a alegria da vida é saber. A leitura de mundo pelo raciocínio autônomo (Kant), bem como pela ação política (Freire), só tem sentido se for permeada por uma leitura estética que possa captar a originalidade humana e as potencialidades sensíveis do coração (Rousseau). Por isso que, aos propósitos que ora discutimos, os três autores se complementam e ajudam a pensar um projeto pedagógico de humanização, sobretudo quando buscamos contemplar a relação intrínseca entre o belo e o bem, discutida por Platão, assim como evitar a monstruosidade da qual Adorno tanto nos advertiu quando afirmou que toda educação é para que Auschwitz não se repita (ADORNO, 1995). cremos que a ética e a estética em Rousseau e Kant possuem uma perspectiva pedagógica contra a barbárie e contra o que o autor alemão chama de “identificação cega com o coletivo” (Id. Ibid., p. 127), mas a complacência de Freire às tiranias marxistas, deixando implícito que a pedagogia da liberdade seria somente contra a “opressão burguesa” e não contra todos os tipos de opressão – ingenuidade que também pode ser encontrada, mesmo que em menor grau, nos escritos da pedagoga russa Nadezhda Krupskaya (1869-

1939). Então em vez campos de concentração, de gulags etc. é tempo de educar no meio do jardim. Se não os há, é tempo de formá-los.

Referências:

ADORNO, Theodor. *Educação e emancipação*. 7a. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

BATTEUX, abbé C. *Les Beaux-arts réduits à un même principe*. (French Edition) (Kindle Locations 134-137). Kindle Edition, 2011.

BAUMGARTEN, Alexander G. *Estética: a lógica da arte e do poema*. Trad. Mirian Sutter Medeiros. Petrópolis-RJ: Vozes, 1993.

BLOOM, Allan. *Love & Friendship*. New York: Simon & Schuster, 1993.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é Método Paulo Freire*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

BURKE, Edmund. *Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias sobre o sublime e do belo*. Tradução, apresentação e notas: Enid Abreu Dobránszky. Campinas, SP: Papirus, 1993.

DALBOSCO, Claudio A. *Kant & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2011. – (Coleção Pensadores & Educação).

DAMIÃO, Carla Milani. A sinceridade em Rousseau. In: MARQUES, J. O. O. *Verdades e mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau*. Unijuí: Ed. Unijuí, 2005.

DIDEROT, Denis. *Enciclopédia, ou Dicionário razoada das ciências, das*

artes e dos ofícios. 5 volumes. Org. Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza; trad. Fúlvia Moretto, Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

_____. Recherches philosophiques sur l'origine et la nature du beau. Kindle Edition, 2014.

_____. Traité du beau.

EHRARD, Jean. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1994.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 17a. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

_____. *A importância do ato de ler: em três artigos que se complementam*. 47ª ed. São Paulo: Cortez; 2006.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Trad. apres. e notas Renato Janine Ribeiro. 3ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Leviathan*. Introd. and notes by J. C. A. Gaskin. Oxford: New York: Oxford University Press, 1996.

KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba-SP: Editora Unimpe, 1996.

KRUPSKAYA, Nadezhda. *A construção da pedagogia socialista*. São

Paulo: Expressão Popular, 2017.

LEFEBVRE, Philippe. *L'esthétique de Rousseau*. Liège: SEDES, 1997.

OLIVRO-POINDROM, Isabelle. Dumoi humana moicommun: Rousseau lecteur de Pascal. *Les études philosophiques*: Le Pascal des philosophes (I), v. 4, n. 95. Presse Universitaire de France, 2010. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2010-4-page-557.htm>. Acessado em 20 de julho de 2018.

PAIVA, Wilson Alves de. O jardim de Rousseau e a virtude do jardineiro. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 14, 1/2009, p. 147-178.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Ed. Nova Cultura, 1999 (Coleção Os Pensadores).

PESTALOZZI, Johan Heinrich. *Leonard and Gertrude*. Translated by Eva Channing. Honolulu: University Press of the Pacific, 2004.

PLATÃO. *Timeu, Critias, O segundo Alcibiades, Hípias Menor*. 3a. ed. revis. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPa, 2001.

RIBON, Michel. *A arte e a natureza*. Trad. Tania Pellegrini. Campinas-SP: Papirus, 1991.

ROMANO, Roberto. *Moral e ciência: a monstrosidade no século XVIII*. São Paulo: Editora do SENAC, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. São Paulo: DIFEL, 1973.

_____. *Oeuvres complètes*. 5 volumes. Paris: Pléiade. 1964.

_____. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Organização e apresentação, José Oscar de Almeida Marques; Tradução, J. O. Q. M. et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. S. Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores; volume II).

_____. *Júlia ou a Nova Heloísa*. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. 2ª. ed. São Paulo: Hucitec, 2006.

SAISSELIN, R. G. *Taste in eighteenth century France: critical reflection son the origins of aesthetics or an apology for amateurs*. New York: Syracuse University Press, 1965.

TELES, Idete. *O contrato social de Thomas Hobbes: alcances de limites*. Tese de doutorado. UFSC. Florianópolis: 2012. Acessado em 20 de julho de 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/99363/313749.pdf?sequence=>.

WAKSMAN, Vera. *El labirinto de la libertad: política, educación y filosofía en la obra de Rousseau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016.

Os efeitos do *Emílio* de Rousseau em *Über Pädagogik* de Kant¹

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho

UFRN

RESUMO: Kant, ao lado de Pestalozzi, é sem dúvida o filósofo setecentista cujo alcance da pedagogia de Rousseau, em particular do *Emílio*, mais sensivelmente pode ser notado. O filósofo de Königsberg, como observam Georges Gurvitch e Victor Delbos, foi um assíduo leitor de Rousseau e, sob sua influência, assinalam os autores, escreveu diversos livros e artigos². *Sobre a pedagogia* (*Über pädagogik*) é um exemplo da grande influência do pensamento rousseauiano sobre a única obra pedagógica de Kant. O objetivo desta discussão é pontuar o lastro das teorias do *Emílio* no livro de Kant dedicado à educação. Para tal, dividimos esta discussão em três momentos: o primeiro une antropologia e educação e diz respeito à Introdução do livro de Kant; o segundo trata da educação física e se refere à primeira parte de sua obra; e o último se dirige à educação prática, segundo momento de *Über pädagogik*.

Palavras-chaves: Rousseau. Kant. Emílio. *Über Pädagogik*. Educação.

1. Kant: uma antropologia filosófica e o seu objetivo educacional

Em *Kant et Fichte, interprètes de Rousseau*, Gurvitch assinala que, desde as décadas de 1770 e 1780, Kant desenvolvia reflexões gerais sobre antropologia. Esses pensamentos incluíam o homem e a espécie humana como objetos centrais de análise de sua reflexão (GURVITCH, 1971). Podemos livremente incluir o seu livro *Sobre a pedagogia* e o seu pequeno texto intitulado *O que é o Esclarecimento? (Was ist Aufklärung?)* (1784) como escritos inseridos nesse espectro antropológico

¹ Este texto é resultado de pesquisas realizadas no Estágio Pós-doutoral em Filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN sob a supervisão do professor Doutor Antônio Basílio Novaes Thomaz Menezes.

² Delbos (1912) assinala que o filósofo de Königsberg, sob influência do genebrino, escreveu os seguintes textos e obras: *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1763), *História universal sob o ponto de vista cosmopolita* (1784), *Início conjectural da história humana* (1786), *A religião nos limites da razão* (1793). Gurvitch (1971) acrescenta a essa lista o livro *A antropologia do ponto de vista pragmático* (1798).

kantiano, exatamente por contemplarem a difícil relação acima mencionada (entre o homem e a sua espécie).

A questão posta por Rousseau no *Emílio* e no *Contrato social*, é: como a cultura pode avançar de modo a desenvolver as disposições da humanidade pertencentes à sua destinação como espécie (moral), de tal modo que essas não entrem em conflito com aquelas disposições da humanidade enquanto espécie física (individual)? Esta pergunta, também serviu para que Kant (2009) orientasse suas reflexões antropológicas nesse mesmo sentido. Sua preocupação, exposta no texto intitulado *Início conjectural da história humana* (1786), é reveladora, à medida que nos mostra a continuação das reflexões antropológicas do filósofo alemão anos depois da escrita de *Was ist Aufklärung?*, em 1784.

Antes de adentrarmos nas discussões sobre a relação entre o homem e a sua espécie, iremos analisar, em breves linhas, a antropologia kantiana contida em *O que é o Esclarecimento?*. Por ter sido publicado dois anos antes de *Über pädagogik* e do *Início conjectural da história humana*, esse pequeno texto serviu de preâmbulo às questões colocadas nesses dois escritos. Kant (1995b, p. 11) inicia seu opúsculo afirmando que “O Iluminismo é a saída do homem de sua menoridade de que ele próprio é culpado”. Além da preguiça e da covardia de ousar servir-se de seu próprio entendimento, tal menoridade no homem, salienta Kant, não reside na sua falta de entendimento, e sim na sua falta de decisão e de coragem de ter que dispensar a ajuda de outrem para pensar por conta própria. Quanto a isso, diz ele: “*Sapere aude!* Tem a coragem de te servires de teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo” (KANT, 1995b, p. 11).

Além da covardia e da preguiça de ousar pensar por conta própria, um fator externo atrapalha o homem na busca por sua autonomia, trata-se da influência das instituições do Estado em sua vida. Em dois momentos de *Was ist Aufklärung?*, Kant aponta essa interferência: na primeira, o Estado e seus agentes, em especial os professores, substituem a autonomia do pensamento

pelo pensamento pronto (KANT, 1995b); na segunda, o Estado propõe às pessoas que pensem por si mesmas, mas, em seguida, exige que elas obedecam irrestritamente a suas determinações³ (KANT, 1995b).

Embora Kant (1995b) incentive a autonomia do pensamento (*sapere aude*), ele não acredita que esses obstáculos (internos e externos) sejam superados pelos homens individualmente. Os homens precisam de tutores que saibam fazer um uso apropriado de sua razão publicamente. Nesse sentido, o *erudito* é, consoante Kant (1995b), o único indivíduo capaz dessa tarefa, porque o seu ponto de vista extrapola o autocultivo de sua razão e aponta em direção a outras subjetividades constituintes de sua atmosfera política⁴.

³ Eidam (2009) considera que o homem, diferentemente do animal, não pode prescindir da própria razão e, por isso, também de seu desenvolvimento e de sua formação. Parafraseando Kant em *O que é o Esclarecimento?*, Eidam (2009) diz que “um animal já é tudo pelo seu instinto” e que uma “razão estranha providenciou tudo para ele”. O homem, ao contrário, por não ter instinto, precisa planejar seu próprio comportamento e, com isso, refletir sobre o que deve fazer ou deixar de fazer. Nesse sentido, obrigado a substituir o instinto ou a compensar essa falta por outras instâncias, que são as instituições, o homem se vê obrigado a pensar através delas (e não por conta própria). Por isso, enfatiza Eidam (2009, p. 194), “[...] as instituições convertem-se em uma razão estranha ao homem”.

⁴ Dalbosco (2011, p. 98, grifos do autor) pontua que “[...] O primeiro traço do *erudito* está associado com a própria questão originária da *Aufklärung*, ou seja, com a *sapere aude*. Neste sentido, *erudito* é aquele que, superando sua condição frágil, preguiçosa e covarde, já decidiu pensar por si mesmo e, com base em tal decisão, busca orientar-se por opiniões próprias. Isto é, é aquele que desenvolveu a capacidade de pensar por si mesmo e, baseando-se em ‘pensamentos cuidadosamente examinados e bem intencionados’, posiciona-se sobre os assuntos que lhe dizem respeito, inclusive sobre aqueles que se relacionam com o emprego privado de sua razão. Esse traço do *erudito* nada mais é do que o pensamento crítico alicerçado no exame rigoroso das coisas e numa conduta moral adequada”. Dessa forma, salienta Dalbosco (2011, p. 98, grifos do autor), “O primado pedagógico relacionado a esse primeiro traço do perfil do *erudito* deixa-se ver, em primeiro lugar, pelo fato de que sua decisão de pensar por si mesmo não é conquistada de modo completamente individual e solitário, mas sim influenciada pela condução de outros. Em segundo lugar, quem realmente adota um ponto de vista *erudito* não se contenta em segurá-lo só para si, uma vez que, além de não poder exercê-lo isoladamente, é impelido a incluir o outro em sua ação. Portanto,

O erudito cumpre a missão de um tutor esclarecido, cujas luzes tornadas públicas são capazes de despertar e desenvolver nos homens suas disposições naturais para o livre pensar (KANT, 1995b). Esse desenvolvimento individual da razão é interpretado por Kant como um desenvolvimento da espécie humana⁵. Kant acredita que o constante aperfeiçoamento da razão na história só ocorre por meios universais. Para ele, existe uma teleologia natural que simboliza o progresso da espécie humana. Uma linha do tempo que progride sempre de um estado deficiente para um outro aperfeiçoado.

No *Início conjectural da história humana*, ele sublinha que a passagem da tutela da natureza para o estado de liberdade, por exemplo, consiste numa evolução significativa da espécie humana do pior para o melhor dos cenários possíveis (KANT, 2009). Entretanto, se para a espécie esse curso histórico representa um progresso, para o indivíduo não é exatamente o mesmo. Sobre isso, Kant (2009, p. 116) enuncia que “[...] a história da natureza começa do bem, pois é uma obra de Deus; a história da liberdade começa do mal, pois é uma obra do homem”. A liberdade proporcionada pela razão trouxe a possibilidade de retirar o homem de sua animalidade primitiva; porém sua instrumentalização (da razão) o jogou numa menoridade perpétua⁶;

estão implicados no ponto de vista *erudito* tanto o ideal da intersubjetividade como o da democracia, já que a maioria, além de só poder ser alcançada em companhia dos outros, se constitui numa meta de todos, e não apenas de alguns”.

⁵ Apesar de considerar o desenvolvimento da razão como um atributo da espécie humana, Kant, no *Was ist Aufklärung?*, mantém um certo ceticismo quanto a um “domínio total da razão pelo homem” ou “um esclarecimento total da espécie”. Sobre isso, ele nos diz que “[...] um público só muito lentamente pode chegar à ilustração. Por meio de uma revolução, poderá talvez levar-se a cabo a queda do despotismo pessoal e da opressão gananciosa e dominadora, mas nunca uma verdadeira reforma no modo de pensar. Novos preconceitos, justamente como os antigos, servirão de rédeas à grande massa destituída de pensamento” (KANT, 1995b, p. 13).

⁶ Kant, em *O que é o Esclarecimento?*, escreve sobre um certo uso instrumental da razão pelo Estado. A passagem a que nos referimos é esta: “[...] Preceitos e fórmulas, instrumentos mecânicos do uso racional ou, antes, do mau uso dos seus dons naturais são os grilhões de

a opulência e as eternas disputas entre os homens nas cidades é uma prova disso. Se antes as disposições humanas eram orientadas para o bem, salienta Kant (2009), com a razão desenvolvida o homem torna-se mau⁷.

Kant (2009) desenvolve a relação entre “liberdade”, “razão”, “homem” e “espécie”. O filósofo de Königsberg avalia que o indivíduo, no uso de sua liberdade, olha apenas para si mesmo, por isso a passagem do estado de natureza para o estado de civilidade representou uma perda para ele; para a natureza, ao contrário, que, no caso do homem, direciona o seu fim à espécie, o que houve foi um ganho⁸:

Por isso, o indivíduo tem motivos para atribuir a si mesmo a culpa por todos os males que o afligem e por todo mal que perpetra. Ao mesmo tempo, porém, enquanto membro do todo (de uma espécie), ele tem também motivos para admirar e exaltar a sabedoria e conformidade a fins da ordenação. (KANT, 2009, p. 117).

uma menoridade perpétua” (KANT, 1995b, p. 12). Nesse trecho de seu livro, evidencia-se que, para Kant, nem todo uso da razão é positivo; a “instrumentalização da razão” aprisiona os homens em um complexo arcabouço de regras (que mais tarde Marx irá chamar de superestrutura) que dificulta sua difícil missão, que é a de pensar por conta própria.

⁷A inocência dos primeiros tempos e do começo da sociabilidade humana logo foi substituída pelas disputas entre os homens no estado civil. Sobre isso, Kant (2009, p. 121) assevera que, “[...] misturada a todos os vícios do estado de rudeza, imersa em opulência sem alma e na mais abjeta escravidão –, desviaram irresistivelmente o gênero humano da progressão do desenvolvimento de suas disposições para o bem tal como a natureza lhe traçara; e com isso ele mesmo se tornou indigno de sua existência, como uma espécie destinada não a viver bestialmente e servir como escrava, mas a ser senhora sobre a Terra”.

⁸Na terceira proposição de *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (1784), Kant diz que “[...] A natureza nada faz em vão e não é perdulária no emprego dos meios para os fins” (KANT, 1995a, p. 24). A partir disso, Dalbosco (2011, p. 82) assinala que “[...] Kant desenvolve a ideia de que há um curso da natureza que dá significação ao dever. Isso justifica, então, o emprego de expressões como ‘plano da natureza’ e ‘desígnios da natureza’, mostrando que a natureza tem papel normativo [na filosofia de Kant], indo além de uma significação meramente física, como mundo físico, dominado pelas leis causais”.

Em *Was ist Aufklärung?*, Kant admite que o advento da liberdade civil foi possibilitado pelo trabalho da natureza que desenvolveu no homem o germe do pensamento livre⁹; este, por sua vez, continua Kant, atua gradualmente sobre o modo de sentir do povo, tornando-o cada vez mais livre; a liberdade do povo, no que lhe concerne, influencia seu governo a tratar com dignidade os seus cidadãos (KANT, 1995b). Essa ideia repete-se com mais detalhes em *Über pädagogik*; para justificar sua tese de que a educação deve dirigir-se à humanidade, Kant (2002, p. 18-19) nos diz que:

[...] Há muitos germes na humanidade e toca a nós desenvolver em proporção adequada as disposições naturais e desenvolver a humanidade a partir dos seus germes e fazer com que o homem atinja a sua destinação. Os animais cumprem o seu destino espontaneamente e sem o saber. O homem, pelo contrário, é obrigado a tentar conseguir o seu fim; o que ele não pode fazer sem antes ter dele um conceito. O indivíduo humano não pode cumprir por si só essa destinação. [...] Normalmente os homens não tinham ideia alguma da perfeição de que a natureza humana é capaz [...]. Essa finalidade, pois, não pode ser atingida pelo homem singular, mas unicamente pela espécie humana.

Em *Über pädagogik*, Kant defende um linearismo positivo da história. Para ele, a educação é uma arte cuja prática necessita ser aperfeiçoada por várias gerações¹⁰. Cada geração, de posse dos conhecimentos das gerações

⁹ “[...] O desenvolvimento das disposições naturais tende, portanto, para a formação da diversidade e da heterogeneidade, não para a clonagem do ‘sempre igual tedioso’ da sempre mesma raiz. E além do mais: somente com o desenvolvimento de suas disposições naturais – enquanto germes querendo-se em desenvolvimento – pode ser compreendido o que nelas está posto e que possibilidades do homem lhes são dadas, de modo geral, com suas disposições” (EIDAM, 2009, p. 195-196).

¹⁰ Galeffi (1986) sublinha que, com base nessa constatação do filósofo alemão de que a filosofia é uma arte e precisa ser desenvolvida a cada geração, pode-se resumir o seu plano educacional em dois objetivos: 1) Ajudar o homem a destacar-se sempre mais da

precedentes, está sempre mais bem preparada para exercer uma educação que desenvolva todas as disposições naturais dos homens, na justa proporção e em conformidade com os fins da humanidade e da espécie humana quanto ao seu destino (KANT, 2002).

Uma vez que as disposições naturais do ser humano não se desenvolvem por si mesmas, toda educação torna-se uma arte. Por isso, diz Kant (2002, p. 21), “[...] A arte da educação ou pedagogia deve, portanto, ser raciocinada”. Nesse sentido, avalia o pensador alemão em *Sobre a pedagogia*: “[...] não se deve educar as crianças segundo o presente estado da espécie humana, mas segundo um estado melhor, possível no futuro, isto é, segundo a ideia de humanidade e da sua inteira destinação” (KANT, 2002, p. 22). Um bom projeto educativo deve ser, portanto, cosmopolita, visto que uma boa educação é a fonte de todo bem neste mundo (KANT, 2002).

Apesar da afirmação de Kant (2012) de que as disposições naturais do homem não têm a marca distintiva da moral, ele admite que, se há germes da natureza residindo nele, elas são boas¹¹. Assim, “[...] tornar-se melhor,

sua materialidade animal para realizar a sua “humanidade”, superando, assim, as suas inclinações sensíveis e afirmando-se como “homem moral”; 2) Fazer progredir o gênero humano de geração em geração até o alcance de sua perfeição.

¹¹ Vincenti (1994, p. 30-31) produz algumas reflexões sobre o termo “germe” e sobre o “bem” e o “mal” moral na filosofia de Rousseau e Kant: “Se Kant afirma rapidamente, nas *Reflexões sobre educação*, ‘não existe, no homem, germe senão para o bem’, com certeza ele o faz principalmente para acentuar, uma vez que a palavra ‘germe’ designa tão somente, em origem, uma possibilidade natural de desenvolvimento, que não existe germe para o mal no homem, no sentido em que o mal no homem não provém da natureza. Mas é também designando, com a palavra ‘germe’, em sentido amplo, uma finalidade possível, para salientar que não pode afirmar-se no homem uma vontade, isto é, uma razão praticamente legisladora, que desejasse o mal. Este último postulado da razão prática torna-se então, de imediato, o primeiro postulado da razão educativa. Mas deixemos bem claro, não se trata de modo algum, aqui, de postular, à maneira de Rousseau, uma bondade original do homem. O mal radical nos leva, pelo contrário, a ver nas primeiras manifestações empíricas da liberdade humana apenas desordens e desastres. As observações de Kant a esse respeito

educar-se e, se se é mau, produzir em si mesmo a moralidade: eis o dever do homem desde que se reflita adequadamente a respeito” (KANT, 2002, p. 19-20). Kant (2002), todavia, não acredita numa saída espontânea do homem de sua menoridade; toda educação é para ele uma hetero-educação, e cada geração, nesse sentido, deve educar uma outra¹².

[...] De fato, os conhecimentos dependem da educação, e esta, por sua vez, depende daqueles. Por isso, a educação não poderia dar um passo à frente a não ser pouco a pouco, e somente pode surgir um conceito de arte de educar na medida em que cada geração transmite suas experiências e seus conhecimentos à geração seguinte, a qual lhes acrescenta algo de seu e os transmite à geração que lhe segue. (KANT, 2002, p. 20).

Além dessa afirmação de que uma geração deve repassar aquilo que ela adquiriu em termos de conhecimento para uma outra geração, Kant (2002) assevera que o homem precisa de guias que, pelo menos inicialmente, possam lhe retirar da submissão intelectual a que ele se encontra submetido, sob o domínio das instituições do Estado, bem como que seja suficiente para lhe despertar de sua indolência para o pensar por conta própria. Kant (2002, p. 12) acrescenta

possuem um tom totalmente diverso do das observações do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, que louva a bondade das tribos primitivas”.

¹² Kant, no *Was ist Aufklärung?*, aponta duas dificuldades para que os homens saiam da menoridade da razão: a primeira delas é que o indivíduo é culpado por sua menoridade, por sua preguiça e indolência de pensar por conta própria; em segundo lugar, existem resistências institucionais que impedem sua autonomia intelectual, como aquelas provenientes do *habitus* educacional, por exemplo. Sobre isso, Dalbosco (2011) apostila que a menoridade do homem não é fruto nem de uma impotência natural nem de uma imposição jurídica e política do Estado; somente ele é responsável por essa situação. Nesse sentido, cabe apenas ao indivíduo escolher se quer sair ou não dessa situação. Contudo, como observa Dalbosco (2011, p. 93), “[...] Ele pode e deve ser ajudado (motivado), mas ninguém poderá decidir por ele. Como sujeito apto à razão e à liberdade, ele possui as disposições suficientes para empreender o caminho da maioridade, o qual nada mais é do que o caminho da *sapere aude*”.

que o homem, por ser um ser dotado de razão, “[...] precisa formar por si mesmo o projeto de sua conduta. Entretanto, por ele não ter a capacidade imediata de o realizar, mas vir ao mundo em estado bruto, outros devem fazê-lo por ele”.

O filósofo de Königsberg afirma que o homem é a única criatura da natureza que precisa ser educada¹³ (KANT, 2002, p. 15): “O homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação dele faz”. Kant, no *Über pädagogik*, bem como nos outros escritos aqui mencionados, constrói sua antropologia tecendo considerações sobre o homem e a espécie humana, claramente dando mais ênfase à última do que ao primeiro. Contudo, Kant (2002) não esqueceu a importância do ensinamento de homem a homem na evolução das disposições naturais da espécie; ou seja, ele registrou que o amadurecimento da humanidade (como espécie) só se dá por meio das relações concretas entre os indivíduos que interagem e se educam na história. “[...] Note-se que ele [o homem] só pode receber tal educação de outros homens, os quais a receberam igualmente de outros” (KANT, 2002, p. 15).

Como vimos no começo desta discussão, Kant parte de uma problemática rousseauiana, formulada da seguinte maneira: como a cultura pode avançar de modo a desenvolver as disposições da humanidade pertencentes à sua destinação como uma espécie de tal modo que estas não entrem em conflito com aquelas disposições da humanidade como espécie física (ou seja, relacionada aos indivíduos)? Apesar de tomar a questão de Rousseau como um ponto de partida, Kant respondeu a essa problemática de maneira diferente do pensador genebrino. Se, para Rousseau, o mal não reside na natureza humana, considerada individualmente, mas nas estruturas sociais; Kant afirma que, sem a vocação para a espécie, o homem sozinho torna-se mau. Em outros termos,

¹³ Para Kant, segundo Galeffi (1986, p. 264), “[...] a educação ajuda a espécie humana a passar progressivamente de um plano sensível, no qual se tende à imediata satisfação das próprias inclinações naturais, o mais das vezes egoístas, para um plano ético, no qual a perfeição, mais do que uma conquista efetuada, é constantemente considerada como uma perene meta a ser alcançada e que se desloca sempre mais para o alto à medida que subimos para ela”.

Rousseau mantém fundamentalmente um otimismo antropológico e um pessimismo histórico; enquanto Kant nutre uma esperança na evolução da espécie humana e uma descrença no homem tomado individualmente.

Para finalizar, Vincenti, em *Educação e liberdade: Kant e Fichte*, explica que Rousseau formula uma filosofia baseada no desenvolvimento do indivíduo; enquanto Kant desenvolve uma filosofia voltada para os fins da espécie¹⁴. Sobre isso, ele nos diz que:

[...] Esse caminho abre-se pela confiança testemunhada por Kant na espécie humana, que seria capaz, ao contrário do indivíduo, de levar a bom termo o aperfeiçoamento da natureza humana. Considerando a espécie humana em sua totalidade, preenchemos a primeira condição desse aperfeiçoamento, que é a de prosseguir ao infinito. [...] É a espécie, e não ao indivíduo, que era atribuída, na segunda proposição da *Ideia de uma história universal*, a tarefa de desenvolver no homem as disposições naturais visando à utilização de sua razão. (VINCENTI, 1994, p. 80).

Numa outra perspectiva, a de Rousseau, Vincenti (1994, p. 73-74) perfila que:

[...] Desde o *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau via no homem, ‘assim como deve ter saído das mãos da natureza’, ‘um animal menos forte que uns, menos ágil que outros, mas, afinal de contas, organizado de um modo mais vantajoso que todos’. Qual então essa vantagem que o homem possuiria apesar da – até mesmo – própria indigência de suas disposições? Atendendo-se tão somente às propriedades biológicas do corpo humano, percebe-se já que, por não ser naturalmente destinado

¹⁴ Quanto a isso, escreve-nos Dalbosco (2011, p. 118): “[...] para Kant, o progresso maior ocorre no âmbito da espécie, e não do indivíduo, porque, sendo a vida individual muito curta, não possui o tempo suficiente para suportar grandes transformações necessárias ao melhoramento do gênero humano”.

a nenhuma vida particular, o homem é susceptível de adaptar-se a todas as situações [...]. Adapta-se a ela cada vez melhor e, por essa adaptação, o homem aperfeiçoa-se. A perfectibilidade é, com a liberdade, o que em Rousseau diferencia o homem de um animal [...].

Kant, explica Vincenti (1994, p. 74), adota sem ressalvas a ideia rousseauiana de que o homem, diferentemente do animal, é um ser que se adapta ao meio; porém, diz o intérprete:

[...] a educação não vem apenas, na filosofia kantiana, compensar a deficiência do instinto e dissimular a indigência física [como parece sugerir Rousseau a partir do *Segundo discurso*]. Ela se torna uma oportunidade para a espécie humana, justamente porque a coage a construir ela mesma sua própria existência.

As diferentes respostas à questão antropológica nortearam distintamente os caminhos educacionais trilhados por Rousseau e Kant. Enquanto no *Emílio* Rousseau opta por uma educação, longe dos aglomerados urbanos; Kant recomenda a educação pública para as crianças (para que elas possam atingir coletivamente os objetivos da espécie). Não obstante as diferenças de método, ambos visam ao mesmo fim educacional: a formação do cidadão¹⁵; porém, no caso específico do *Emílio*, o aluno de Rousseau, apesar de cosmopolita, como diz Hager (2001), é educado individualmente; enquanto o educando de Kant (malgrado o filósofo prezar a autonomia individual) é instruído em meio à vida social.

2. A primeira parte de *Sobre a pedagogia*: a educação física

No início da primeira parte do *Über pädagogik*, Kant (2002, p. 37)

¹⁵ Para Kant, segundo Dalbosco (2011), o fim do processo formativo-educacional é fazer com que o homem possa ingressar numa sociedade esclarecida, de modo que ele tenha a capacidade de pensar por conta própria.

define a educação física como aquela que “[...] consiste propriamente nos cuidados materiais prestados às crianças ou pelos pais, ou pelas amas de leite, ou pelas babás”. O primeiro momento dessa educação é negativo, como diz o filósofo, porque “[...] nada cabe acrescentar às precauções tomadas pela natureza, mas restringir-se a não perturbar sua ação” (KANT, 2002, p. 41-42). De fato, realça Kant (2002, p. 51), “[...] muitas fraquezas do homem não provêm da falta de ensinamento, mas daquilo que lhes comunicam as falsas impressões”. Desse modo, como Rousseau no *Emílio*, o pensador alemão é contra o uso das faixas e a aquisição de hábitos para as crianças, para que não lhes formem mal o espírito¹⁶ (KANT, 2002).

A concepção rousseauiana no *Emílio* de que a criança é um ser amoral é adotada por Kant como parte de sua estratégia negativa de educação. Kant (2002) recomenda que os adultos não utilizem em seu vocabulário expressões que as crianças não entendam, como: “Não se envergonha?”, “Não fica bem!”. Sobre isso, ele enuncia que a criança não tem nenhuma noção sobre a ideia de vergonha e de conveniência; “[...] não tem nem deve ter vergonha. Isso a tornará tímida. Ficará embaraçada diante dos outros e de boa vontade fugirá de sua presença. Assim, nascem nela uma reserva e uma dissimulação nefasta. Não ousa perguntar mais nada, ao passo que deveria perguntar tudo”

¹⁶ Kant (2002, p. 48-49) argumenta que, “Quanto mais costumes tem um homem, tanto menos é livre e independente. Acontece aos homens o mesmo que aos outros animais: ele conserva sempre uma certa inclinação para os primeiros hábitos: daí ser imperioso impedir que a criança se acostume a algo; não se pode permitir que nela surja hábito algum”. A respeito do hábito, Vincenti (1994) nos oferece uma dupla interpretação numa perspectiva kantiana; a primeira delas é a de que o hábito é depreciado por Kant como uma espécie de inércia natural, revelando, sob forma de preguiça, até mesmo de covardia, a ausência de autonomia do indivíduo). Numa outra perspectiva (semelhante à do Livro V do *Emílio*, salienta o intérprete), existem verdadeiros hábitos (que se conservam no adulto idealizado por Rousseau) que tendem a demonstrar o caráter formador (moral) da educação; como o da resistência às inclinações instintivas e da honradez do trabalho, que dão uma forma de moralidade ao hábito (VINCENTI, 1994).

(KANT, 2002, p. 51).

Na passagem do momento negativo para o momento positivo de sua proposta pedagógica, Kant chama de “educação da índole” a parte de sua pedagogia dedicada à disciplina. O filósofo explica que “[...] é preciso sobretudo cuidar para que a disciplina não trate as crianças como escravos, mas sim que faça que elas sintam sempre a sua liberdade, mas de modo a não ofender a dos demais: daí que devam encontrar resistência” (KANT, 2002, p. 50). A “educação da índole” interliga os cuidados físicos aos primeiros ensinamentos que as crianças recebem dos adultos e que as fazem ingressar no universo da cultura. Kant denomina a segunda parte de sua educação física de “parte positiva”¹⁷.

O filósofo de Königsberg acredita ser essencial que os adultos valorizem as habilidades naturais das crianças. Como Rousseau no *Emílio*, Kant (2002) avalia que frequentemente as crianças são bastante inventivas e capazes de criar por si mesmas os seus instrumentos¹⁸. Kant (2002, p. 55) aconselha os responsáveis pela educação dos pequenos que lhes permitam experi-

¹⁷ Com relação a isso, postula Kant (2002, p. 53) que “A parte positiva da educação física é a cultura. Por ela o homem se distingue do animal. A cultura consiste notadamente no exercício das forças da índole. Portanto, os pais devem criar para os filhos ocasiões favoráveis. A primeira e essencial regra é dispensar, enquanto possível, todo instrumento. É preciso, pois, abolir o uso das faixas e do carrinho, deixando que a criança se arraste pelo chão até que aprenda a caminhar por si mesma, uma vez que dessa forma andarás com mais segurança”. Cambi (1999, p. 364) pontua que “[...] A educação física é ‘positiva’ quando visa à cultura, ou ao ‘exercício das atividades espirituais’. Neste campo, segundo Kant, um papel fundamental é assumido pelo ‘jogo’ (como movimento do corpo e exercício ‘da habilidade’) e pelo trabalho (‘é sumamente importante que as crianças aprendam a trabalhar’, ‘porque o homem tem necessidade de uma ocupação, nem que seja acompanhada de um sacrifício’). A instrução deve, depois, valorizar a memória ao lado da inteligência e iniciar também a educação moral através da adaptação da conduta às ‘máximas’ que devem tender para a ‘formação do caráter’ [...]”.

¹⁸ “[...] Inserindo o educando no mundo das coisas e tomando suas experiências aí desenvolvidas, a educação natural permitia-lhe o aprendizado pela própria ação. Deste modo, o genebrino (assim como Kant) antecipa um dos pilares da pedagogia contemporânea, a saber, a ideia do ‘aprender fazendo’” (DALBOSCO, 2011, p. 104).

mentar suas próprias forças¹⁹: “[...] Pular, levantar e carregar pesos, manejar a funda, atirar pedras num alvo, lutar, correr e todos os outros exercícios desse gênero são muito bons [para o seu desenvolvimento]”.

Segundo Kant (2002), as brincadeiras infantis são universais e guardam em si mesmas uma finalidade pedagógica. Ao modo de Rousseau no Livro III do *Emílio*, o filósofo de Königsberg afirma que, junto à brincadeira, é necessário o trabalho; “[...] O gosto pela facilidade é para o homem o mais funesto dos males da vida. Por isso, é sobremaneira importante que as crianças aprendam a trabalhar desde cedo” (KANT, 2002, p. 71). Para Kant (2002), assim como para o genebrino, o objetivo do trabalho, além de cultivar o espírito, tem como propósito educar a criança para a vida no meio social.

Kant (2002) enuncia que a educação física abrange a formação da alma e a formação do corpo. Contudo, ele diferencia a formação da alma (que diz respeito à natureza) da formação moral (que diz respeito à liberdade). Ele considera que “[...] Um ser humano pode ter uma sólida formação física, pode ter um espírito muito bem formado, mas ser mau do ponto de vista moral, sendo desse modo uma criatura má” (KANT, 2002, p. 52). A propósito, “[...] não há [na filosofia de Kant] uma interpretação lógica entre o refinamento dos sentidos, a habilidade no raciocínio (sagacidade na inteligência) e a moralidade nas ações” (DALBOSCO, 2011, p. 114). Por isso, complementa o intérprete, “[...] além de um corpo robusto, de sentidos refinados e de uma inteligência sagaz, é preciso querer fazer o bem em si mesmo, exigindo isso um caráter moral bem formado” (DALBOSCO, 2011, p. 114).

Outra distinção feita por Kant no seu *Sobre a pedagogia* é entre as po-

¹⁹ Dalbosco (2011, p. 106) afirma que a pedagogia de Kant é herdeira da revolução copernicana, inclusive sob o ponto de vista de um sujeito cognoscente e ativo: “[...] Da posição ativa do sujeito cognoscente, proporcionada pela revolução copernicana na maneira de pensar, resulta a posição ativa do educando no âmbito pedagógico, como alguém que só aprende verdadeiramente na medida em que tiver as condições pedagógicas próprias para que possa construir por si mesmo os conteúdos de sua aprendizagem”.

tências inferiores do homem, ou seja, a inteligência, os sentidos, a imaginação, a memória, a atenção e a espirituosidade; e as potências superiores, que são aquelas pertencentes ao entendimento – a faculdade de julgar e a razão. Para o filósofo alemão, deve-se cultivar as potências inferiores, tendo em vista as potências superiores; por exemplo, a espirituosidade tendo em vista o juízo e a memória tendo em vista o entendimento (KANT, 2002). As teorias das potências de Kant (2002), portanto, são interdependentes porque são interligadas.

Esse método progressivo de educação adotado pelo filósofo de Königsberg (das potências inferiores às potências superiores) é semelhante ao adotado por Rousseau no *Emílio*. O filósofo de Genebra sustenta, em sua grande obra sobre educação, que a razão sensitiva é anterior à razão intelectual e lhe serve de base. Outra semelhança entre os dois filósofos é que a razão (sensitiva) da criança deve ser dirigida. “Aqui não se trata da razão especulativa, mas da reflexão a respeito do que acontece segundo as suas causas e efeitos. Trata-se de uma razão prática em sua economia e em sua disposição” (KANT, 2002, p. 70).

Ainda sobre as potências do entendimento, Kant (2002, p. 69-70) defende que:

[...] A faculdade de julgar mostra o uso que se deve fazer do entendimento. É necessária para se compreender bem o que se aprende ou se diz para não repetir dos outros o que se não entendeu. Quantas pessoas leem e escutam certas coisas as quais admitem sem entender? Essa educação precisa de imagens e de objetos.

A educação a partir das coisas sensíveis, como vimos no *Emílio*, é importante para a futura formação intelectual da criança; no estado pré-racional (equivalente do 0 aos 2 anos), as crianças só reconhecem a linguagem figurada, a partir da qual se formam, conseqüentemente, a razão sensitiva e no futuro a razão intelectual. Além do mais, apresentar sempre

às crianças as imagens sensíveis significa não deixar descolar o significante do seu significado. A educação das coisas sólidas tem uma importância similar para a pedagogia de Kant e de Rousseau, visto que admite só ensinar aquilo que os pequenos estão em condições de aprender.

O *laissez-faire* educacional assim como se apresenta no *Emílio* também é estimulado por Kant em *Sobre a pedagogia*: “A melhor maneira de cultivar as potências da índole consiste no fazer por si mesmo o que se quer fazer. [...] O melhor modo de compreender é fazendo” (KANT, 2002, p. 70). Rousseau e Kant concordam que, quanto mais são utilizados meios artificiais, tanto mais fica o homem dependente deles; por isso, as crianças devem aprender as coisas por si mesmas (KANT, 2002).

O autor de *Über pädagogik* desenvolve algumas reflexões sobre a memória e a imaginação das crianças²⁰. Nesse escrito, Kant (2002, p. 64-65) diz que o memorizar é muito necessário, mas não serve como simples exercício: “A memória deve ser ocupada apenas com conhecimentos que precisam ser conservados e que têm pertinência com a vida real”. A exemplo de Rousseau (2014, p. 128), que no *Emílio* acha importante “[...] formar para a criança um depósito de conhecimentos que sirvam para a sua educação durante a juventude, assim como para a sua orientação em qualquer época”; Kant, em *Über pädagogik*, indica que cultivar desde cedo a memória da criança é cultivar na mesma medida sua inteligência²¹.

²⁰ Ao tecer considerações sobre a imaginação e a memória, Kant (2002) brevemente destaca as matérias formais que devem ser ensinadas para as crianças, dentre elas estão a geografia, a política, a matemática e a história.

²¹ Note-se que tanto Rousseau como Kant elogiam um certo uso da memória; esse uso é o positivo na medida em que tem como finalidade um objetivo prático. No entanto, é conhecida a crítica de Rousseau ao seu uso instrumentalizado nas escolas, como, por exemplo, nos testes escolares (como vimos no segundo capítulo deste trabalho). Sobre o “bom” e o “mau” uso da memória na filosofia de Rousseau e Kant, escreve Dalbosco (2011, p. 115) que “[...] o desenvolvimento do raciocínio na criança deve ser guiado pelo exercício da construção de regras, e não iniciar diretamente pelo estudo memorativo delas.

À maneira de Rousseau (2014), que defende a ideia de que cada idade da criança equivale a uma linguagem específica, Kant (2002, p. 83) considera que deve haver regras para cultivar o entendimento dos infantes: “As crianças devem ser instruídas apenas naquelas coisas adaptadas à sua idade [...]. Uma criança não deve ter senão a prudência de uma criança; e não deve se transformar num imitador cego”. Para Rousseau, bem como para Kant, a leitura das fábulas estimula, de maneira precoce, a imaginação dos pequenos. No tocante a isso, Kant (2002, p. 68-69) escreve que “[...] as crianças são dotadas de uma imaginação potentíssima e não há necessidade de desenvolvê-la e alargá-la com fábulas. Ao contrário, cabe ser refreada e submetida a regras, sem deixá-la inteiramente desocupada”. No mesmo escrito, Kant (2002, p. 69) apostila que a imaginação das crianças não pode divagar muito e que “[...] A distração é inimiga de qualquer educação. A memória supõe atenção”.

A educação física, numa perspectiva kantiana, prepara a educação prática (moral). A herança da pedagogia de Rousseau sobre o escrito pedagógico de Kant se faz notar em toda parte do seu tratado acerca da educação. Até mesmo a passagem do físico para o moral é uma marca dessa influência. Evidentemente que Kant, um gênio filosófico, retira suas próprias conclusões do *Emílio* e formula originalmente seus princípios pedagógicos²². Talvez não com

Ora, é a compreensão educacional que conduz tanto Rousseau como Kant a romper com o intelectualismo pedagógico de sua época e apostar na eficiência pedagógica do jogo e da brincadeira para a construção progressiva da estrutura cognitiva da criança”.

²² Dalbosco (2011) elenca duas influências decisivas da pedagogia de Rousseau sobre a de Kant: a crítica ao intelectualismo pedagógico e a invenção do conceito moderno de infância. Por sua vez, Delbos (1912, p. 430) descreve assim a influência do genebrino sobre o filósofo de Königsberg: “[...] a influência de Rousseau sobre Kant foi profunda e decisiva; a iniciação de Kant sobre a filosofia de Rousseau foi de uma considerável sagacidade; a tal ponto que fosse possível que Kant se apropriasse da obra de Rousseau da maneira mais sólida e durável possível. [...] Kant despojou o pensamento de Rousseau de seu romantismo e o transpôs dessa forma clássica que parece conferir às ideias e às obras [do genebrino] sua máxima perpetuidade”.

tanta riqueza de detalhes como fez Rousseau, mas com não menos cuidado que o genebrino. Assim, se a educação física se divide em um momento negativo: que se preocupa com as questões relacionadas à disciplina; e, em um momento positivo, que cuida da instrução do infante (a cultura); a educação prática se distingue em três instantes: a habilidade, a prudência e a moralidade; esta última é a que Kant mais destaca.

3. A segunda parte de *Sobre a pedagogia*: a educação prática (moral)

Antes de adentrarmos no último capítulo do livro de Kant, é importante pontuarmos algumas questões que se encontram na Introdução e na primeira parte do Über pädagogik e que estão diretamente relacionadas à última parte dessa obra. Ainda no momento introdutório do *Sobre a pedagogia*, o filósofo de Königsberg define os objetivos que a educação deve ter: o primeiro deles é o de disciplinar o homem; o segundo é o de torná-lo culto (erudito); o terceiro é o de torná-lo prudente; e o quarto é o de moralizá-lo (KANT, 2002). Entretanto, não é suficiente treinar as crianças para o convívio social; urge que aprendam a pensar, dado que a moralidade é ensinada de homem para homem, avalia Kant (2002).

Apesar de o autor de *Sobre a pedagogia* preferir a escola pública, baseada na experiência de Basedow²³, ele não vê a instrução privada e a instrução pública como concorrentes, e sim como copartícipes da formação do infante. A educação privada, sob os cuidados de um governante, deve educar

²³ Em Über pädagogik, Kant (2002, p. 28) exalta o método das escolas experimentais de Basedow: “[...] A educação e a instrução não devem ser puramente mecânicas, mas devem apoiar-se em princípios. Entretanto, não devem fundar-se no raciocínio puro, mas, num certo sentido, também no mecanicismo”. Em seguida, Kant (2002) exalta a liberdade dos professores do Instituto de Dassau (sob forte influência do método de Basedow) e recomenda que todas as outras escolas da Alemanha a tomem como modelo. Quanto a isso, Cambi (1999, p. 363) ressalta a preferência de Kant pela escola pública e experimental: “Educação pela moralidade, fortalecimento das escolas públicas e início de uma experimentação educativa: são estes os princípios do plano educativo de Kant”.

para a vida através de preceitos; enquanto a educação pública, sob a responsabilidade do professor, deve dar conta da instrução e da formação moral da criança, servindo de auxiliar à educação doméstica (KANT, 2002).

Nessa perspectiva de unir o físico ao moral, o público ao privado, Kant, em *Über pädagogik*, escreve sobre a disciplina. Ele afirma que existem dois tipos de sujeição: uma que é positiva e se refere aos bons exemplos fornecidos pelos adultos, os quais as crianças devem imitar; e outra que é negativa e que, para a criança, representa fazer aquilo que os outros desejam (KANT, 2002). Ao estilo de Rousseau, que julga que deve se submeter as crianças a uma lei necessária (no caso do Emílio, à natureza), Kant (2002) assevera que é preciso habituar o educando a suportar que a sua liberdade seja submetida ao constrangimento de outrem e que, ao mesmo tempo, dirija corretamente a sua liberdade. Nesse sentido, “[...] É necessário que ele sinta logo a inevitável resistência da sociedade, para que aprenda a conhecer o quanto é difícil bastar-se a si mesmo, tolerar as privações e adquirir o que é necessário para tornar-se independente” (KANT, 2002, p. 33).

Os primeiros cuidados e a instrução recebida pela criança permitem que Kant avance na execução de seus princípios pedagógicos, chegando até a educação prática. Porém, antes de adentrarmos definitivamente nas discussões de sua pedagogia moral, é importante conhecermos como o pensador alemão define o que ele chama de “cultura geral da índole”, que se divide em educação física e educação moral. Assim, escreve ele:

a) física, tudo depende da prática e disciplina, sem que a criança precise conhecer nenhuma máxima. É cultura passiva em relação ao discípulo, o qual deve seguir a orientação de outrem. Outros pensam por ele; b) ou moral, esta se fundamenta em máximas, e não sobre a disciplina. [...] É preciso cuidar para que o discípulo aja segundo suas próprias máximas, e não por simples hábito, e que não faça simplesmente o bem, mas o faça porque é bem em si. [...] Entre a educação física

e a educação moral, existe essa diferença: a primeira é passiva em relação ao aluno, enquanto a segunda é ativa. É necessário que ela veja sempre o fundamento e a consequência da ação a partir do conceito de dever. (KANT, 2002, p. 68).

“A cultura moral deve se fundar sobre máximas, não sobre a disciplina. Esta impede os defeitos; aquelas formam a maneira de pensar. [...] A disciplina gera senão um hábito que desaparece com os anos” (KANT, 2002, p. 75). Para o autor de *Sobre a pedagogia*, as máximas morais são deduzidas dos próprios homens, mas as crianças devem ser ensinadas a respeito do que é o bem e o mau²⁴. “O caráter consiste no hábito de agir segundo certas máximas” (KANT, 2002, p. 76).

A inspiração rousseauiana recebida por Kant faz-se notar novamente neste aspecto; Rousseau dá uma importância destacada às máximas morais em sua filosofia. No *Discurso sobre economia política*, Rousseau ressalta que Deus dita a cada cidadão os preceitos da razão pública e ensina a agir de acordo com as máximas de seu próprio juízo para não entrar em contradição consigo mesmo. O adulto deduz as máximas morais de si próprio, mas a criança precisa ser ensinada moralmente; é o que diz Rousseau (1999d, p. 40-41):

[...] Se as crianças são educadas em comum sob o princípio da igualdade, se são imbuídas da lei do Estado e das máximas da vontade geral²⁵, se são instruídas a

²⁴ Kant (2002, p. 78) sugere que as crianças precisam de regras e que a obediência é necessária a elas: “Deve-se, portanto, submeter as crianças a uma lei necessária”. Dalbosco (2011), por seu turno, salienta que, na pedagogia kantiana, a criança precisa de guias para formar nela uma vontade racional.

²⁵ O termo “máximas”, na filosofia de Rousseau, tem três usos: o primeiro, como vimos, emana da consciência moral, que é inata aos indivíduos, e representa seu senso orientador do “bem” e do “mau”; o segundo, como exposto, exprime os princípios educativos segundo os quais o indivíduo deve ser educado (de acordo com a vontade geral); e o terceiro, o único negativo, é proveniente dos preconceitos nacionais, como aqueles advindos da educação do Estado. A respeito disso, em *Cartas morais*, Rousseau afirma que o princípio

respeitá-las acima de todas as coisas, se são envolvidas por exemplos e objetos que lhes falam o tempo todo da mãe terna que os alimenta, do amor que tem por elas, dos bens inestimáveis que recebem e do reconhecimento que lhe devem, não se pode duvidar de que aprendem assim a se querer mutuamente como irmãos, a querer apenas aquilo que quer a sociedade, a substituir o falatório vão e estéril dos sofistas por ações de homens e cidadãos, e um dia se tornarão os defensores e os pais da pátria, da qual foram por muito tempo os filhos.

Para Kant, assim como para Rousseau, a moralidade diz respeito ao caráter; é preciso domar as paixões da criança. Como diz Kant (2002, p. 86): “[...] No que toca às suas tendências [da criança], o homem não deve deixá-las tornarem-se paixões, antes deve aprender a privar-se um pouco quando algo lhe é negado. *Sustine* quer dizer: *suporta e acostuma a suportar!*”.

A etapa suprema da educação da criança, sob o aspecto moral, é a consolidação do caráter. Segundo Kant (2002, p. 87-88), “[...] um homem que toma uma decisão e não cumpre não pode ter confiança em si mesmo [...]; [por isso,] Pouco se pode esperar daquele que adia sempre o cumprimento dos seus propósitos”. Dos exemplos às regras que devem nortear a educação moral das crianças, tudo deve servir ao moral, para que estas sejam capazes (quando adultas) de cumprir seus deveres (ou suas promessas de valor moral) junto aos outros homens (KANT, 2002).

A hipótese de Rousseau no *Segundo discurso* e no Livro I do *Emílio*, referente ao fato de que o homem é um ser amoral, é adotada por Kant em *Über pädagogik*. Para o filósofo alemão, o homem não é bom ou mau por natureza, porque originalmente ele é um ser amoral. O ser humano torna-se moral quando eleva sua razão à lei e ao dever. Para fugir de inclinações que

de justiça é conato ao homem e que, apesar de todos os preconceitos nacionais, de todas as nossas máximas pessoais, sobrevindas principalmente da educação, julgamos a partir dele (ROUSSEAU, 2005f).

o induzem a praticar ações viciosas, o homem só pode contar com sua razão para salvá-lo. Ele só pode tornar-se moralmente bom graças à virtude, ou seja, por uma força exercida sobre si mesmo²⁶ (KANT, 2002).

O dever moral não é uma imposição de homem a homem, nem surge inteiramente de regras extraídas por eles do seu convívio social; antes de mais nada, convém ensinar às crianças a lei que têm dentro de si (KANT, 2002). Essa lei, continua o filósofo de Königsberg, considerada em nós chama-se consciência. “[...] A consciência é de fato a referência das nossas ações a essa lei” (KANT, 2002, p. 99). A lei à qual a consciência se dirige é uma moral aplicada ao conhecimento de Deus e que se refere diretamente a Ele, diz Kant²⁷ (2002).

A ligação entre a consciência moral e Deus é também um tema caro a Rousseau. Na *Profissão de fé*, o Vigário de Saboia informa ao seu pupilo que “Existe no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude a partir do qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as de outrem como boas ou más, e é a esse princípio que dou o nome de consciência” (ROUSSEAU, 2014, p. 409). A consciência, tanto no pensamento de Rousseau como no pensamento de Kant, é um princípio moral que foi entregue por Deus aos homens. Esse “princípio inato de justiça”, contudo, é obscurecido através das disputas provenientes da sociabilidade humana; daí a necessidade de se ensinar a moral para as crianças²⁸.

²⁶ Kant (2002) perfila ser necessário, para que o homem saia de sua menoridade, a substituição do sentimento (religioso) pelo entendimento.

²⁷ Kant (2002, p. 99) assevera que as leis foram criadas pelos homens e que Deus é apenas o legislador: “[...] Posto que não é necessário que o legislador seja ao mesmo tempo autor da lei. [...] A lei divina deve aparecer ao mesmo tempo como lei natural, pois que não é arbitrária. A religião adentra, pois, na moralidade”.

²⁸ No *Emílio*, como vimos, a educação moral só aparece para o aluno de Rousseau (2014) na sua adolescência. Já para Kant (2012), a inculcação dos deveres morais deve ter início ainda na infância. No entanto, é importante não confundirmos o ensino dos deveres morais com o ensino religioso, que Kant (2002, p. 97) vê com reservas críticas: “[...] Mas, porque nada disso é possível na nossa presente situação, assim, se se quisesse ensinar-lhes apenas

A educação moral tem, portanto, uma importância primordial na pedagogia dos dois pensadores; primeiro, porque é uma forma de despertar a lei moral existente em cada homem, mas que nele foi “esquecida” no decorrer de sua sociabilidade; e segundo, como decorrência disso, porque serve para orientá-lo corretamente na vida em sociedade.

Referências

BALIBAR, Etienne. Ce qui fait qu'un peuple est un peuple. Rousseau et Kant. *Revue de Synthèse*, nº 3-4, juillet-décembre, 1989, p. 391- 417.

CASSIRER, Ernst. Kant et Rousseau. In: _____. Rousseau, Kant, Goethe. Tradução: J. Lacoste. Paris: Berlin, 1991.

CAMBI, Franco. História da pedagogia. São Paulo: Unesp, 1999.

DALBOSCO, Cláudio Almir. Kant e a educação. Belo Horizonte: Autêntica, 2011b.

DELBOS, Victor. Rousseau et Kant. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, v. 20, n. 3, p. 429-439, 1912.

EIDAM, Heinz. O princípio da arte da educação ou dez teses sobre a atualidade das reflexões de Kant sobre Pedagogia. In: DALBOSCO, Cláudio Almir; EIDAM, Heinz (Org.). *Moralidade e educação em Immanuel Kant*. Ijuí: Unijuí, 2009. p. 191-208.

depois algo sobre Deus e contemplassem os atos de devoção a Ele, isso produziria nelas ou uma grande indiferença ou conceitos falsos, como, por exemplo, o temor do poder de Deus”.

FABRE, Jean. La morale de Rousseau précurseur de Kant. In: _____. Jean-Jacques Rousseau. Paris: Librairie Félix Alcan, 1912. p. 107-112.

FOESSEL, Michaël. L'avenir de la liberté Rousseau, Kant, Hegel: une histoire personnelle de la philosophie. Paris: PUF, 2017.

GALEFFI, Romano. A filosofia de Immanuel Kant. Brasília, DF: UnB, 1986.

GUÉNON, Denis. L'enlèvement de la politique: une hypothèse sur le rapport de Kant à Rousseau. Clamecy: Circé, 2002.

GURVITCH, Georges. Kant et Fichte, interprètes de Rousseau. Revue de Métaphysique et de Morale, Paris, v. 76, n. 4, p. 385-405, 1971.

HAGER, Fritz-Peter. Le cosmopolitisme de l'éducation d'Emile. L'éducation publique (ou nationale) et ses modèles antiques chez J.-J. Rousseau. In: TANGUY, L'Aminot et al. (Org.). Jean-Jacques Rousseau: politique et nation. Paris: Honoré Champion, 2001. p. 635-650.

KANT, Immanuel. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. In: _____. A paz perpétua e outros opúsculos. Lisboa: 70, 1995a. p. 21-37.

_____. Início conjectural da história humana. Éthica, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 157-168, 2009.

_____. Resposta à pergunta: que é o Iluminismo? In: _____. A paz perpétua e outros opúsculos. Lisboa: 70, 1995b. p. 11-19.

_____. Sobre a pedagogia. 3. ed. Piracicaba: Unimep, 2002.

KRYGER, Edna. La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant. Paris: Nizet, 1979.

NOLEN, D. Les maitres de Kant: Kant et Rousseau. Revue Philosophique de la France et de l'Etranger, T. 9, p. 270-298, janvier à juin 1880.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Oeuvres complètes. Bibliothèque de la Pléiade: Éd. Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995. 5 tomos.

_____. Cartas morais. In: _____. Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral. São Paulo: Estação Liberdade, 2005f. p. 139-174.

_____. Discurso sobre a economia política e Do contrato social. Petrópolis: Vozes, 1999a.

_____. Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens. São Paulo: Nova Abril Cultural, 1999b.

_____. Do contrato social. São Paulo: Nova Abril Cultural, 1999c.

_____. Emílio ou da educação. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

VËTO, Miklos. Rousseau e Kant. In: _____. O nascimento da vontade. Tradução de Álvaro Lorencini. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2005. p. 202-205.

VINCENTI, Luc. Educação e liberdade: Kant e Fichte. São Paulo: Unesp, 1994.

XIRAU, Joaquín. Rousseau e Kant. In: BENJAMIM, César (Org.). Estudos sobre Rousseau. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015. p. 44-52.

Rousseau e Kant no imaginário da pedagogia das luzes

Carlota Boto
FEUSP/CNPq

RESUMO: A presente proposta de trabalho pretende desenvolver um estudo paralelo entre o pensamento pedagógico de Kant, expresso em texto póstumo compilado por seu aluno Rink sob o título *Sobre a pedagogia*, e a reflexão educacional contida no *Emílio* de Rousseau. Kant marca sua filiação com o texto de Rousseau sobre a educação. Porém nem todos os seus preceitos são condizentes com a proposta do *Emílio*. Onde Rousseau registra, por exemplo, a ideia de educação negativa como o processo pelo qual o educador deve deixar a natureza agir sobre a criança, sem constrações externas, Kant mobilizará o mesmo conceito para abordar o tema da – segundo ele – necessária disciplina. O que se propõe para este texto é colocar em paralelo os dois trabalhos, respectivamente de Rousseau e de Kant.

Palavras-chave: Rousseau. Kant. Filosofia da Educação. *Emílio*. Pedagogia.

Este trabalho propõe-se a discorrer sobre o pensamento pedagógico de Kant, em paralelo com os escritos educacionais de Rousseau, especialmente o *Emílio ou da educação*. Trata-se, nesse sentido, de centrar a análise na leitura e interpretação do texto *Sobre a pedagogia*, que contempla as reflexões de Kant sobre a pedagogia, em confronto com o supracitado livro de Rousseau. Pretende-se desenvolver um estudo paralelo entre o pensamento pedagógico de Kant, expresso em texto póstumo compilado por seu aluno Rink em 1803, sob o título *Sobre a pedagogia* e a reflexão educacional contida no *Emílio* (1762) de Rousseau. Kant, que foi preceptor antes de se tornar docente universitário aos 31 anos (DALBOSCO, 2011, p.25), marca sua filiação com o texto de Rousseau sobre a educação. Porém, nem todos os seus preceitos são condizentes com a proposta do *Emílio*, como já assinalou Bresolin (2016, p.45). Onde Rousseau registra, por exemplo, a ideia de educação negativa como o processo pelo qual o educador deve deixar a natureza agir sobre a criança, sem constrações externas, Kant mobilizará o mesmo

conceito para abordar o tema da – segundo ele – necessária disciplina. O que se propõe para este capítulo é colocar em paralelo alguns aspectos dos dois trabalhos, respectivamente de Rousseau e de Kant.

Como destaca Mariano Fernández Enguita, diz a lenda que as pessoas em Königsberg, no final do século XVIII, paravam para acertar seus relógios no horário em que Kant fazia seus passeios vespertinos. Consta que apenas duas vezes ele se desviou de seu itinerário: quando leu o *Emílio* de Rousseau e quando a imprensa noticiou as notícias da Revolução Francesa. Acrescenta, ainda, Enguita que, para Kant, o que importava efetivamente “não era tanto a própria revolução, mas as expectativas que despertava, além do calor e da atenção com que era seguida, indícios dessa tendência da humanidade de progredir em direção ao melhor” (ENGUITA, 2003, p.20). Diz Philonenko que o princípio básico que Kant empresta do pensamento rousseauiano é a ideia do homem como um ser em devir – ou seja, a sua capacidade de se aperfeiçoar, sua perfectibilidade: “faculdade que, com a ajuda das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e reside, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo” (PHILONENKO, 2004, p.36). O processo educativo em Kant consiste – nas palavras de Celso de Moraes Piniheiro – em um “constante desafio de progresso” (PINHEIRO, 2007, p.51). É a circunstância e a possibilidade do aperfeiçoamento que liberam o homem de sua menoridade. Esse é o pressuposto da pedagogia kantiana. Vandewalle, sobre o tema, dirá o que segue:

Kant coloca no centro de sua pedagogia uma aprendizagem não de pensamentos, mas do próprio pensamento. Não se trata tanto de aprender conteúdos propostos pelo professor, mas de aprender a exercer uma faculdade ativa que é o pensamento. Na realidade, em sua escolaridade, o menino aprende a aprender; o professor o guia em seu progresso intelectual, a fim de que, no momento oportuno, possa caminhar por si só. Assim, a pedagogia é uma prática de orientação (guiar e não levar). Trata-se, sem dúvida, de

incrementar uma capacidade intelectual que passa, antes de tudo, por uma aptidão para forjar-se um juízo pessoal (plantar, diz Kant, as fecundas raízes do conhecimento, mas do que conhecimentos mesmos) (VANDEWALLE, 2005, p.60).

É preciso lembrar que a pedagogia de Kant ancora-se, não apenas em sua teoria do conhecimento, mas também em sua ética; e esta também aproxima de Rousseau sua aceção de vontade boa. Edmilson Menezes, evocando esse assunto, dirá que, em Kant, “boa vontade deve ser sinônimo de uma vontade que não esteja subordinada a alguma atitude ou cálculo interessado, mas de modo exclusivo ao respeito vinculado ao dever” (MENEZES, 2014a, p.57).

As observações de Kant sobre a educação só podem ser contempladas à luz de suas considerações sobre o tema da ilustração. Para Kant o Iluminismo é a progressiva saída do homem de seu estado de menoridade e o ingresso na sua etapa de esclarecimento. Esse é o pressuposto do pensamento kantiano acerca da pedagogia. Rousseau, nesse sentido, já irá por outro caminho. Seu primeiro discurso – *Discurso sobre as ciências e as artes* – era já, em meados do século XVIII, uma crítica aos rumos da civilização, que teria privilegiado a racionalidade e a civilidade, em detrimento da ética. É possível visualizar, nesse sentido, a pedagogia do *Emílio* como um desdobramento do pensamento político de seu autor. Porém será necessário verificar que o *Emílio* traz para a cena intelectual da Europa de sua época uma nova visão de infância, uma maneira distinta de se pensar a criança como categoria. Essa preocupação em destrinchar a infância, enquanto fase específica da constituição humana, e diferente da etapa adulta, Kant não terá.

Georges Snyders destaca que Rousseau opera uma síntese entre as ideias tradicionais da educação do século XVII e as novas ideias do que seria uma nova pedagogia que desabrochava naquele século XVIII

(SNYDERS, 1974, p.296). O encanto com a infância seria parte integrante dessa nova pedagogia ao passo que o ensino tradicional correspondia àquilo que faziam os colégios, em especial, os colégios jesuíticos. O homem em sociedade, para Rousseau, seria um “ser teleologicamente social, isto é, insuficiente a si próprio e movido fatalmente à vida em comum” (MACHADO, 1968, p.76). Mesmo assim, o homem natural habita em nós; ou, nas palavras de Groethuysen, “nós somos aquilo que nós somos, mas nós não sabemos ser o que nós somos, porque forças no sentido contrário agem sobre nós e nos fazem esquecer o que devemos ser” (GROETHUYSEN, 1949, p. 144). Quando se pensa a relação pedagógica, a situação torna-se ainda mais complexa. Para Rousseau, a virtude não é um atributo que possa ser encontrado na criança; assim como também não é atributo que estivesse ao alcance do homem em estado de natureza: “a criança, como o animal ou como o hipotético homem da natureza, não atinge o nível moral; não há condições para sua bondade transformar-se em virtude” (BARROS, 1963, p.32), simplesmente porque para se ter virtude é necessário conhecer a distinção entre o bem e o mal – e isso exige a desenvolvimento da criança. É claro que – como constata Dalbosco – Rousseau vale-se do estado de natureza “como construção normativa para validar filosoficamente o projeto de educação esboçado no *Emílio*, incluindo nele a própria noção de infância” (DALBOSCO, 2016, p.142). Como observa, ainda, Dalbosco, a educação, por sua vez, será ancorada em Rousseau no testemunho e no exemplo (DALBOSCO, 2011, p.177). Rousseau, nesse sentido, embora abrace o discípulo Emílio pelas mãos de seu tutor, é muito menos diretivo do que Kant confessa ser. O lugar da razão, nos dois autores, terá uma dimensão bastante diferente. Em Kant, a razão está no princípio. Trata-se de desenvolvê-la. Para Rousseau, a razão é uma potência; mas não é o aspecto determinante da infância, que, inclusive seria regida por outro movimento de racional-

dade, que Rousseau chamará de “razão sensitiva”. Caberá ao educador favorecer, nos primeiros anos de vida da criança, essa “razão sensitiva”, que corresponde a outra lógica de apreensão do mundo – pelos sentido – no alvorecer da existência da criança.

A pedagogia do *Emílio* terá uma inflexão no momento em que o menino, para além dos sentimentos de amor de si e de piedade, adquire o sentimento do amor próprio. Para Rousseau, o amor-próprio é uma forma de viver, a partir do lugar do outro, ou seja, fora de si. Se todo homem social tem amor-próprio, nem sempre esse amor-próprio está inscrito na acepção de moralidade. Mas o homem moral também terá que viver na órbita do outro e será “no entrechoque dessa multiplicidade de movimentos contraditórios que se constroem gradativa e dramaticamente os papeis sociais e se elaboram as *personas* públicas” (FORTES, 1997, p.67). Acerca do tema, dirá Starobinski:

Emílio experimentará a piedade, não mais pela identificação espontânea com os seres sofredores, como o fazia o homem da natureza, mas doravante tomando suas distâncias, contemplando do alto e de longe o espetáculo da existência humana. Mesmo permanecendo sob certos aspectos um ‘selvagem’, Emílio emprega saber e julgamento para se colocar no lugar dos outros; tem necessidade de recorrer à reflexão, tão nefasta quando intervinha prematuramente, para compadecer-se de suas misérias. Como é o caso para o prestígio do parecer teatral, é pela *generalização* que o amor-próprio perde suas características nefastas. (STAROBINSKI, 2001, 176).

Kant principia seu texto *Sobre a pedagogia* recordando que o homem é a única criatura que precisa ser educada. Nesse sentido, todas as disposições da humanidade deverão ser desenvolvidas; e uma geração madura educa a geração seguinte. Mais tarde, Kant dirá que a educação é o mais

árido problema proposto aos homens. Trata-se – como diz Celso de Moraes Pinheiro – do “surgimento de um caráter de humanidade em cada indivíduo, ou seja, em cada indivíduo deve existir a consciência de que meus atos são em vista da humanidade como um todo” (Pinheiro, 2007, p.35).

A formação engloba, por sua vez, disciplina e instrução. Para Kant, a disciplina é a parte negativa da formação, dado que ela compreende a remoção de todos os elementos que podem ser compreendidos como selvagens no homem. Nas palavras de Kant: “o homem só se pode tornar homem através da educação. Nada mais é do que aquilo em que a educação o torna. É de notar que o homem só pode ser educado por homens, por homens que foram igualmente educados. Daí que a falta de disciplina e instrução em alguns homens os torne maus educadores de seus educandos” (KANT, 2012, p.12). Cada geração caminha rumo ao aperfeiçoamento da humanidade. Como diz Kant a propósito do assunto:

Educar é uma arte cujo exercício tem de ser aperfeiçoado através de muitas gerações. Cumulada com os conhecimentos dos que já passaram, cada geração pode sempre levar a cabo, cada vez mais, uma educação que desenvolva proporcionadamente e de modo conforme ao seu fim todas as disposições naturais do homem, e assim conduzir todo o gênero humano à sua destinação. (...) Tornar-se melhor, cultivar-se e, quando se é mau, produzir em si a moralidade,, isso é tarefa do homem. Mas, quando se reflete maduramente sobre isso, descobre-se que tal é muito difícil. Daí que a educação seja o maior e mais difícil problema que pode ser confiado ao homem. Pois o saber depende da educação, e a educação depende, por seu turno, do saber. Daí que a educação também só possa avançar a pouco e pouco, e é apenas pelo fato de uma geração transmitir suas experiências e conhecimentos à seguinte, que pode emergir um conceito correto do modo de educar (KANT, 2012, p.14-5).

Para Rousseau, a situação vinha no sentido contrário: “a primeira educação deve ser puramente negativa. Consiste não em ensinar a virtude ou a verdade, mas em proteger o coração contra o vício e o espírito contra o erro” (ROUSSEAU, 2004, p. 97). A ideia era a de não fazer nada que pudesse atrapalhar o aprendizado pela natureza. Não haveria de se dar lições. Até os doze anos, trata-se de deixar a natureza agir sobre a criança; sem preconceitos e sem hábitos. Assim, o corpo deveria ser exercitado, mas à alma seria reservado um ócio. A ideia de disciplina era assim desconhecida à formação do Emílio até seus 12 anos, bem como a ideia de civilidade, e até de instrução: “considerai como vantagens todas as demoras: ganha-se muito quando se avança para o final sem nada perder. Deixai que se amadureça a infância nas crianças. Enfim, faz-se necessária para elas alguma lição? Evitai dá-la hoje, se podeis adiá-la para amanhã sem perigo” (ROUSSEAU, 2004, p. 97). A proposta é a de que o germe da liberdade fosse bem desenvolvido. Nenhuma lição. Nenhuma instrução. Claudio A. Dalbosco refere-se à existência de uma “arquitetônica pedagógica” no projeto educacional de Rousseau. E tal arquitetura se expressaria em três etapas: a educação natural, a educação moral e a educação política. A primeira educação é negativa – diz Dalbosco – “pois a melhor forma de proteger o Emílio contra a perversidade do amor-próprio não é lhe ensinando a virtude, mas mantendo-o distante dos vícios” (Dalbosco, 2016, p.40). Tratava-se, portanto, de protelar ao máximo o surgimento do amor-próprio, e para isso dever-se-ia fortalecer as potências do corpo. Lembre-se que para o Rousseau do *Emílio*, as crianças deverão viver o presente; e não serem educadas exclusivamente para viver um futuro longínquo e incerto.

A perspectiva de Kant, distinta da visão de Rousseau, é a de que as crianças não deverão ser educadas para o presente, mas para um estado futuro, no qual deverão exercer sua condição de humanidade. A ideia é de educá-

-las melhor para que um estado futuro aprimorado possa ser desencadeado. Kant postula - como elementos necessários para essa educação - que o sujeito seja, ao mesmo tempo, disciplinado, cultivado, prudente e moralizado. Esse último critério – o da moral – seria o requisito mais difícil; aquele para o qual a sociedade não estaria ainda preparada: “vivemos na época da disciplinarização, da cultura e da civilização, mas estamos muito longe de viver na época da moralização” (KANT, 2012, p.20). Além do que já foi exposto, a educação abarcaria em si o cuidado e a formação. E, no campo da formação, além da disciplina, deveria existir instrução e preparo moral.

Já Rousseau entende que o sentimento de justiça decorre não daquilo que devemos aos outros, mas do que nos é devido. Sendo assim, o primeiro sentimento de justiça deve ser inculcado, ensinando as crianças não sobre seus deveres, mas sobre seus direitos. As crianças não são capazes, a princípio, de entender o sentimento de dever. Mas são capazes de compreender a ideia de direito. Esta, por si só, as interessará. Enquanto a criança não tem a noção de dever, diz Rousseau que ela deveria ser ensinada pelo exemplo daqueles a quem ela ama: “se ela não acreditar que sois bom, logo se tornará má; se acreditar que sois fraco, logo se tornará teimosa” (ROUSSEAU, 2004, p. 84). A ideia de natureza em Rousseau permeia, inclusive, sua apreciação sobre a moral. É preciso deixar, nesse sentido, a natureza amadurecer nas crianças. Como diz Edmilson Menezes sobre o tema, evocando o pensamento de Rousseau, “as falsas luzes da civilização, longe de iluminar o mundo, obnubilam a transparência natural, separam os homens uns dos outros, particularizam os interesses, destroem a possibilidade de confiança recíproca e substituem a comunicação essencial dos espíritos pela dissimulação” (MENEZES, 2005, p.58). Por isso Rousseau será contrário a todas as manifestações precoces de recorrência à civilização, quando se trata de crianças.

Como sublinham Robinson dos Santos e Cauê Polla, a ideia de cosmopolitismo é fundamental para pensar a perspectiva de Kant sobre a educa-

ção. A educação, nesse sentido, deverá se abrir para a remissão cosmopolita. Robinson dos Santos mostrará a singularidade de Kant, no que diz respeito ao fato de que a liberdade, que é o fim da educação, será negada em seu princípio. Por suas palavras:

O paradoxo pedagógico consiste em que o educar para o uso autônomo da liberdade envolve um momento em que está é negada, na medida em que o educando deverá se submeter a preceitos que não foram por ele mesmo estabelecidos, por ainda não estar em condições de fazê-lo. Em outras palavras, educar para a autonomia moral implica em um processo em que a disciplina (heteronomia) é necessária (SANTOS, 2005, p.37).

Assim como fizera Rousseau, Kant rejeita os cueiros. Assim como Rousseau, Kant dirá que a primeira educação deverá ser simplesmente negativa; ou seja, trata-se apenas de deixar sob a guarda da natureza o nenê. Kant, além disso, dirá ser contra o embalar. Este seria contrário à natureza, posto que o ir e vir do balanço seria prejudicial à criança. Do mesmo modo, não seria recomendável atender prontamente a todos os gritos e choros das crianças pequenas. Diz Kant sobre isso: “acorrer logo em ajuda da criança, quando ela grita, cantar-lhe qualquer coisa, como é hábito das amas, ou fazer qualquer coisa desse gênero, é muito prejudicial. Isso é habitualmente a primeira coisa a estragar a criança, pois, ao ver que tudo ocorre ao seu chamamento, repete os seus gritos com mais frequência” (KANT, 2012, p.33). Também como o Rousseau do *Emílio*, Kant critica do mesmo modo o uso de andadeiras. Não é preciso ensinar a criança a andar; ela aprenderá sozinha: “o melhor é deixá-las gatinhar no chão, até que comecem a pouco e pouco a andar por si” (KANT, 2012, p.35).

Rousseau também era absolutamente contrário à ideia de a criança ficar presa em panos que a impedissem de se movimentar.

A criança recém-nascida precisa esticar e mover os membros para tirá-los do entorpecimento em que, unidos como num novelo, permaneceram por longo tempo. É verdade que os esticamos, mas os impedimos de se moverem; chegamos até a prender-lhe a cabeça a testeiças: até parece que temos medo de que ela pareça estar viva. Assim, o impulso das partes internas de um corpo que tende ao crescimento encontra um obstáculo insuperável para os movimentos que tal impulso requer dele. Continuamente a criança faz esforços inúteis que esgotam suas forças ou atrasam seu progresso. Ela estava menos apertada, menos embaraçada, menos comprimida no ânimo do que entre os cueiros; não percebo o que ela ganhou ao nascer (ROUSSEAU, 2004, p. 17).

Pode-se dizer que, como Rousseau, Kant defende a tese de que é necessário mobilizar a natureza da criança no processo da educação. Regular a educação pelo controle da natureza significa compreender os anseios da ordem do natural. Aqui Kant se encontra com Rousseau. Porém, logo depois eles se afastam. Kant, diferentemente de Rousseau, é, antes de tudo, um defensor da civilidade da criança: “a criança não só não pode ser enfadonha na sociedade como também não pode ser insinuante. Deve ser familiar com quem frequenta sem ser indiscreta; sincera sem ser impertinente” (KANT, 2012, p.44). Além disso, trata-se de pensar na formação do espírito, no cultivo da alma. Sob tal aspecto, Kant deixa bem claro que é função da criança aprender a trabalhar: “a criança deve brincar, deve ter horas de repouso, mas também tem de aprender a trabalhar” (KANT, 2012, p.46). E será a escola que proporcionará isso; como consta do excerto a seguir:

A criança tem de ser, pois, habituada a trabalhar. E onde a não ser na escola se deve cultivar a inclinação para o trabalho? A escola é uma cultura por coação. É extremamente nocivo que a criança seja habituada a considerar tudo como jogo. Tem de ter tempo para

se recrear, mas também tem de haver tempo em que trabalha. Ainda que a criança não vislumbre logo qual seja a utilidade dessa coação: descobrirá no futuro o maior proveito disso. Seria amimalhar excessivamente a curiosidade indiscreta da criança responder sempre às suas perguntas: para que serve isto? E aquilo? A educação tem de se conformar à coação, mas nem por isso é permitido ser servil (KANT, 2012, p.47).

Rousseau, por outro lado, acredita que a criança deverá viver plenamente seu tempo de ser criança. E que, durante esse tempo, não deverá haver instruções, não deverá haver lições. Apenas a natureza irá agir sobre a criança. O papel do tutor será, nesse sentido, o de favorecer o movimento da natureza. O tempo da criança exige respeito, diz Rousseau:

Deixai a natureza agir bastante tempo antes de resolver agir em seu lugar, temendo contrariar suas operações. Dizeis que conheceis o valor do tempo e não quereis perdê-lo. Não vedes que o perdeis muito mais empregando-o mal do que não fazendo nada, e que uma criança mal instruída está mais distante da sabedoria do que aquela que não foi absolutamente instruída. Ficais alarmado por vê-la consumir seus primeiros anos sem nada fazer. Como! Não é nada ser feliz? Não é nada saltar, brincar, correr o dia todo? Em toda a sua vida, nunca estará tão ocupada (ROUSSEAU, 2004, p. 119).

Para Kant incentivar o mundo do trabalho correspondia a prevenir a distração. Distrações não deveriam ser toleradas. Uma das formas de fazer isso era exatamente a de incentivar o uso da memória no ensino da leitura e da escrita. Mesmo que a memória fosse um requisito, cabia, contudo, formar o entendimento; e esse requererá a consciência da regra. As regras deverão ser, assim, compreendidas, para depois ser postas sob a guarda da memória. Kant diferencia, sob tal aspecto, a cultura física da cultura moral. Ele valoriza a cultura física. Mas, em uma perspectiva bastante diferente do que fizera

Rousseau. Esta – cultura física – ancora-se na disciplina; e para isso não é necessário que as crianças conheçam as regras. Basta ser obediente à direção de outra pessoa. Já a cultura moral não é fundada sobre a disciplina, mas se assenta em máximas:

Deve-se velar aí para que o educando aja bem a partir das suas próprias máximas, não por hábito, que ele não se limite a fazer o bem, mas sim que o faça porque é bom. Pois todo o valor moral das ações consiste nas máximas do bem. A educação física distingue-se da moral por ser passiva para o educando, ao passo que esta é ativa. Ele tem de vislumbrar sempre o fundamento e a derivação da ação a partir dos conceitos do dever (KANT, 2012, p.51).

A criança, é claro, nos primeiros anos, deverá obedecer às cegas – pondera Kant. Retomando uma frase de Rousseau, o filósofo argumenta dizendo que “não é natural que a criança comande através da gritaria e que o forte obedeça ao fraco” (KANT, 2012, p.55). Mas a cultura moral requer que a obediência venha a ser progressivamente fundada em máximas e não na mera disciplina. A educação, nesse sentido, participa do processo de esclarecimento, “uma vez que, mediante seus mecanismos, ensina a criança desde cedo a colocar-se ante as determinações, ainda que sejam apenas heterônomas, e que, no futuro, deverão se internalizar e ganhar caráter autônomo” (BRESOLIN, 2016, p.84). O objetivo da cultura moral será, nessa direção, o da construção do caráter. Nas palavras de Kant:

O primeiro esforço na educação moral é fundar um caráter. O caráter consiste na prontidão a agir segundo máximas. De início, são máximas escolares, em seguida, máximas da humanidade. De início, a criança obedece a leis. As máximas também são leis, só que subjetivas; nascem do próprio entendimento do homem. Mas nenhuma infração da lei escolar pode passar impune, apesar do castigo ter sido sempre adequado à infração.

Se se quer formar um caráter nas crianças, é muito importante tornar-lhes perceptível, em todas as coisas, um certo plano, certas leis, que têm de ser estritamente seguidas. Estabeleça-lhes então, por exemplo, um tempo para dormir, para o trabalho, para os folguedos, e não se encurte nem se amplie tal tempo. Em coisas indiferentes, deixe-se a escolha às crianças, têm apenas de seguir sempre posteriormente aquilo que de início quiseram como lei. Nas crianças deve-se formar não o caráter de um cidadão, mas sim o caráter de uma criança (KANT, 2012, p.57).

Como se viu anteriormente, distinto quanto a isso da perspectiva rousseauiana, Kant dirá que, ao caráter de uma criança, compete, sobretudo, a obediência. Esta, em um primeiro momento, é absoluta porque segue inarredavelmente uma vontade alheia. Depois, continua seguindo uma vontade alheia, mas esta já é identificada pela criança como uma vontade boa. Diz Kant, que essa obediência voluntária é interessante, mas que aquela obediência absoluta anterior também é muito importante, porque ela prepara a criança, como cidadão que será no futuro, para o cumprimento de leis - leis que não poderão ser, a todo o momento, questionadas, ainda que não lhe agradem.

Para Kant, às crianças, deverão ser prescritas coisas como dever. Elas precisarão saber que deverão se sujeitar a leis que as ultrapassam. As infrações às leis do dever deverão, para Kant, ser punidas com o castigo. O castigo será físico ou moral. Os castigos físicos serão, entretanto, aplicados apenas quando os castigos morais tiverem sido claramente insuficientes.

Os castigos que são infligidos com a nota da cólera atuam de modo falso. As crianças consideram-nos, então, como consequências do afeto de outrem, e consideram-se a si mesmas como objetos desse mesmo afeto. Em geral, os castigos têm de ser aplicados às crianças sempre com cautela, para que vejam que o fim último dos mesmos é somente o seu melhoramento. Querer que as crianças,

quando são castigadas, agradeçam, beijem as mãos e coisas do gênero, é loucura, e torna as crianças servis. Se os castigos físicos forem repetidos com frequência formam um teimoso, e se os pais castigam os seus filhos por causa da sua obstinação, assim apenas os tornam mais obstinados. Aqueles que são teimosos, nem sempre são os homens piores, mas cedem facilmente com mais frequência às boas exortações (KANT, 2012, p.60).

Já Rousseau é contrário às lições de civilidade que são dadas às crianças. Para ele, a criança inclina-se naturalmente para a benevolência, já que o amor de si gera também a piedade. Portanto, a moralidade é alguma coisa que paulatinamente será formada pela experiência que se tem na relação com o outro. A criança não é um ser moral. Mas ela estará apta a tornar-se um ser moral. Deve-se entretanto, esperar que a natureza prepare a criança para isso; e não antecipar o curso da natureza. Todas as lições de moral e de civilidade, assim como todas as lições que são dadas por antecipação da obra da natureza, são desnecessárias e funestas.

A linguagem depurada que lhes é ditada, as aulas de decência que lhes são dadas, o véu de mistério que se tenta estender diante de seus olhos são outros tantos agulhões para a sua curiosidade. Pela maneira com que se o fazem, é claro que aquilo que se finge esconder-lhes é para lhes ser ensinado, e essa é, dentre todas as aulas que lhes são dadas, aquelas de que tiram maior proveito. Consultai a experiência e compreendereis a que ponto esse método insensato acelera a obra da natureza e arruína o temperamento. Esta é uma das principais causas da degeneração das raças nas cidades. Os jovens, logo esgotados, permanecem pequenos, fracos, malfeitos, envelhecendo em vez de crescer, como a vinha que se faz dar fruto na primavera e fenece e morre antes do outono (ROUSSEAU, 2004, p. 293).

Diferente de Rousseau, Kant marca com muita firmeza a ideia da

sociabilidade: a criança deve travar contato com outras crianças até para poder desfrutar de uma vida mais alegre. Contrário ao senso comum, segundo o qual os anos da meninice seriam os mais felizes da vida humana – e nesse aspecto próximo a Rousseau –, Kant destaca que “são os anos mais penosos, porque se está sempre sob disciplina, raramente se pode ter um verdadeiro amigo e ainda mais raramente se pode ter liberdade” (KANT, 2012, p.62).

No que diz respeito à educação prática, Kant assinala que desse campo fazem parte a aptidão, a prudência mundana e a moralidade. A aptidão diz respeito ao universo do talento. Seria essencial na formação do caráter. Já a ideia de prudência “consiste na arte de utilizar nossa aptidão entre os homens, quer dizer, o modo em que nos podemos servir dos homens para os nossos propósitos” (KANT, 2012, p.65). Aqui cabe a perspectiva de uma arte da aparência externa; ou seja, do decoro, da civilidade, da polidez. Mas é preciso tomar cuidado com essa arte, porque ela chama a dissimulação – e pode flertar com a desonestidade. Mesmo assim, é necessário possuir essa arte:

Sondar os outros é difícil, mas tem de se compreender necessariamente esta arte para se tornar a si próprio, ao invés, impenetrável. Para isso requer-se dissimulação, quer dizer, a reserva dos seus erros, e aquela aparência exterior. A dissimulação nem sempre é disfarçar, e pode de vez em quando ser permitida, mas roça a desonestidade. O disfarce é um meio inesperado (KANT, 2012, p.67-8).

Para “alicerçar o caráter moral nas crianças” (KANT, 2012, p.68), Kant destaca que a apresentação dos deveres que elas terão de cumprir deve se dar por exemplos e por preceitos. Antes de tudo, é preciso que se pense nos deveres da criança para consigo própria. Kant destaca a necessidade de se firmar na criança o valor da dignidade. Essa dignidade se manifesta desde a forma de vestir, no asseio e sobretudo nos modos. Por exemplo, “o ato de mentir torna o homem objeto de desprezo geral, e é um meio de lhe arrebatar a si próprio o respeito e a confiança que cada qual deveria ter para consigo” (KANT, 2012, p. 69).

Mais importante do que os deveres para consigo, seria, porém, os deveres para com os outros. Para Kant a generosidade não é uma característica intrínseca da criança. Kant recomenda que as escolas tivessem uma espécie de “catecismo do direito” (KANT, 2012, p.70), para que as crianças efetivamente fossem ensinadas sobre como agir em cada caso particular. Não é da natureza da criança a ação moral. Ela é – podemos dizer assim – uma construção. Nesse sentido, Kant tem uma visão muito particular da boa ação. O que deveria conter o catecismo do direito?

Este deveria conter casos populares que sucedem na vida comum e nos quais se levanta sem querer a questão de saber se algo será ou não justo. Por exemplo, se alguém que deve pagar hoje ao seu credor for tocado pela visão de um indigente e lhe entregar a soma em dívida, e que deveria pagar: isso é justo ou não? Não! É injusto, pois tenho de ser livre, se quiser ser beneficente. E se eu der o dinheiro ao pobre, faço uma obra meritória; mas, se pagar a minha dívida, faço uma obra devida. Além disso, seria permitida uma mentira por necessidade? Não! Não é pensável um único caso em que aquela mereça desculpa, muito menos por parte de crianças, que, aliás, consideram toda a minudência um caso de necessidade, e se permitiriam mentir reiteradamente (KANT, 2012, p.70).

Kant também diferencia as virtudes do mérito das virtudes que caracteriza como derivadas da obrigação e, ainda, da inocência.

Das primeiras fazem parte a generosidade (na superação de si, tanto da vingança como das comodidades e da ganância), a beneficência, o domínio de si; da segunda espécie: a lealdade, o decoro e a índole pacífica; da terceira espécie: a honradez, a modéstia e a sobriedade. Mas é o homem, por natureza, moralmente bom ou mau? Nem uma coisa nem outra, pois não é um ser moral por natureza; só se torna um ser moral, se a sua razão se elevar

aos conceitos de dever e de lei. Pode-se dizer, no entanto, que tem em si originariamente estímulos para todos os vícios, pois tem inclinações e instintos que o incitam, como se a razão já se exercesse como contraponto. Por isso, só se pode tornar moralmente bom através da virtude, ou seja, coagindo-se a si mesmo, se bem que pudesse ser inocente sem estímulos (KANT, 2012, p.72-3).

A ideia de educação está na base da compreensão da criança relativamente ao bem e ao mal: “na educação, tudo assenta no estabelecimento por toda a parte dos alicerces corretos, e em torná-los compreensíveis e aceitáveis às crianças” (KANT, 2012, p.73). Seria preciso trabalhar nas crianças a progressiva incorporação do conceito de dever. O dever seria uma lei universal e caberia aos adultos transmitir isso às crianças. Por tal razão, os professores precisariam estar bem munidos do conceito de dever, para poder, inclusive, ensinar ao aluno que “somente o bom comportamento o torna digno da felicidade” (KANT, 2012, p.75). A ação moral será aquela que vale não por coincidir com algum interesse ou inclinação, mas porque, ao adotá-la, agimos por dever. Finalmente, será fundamental fomentar na criança “disposições cosmopolitas” (KANT, 2012, p.80). Diz Kant sobre o assunto:

Na nossa alma existe algo que faz que tenhamos interesse 1) em nós próprios, 2) nos outros com quem crescemos, e então tem 3) ainda de ter lugar um interesse na perfeição do mundo. É necessário familiarizar as crianças com este interesse, a fim de que possam nele aquecer as suas almas. Têm de se alegrar com um mundo melhor, ainda que não redunde em vantagem para a sua pátria ou para si próprios (KANT, 2012, p.80).

Finalmente, colocando em paralelo Rousseau e Kant, vemos que o primeiro advoga uma educação privada, ao passo que o segundo propugna um ensino público (Polla, 2013). O pensamento de Rousseau, mesmo assim,

constitui inspiração para o a reflexão de Kant sobre a pedagogia. Kant, entretanto, apropria-se e adapta as ideias de Rousseau em prol das ideias que eram as suas. Nesse sentido, ler em paralelo as obras *Emílio ou da educação* e *Sobre a pedagogia* trouxe alguns elementos para que pudéssemos colocar frente à frente algumas das matrizes teóricas de dois grandes autores que, no tempo das Luzes, fizeram falar a educação.

Referências

BACHOFEN, Blaise. *La condition de la liberte: Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris: Payot & Rivages, 2002.

BARROS, Roque Spencer Maciel. *Meditação sobre Rousseau*. Centro Regional de Pesquisas Educacionais de São Paulo. Separata do vol. 6, Dezembro de 1963, São Paulo.

BRESOLIN, Keberson. *A filosofia da educação de Immanuel Kant: da disciplina à moralidade*. Caxias do Sul: Educs, 2016.

DALBOSCO, Claudio A. *Condição humana e educação do amor-próprio em Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Loyola, 2016.

DALBOSCO, Claudio A. *Educação natural em Rousseau: das necessidades da criança e dos cuidados do adulto*. São Paulo: Cortez, 2011.

DALBOSCO, Claudio A. *Kant e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

DALBOSCO, Cláudio Almir; EIDAM, Heinz. *Moralidade e educação em Immanuel Kant*. Ijuí: Unijuí, 2009.

ENGUITA, Mariano Fernández. Prologo. In: KANT, Immanuel. *Pedagogia*. 3ªed. Madrid: Akal, 2003. p.7-27.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

GROETHUYSEN, Bernard. *J.-J. Rousseau*. Paris: Gallimard, 1949.

KANT, Immanuel. *Pedagogia*. 3ªed. Madrid: Akal, 2003.

KANT, Immanuel. *Réflexions sur l'éducation*. 8ªed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.

KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. Lisboa: Edições 70, 2012.

KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. 3ªed. Piracicaba, Unimep, 2002.

MACHADO, Lourival Gomes. *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Livraria Martins Editora, Editora da Universidade de São Paulo, 1968.

MATOS, Olgária C.F. *Rousseau, uma arqueologia da desigualdade*. São Paulo: MG Editores Associados, 1978.

MENEZES, Edmilson (org.). Kant e a filosofia moral: uma introdução à leitura da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. In: MENEZES, Edmilson (org.). *Leituras kantianas*. Aracaju: Edise, 2014a. p.49-75.

MENEZES, Edmilson. Rousseau, a civilização e a máscara. *Revista do mestrado em educação*. Janeiro/junho 2005. Vol.1. São Cristóvão: UFS/NPGED, p.51-63.

SANTOS, Edmilson Menezes; BOTO, Carlota. Algumas notas sobre educação e ética à luz do pensamento de Kant. *Educação* (Porto Alegre, impressa). vol.37. nº3. p.441-453. set/dez. 2014b. ISSN: 0101-465X. revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/16740/12453

PHILONENKO, A. Introduction: Kant et le problème de l'éducation. In: KANT, Immanuel. *Réflexions sur l'éducation*. 8^aed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004. p.11-90.

PINHEIRO, Celso de Moraes. *Kant e a educação: reflexões filosóficas*. Caxias do Sul: Educs, 2007.

POLLA, Cauê Cardoso. *O ABC do cosmopolitismo: Kant e a educação*. FFLCH/USP: [tese de doutorado], 2013.

ROUSSEAU, J.-J. *Emílio ou da educação*. 3^aed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SANTOS, Robinson dos. Kant e a possibilidade de uma educação cosmopolita. *Revista do mestrado em educação*. Janeiro/junho 2005. Vol.1. São Cristóvão: UFS/NPGED, p.29-42.

SNYDERS, Georges. A pedagogia em França nos séculos XVII e XVIII. In: DEBESSE, Maurice.

MIALARET, Gaston. *Tratado das ciências pedagógicas: 2 história da pedagogia*. São Paulo: Editora Nacional, Editora da Universidade de São Paulo, 1974. p.269-332.

STAROBINKKI, Jean. *As máscaras da civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

VANDEWALLE, Bernard. *Kant educación y crítica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2005.

Rousseau e Kant: entre o personagem excepcional e a filosofia da história¹

Vera Waksman

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

RESUMO: Esta exposição propõe que existe uma tensão na filosofia de Rousseau entre um princípio imanente capaz de guiar uma transformação da natureza humana e a necessidade de apelar a personagens excepcionais que provoquem essa mudança. A noção de amor de si mesmo é o ponto de partida, apresenta-se a relação entre este princípio e a liberdade para Rousseau. Posteriormente, examinam-se as figuras do Legislador e o tutor como “personagens excepcionais”. Por último, esboça-se uma hipótese sobre o destino destes personagens na filosofia kantiana.

Palavras-chave: Amor de si mesmo. Liberdade. Personagem excepcional. Razão prática. História.

1.1. O princípio do amor de si mesmo

O princípio do amor de si mesmo dá unidade e coerência à obra de Rousseau e constitui um conceito fundamental para compreender sua concepção antropológica, sua teoria educativa, sua posição acerca da religião e da moral, sua filosofia política e sua ideia da filosofia. O amor de si é, então, um fio condutor que atravessa e articula os diversos temas dos quais se ocupa o autor, que não são poucos.

É preciso, sobretudo, ocupar-se deste princípio para compreender o que podemos considerar as condições da liberdade para Rousseau, entendendo que a liberdade é, sem dúvida, o tema central de sua filosofia. Na

¹ Tradução de Thiago Augusto dos Santos de Jesus. Graduado em Letras pela Universidade Federal do Maranhão (2008); mestrado em Linguística Espanhola pela Universidade Autônoma de Assunção e Doutorado em Ciências da Educação na Universidade Autônoma de Assunção, UAA, Paraguai. É professor de língua espanhola do Colégio Universitário da Universidade Federal do Maranhão e pesquisador nas áreas de Linguística Aplicada ao Ensino de Línguas e Linguística Cognitiva. E-mail: espanhol.ncl@gmail.com - <http://lattes.cnpq.br/1011049318299488>

célebre nota XV do *Discurso sobre a desigualdade* se encontra uma primeira definição muito clara do amor de si em contraposição com o amor próprio:

O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo o animal a velar pela sua própria conservação, e que, dirigido no homem pela razão e modificado pela piedade (*pitié*), produz a humanidade e a virtude. O amor próprio não é apenas um sentimento relativo, factício e nascido na sociedade, que leva a cada indivíduo a fazer mais caso de si do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que se fazem mutuamente, e que é a verdadeira fonte da honra (ROUSSEAU, 1964b, 219).

Este princípio do amor de si mesmo anima a filosofia de Rousseau e a definição proposta indica um caminho a seguir. O amor de si mesmo, como sentimento natural, caracteriza a todo animal e pode pensar-se como um impulso básico de todo ser vivo. Todo ser vivo quer manter-se vivo, isso é velar pela sua conservação. No entanto, isso não leva na ordem natural entrar na luta com o outro: a natureza não coloca os homens em situação de lutar contra o outro pela sua sobrevivência. Pelo contrário, o amor de si mesmo é um princípio que compõe relações mais que dissolvê-las, de maneira que quando a razão dirige o amor de si permitindo que a piedade ou a comiseração, isto é, o princípio de empatia com o outro, modificando-o e orientando, dando lugar à humanidade e à virtude. Este princípio positivo, compositivo, não se deve confundir com o que Rousseau chama amor próprio, (e que caracteriza o homem de Hobbes). O amor próprio é uma derivação e um desvio do amor de si mesmo: não é um sentimento natural, mas factício, gerado pela vida social, e é relativo porque surge da comparação dos homens entre si. O amor próprio aparece quando na comparação com o outro, o indivíduo quer tudo para si e se concentra em si mesmo. O amor próprio dá lugar a todos os males que se fazem os homens entre si, porque gera um sentimento de frustração insuportável. Por quê? O amor de si mesmo como sentimento natural indica

que o indivíduo sempre se dá preferência a si mesmo, por isso a natureza prevê outro princípio que apazigue essa tendência, a comiseração, a *pitié*, que impede a concentração exclusiva da atenção sobre si. O amor próprio, concentrado pelo efeito das relações sociais, não conhece esse freio e reclama o impossível: que os outros também lhe deem preferência antes que a si mesmos, o qual é naturalmente (em todos os sentidos do termo) impossível.

O princípio do amor de si mesmo parece indicar uma natureza humana altamente maleável: à diferença da natureza do homem descrita por Hobbes, que determina um único desenvolvimento da vida em comum dos homens fora do Estado, o que o entendimento de Rousseau permitiria ver é um ser dotado de um princípio que vela pela sua autoconservação, princípio que pode expandir-se sobre outros, produzindo paixões suaves e afetuosas ou que pode retraindo-se e concentrar-se em si mesmo e levar à comparação e à concorrência, dando lugar, então, a paixões raivosas e irascíveis. Queria insistir neste ponto, porque entendo que Rousseau traz uma novidade que muitas vezes passa despercebida: o amor de si é um princípio único que pode orientar-se num sentido ou em outro, o homem de Hobbes também é o resultado de uma forma particular do devir do amor de si, mas, parece advertir Rousseau, nada há na natureza humana que condene esse devir.

Uma leitura frequente que dificulta a compreensão da potência deste princípio é a que vê no primeiro estado da natureza um momento edênico seguido pela irrupção das primeiras luzes da razão e uma posterior *queda* desse estado. Rousseau mesmo se encarrega de fornecer elementos para essa leitura, na medida em que se refere a como o desenvolvimento da razão acalma a natureza e como a liberdade que se perde não se recupera jamais. Então, quando se aplica o esquema da queda, ou o esquema estritamente temporal, o amor de si mesmo aparece como um princípio que corresponde ao início dos tempos, agora já definitivamente perdido. Não se volta ao paraíso terrenal, o máximo que se pode pensar

é uma redenção através da educação ou da política. Por isso, também, leitura desse tipo transformam a oposição a Hobbes num momento breve, porque apesar da crítica inicial, Rousseau terminaria dando-lhe a razão na medida em que ele mesmo se refere a uma guerra de todos contra todos.

Entendo que Rousseau está propondo algo diferente: o amor de si mesmo quando se expande, combina-se com a razão e modera-se com a comiseração, ou seja, quando se abre sobre outros seres humanos de maneira amorosa, estabelecendo relações com os outros que não sejam relações de concorrência por bens materiais ou simbólicos, produz a humanidade e a virtude. “Estendamos o amor próprio aos outros seres, nós o transformaremos em virtude” (ROUSSEAU, 1969, 547) escreve Rousseau em *Emílio*, com o qual deixa ver que o *amor próprio estendido* já não é vaidoso e concentrado e que é capaz de compor relações amáveis com o mundo.

“Dá vontade de andar de quatro patas, quando se lê vossa obra”, escreveu Voltaire a Rousseau depois de ler o exemplar do *Discurso* que este lhe havia feito chegar. Está claro que não era esse o propósito de Rousseau, nem tampouco o de voltar ao tempo atrás. Não se trata de recriar ou ressuscitar um princípio ou uma paixão primitiva que já não existe: por um lado, o amor próprio é uma forma do amor de si e, por outro, em cada novo ser humano que nasce no mundo, ou em cada gesto amistoso, amoroso ou virtuoso, está o amor de si mesmo ou o amor próprio expandido. Não obstante, se os homens são os que as instituições sociais fazem deles, é necessário admitir que *tudo* na ordem civil tende a fomentar o amor próprio e a acalmar o amor de si mesmo.

O *Segundo Discurso* mostra o curso que seguiu o amor de si mesmo durante a história, no marco de uma sociabilidade não institucionalizada e espontânea, livrada por assim dizer, a sua própria sorte. A partir destas relações desordenadas, mudou a natureza humana: o princípio regente do amor de si deu lugar ao amor próprio. Esta paixão estabelece relações de rivalidade entre os indivíduos, desviando-os de seu próprio lugar porque todos querem

constantemente o lugar do outro e, também, os desviando do que realmente importa, porque os homens e as mulheres já não são capazes de distinguir a aparência da realidade. No primeiro dos *Diálogos de Rousseau juiz de Jean-Jacques* encontramos uma explicação clara do que ocorre: as paixões primitivas como o amor de si tendem à felicidade do homem e o ocupam com os objetos que são necessários para este fim, sem exigir que se enfrente aos outros para consegui-los, trata-se, então, de paixões amáveis e suaves. Entretanto, “quando certos obstáculos as desviam de seu objeto, [as paixões] se ocupam mais de fazer a um lado o obstáculo que de alcançar o objeto, então mudam de natureza e se tornam irascíveis e odiosas” (Rousseau, 1961, 669). O desvio muda o objetivo pelo obstáculo e provoca o esquecimento do que realmente desejava, o amor de si devém amor próprio.

1.2. O amor de si mesmo como fio condutor

Da avaliação antropológica que encara Rousseau no *Discurso* ficam pelo menos três elementos:

1º) a natureza humana é altamente maleável e não está determinada a nenhum desenvolvimento em particular, nem positivo nem negativo;

2º) o curso que toma o amor de si mesmo depende em grande medida das instituições sociais, que são as que modelam os homens;

3º) é necessário levar em conta que essas instituições foram formadas por homens que abandonaram o amor próprio expandido pelo amor próprio concentrado e egoísta.

O amor de si é o **fio condutor**, mas o problema que lhe preocupa Rousseau são as condições da **liberdade**, porque quem renuncia sua liberdade, também renuncia sua condição de homem (ROUSSEAU, 1964d, 356). Dos elementos que surgem do *Discurso*, então, pode pensar-se que as condições da liberdade são, por um lado, institucionais: na medida em que não há liberdade possível se não se garante a não dependência de um homem da

vontade de outro homem ou, dito de outro modo, se não se garante que só se obedeça à lei, como expressão da própria vontade; e por outro lado, são subjetivas, na medida em que o desvio do amor de si ao amor próprio acontece em cada indivíduo, por razões talvez parecidas, mas sempre singulares. É necessária, portanto, uma educação tal que leve a expandir o amor próprio em lugar de concentrá-lo, que leve a que entrar numa relação com o outro não seja, necessariamente, comparar-se com ele em vista de ser melhor. Então, assim como o princípio do amor de si mesmo se deriva uma maneira do entender ao homem, também se deriva uma maneira de entender a educação.

Rousseau publica no mesmo ano, 1762, *Emilio e o Contrato social*: no primeiro expõe uma teoria da educação do homem de acordo com a natureza. Durante a infância, o preceptor de Emilio desenvolve o que denomina uma educação negativa, que consiste em “não em ensinar a virtude nem a verdade, mas em proteger o coração do vício e o espírito do erro” (ROUSSEAU, 1969, 323). A educação negativa, também chamada “método inativo”, prescreve um tipo particular de inação que consiste em que o professor se abstenha de antecipar-se ao que a criança descobrirá por si mesmo. A “lição” não provém das palavras do tutor, mas da experiência que, como um marionetista, o professor pode e deve manipular. O propósito principal da educação é conseguir que o indivíduo encontre seu “estado de homem”, um lugar desde o qual estabelecer relações com o qual o rodeia sem ficar preso por essas relações. A necessidade de reconhecimento, por exemplo, é inevitável na vida social, mas o desejo de ser unicamente reconhecido como o melhor é o próprio de um estado de hostilidade geral, no qual a existência relativa dos homens depende de tantas relações instáveis “que estão num fluxo contínuo [que] não se pode nunca estar seguro de ser o mesmo durante dois instantes de sua vida” (ROUSSEAU, 1964 c, 282). Conhecer o próprio lugar é a primeira aprendizagem, depois virá a vida com os outros, a vida social e a necessidade de educar as paixões. A educação das

paixões de Emílio dá conta de como se constroem as relações humanas a partir da expansão do amor de si mesmo. A primeira expansão se produz precisamente quando a criança descobre que ama a quem o protege e o quer, sua mãe adotiva. A primeira saída de si sobre o outro é propiciada pelo amor de si mesmo. A partir disso, o amor de si pode expandir-se seguindo o mesmo critério até noções abstratas como a humanidade ou Deus: nunca se abandona o amor de si mesmo.

No *Contrato social* vemos que Rousseau mostra algo parecido quando se trata de explicar em que consiste a vontade geral, único fundamento legítimo do corpo político. A vontade geral tem um objeto que é o interesse comum e é de acordo com este que as sociedades devem governar-se. No Estado legítimo, afirma, “não se pode trabalhar para outro sem trabalhar ao mesmo tempo para si mesmo”, porque, por obra da arte política e da soberania assim concebida, o interesse próprio bem entendido coincide com o interesse geral e, desse modo, ninguém renuncia seu interesse particular. Assim é que “não há ninguém que não se aproprie das palavras *cada um* e que não pense em si mesmo quando vota por todos” (ROUSSEAU, 1964 d, 373).

Como se vê, o princípio do amor de si não deixa de estar ativo em vontade da coletividade, a tal ponto que Rousseau afirma: “que a igualdade de direito e a noção de justiça que ela produz deriva da preferência que cada um se dá e, por conseguinte, da natureza do homem” (*ibid*). Deste modo, a ordem política legítima pode tornar possível a desnaturalização do homem sem pervertê-lo, porque o socializa sem pretender nunca que os homens abandonem o mais importante, o amor de si mesmos, que não é, mas uma condição da liberdade.

Em outras palavras, a noção de amor de si mesmo é constitutiva da filosofia de Rousseau. A construção da liberdade no plano da antropologia, da educação e da política estão atravessadas pela necessidade de preservar esse amor de si mesmo e de evitar que o mesmo degenera numa forma concentra-

da de amor próprio. Sem entrar aqui nesse desenvolvimento, pode advertir-se que a crítica da religião que leva adiante Rousseau no livro IV de *Emilio*, ou inclusive a crítica da filosofia como disciplina ou âmbito do saber, podem ver-se inspiradas pela necessidade de colocar em questão o amor próprio que contribuam a concentrar, para dizer de modo geral, pretendendo ampliar o conhecimento sobre lugares aos que a razão não alcança, no caso da metafísica, e no caso da religião, promovendo a superstição e a intolerância, típicos frutos do amor próprio vaidoso.

2. A transformação do homem e o homem excepcional

A crítica de Rousseau à antropologia hobbesiana indica que nada há na natureza humana que impeça que o princípio do amor de si possa orientar-se de maneira tal de criar paixões amáveis e expandir-se virtuosamente. Cabe examinar, então, como é possível que, estando disponíveis essas vias *amorosas*, os homens se tenham encaminhado pelas rotas mais hostis? Se o problema de Rousseau é a liberdade e o fio condutor que atravessa a exploração do problema é o amor de si mesmo, durante sua obra se vê, também, que é necessário um *agente* para a reorientação da natureza humana. Exige-se um reeducador das paixões para que os seres humanos sejam capazes de querer a liberdade no lugar da servidão e de distinguir *o que importa* daquilo que só é aparente: esse agente é o personagem excepcional. A filosofia de Rousseau estaria assim guiada por uma preocupação, a liberdade, que exige uma transformação da natureza humana. Esta transformação consiste na reorientação, por meio das faculdades que o homem desenvolve no contexto de sua vida social, de um princípio imanente, fundamental e originário. Este princípio imanente não está condenado a produzir hostilidade, como no caso de Hobbes, mas tampouco ao contrário. Existe uma ordem, que o filósofo descobre seus leitores, mas nessa ordem é muda, não fala ao coração dos homens e é incapaz de oferecer um curso de ação ou tão só de mostrar suas vantagens. Entre a ordem boa da na-

tureza que o amor de si coloca em manifestação e a possibilidade de orientar as ações dos indivíduos por esse princípio, há uma brecha que só se salva pela intervenção do personagem extraordinário.

Rousseau apresenta durante sua obra a contradição na qual vivem os homens quando não podem encontrar seu lugar ou reconhecer as relações que são mais adequadas para eles. O *Discurso sobre as ciências e as artes* mostra as limitações do modelo ilustrado neste sentido: convencidos de que a reforma da sociedade passa pela reforma de cada indivíduo ao ser *esclarecido ou iluminado* pelas luzes do conhecimento verdadeiro, confiam em que a difusão do saber terminará mudando a sociedade. Pelo contrário, Rousseau entende que na medida em que não mudem as relações e a paixão dominante na sociedade seja o amor próprio concentrado e vaidoso, não há luz da verdade que ilumine nada, porque os homens seguirão tão cegos como antes. A primeira aparição da figura do personagem excepcional tem lugar neste contexto. Posto que Rousseau não pretende estabelecer uma relação circunstancial e meramente histórica entre o cultivo das letras e a degradação dos costumes – ou seja, o aumento do amor próprio –, mas que buscar mostrar que há ali um vínculo necessário, de princípio, então, a incompatibilidade entre o acesso ao conhecimento e a expansão virtuosa do amor de si surge como consequência inevitável. O homem excepcional é neste caso a figura de conciliação: há alguns homens excepcionais que demonstram ser capazes de escapar a vaidade que estimulam as letras. Rousseau reconhece, sem dúvida, a estatura de um Bacon ou de um Newton e sua inteligência fora do comum, mas o recurso a estes homens extraordinários neste escrito de 1750 não faz muito mais que constatar a contingência da exceção. No primeiro *Discurso*, o personagem excepcional se define como *aquele que sem haver tido professores estava destinado a ter discípulos* e a função que lhe é atribuído como a de sábio, do homem superior à média, aquele que não se queima com o fogo de Prometeu.

O *Discurso sobre a origem da desigualdade* é um texto capital também neste sentido. Fica claro durante o mesmo que todo preceito natural se tornou inaudível para “o homem do homem”, para o homem tal como tem chegado a ser. Este texto apresenta, certamente, um personagem que contribui a mudar a natureza humana, o “rico” que não está mais além das paixões humanas e, portanto, não pode oferecer, como fará o Legislador, o ponto de encontro dos interesses. O rico generaliza seu próprio interesse e já se sabe o que consegue: uma situação de injustiça social que conduz a relações de desconfiança crescente que não podem, mas incrementam as formas mais concentradas e hostis do amor próprio. Neste texto não há nenhum personagem excepcional e o sábio, o único além do rico que compreende a magnitude, a imposição, decide calar: neste texto de 1755 não se sai da história e da imperfeita realização dos princípios. O segundo *Discurso* descreve dramaticamente o *esquecimento* da liberdade e a omnipresença do amor próprio concentrado como a regra das relações interpessoais. O caminho para reencontrar o princípio *bom* do amor de si parece muito difícil para homens que estão fora de si, dissociados e em guerra de todos contra todos.

Esta é a situação paradoxal a que tem chegado o gênero humano: os homens têm um princípio bom que, bem orientado, poderia levar à humanidade sobre formas de desenvolvimento melhor até agora nunca conhecidas. Entretanto, os homens, presos de relações que os colocam em vigilância uns contra outros, não têm como percebê-lo. Se mudassem as relações, poderiam perceber a ação do amor de si na construção de vínculos amorosos ou amáveis. Mas, para que as relações mudem, seria necessário que outra paixão, além do amor próprio concentrado, pudesse formar parte dos vínculos interpessoais. Assim as coisas, não se vê como, por si mesmos, os homens poderiam reorientar seu amor próprio sobre formas mais expansivas. Do mesmo modo, embora vissem as vantagens de uma vontade geral, não teriam como confrontá-la, pois, o funcionamento dessa mesma paixão lhes impede ver

mais além de seu interesse, e inclusive de sua necessidade, mais imediata. Como poderia esse homem imaginar um bem comum? Como poderia estender seu próprio eu até conceber um interesse geral, se nem sequer está seguro de onde está seu próprio eu?

Na transformação do homem se produz o mesmo círculo que tem lugar na fundação da ordem legítima: “se necessitaria que o efeito pudesse ser a causa”, porque para poder expandir o amor de si já deveriam ter transformada sua natureza, do mesmo modo que se necessitaria “que os homens fossem antes das leis o que devem chegar a ser por elas” (ROUSSEAU, 1964 d, 383). De um círculo semelhante só se sai, ao menos assim pensa Rousseau, com um salto sobre outra instância: *alguém* tem que poder guiar essa transformação, passar dos homens reunidos a uma associação política ou passar de um homem alienado em meio de relações violentas a um indivíduo que conhece seu lugar e pode vincular-se com outros. Rousseau define um plano de princípios antropológicos que orientam, pela educação e pela política, pela construção de um homem novo. Para articular este plano com o dos homens existentes no mundo histórico, é necessária uma mediação: as figuras mediadoras neste sentido são o tutor de Emílio e o grande legislador do *Contrato social*.

A política pode mudar a natureza humana e, também, a educação, como parte da política: o tutor e o Legislador se distinguem, então, dos sábios do primeiro *Discurso*. São quem estão em condições de mudar a natureza humana, de mediar entre o plano dos princípios e o dos homens: em sua formação como indivíduo, no caso do educador, e na formação de um corpo político, no caso do Legislador. No entanto, em que consiste a excepcionalidade destas figuras? Uma primeira maneira de encarar o problema leva a concentrar esse caráter único no *saber* destes personagens. Assim, o Legislador é quem tem um saber do qual a maioria carece, é o que pode *ver* o que os homens, cegos pelo seu amor próprio e necessitados de guias, são incapazes de ver. O tutor de Emílio, analogamente, é apresentado como uma “alma

sublime”, “uma estranheza mortal” (ROUSSEAU, 1964 d, 381) um personagem que por alguma razão ver mais além dos homens que estão à vista e imaginar um homem segundo a natureza. A definição dada no primeiro *Discurso* permitiria ao menos dar conta de alguns problemas. Efetivamente, não se escapa a Rousseau a pergunta pela origem desse saber: quem educou o professor de Emílio? Como ele escapa, que vive neste mesmo mundo, à predominância do amor próprio? Ao dizer a verdade, por meio da definição do personagem excepcional, “não necessitaram mestres aqueles a quem a natureza destinava a formar discípulos” (ROUSSEAU, 1964 a, 29), Rousseau antecipa o problema, mas não o resolve. O autor estaria afirmando, então, que alguns homens nascem ou adquirem um saber que outros homens não têm e, - há que admiti-lo – isso lhes confere uma sorte de poder sobre eles, ao menos um poder de persuadir sem impor. O mestre de Emílio não recorre jamais à força e o Legislador tem “uma autoridade que não é nada” (ROUSSEAU, 1964 d, 383). *Não é nada*, na medida em que não está respaldada por nenhum outro poder mais que a persuasão: *o que sabe* deve conseguir que lhe creiam, mas não tem como impor seu saber se não é por meio da persuasão, da astúcia retórica. Dali, então, os diferentes truques empregados por ambos personagens excepcionais: a manipulação das situações por parte do tutor, a construção de cenários que deem lugar a determinadas experiências, etc., ou, por parte do Legislador, fazer falar aos deuses ou trabalhar “em segredo” sobre as leis não escritas, os costumes e os hábitos de um povo (ROUSSEAU, 1964 d, 394). Os homens presos na má alienação do amor próprio já não podem encontrar os fios que os reconduziriam ao amor de si mesmos; não há maneira de que a vontade possa por si mesma adotar um ponto de vista geral como o que dá a razão. O *saber* do Legislador dará a fórmula da conciliação possível de entendimento e da vontade. Por sua parte, o tutor, *gouverneur*, antecipa, forma Emílio para que possa querer o geral, prevê o divórcio entre o querer e o pensar que torna impossível a vontade geral.

O *saber* do Legislador, como o do mestre, deve permitir a transformação dos homens, deve ineludivelmente converter-se em ação: o saber guia a ação sobre o fim estabelecido pelos princípios. O tutor sabe que homem deve ser Emílio e isso autoriza seu poder sobre ele. Neste mesmo sentido, o Legislador *não pode não ter poder* se deve ter alguma consistência a figura proposta por Rousseau: igual que o *gouverneur* tem que exercer sua ação de alguma maneira, sua tarefa persuasiva deve poder ser efetiva e isso requer um aspecto executivo. Na ordem dos princípios, a tarefa do Legislador é *sobre humana*, mas no terreno da história não pode senão ser *bastante humana*. Entretanto, não resulta acaso contraditório propor como princípio irrenunciável da legitimidade política que a liberdade só se dá por autonomia da vontade geral que deriva, segundo sabemos, da expansão do amor de si e admitir, ao mesmo tempo, que é necessária a ação, e não só o saber de um personagem extraordinário? A figura de autoridade do Legislador, ainda que sua autoridade *não seja nada*, não supõe caso algum tipo de submissão? Como conciliar isto com aqueles princípios tantas vezes repetidos, como por exemplo que “uma vez que os povos se acostumam aos amos, já não estão em condições de prescindir deles”? (ROUSSEAU, 1964 b, 113).

Se o homem extraordinário é uma figura de autoridade pelo saber, este tipo de tensões se forma de maneira forçosa. A analogia com o tutor permite afirmar que poderia existir e, também nisso residiria o caráter excepcional das figuras, uma tomada de poder, uma autoridade de *transição* até conseguir que os princípios tenham uma certa realidade. Haveria que pensar, então, que é inevitável uma sorte de pacto de submissão à maneira do que Emílio propõe ao seu tutor: “faça-me livre”, pede-lhe o jovem assediado por suas paixões, “impeça que seja seu escravo” (ROUSSEAU, 1969, 652). Um pacto intermediário com promessa de liberdade: provisoriamente a autoridade exerce um poder até restabelecer uma ordem. A exceção, “a grande alma”, “o milagre capaz de provar sua missão” (ROUSSEAU, 1964 d, 384) consiste talvez na capacidade

de cumprir a promessa: não usurpar a soberania que não lhe pertence e levar ao povo em sua liberdade, forçando-o, quando seja necessário, a ser livre. Dito de outro modo: ser um chefe e não um déspota ou um tirano.

Em qualquer caso, este modo de formular o problema deveria complementar-se com a necessidade de atender à *função* que cumprem os personagens do mestre e do Legislador. Esta função pode entender-se como a inauguração de uma dimensão metafísica, esse remeter a outro plano como a maneira de romper o círculo vicioso que só pode inverter o círculo da causa e do efeito. Sugeriu-se há um momento que só se sai do círculo por meio de um salto em direção outra instância. Esta poderia estar representada pela capacidade própria do Legislador extraordinário de “fazer falar aos deuses”. Há que tomar distância, então, das qualidades intelectuais e talvez haja que voltar sobre uma indicação já mencionada acerca da dualidade que caracteriza a obra da legislação: “duas coisas que parecem incompatíveis: uma empresa por cima da força humana e, para executá-la, uma autoridade que não é nada” (ROUSSEAU, 1964 d, 383). Essa *nada* pode estar, como foi dito, no lugar da *força* que falta para respaldar a autoridade do Legislador, mas pode também indicar que a figura remete a um espaço vazio de onde é possível encarar a tarefa da instituição. Assim como todo homem necessita um lugar *de onde* estabelecer suas relações, é necessário supor um absoluto *de onde* pensar as melhores relações para o indivíduo e para o corpo político. Esse absoluto, entretanto, *não é nada* ou nada mais que a necessidade de remeter a uma ordem superior que permita romper o paradoxo do início. Esta nada, mais que a apelação aos deuses, dá conta do fato de que a política necessita apoiar-se numa dimensão metapolítica (VERNES, 2000, 99). De onde, do contrário, intervém o Legislador nos costumes de um povo? Construir um pertence político, legal e simbólico, por meio da festa pública, o patriotismo e os demais instrumentos dos quais dispõe o Legislador, entre os quais também se pode contar a religião civil, só pode construir um caminho em direção

à liberdade quando pode conceber-se uma autoridade que não é nada mais que um lugar de onde se pode projetar como é melhor viver.

Esta perspectiva pode aplicar-se à tarefa educativa: a função do *gouverneur* como a do Legislador remete a essa instância vazia que permite que estes personagens sejam mediações; do contrário, a definição de liberdade de Rousseau se tornou imediatamente contraditória, porque sem a esfera *meta*, é impossível evitar que o vínculo com esses personagens se resuma na dependência de outra vontade. Ao mesmo tempo, por que essa autoridade não é “nada”? É *nada* esse espaço vazio, esse lugar *de onde*. Não pode ser *algo* porque isso equivaleria a buscar um fundamento transcendente para a ordem política, o qual é descartado do plano por Rousseau. Para ser mais exatos, haveria que dizer que a possibilidade da política legítima que assenta na metapolítica e que esse *de onde* pode pensar-se tanto em termos de uma transcendência como de um transcendental, porque constitui as condições de possibilidade da política. A República, neste sentido, não é *nada*, não é mais que a ideia que preside a fundação, que ninguém encarna, mas é necessária para *querer* um regime republicano. A condição de possibilidade da política, tendo a crer, é que exista uma ordem de princípios que são realizáveis, atualizáveis – eventualmente – pelo personagem excepcional.

A figura do Legislador, que apresento como um personagem excepcional, é um tema não muito controvertido da leitura de Rousseau, mas também muito complexo em si mesmo. Entendo que esta figura (assim como a do tutor em *Emílio*) abre uma dimensão ao menos triple: uma dimensão *histórica*, na medida em que muitos dos personagens aos que Rousseau se refere existiram, como Licurgo ou Numa; uma dimensão *lógica*, porque o problema da lei está pensado de tal maneira no *Contrato*, onde há uma multidão que não sabe o que é bom para ela e uma vontade geral sempre justa que há que formar, é necessário um *argumento* capaz de preencher essa brecha que separa os homens realmente existentes, os homens tal como são, e a vontade geral. Mas há também

uma dimensão *metafísica* destes personagens. Que significa que o legislador faz falar aos *deuses*? Ou que sua grande alma é o *milagre* que deve provar sua missão? Que devemos entender pela *santidade* do contrato social?

O personagem excepcional é, sem dúvida, uma figura de grande complexidade na obra de Rousseau que, no meu entendimento, não deve ser subestimada. Subestimá-la equivale a convertê-la numa referência histórica contingente ou pensar que os termos que escolhe Rousseau para referir-se a estes personagens, “grande alma”, “milagre”, “missão”, são somente uma maneira de falar.²

3. Kant leitor de Rousseau

Não quis terminar esta exposição que inaugura estes dias de reflexão sobre Rousseau e Kant sem referir-me, embora seja brevemente ao pensador de Königsberg. A relação de Kant com Rousseau tem sido explorada por importantes estudiosos já faz pelo menos um século. Quis tão só chamar a atenção sobre dois aspectos desta relação. Por um lado, uma brevíssima digressão acerca do peso que têm tido as leituras kantianas ou kantianizantes sobre Rousseau e, por outro lado, sugerir a solução kantiana ao problema do personagem excepcional.

Sobre o primeiro ponto, então. Numa das *Anotações* marginais às *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, Kant escreve uma frase notável (e linda): “O gosto entorpece a inteligência. Hei de ler e reler a Rousseau até que a beleza de sua expressão não me perturbe, só então poderei dispor de minha razão para examiná-lo”. A frase é notável porque apresenta o que chegou a ser um lugar comum de certa história da filosofia: Kant o rigorista, racionalista e sistemático frente a Rousseau, sentimentalista, romântico e apai-

² Assim, por exemplo, Raymond Polin, “A ideia de milagre, aplicada à presença do Legislador, é uma maneira de falar, porque Rousseau não acredita no milagre: só destaca o caráter excepcional da existência de um verdadeiro Legislador” (POLIN, 1971, 241).

xonado. Esse lugar comum parece hoje superado, nem Kant é tão rigorista nem Rousseau tão apaixonado. Entretanto, há uma tradição crítica que, com razão ou sem ela, continua dando sentido a Rousseau desde Kant. Há que estabelecer, então, uma distinção entre a apropriação que faz Kant como filósofo das ideias de Rousseau e as leituras kantianizantes do genebrino que o convertem num *precursor* do autor da *Crítica da razão prática*.

Talvez uma das formulações mais eloquentes desta tendência é a de Eric Weil, quando escreve “não exageraríamos ao dizer que, até Kant, ninguém compreendeu o pensamento de Rousseau e que Rousseau foi o primeiro em não compreendê-lo: fazia falta um Kant para que Rousseau chegasse a ser, *ex parte post*, um filósofo” (WEIL, 1984, p. 17). Filósofo, desde este ponto de vista, é quem pode pensar em termos universais e essa é uma das principais torsões que introduz Kant no pensamento de Rousseau: esse trânsito quase imperceptível, ou dissimulado, da generalidade à universalidade. O caso mais evidente é a transformação da *vontade geral* na *razão prática*. Kant, está admitido, converte a autonomia política da vontade geral na autonomia da razão prática legisladora. Kant como filósofo toma soberanamente de onde quer os elementos para construir seu próprio sistema. Desse modo, as leituras kantianizantes de Rousseau dão a razão a Kant e fazem da vontade geral um *a priori* da razão. É possível que o modo kantiano resolva um dos enigmas que deixa proposto, mais além de todas as discussões possíveis, a filosofia política de Rousseau: qual é a diferença entre a vontade de todos e a vontade geral? Sabemos que Kant *formaliza* a Rousseau: a vontade geral devém razão prática, o povo reunido em assembleia se converte no *como se* que o legislador deve ter em mente quando promulga a legislação e o contrato social chega a ser uma ideia da razão. Mais ainda, Kant *moraliza* a teoria política de Rousseau ao transportar à ação moral do indivíduo os critérios de legitimidade que Rousseau havia postulado para o corpo político. “Trascendentalizar” (RUBIO CARRACEDO, 1998, p. 55) voltar *a priori* a vontade geral equivale a anular a presença concre-

ta dos indivíduos na assembleia que rege a lei e tornar representável a vontade geral. Kant pode afirmar, então, que “Toda forma de governo que não seja *representativa* é em realidade uma não-forma” (KANT, 1995, p. 122). Esta é uma das apropriações que Kant faz de Rousseau e que, de uma ou de outra forma, através de uma importante geração de críticos, tem marcado uma linha de leitura. As leituras kantianas deram a Rousseau uma estatura filosófica, mas sobretudo como um precursor de Kant.

Deixemos então aos kantianos e voltemos a Kant. A “insociável sociabilidade” que encontra Kant entre os homens parece ser tributária tanto de Hobbes como de Rousseau. Seria difícil colocar em dúvida que Kant, para quem a presença do mal é “radical”, admite o pecado original, enquanto que como se sabe, Rousseau questiona este dogma e afirma, em sentido contrário, que “tudo está bem ao sair das mãos do Autor de todas as coisas; tudo degenera nas mãos do homem” (Rousseau, 1969, p. 245). Entretanto, um dos reconhecimentos mais explícitos que faz de Rousseau tem que ver com a questão da natureza humana:

Rousseau descobriu pela primeira vez, por debaixo da multiplicidade de formas que adotam os seres humanos, a natureza profundamente oculta do mesmo e a oculta lei de acordo com a qual a Providência está justificada [...] Depois de Newton e Rousseau, Deus está justificado e, portanto, o teorema de Pope [‘Whatever is, is right’] é verdadeiro (KANT, 2011, p. 105).

Kant, afirma Cassirer, encontra em Rousseau o *fin da teodiceia*. A Providência ficaria justificada porque a depravação dos homens se deve à sociedade, ao devir amor próprio concentrado do amor de si mesmo: o mal não está na natureza, mas nas construções artificiais dos seres humanos. O princípio do amor de si, que Kant entende não só como um princípio de autoconservação, mas como um princípio que revela a dignidade do ser humano, permite pensar que, apesar do mal radical, é possível educar para a moralidade. E pela educa-

ção chegamos novamente ao personagem excepcional. Neste ponto, está claro que Kant não admite a ficção do preceptor de Emílio e não concede que se trata de um personagem excepcional. “Não é natural que um ser humano passe a maior parte de sua vida ensinando a uma criança como viver algum dia. Alguns tutores como *Jean-Jacques Rousseau* são artificiais (*ibid.*, p. 86). Kant tinha como preferência encontrar ali uma contribuição para pensar as escolas, mais que uma proposta de sacrifício pessoal. A fábula de *Emílio* lhe resulta simplesmente inverossímil e inaplicável. A dimensão metafísica do tutor, a autorização vertical que requer para modificar a natureza humana, não parece ser aqui um problema para Kant. Em troca, o pensamento acerca do legislador extraordinário do *Contrato* parece algo diferente.

Quando Kant escreve, em *Ideia de uma história universal em sentido cosmopolita*, que “o homem é um *animal* que quando vive entre seus congêneres, *necessita um senhor*” e que dar com esse chefe supremo “é o problema mais difícil e o que mais tardiamente resolverá a espécie humana” (KANT, 1981, p.50), volte a formular – com variantes significativas – este problema: *como é possível que mande politicamente um homem justo por si mesmo, que seja, não obstante, um homem* pode entender-se como uma reformulação do problema de Rousseau, *como é possível a soberania popular quando o povo raramente sabe o que é bom*. Kant não apela à excepcionalidade pessoal, mas que remete a questão à história, ou melhor, ao tempo por vir. Embora o progresso da espécie não conseguirá nunca fazer os homens justos por si mesmos, nem garantirá “uma quantidade sempre crescente da moralidade no sentir”, porque os homens seguirão sendo, para Kant, uma madeira torcida e a moralidade sempre será custosa (KANT, 1981, p.114); com tudo, o progresso sim trará um avanço na qualidade das instituições, na incorporação das normas, no que Kant denomina “os produtos de sua legalidade, nas ações devidas [...] o rendimento de seu trabalho por melhorar haverá que buscá-lo nos atos bons dos homens, que serão mais frequentes e acertados” (*Ibid.*). Enquanto Kant confia no avanço que prevê o

desenvolvimento da história e propõe uma reforma progressiva das instituições e seus condutores, o Legislador de Rousseau aparece como um recurso extremo e externo para salvar a brecha argumentativa que se abre entre os princípios racionais e a possibilidade de sua realização. Como se abrir o tempo da história, que na filosofia de Rousseau só parece apresentar-se desde a experiência da corrupção, inaugurasse um tipo de mediação diferente. Embora tudo isso mereceria um desenvolvimento muito mais amplo, concluamos que o severo crítico do direito natural poderia estar dando passagem à filosofia da história.

Referências

KANT, I. Idea de una historia universal en sentido cosmopolita, en *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica. 1981.

KANT, I. Remarks in the Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime, en *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings* (ed. Frierson & Guyer). New York: Cambridge University Press. 2011.

KANT, I. *Hacia la paz perpetua*. Madrid: Biblioteca Nueva. 1995.

POLIN, R. *La politique de la solitude*. Paris: Sirey. 1971.

ROUSSEAU, J. J. Rousseau juge de Jean-Jacques, en *Œuvres complètes I*. Paris. Gallimard « La Pléiade ». 1961.

ROUSSEAU, J.J. Discours sur les sciences et les arts, en *Œuvres complètes III*. Paris. Gallimard « La Pléiade ». 1964 a.

ROUSSEAU, J.J. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, en *Œuvres complètes III*. Paris. Gallimard « La Pléiade ». 1964 b.

ROUSSEAU, J. J. Manuscrit de Genève, en Œuvres complètes III. Paris. Gallimard « La Pléiade ». 1964 c.

ROUSSEAU, J. J. Du Contrat social, en Œuvres complètes III. Paris. Gallimard « La Pléiade ». 1964 d.

ROUSSEAU, J. J. Émile, en Œuvres complètes IV. Paris. Gallimard « La Pléiade ». 1969.

RUBIO CARRACEDO, J. Rousseau en Kant. Bogotá : Universidad Externado de Colombia. 1998.

VERNES, P.-M., La dimension métapolitique du Législateur, en J. Boulad-Ayoub (coord.), Rousseau anticipateur-retardataire (pp. 91-99). Québec : Presses Universitaires de Laval-L'Harmattan. 2000.

WEIL E. Rousseau et sa politique. En T. Todorov, (ed.), Pensée de Rousseau (pp. 9-39). Paris: Seuil. 1984.

SOBRE OS AUTORES

Agostinho de Freitas Meirelles: É graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Pará, Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e Doutor em Filosofia (UNICAMP). Atualmente é Professor da Graduação e Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará (UFPA), Professor associado I da Faculdade de Filosofia da (UFPA). É membro dos grupos de pesquisa “Crítico e Semântica” e “Kant e o Kantismo”, ambos registrados no CNPQ. Faz parte do GT/ANPOF “Crítico e Semântica”. É membro da Sociedade Kant Brasileira e da mesma Sociedade (Seção Campinas). E-mail: a.meirelles60@hotmail.com

Cacilda Bonfim é doutoranda em Literatura no PósLit da Universidade de Brasília (UnB), mestre em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB) e Professora de Filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão (IFMA-MC). Possui experiência na área de Filosofia e Educação, atuando principalmente com os temas: Hannah Arendt, Ensino de Filosofia, Ética, política e a relação entre Literatura e Filosofia. E-mail: cacildabonfim7@gmail.com

Carlota Boto é professora titular da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP), onde leciona Filosofia da Educação. É Bolsista Produtividade PQ1D do CNPq. Formou-se na USP, em Pedagogia (1983) e em História (1988). É mestre em História e Filosofia da Educação pela FEUSP (1990), doutora em História Social pela FFLCH/USP (1997) e livre-docente em Filosofia da Educação pela FEUSP (2011). É autora do livro *A escola do homem novo: entre o Iluminismo e a Revolução Francesa*, publicado pela Editora Unesp, do livro *A escola primária como rito de passagem: ler, escrever, contar e se comportar*, publicado pela Imprensa da Universidade de Coimbra, do livro *A liturgia escolar na Idade Moderna*, publicado pela Editora Papyrus e do livro *Instrução pública e*

projeto civilizador: o século XVIII como intérprete da ciência, da infância e da escola, publicado pela Editora Unesp. E-mail: reisboto@usp.br

Cristiano Capovilla é filósofo, professor do Colégio Universitário da Universidade Federal do Maranhão, com mais de vinte anos de ensino em Escolas, Faculdades e Universidades Públicas e Privadas. Graduado em Filosofia (UFMA). Especialista em Filosofia (IESMA). Mestre em Filosofia (UFPI) e Doutorando em Filosofia (UERJ). Pesquisador, Vice-Presidente do Conselho Editorial da Editora da Universidade Federal do Maranhão (EDUFMA) e Diretor Estadual da Fundação Maurício Grabois – Maranhão. Contemplado com o Prêmio Bandeira Tribuzi de jornalismo literário 2018 (SECTUR). Atua nas áreas de interação entre Filosofia, Política, Artes e Ciências. E-mail: capovillacristiano@gmail.com

Custódia Alexandra Almeida Martins nasceu em Moçambique a 19 de Abril de 1972. É Licenciada em Filosofia – ramo educacional, pela Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa (1995). É Mestre em Ciências da Educação – Formação Pessoal e Social, pela Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa (2000). É Doutora em Educação – área de conhecimento de Filosofia da Educação, pela Universidade do Minho (2008). É professora auxiliar do Departamento de Teoria da Educação, Educação Artística e Física do Instituto de Educação da Universidade do Minho. Tem leccionado, apresentado comunicações e publicado, em Portugal e no estrangeiro, nas áreas de Educação, Filosofia Política e Axiologia. E-mail: custodiam@ie.uminho.pt

Danielton Campos Melonio é doutorando em Filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão. Professor Adjunto I da UFMA,

lotado na Coordenação do Curso de Ciências Humanas do CCHNST/Pinheiro. Pesquisa atualmente a relação ente estética e política em Kant, buscando explicitar a afinidade entre estes dois campos distintos do sistema kantiano. E-mail: dasein.da@gmail.com

Delmo Mattos é Doutor em Filosofia, UFRJ. Pós-Doutor, Programa de Pós-graduação em Direito em Instituições do Sistema de Justiça, UFMA. Professor permanente do Programa de Pós-graduação em Meio ambiente, UniCEUMA. Professor colaborador do Programa de Pós-graduação em Direito e instituições do Sistema de Justiça, UFMA. Pesquisador FAPEMA e CNPq. E-mail: delmomattos@hotmail.com

Edmilson Menezes é Professor Titular de História da Filosofia Moderna no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. Bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq, trabalha principalmente com os seguintes temas: Kant, Modernidade Filosófica, Ideia de história no Século XVII. Publicou, entre outros, *História e Esperança em Kant* (EDUFS/Fundação Oviêdo Teixeira, 2000); *Começo Conjectural da História Humana*, de I. Kant - Tradução (UNESP, 2010) e *Leituras Kantianas* (IMPrensa OFICIAL-Edise, 2014). E-mail: ed.menezes@uol.com.br

Fabiano Lemos é Professor adjunto da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, possui doutorado (2009), mestrado (2004) e graduação (2002) em FILOSOFIA pela UERJ, e pós-doutorado em filosofia política e educação pela PUC-Rio (2012), além de doutorado sanduíche na Universidade de Stanford, Califórnia, sob a co-orientação do professor Hans Ulrich Gumbrecht. Suas pesquisas tratam de Nietzsche, do Romantismo Alemão e da arqueologia-genealogia de Foucault. E-mail: fabianolemos@gmail.com

Fábio Palácio de Azevedo é jornalista, professor adjunto 1-C do Departamento de Comunicação Social da Universidade Federal do Maranhão, onde ministra as disciplinas “Lógica e Retórica” e “Epistemologia do Jornalismo”. Graduado em Comunicação Social (UFMA). Mestre em Comunicação e Semiótica (PUC-SP). Doutor em Ciências da Comunicação (ECA/USP), com estágio doutoral na University of Reading (Reino Unido). Pesquisador e membro do Conselho Diretor nacional da Fundação Maurício Grabois, e presidente da Fundação Maurício Grabois – Maranhão. Atua nas interfaces entre Comunicação, Filosofia, Sociologia e Artes. E-mail: fabiopalacio@uol.com.br

Flávio Luiz de Castro Freitas é Doutor em Filosofia com área de concentração em Estrutura e Gênese do Conceito de Subjetividade pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), cuja linha de pesquisa é a subjetividade na filosofia da psicologia e da psicanálise, com estágio sanduíche pela Université Paris 1 - Panthéon Sorbonne. Além disso, é professor efetivo adjunto no campus V e professor permanente do Programa de Pós-Graduação (nível mestrado) Interdisciplinar em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão - PGCult. Também é líder do Grupo de Pesquisa em Teoria da Afetividade na Idade Moderna, Filosofia das Psicologias e das Psicanálises e é membro integrante do GT Deleuze- Anpof. em experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Moderna, especificamente no livro III da Ética de Espinosa e nas Paixões da Alma de Descartes. Também possui experiência em Filosofia Contemporânea, especificamente nas relações que a obra de Deleuze/Deleuze e Guattari estabelece com a História da Filosofia e com a filosofia da psicanálise, atuando principalmente nos seguintes temas: pensamento, inconsciente, paixões, afetos e subjetividade. E-mail: f_lcf@hotmail.com

Francisco Jozivan Guedes de Lima, natural de Quixadá-CE, é professor do Programa de Pós-graduação e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Doutorou-se em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), com uma tese sobre *Justiça e Publicidade em Immanuel Kant*. Concluiu Mestrado na Universidade Federal do Ceará (UFC), com uma dissertação sobre *A Teoria Kantiana das Relações Internacionais*. Neste ano de 2018 realiza pesquisas de Pós-doutorado nos Programas de Pós-graduação em Filosofia e em Direito da PUCRS. E-mail: jozivanguedes@ufpi.edu.br

Francisco Winston José da Silva é Mestre (2005) e graduado (1998) em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. Atualmente (2019) Professor Assistente nível III Dedicção Exclusiva (DE) da Universidade Estadual do Piauí no Campus de Parnaíba, coordenador do Grupo de Estudo Filosofia Kantiana (GEFKA), tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética, Antropologia Filosófica, Metafísica, Epistemologia e Educação. Email: silva.winston@yahoo.com.br

Goldembergh Souza Brito nasceu em Caucaia-CE, possui graduação e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará - (UFC). Atualmente é doutorando pela mesma instituição. Sua pesquisa é voltada ao pensamento político de Jean-Jacques Rousseau. É membro da ABES XVIII Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII. E-mail: golbrito@hotmail.com

Itanielson Sampaio Coqueiro é doutorando em Filosofia na Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ. É Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Tem Especialização em Ciência da Religião pela Cândido Mendes (2018). É graduado em FILOSOFIA pela Universidade Federal do Maranhão - UFMA (2006). É professor efetivo de Filosofia no curso de

Licenciatura em Ciências Humanas da Universidade Federal do Maranhão. Tem experiência na área de Filosofia com ênfase nos seguintes temas: Filosofia, Conhecimento, História da Filosofia, Ética e Política, Filosofia da Religião e Ensino de Filosofia. E-mail: sampaiocoqueiro@yahoo.com.br

Jacira de Freitas é Professora da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), realizou pós-doutorado em filosofia na USP (2016-2017) e estágio pós-doutoral em filosofia na Université Paris 1 Sorbonne (2009-2010). É coordenadora do GT Rousseau e o Iluminismo da ANPOF, 2ª vice-presidente da Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII (ABES18); é autora de *Política e Festa Popular em Rousseau: a recusa da representação* (Fapesp) e artigos publicados em revistas especializadas. E-mail: jacirafreitas@outlook.com

José Assunção Fernandes Leite é Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professor Associado I do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e do Mestrado Profissional em Filosofia PROF-Filo. Tem experiência na área de Filosofia Antiga, em particular no pensamento de Platão. E-mail: jfakenaton@uol.com.br

Luciano Façanha é Doutor e Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Bacharel em Direito pela Universidade Cidade de São Paulo e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão. Atua na Universidade Federal do Maranhão (UFMA), como professor Associado no Departamento de Filosofia (DEFIL) e no Mestrado em Cultura e Sociedade. Coordena o NEPI Núcleo de Estudos do Pensamento Iluminista; é líder do GEPI Rousseau UFMA/CNPq. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase no Pensamento do Século XVIII, atuando

principalmente nos temas relacionados à estética do século XVIII, Iluminismo, problemas da linguagem na filosofia, História, Filosofia e Literatura, Belas-Letras e Belas-Artes. É membro do núcleo de sustentação do GT Rousseau e o Iluminismo (ANPOF) e do Conselho Diretor da ABES do Século XVIII. Atualmente é bolsista de estímulo a produtividade em pesquisa FAPEMA Doutor Sênior edital n° 007/2018. E-mail: lucianosfacanha@hotmail.com

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho é Doutor em Educação com ênfase em Filosofia da Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre em Ética e Filosofia Política e Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Editor gerente da Revista Dialectus – Revista de Filosofia da Universidade Federal do Ceará (Qualis B3). Associado a ABES XVIII (Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII) e a SIEDS (Société Internationale d'Étude du Dix-huitième Siècle). E-mail: jarbasvc@gmail.com

Márcio Egídio Schäfer possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2009), mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2012) e doutorado em Filosofia pela Humboldt-Universität zu Berlin (2018). Dedicar-se principalmente ao estudo da Filosofia Política, tendo por foco as obras de Platão, Aristóteles, Hobbes, Rousseau, Hume, Kant, Hegel e Marx. Também tem particular interesse em temas voltados à história do pensamento econômico, particularmente em autores como Quesnay, Smith e Ricardo. Ocupa-se principalmente de temas como liberdade, igualdade, Estado, sociedade civil-burguesa, trabalho, formação, alienação, natureza, cultura, valor, etc.. Interessa-se também pela tradição do pensamento dialético, especialmente na obra de Platão, Hegel, Marx e Adorno. E-mail: marcio_schafer@hotmail.com

Maria Constança Peres Pissarra é Professora do Departamento de Filosofia da PUCSP. Graduação e Doutorado em filosofia pela USP. Mestrado pela PUC-SP. Presidenta do CER – Centro de Estudos Rousseau (PUCSP). Vice-diretora da ABES 18 – Associação Brasileira de Estudos do século XVIII. E-mail: mcpp@pucsp.br

Pedro Paulo Corôa possui doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Atualmente é Professor Associado 4 da Universidade Federal do Pará. Tem experiência nas áreas de Teoria do Conhecimento, Ética e Estética. Faz uso, principalmente, das obras de Kant, Rousseau e Aristóteles. É professor do quadro permanente do Mestrado em Filosofia da Faculdade de Filosofia da UFPA e do Doutorado em Ciências Sociais (UFPA). Atualmente é coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPA. E-mail: pcoroea@ufpa.br

Rafael Lucas de Lima é Doutor em Filosofia Prática, Mestre em Metafísica e Ética e Licenciado em Filosofia. É Professor Adjunto da Universidade de Pernambuco, e pesquisador do Grupo de Estudos e Pesquisas em História da Educação no Sertão do São Francisco. Atua nas áreas de ética, filosofia política, metafísica e filosofia da educação, particularmente nos contextos da Modernidade e da Contemporaneidade. É autor dos livros *Kosik e o Mundo da Pseudoconcreticidade* (EDUFRN, 2013) e *John Stuart Mill e o Cultivo da Individualidade* (EDUFRN, 2017). E-mail: rafael.lima@upe.br

Renato Moscateli é doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas e professor na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás. Escreveu os livros *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: história e teoria política no Século das Luzes* (EDIPUCRS, 2010) e *Senhor das Letras: o Antigo Regime e a modernidade na literatura*

voltaireana (EDUEM, 2010). É coorganizador do livro *Histórias de países imaginários: variedade dos lugares utópicos* (EDUEL, 2011), bem como autor de diversos trabalhos nas áreas de História Intelectual e Filosofia, com ênfase em autores do Iluminismo. É coordenador do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa Jean-Jacques Rousseau (CNPq), membro do núcleo de sustentação do GT Rousseau e o Iluminismo (ANPOF) e do Conselho Diretor da Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII. E-mail: rmoscateli@hotmail.com

Tedson Mayckell Braga Teixeira é doutor em filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), mestre em filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPb) e graduado em filosofia pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Atualmente é professor assistente II (DE) do curso de Licenciatura em Ciências Humanas da Universidade Federal do Maranhão, Campus São Bernardo, onde coordena o Grupo de Estudos “Episteme”. É também colaborador do Grupo de Estudos e Pesquisa em Kant (GEPI-KANT/CNPq) e concentra suas pesquisas em ética, filosofia da justiça e filosofia política, com enfoque atual nas relações entre o princípio da Dignidade e o conceito de Cultura. E-mail: tedsonbraga@hotmail.com

Thomaz Kawauche é Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Membro fundador da Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII - ABES XVIII. Pesquisador de pós-doutorado na Universidade de São Paulo (com bolsa Fapesp) e na Universidade Federal de São Carlos (com bolsa PNPd-Capes). Autor de *Religião e política em Rousseau: o conceito de religião civil* (Humanitas/Fapesp, 2013) e de diversos artigos sobre Rousseau e temas relacionados ao século XVIII. E-mail: kawauche@gmail.com

Vera Waksman é Doutora em filosofia da Universidade de Buenos Aires e Paris 8. Ensina filosofia política na Universidad Nacional de La Plata e na Universidad Pedagógica Nacional, Argentina. Publicou vários artigos sobre Rousseau e traduziu para o espanhol *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e o *Manuscrito de Genebra*, entre outros textos do autor. Em 2016, publicou *O Labirinto da Liberdade. Política, educação e filosofia na obra de Rousseau*. E-mail: verawaksman2@gmail.com

Wilson Alves de Paiva é doutor em Filosofia da Educação, pela USP e mestre em filosofia ética e política, pela UFG. Realizou pesquisa de pós-doutoramento na University of Calgary, no Canadá e participa de associações temáticas no Brasil e no exterior. É professor Adjunto da Faculdade de Educação da UFG e professor colaborador do PPGE da PUC-Goiás. E-mail: wap@usp.br

Zilmara de Carvalho é Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo e mestre em filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Prof^a associada I, do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e do Mestrado Interdisciplinar em Cultura e Sociedade. É bolsista de estímulo à produtividade em pesquisa da FAPEMA (Edital nº 007/2018). Líder do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar em Kant (GEPI-KANT/UFMA/CNPq). Vice coordenadora do NEPI (Núcleo de Estudos do Pensamento Iluminista). Tem experiência na área de Filosofia Moderna, com ênfase no séc. XVIII, tratando principalmente da filosofia da história, investigando suas múltiplas relações com a ética, com a política, com a religião e com a educação, em particular no pensamento kantiano. E-mail: ziljesus@yahoo.com.br