

ORGANIZADORES

Luciano da Silva Façanha
Zilmara de Jesus Viana de Carvalho



II CONGRESSO INTERNACIONAL ROUSSEAU X KANT
IV CONGRESSO NACIONAL JEAN-JACQUES ROUSSEAU
II CONGRESSO NACIONAL KANT

Razão e Sensibilidade | UFMA - 2022

E-BOOK



EDUFMA

ORGANIZADORES
Luciano da Silva Façanha
Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

II Congresso Internacional Rousseau X KANT – UFMA
IV Congresso Nacional Jean-Jacques Rousseau – UFMA
II Congresso Nacional Kant – UFMA

Razão e Sensibilidade – UFMA – 2022

E-BOOK

E-BOOK DO

II CONGRESSO INTERNACIONAL ROUSSEAU X KANT – UFMA

IV CONGRESSO NACIONAL JEAN-JACQUES ROUSSEAU – UFMA

II CONGRESSO NACIONAL KANT – UFMA

SUBTÍTULO: RAZÃO E SENSIBILIDADE – UFMA - 2022

ISBN – 978-65-5363-123-6

De 27 a 29 de junho de 2022

Evento 100% on-line

<http://rousseaukant.shcomunicacao.com.br/>

Universidade Federal do Maranhão



Copyright © 2022 by EDUFMA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO

Reitor Prof. Dr. Natalino Salgado Filho

Vice-reitor Prof. Dr. Marcos Fábio Belo Matos

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO

Diretor Prof. Dr. Sanatiel de Jesus Pereira

Conselho Editorial Prof. Dr. Luís Henrique Serra
Prof. Dr. Elídio Armando Exposto Guarçoni
Prof. Dr. André da Silva Freires
Prof. Dr. Jadir Machado Lessa
Profa. Dra. Diana Rocha da Silva
Profa. Dra. Gisélia Brito dos Santos
Prof. Dr. Marcus Túlio Borowiski Lavarda
Prof. Dr. Marcos Nicolau Santos da Silva
Prof. Dr. Márcio James Soares Guimarães
Profa. Dra. Rosane Cláudia Rodrigues
Prof. Dr. João Batista Garcia
Prof. Dr. Flávio Luiz de Castro Freitas
Prof. Dr. José Ribamar Ferreira Junior
Bibliotecária Dra. Suênia Oliveira Mendes

Revisão Luciano da Silva Façanha
Sansão Hortegal Neto

Projeto Gráfico Sansão Hortegal Neto

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

E-book do II Congresso Internacional Rousseau x Kant – UFMA, do IV Congresso Nacional Jean-Jacques Rousseau – UFMA e do II Congresso Nacional Kant – UFMA: razão e sensibilidade [recurso eletrônico] / organizadores, Luciano da Silva Façanha e Zilmara de Jesus Viana de Carvalho. — São Luís: EDUFMA, 2022.

318 p.

Modo de acesso: World Wide Web

ISBN E-book: 978-65-5363-123-6

1. Filosofia. 2. Rousseau. 3. Kant. 4. Razão. 5. Sensibilidade. 7 Façanha, Luciano da Silva. 8. Carvalho, Zilmara de Jesus Viana.

CDU 1.001.1

CDD 100.001

Ficha catalográfica elaborada pela Diretoria Integrada de Bibliotecas – DIB/UFMA

E-book no Brasil [2022]

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte deste e-book pode ser reproduzida, armazenada em um sistema de recuperação ou transmitida de qualquer forma ou por qualquer meio, eletrônico, mecânico, fotocópia, microimagem, gravação ou outro, sem permissão dos autores.

EDUFMA | Editora da UFMA
Av. dos Portugueses, 1966 – Vila Bacanga
CEP: 65080-805 | São Luís | MA | Brasil
Telefone: (98) 3272-8157
www.edufma.ufma.br | edufma@ufma.br

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO

REITOR

Prof. Dr. Natalino Salgado Filho

VICE-REITOR

Prof. Dr. Marcos Fábio Belo Matos

PRÓ-REITOR DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO

Prof. Dr. Fernando Carvalho Silva

DIRETOR DO CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha

COORDENADOR DO GEPI ROUSSEAU

Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha

COORDENADORA DO GEPI KANT

Profa. Dra. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

COMISSÃO ORGANIZADORA

Prof. Dr. Flavio Luiz De Castro Freitas – (UFMA – Pinheiro)

Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima (UFPI)

Prof. Dr. Helderson Mariani Pires – (FAAP – São Paulo)

Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha – UFMA (COORDENAÇÃO GERAL E PROPONENTE)

Prof. Ms. Itanielson Sampaio Coqueiro – UFMA – (UFMA – Campus Bacabal)

Profa. Dra. Maria Constança Peres Pissarra – (PUC/São Paulo)

Profa. Dra. Maria Olívia Serra – (UFMA-São Luís)

Profa. Dra. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho – UFMA (COORDENAÇÃO GERAL)

Profa. Ms. Barbara Rodrigues Barbosa – (UNIFESP – São Paulo)

Profa. Ms. Maria do Socorro Gonçalves da Costa – (UFMA – Codó)

COMISSÃO CIENTÍFICA

Profa. Dra. Custódia Alexandra Almeida Martins – (UMinho – Portugal)

Prof. Dr. Edmilson Menezes Santos (UFS)

Prof. Dr. Konrad Christoph Utz – (UFC/CE)

Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima (UFPI)

FICHA TÉCNICA

CAPA

Mizael Melo Alves

PREPARAÇÃO DOS ORIGINAIS

Luciano da Silva Façanha
Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

DIAGRAMAÇÃO

Sansão Hortegal Neto

CATALOGAÇÃO DE DADOS: INSCRIÇÕES E MINICURSOS

Luciano da Silva Façanha
Sansão Hortegal Neto

REVISÃO

Luciano da Silva Façanha

HOMEPAGE

<http://rousseaukant.shcomunicacao.com.br/>

WEB DESIGNER

Sansão Hortegal Neto

PROJETO GRÁFICO E ARTÍSTICO

Mizael Melo Alves
Sansão Hortegal Neto

REALIZAÇÃO

GRUPO DE ESTUDO E PESQUISA INTERDISCIPLINAR ROUSSEAU – **GEPI ROUSSEAU - UFMA**
GRUPO DE ESTUDO E PESQUISA INTERDISCIPLINAR IMMANUEL KANT – **GEPI KANT - UFMA**
FUNDAÇÃO DE AMPARO À PESQUISA E DESENVOLVIMENTO CIENTÍFICO DO ESTADO DO MARANHÃO – **FAPEMA**
CONSELHO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO CIENTÍFICO E TECNOLÓGICO – **CNPq**
PROGRAMAÇÃO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE – **PGCult - UFMA**

APOIO

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO – **UFMA**
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS – **CCH**
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA – **DEFIL - UFMA**
ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – **ANPOF**
GRUPO INTERDISCIPLINAR DE PESQUISA ROUSSEAU – **GIPR - UFMA**
ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS DO SÉCULO XVIII – **ABES XVIII**
CENTRO DE ESTUDOS ROUSSEAU – **CER - UFMA**
CENTRO ACADÊMICO DE FILOSOFIA PROMETHEUS

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO..... 9

EIXO 1: ROUSSEAU – APENAS ARTIGOS SOBRE O FILÓSOFO JEAN-JACQUES ROUSSEAU 39

A CONCEPÇÃO DE EDUCAÇÃO NA PRIMEIRA INFÂNCIA EM ROUSSEAU..... 40
STIEVEN MAX DOS SANTOS NASCIMENTO E DAMIÃO BEZERRA OLIVEIRA

CONSCIÊNCIA, RAZÃO E SENSIBILIDADE: O TRIPLO ASPECTO DA FORMAÇÃO HUMANA EM ROUSSEAU 50
MARCOS SAIANDE CASADO

DA ERUDITA IMAGINAÇÃO À DEGENERAÇÃO DOS SENTIDOS HUMANOS: CRÍTICAS AOS MÉTODOS DA ILUSTRAÇÃO, POR JEAN-JACQUES ROUSSEAU.... 65
ELBER ALVES FERREIRA E LUCIANO DA SILVA FAÇANHA

DA NEGAÇÃO DA IMPLANTAÇÃO DO ESPETÁCULO TEATRAL PARISIENSE A ACEITAÇÃO DO ESPETÁCULO DA FESTA..... 74
MATHEUS SILVA COSTA E LUCIANO DA SILVA FAÇANHA

ESTADO NATURAL E CIVIL EM ROUSSEAU: PERSPECTIVAS ANTE A IDEIA DE ORDEM 80
KELLEN APARECIDA NASCIMENTO RIBEIRO

O ENSAIO SOBRE A ORIGEM DAS LÍNGUAS DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU: A ORIGEM DAS LÍNGUAS SOB UMA ABORDAGEM PLURAL 94
STEVES DICKINSON ALMEIDA LIMA E LUCIANO DA SILVA FAÇANHA

O OLHAR ETNOLÓGICO DE ROUSSEAU: O CONHECIMENTO SOBRE O HOMEM A PARTIR DAS DIFERENÇAS 104
IRLENE VERUSKA BATISTA DA SILVA E LUCIANO DA SILVA FAÇANHA

PARA ALÉM DE UMA QUERELA SOBRE O QUESTIONAMENTO PEDAGÓGICO DOS ESPETÁCULOS 116
HUDSON VINICIUS PEREIRA SILVA, TAINNARA CRISTINA PINHEIRO HERNANDEZ E LUCIANO DA SILVA FAÇANHA

SENSIBILIDADE PRESSUPOSTO PARA O SOLITÁRIO? UM OLHAR AGUÇADO ACERCA DO *SEGUNDO PREFÁCIO DA NOVA HELOÍSA* DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU 122
JACENILDE SOUSA DINIZ E LUCIANO DA SILVA FAÇANHA

EIXO 2: KANT – APENAS ARTIGOS SOBRE O FILÓSOFO IMMANUEL KANT 136

A EDUCAÇÃO E AUTONOMIA EM KANT: UMA ANÁLISE SOBRE A PEDAGOGIA..... 137
ITASUAN ANTONIO PIRES FERREIRA E ZILMARA DE JESUS VIANA DE CARVALHO

A EDUCAÇÃO FILOSÓFICO-PEDAGÓGICO A PARTIR DO PENSAMENTO KANTIANO 144
ETIENNE SANTOS COSTA E LUCIANO DA SILVA FAÇANHA

A IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA PARA O ESCLARECIMENTO: O USO PÚBLICO DA RAZÃO 151
BIANCA MALENA DO NASCIMENTO CORDEIRO, SANDY ELLEN SOUSA DOS REIS, TRINNE CRISTINE PIMENTEL COSTA E ZILMARA DE JESUS VIANA DE CARVALHO

ANTAGONISMO E NATUREZA HUMANA EM KANT: ALGUNS ASPECTOS DA INSOCIÁVEL SOCIABILIDADE E SUAS IMPLICAÇÕES.....161
KAROLINY COSTA SILVA E ZILMARA DE JESUS VIANA DE CARVALHO

O CARÁTER MORAL DA EDUCAÇÃO EM KANT.....174
BIANCA MALENA DO NASCIMENTO CORDEIRO, SANDY ELLEN SOUSA DOS REIS, TRINNE CRISTINE PIMENTEL COSTA E ZILMARA DE JESUS VIANA DE CARVALHO

PARA A REALIZAÇÃO DA PAZ PERPÉTUA: O DIREITO DAS GENTES184
BIANCA MALENA DO NASCIMENTO CORDEIRO E ZILMARA DE JESUS VIANA DE CARVALHO

EIXO 4: DIÁLOGOS DE OUTROS AUTORES COM ROUSSEAU195

A ESCRITA AUTOBIOGRÁFICA FILOSÓFICA EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU E FRIEDRICH NIETZSCHE.....196
LEONICE DA CONCEIÇÃO PINHEIRO SILVA E FLÁVIO LUIZ DE CASTRO FREITAS

A LINGUAGEM NA PRIMEIRA INFÂNCIA: EMÍLIO OU DA EDUCAÇÃO205
LUCIANO DA SILVA FAÇANHA E LAVÍNIA NEVES MORENO SILVA

AS NUANCES DA PASSAGEM DO ESTADO DE NATUREZA PARA O ESTADO CIVIL EM HOBBS, LOCKE E ROUSSEAU216
JOICE REGINA LEITE PINTO E LUCIANO DA SILVA FAÇANHA

HOBBS E ROUSSEAU CONTRA BEHEMOTH223
CRISTIANO DE ALMEIDA CORREIA

JEAN JACQUES ROUSSEAU E SUA COLABORAÇÃO PARA FORMAÇÃO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS242
REINALDO FREITAS SOARES JUNIOR E EDIEL DOS ANJOS ARAÚJO

LINGUAGEM E EDUCAÇÃO: ANÁLISES DE ROUSSEAU E GADAMER.....251
JOICE REGINA LEITE PINTO E ALMIR FERREIRA DA SILVA JUNIOR

NO SILÊNCIO DA LETRA: ATÉ QUE A MORTE OS SEPRE JEAN-JACQUES ROUSSEAU E CLARICE LISPECTOR.....260
TAINNARA CRISTINA PINHEIRO HERNANDEZ, ADRIELY ALMEIDA COSTA, HUDSON VINICIUS PEREIRA SILVA E LUCIANO DA SILVA FAÇANHA

O CONCEITO ESTADO DE GUERRA NA CONCEPÇÃO DE HOBBS E ROUSSEAU274
MARCOS DA SILVA COSTA E UBIRATANE RODRIGUES

ROUSSEAU, PLATÃO E A EDUCAÇÃO INFANTIL283
RONZELENE NAZARÉ SOUZA DE LIMA

EIXO 5: DIÁLOGOS DE OUTROS AUTORES COM KANT293

O MÉTODO TRANSCENDENTAL NA CONCEPÇÃO DE GILLES DELEUZE294
DANIEL VIANA DE CARVALHO E FLÁVIO LUIZ DE CASTRO FREITAS

RELAÇÕES ENTRE ALGUNS ELEMENTOS DO PENSAMENTO POLÍTICO ARENDTIANO-KANTIANO E A PRESENÇA DO OUTRO NO ROMANCE ÚRSULA DE MARIA FIRMINA DOS REIS301
NILDO FRANCISCO DA SILVA E ZILMARA DE JESUS VIANA DE CARVALHO

APRESENTAÇÃO

Considerando as atuais condições sanitárias e a impossibilidade de previsões seguras, o evento será realizado no formato on-line, ou seja, de forma virtual, por duas plataformas: Canal YouTube e Google Meet. No YouTube, o evento será transmitido, ao vivo, no canal do **GEPI Rousseau UFMA**.

O II CONGRESSO INTERNACIONAL ROUSSEAU X KANT – UFMA, o **IV CONGRESSO NACIONAL JEAN-JACQUES ROUSSEAU – UFMA** e o **II CONGRESSO KANT – UFMA**, com subtítulo: **Razão e Sensibilidade**, da Universidade Federal do Maranhão, enquanto um evento da área Interdisciplinar, tem por objetivo realizar no Maranhão, o segundo congresso internacional Rousseau versus Kant, o quarto grande diálogo nacional acerca do filósofo Jean-Jacques Rousseau e o segundo sobre o filósofo Immanuel Kant, promovendo 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, pretende abarcar a diversidade de trabalhos e reflexões desenvolvidas atualmente acerca da filosofia de Rousseau e de Kant e suas implicações com as ciências humanas, ciências sociais e sociais aplicadas, na perspectiva em que insira a Universidade Federal do Maranhão no debate internacional e nacional sobre os temas estudados acerca destes filósofos.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), filósofo iluminista, de grande envergadura, muitas vezes restrito ao escaninho da política, é observado na atualidade como o precursor de diversas questões, estando inclusive no cânone da história da filosofia. Renovador capital dos problemas da ontologia, epistemologia, ética, além de uma concepção inovadora da linguagem, que segundo a crítica especializada, unifica a obra do filósofo da Ilustração. Aliás, o porte da obra desse filósofo se dá, sobretudo pelo fato de ser desenvolvida “uma ideia de linguagem absolutamente original, e em tudo estranha àquilo que seus pares iluministas e outros filósofos até então haviam pensado.” Nesse sentido, Rousseau recoloca a política no

cerne da linguagem, e isso é uma resposta interessante a um problema específico dos séculos XX e XXI.

Para o antropólogo Claude Lévi-Strauss, Rousseau é um crítico do cogito cartesiano, e fundador das ciências humanas. Ao contrário de Descartes, que procura fundamentar toda ciência na certeza da existência do “eu”, Rousseau, segundo Lévi-Strauss, questiona essa centralidade do “eu”, percebendo, antes de diversos outros pensadores, que o “eu” é determinado desde um “outro”, desde o lado de fora, e que não existe sem essas determinações.

Mas, além disso, há uma articulação da filosofia ilustrada de Rousseau, a partir **da razão e da sensibilidade** com a estética, passando pela literatura, música, teatro, religião, festa, romance, escritos autobiográficos, educação e política em seu pensamento, podendo se encontrar uma chave de leitura de problemas fundamentais da sociedade contemporânea.

Immanuel Kant (1724-1804), sem dúvida, através da sua filosofia crítica, representa um marco no pensamento moderno do séc. XVIII, uma filosofia que se apresenta como sistema, portanto, com pretensões a pensar **a razão e a sensibilidade** em sua totalidade, isto é, tanto do ponto de vista teórico, quanto prático. Quanto especificamente a sua filosofia prática cabe assinalar que esta não apenas se pretende como uma compreensão acerca da sociedade civil, da vida civilizada, da política, da moralidade, da religião, enfim do homem, mas de como todos esses aspectos ligados a vida humana podem ser melhorados através da filosofia e da educação, e, de um modo geral, através da ação do homem no mundo, isto é, da ação autônoma, livre, sendo esse melhoramento uma espécie de dever e de telos e, portanto, de compromisso que devemos ter para com as gerações vindouras. Poderíamos dizer que Kant entendia e defendia como nossa, a obrigação de fazer do mundo um lugar melhor para a espécie humana e isso viria também do desenvolvimento da técnica e da ciência, mas de modo algum se confinaria a este. Em outras palavras, não seria possível na visão kantiana melhorar o mundo sem melhorar o homem; logo, só os benefícios produzidos por um mundo técnico-científico, que equivaleria aos benefícios de um mundo civilizado, entendido como

fim, ao invés de como meio, estaria longe de promover seres humanos livres, justos, dignos e comprometidos com a espécie.

São questões como essas, fomentadas quer pelo pensamento de Rousseau, quer pelo de Kant, a partir da **razão e da sensibilidade** que fortalecem a convicção de que podemos insistir na leitura e discussão dos textos de tais pensadores na contemporaneidade. Nesse sentido, os eventos dos Congressos Rousseau Kant vêm contribuindo ao longo desses anos, e sempre contando com o apoio da FAPEMA, para o aperfeiçoamento e fundamentação de discussões científicas, formação humana em relação à educação no estado do Maranhão e inserindo a UFMA em grandes debates nacionais e internacionais acerca dos referidos filósofos.

Assim, a relevância dos Congressos Rousseau Kant, além da difusão e transferência do conhecimento, tem o comprometimento da publicização e divulgação dos resultados dos Gepis Rousseau e Kant, por meio de artigos científicos, promovendo um intercâmbio de conhecimento entre os grupos de pesquisas acerca de Rousseau e Kant no Brasil e no exterior, no qual, o grande objetivo é incentivar o Potencial Criativo, principalmente dos pesquisadores maranhenses, a fim de desenvolver o capital humano, capacitando a comunidade para o desenvolvimento de pesquisas filosóficas e interdisciplinares, algo que é possibilitado pelos congressos, por meio de ações de intercâmbio dos pesquisadores da iniciação científica, da graduação, da Pós-Graduação, bem como pesquisadores da comunidade acadêmica cujas pesquisas se relacionem às obras dos pensadores.

Nessa perspectiva, três eventos em um, apresentando as principais discussões teóricas e conceituais, e, proporcionando um diálogo entre estes dois monumentos da filosofia moderna é sempre possível, pertinente e instigador de questões que ainda são objeto das nossas demandas contemporâneas.

Portanto, a importância da exposição de um evento desse suporte à comunidade, de discussões fundamentais, de insistências nas leituras e debates dos textos desses pensadores em três grandes eventos em um, tanto por meio de suas obras, quanto por meio de inúmeros diálogos travados com uma infinidade de autores de diversas áreas do conhecimento, coloca a Universidade Federal do Maranhão no

centro dos debates mais atualizados e fundamentados acerca do filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau e do filósofo prussiano Immanuel Kant, tanto nacionalmente quanto em nível internacional.

Excelente Leitura!!!

Luciano da Silva Façanha

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

PROGRAMAÇÃO GERAL

O II CONGRESSO INTERNACIONAL ROUSSEAU X KANT – UFMA, o IV CONGRESSO NACIONAL JEAN-JACQUES ROUSSEAU – UFMA e o II CONGRESSO KANT – UFMA: RAZÃO E SENSIBILIDADE, ocorrerão nos dias 25, 26 e 27 de Junho de 2022, em formato 100% virtual, com transmissão ao vivo para o [Canal do GEPI Rousseau, no YouTube](#). Os Congressos consistirão em Minicursos, Comunicações, Mesas-temáticas e Conferências Internacionais e Nacionais.

O tempo de exposição será de quinze minutos para os participantes das comunicações e uma hora para as conferências dos participantes convidados.

DIA 27 DE JUNHO DE 2022

HORÁRIO	ATIVIDADE	LINK DE ACESSO
8:00 ÀS 10:00	Minicurso 1: Filosofia e sistema em Kant Ministrante: Prof. Dr. Pedro Paulo Corôa – UFPA Monitor: Breno Zen	ACESSAR A SALA DO MINICURSO 1
10:00 ÀS 12:00	Solenidade de Abertura Coordenação: Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha e Profa. Dra. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho Mesa de Abertura A GRATIDÃO DE KANT PARA COM ROUSSEAU DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA AO PRIMADO DA RAZÃO PRÁTICA PROF. DR. JOSÉ VIRIATO SOROMENHO MARQUES – ULISBOA (PT) OS “PARADOXOS DE ROUSSEAU” NA GÊNESE DO PENSAMENTO POLÍTICO DE KANT PROF. DR. LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS – ULISBOA (PT)	ASSISTIR ÀS CONFERÊNCIAS YOUTUBE

SESSÕES DE COMUNICAÇÃO ORAL (1) – 27 DE JUNHO DE
2022

HORÁRIO	ATIVIDADE	LINK DE ACESSO
14:00 ÀS 15:45	<p><u>Sala de Comunicação 1: Sala Rousseau e outros autores</u> Coordenação: Profa. Dra. Maria Constança Peres Pissarra – PUC/SP Monitora: Etienne Santos Costa</p> <p>DIDEROT, MADAME D’EPINAY E THOMAS: RESUMO DE TRÊS NARRATIVAS FILOSÓFICAS ACERCA DO SIGNIFICADO DE “SER MULHER” NO SÉCULO XVIII ANA CÁSSIA NOGUEIRA PEDROSSIAN, MARIA CONSTANÇA PISSARRA</p> <p>A NATUREZA DOS SEXOS E A EDUCAÇÃO FEMININA NO SÉCULO XVIII. SIMILARIDADES ENTRE OS DICURSOS DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU E A.L. THOMAS SEGUNDO ELISABETH BADINTER BARBARA RODRIGUES BARBOSA</p> <p>O ESPAÇO DO FEMININO NA SOCIEDADE E NA LITERATURA FRANCESA DO SÉCULO XVIII PRÉ-REVOLUÇÃO FRANCYHÉLIA BENEDITA MENDES SOUSA, LUCIANO DA SILVA FAÇANHA</p> <p>DA INFLUÊNCIA DAS SOCIEDADES SOBRE O CARÁTER DAS MULHERES RENATA FRANCO VERÍSSIMO</p> <p>ROUSSEAU E OS ESTUDOS BOTÂNICOS</p>	<p style="text-align: center;">ACESSAR A SALA 1 GOOGLE MEET</p>

	<p>PRISCILA DE OLIVEIRA SILVA, LUSSANDRA BARBOSA DE CARVALHO</p> <p>DA HORTA À FEIRA: A SENSIBILIDADE PASSIVA E ATIVA SARAH DA SILVA ARAÚJO</p> <p>NO SILÊNCIO DA LETRA: ATÉ QUE A MORTE OS SEPARE ROUSSEAU E CLARICE LISPECTOR TAINNARA CRISTINA PINHEIRO HERNANDEZ, ADRIELY ALMEIDA COSTA, HUDSON VINICIUS PEREIRA SILVA, LUCIANO DA SILVA FAÇANHA</p>	
--	--	--

SESSÕES DE COMUNICAÇÃO ORAL (2) – 27 DE JUNHO DE
2022

HORÁRIO	ATIVIDADE	LINK DE ACESSO
<p>14:00 ÀS 15:45</p>	<p><u>Sala de Comunicação 2: Sala Kant</u> Coordenação: Prof. Dr. Itanielson Sampaio Coqueiro – UFMA Monitora: Brenda dos Santos Menezes</p> <p>FILOSOFIA DA HISTÓRIA EM KANT E IMPLICAÇÕES PARA POLÍTICA E DIREITO ADRIANO DOS SANTOS PEREIRA, AGOSTINHO DE FREITAS MEIRELLES</p> <p>HAJA COMO SE A MÁXIMA DA TUA AÇÃO PUDESSE CONVERTER-SE EM LEI DA NATUREZA: SERIA KANT UM NECESSITARISTA SOBRE AS NORMAS MORAIS? ÁLVARO LUIS RIBEIRO REIS</p>	<p style="text-align: center;">ACESSAR A SALA 2 GOOGLE MEET</p>

	<p>PARA A REALIZAÇÃO DA PAZ PERPÉTUA: O DIREITO DAS GENTES BIANCA MALENA DO NASCIMENTO CORDEIRO</p> <p>A VONTADE COMO RAZÃO PRÁTICA CARLLYANNE HELENA COSTA TAVARES</p> <p>A EDUCAÇÃO FILOSÓFICO-PEDAGÓGICA A PARTIR DO PENSAMENTO KANTIANO ETIENNE SANTOS COSTA, LUCIANO DA SILVA FAÇANHA</p> <p>LIBERDADE E MORALIDADE: CONSIDERAÇÕES ACERCA DA AUTONOMIA DA VONTADE NA ÉTICA KANTIANA GILNALDO CANTANHEDE NUNES</p> <p>DIREITOS SOCIAIS NO SISTEMA KANTIANO INDALECIO ROBSON PAULO PEREIRA ALVES DA ROCHA</p> <p>AUTONOMIA E HETERONOMIA NA CONCEPÇÃO KANTIANA DE RELIGIÃO MATHEUS COSTA E COSTA, ZILMARA DE JESUS VIANA DE CARVALHO</p>	
--	---	--

SESSÕES DE COMUNICAÇÃO ORAL (3) – 27 DE JUNHO DE 2022

HORÁRIO	ATIVIDADE	LINK DE ACESSO
14:00 ÀS 15:45	<p><u>Sala de Comunicação 3: Sala Rousseau</u> Coordenação: Profa. Dra. Maria do Socorro Gonçalves da Costa – UFMA Monitor: Daniel Viana de Carvalho</p>	<p>ACESSAR A SALA 3 GOOGLE MEET</p>

**A DUALIDADE DO ÓCIO NOS
CIDADÃOS DE GENEBRA A PARTIR
DOS ESPETÁCULOS DE ACORDO
COM JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

ANA BEATRIZ CARVALHO DE SOUSA,
LUÍS FELIPE DA SILVA SEVERIANO,
LUCIANO DA SILVA FAÇANHA

**CRÍTICA A RAZÃO “ILUMINADA” DO
SÉCULO XVIII**

ELAYNE DE ARAUJO PEREIRA,
LUCIANO DA SILVA FAÇANHA

**DA ERUDITA IMAGNAÇÃO À
DEGENERAÇÃO DOS SENTIDOS
HUMANOS: CRÍTICAS AOS
MÉTODOS DA ILUSTRAÇÃO, POR
JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

ELBER ALVES FERREIRA, LUCIANO
FAÇANHA DA SILVA

**PARA ALÉM DE UMA QUERELA
SOBRE O QUESTIONAMENTO
PEDAGÓGICO DOS ESPETÁCULOS**

HUDSON VINICIUS PEREIRA SILVA,
TAINNARA CRISTINA PINHEIRO
HERNANDEZ, LUCIANO DA SILVA
FAÇANHA

**SENSIBILIDADE: PRESSUPOSTO
PARA O SOLITÁRIO? UM OLHAR
AGUÇADO ACERCA DO SEGUNDO
PREFÁCIO DA NOVA HELOÍSA DE
JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

JACENILDE SOUSA DINIZ, LUCIANO
DA SILVA FAÇANHA

**VISLUMBRES DA FILOSOFIA DA
DESIGUALDADE SOCIAL DE JEAN
JACQUES ROUSSEAU EM VIAGENS
DE GULLIVER DE JONATHAN SWIFT**

JOSÉ ANTONIO MORAES COSTA,

OTAINAN DA SILVA MATOS,
MARCELO HENRIQUE DE SOUSA
CARVALHO

**A LINGUAGEM NA PRIMEIRA
INFÂNCIA: EMÍLIO OU DA
EDUCAÇÃO**

LAVÍNIA NEVES MORENO SILVA,
LUCIANO DA SILVA FAÇANHA

**UMA CRÍTICA ROUSSEAUNIANA
ACERCA DA FUNÇÃO PEDAGÓGICA
DO TEATRO**

LUIS FELIPE MOREIRA SOARES,
LUCIANO DA SILVA FAÇANHA

**DA NEGAÇÃO DA IMPLANTAÇÃO
DO TEATRO PARISIENSE A
ACEITAÇÃO DO ESPETÁCULO DA
FESTA**

MATHEUS SILVA COSTA, LUCIANO
DA SILVA FAÇANHA

A SENSIBILIDADE EM ROUSSEAU

RAPHAELLE GARCES DA SILVA,
LUCIANO DA SILVA FAÇANHA

**O ENSAIO SOBRE A ORIGEM DAS
LÍNGUAS DE JEAN_JACQUES
ROUSSEAU: A ORIGEM DAS
LÍNGUAS SOB UMA ABORDAGEM
PLURAL**

STEVES DICKINSON ALMEIDA LIMA,
LUCIANO DA SILVA FAÇANHA

MESA TEMÁTICA (1) – 27 DE JUNHO DE 2022

HORÁRIO	ATIVIDADE	LINK DE ACESSO
16:00 ÀS 19:00	<p><u>Mesa Temática 1 - Conferências Nacionais: Rousseau</u></p> <p>Coordenação: Prof. Dr. Renato Moscateli – UFG</p> <p>Monitora: Adriana Guimarães Mendonça Santos</p> <p>QUAL O GANHO DE ROUSSEAU, COM ESTE ZELO, MAS, SEGUNDO CRITÉRIOS QUE NÓS ESTABELECEMOS?</p> <p>PROF. DR. ARLEI DE ESPÍNDOLA – UEL</p> <p>AMOR PRÓPRIO E INTENCIONALIDADE COMPARTILHADA</p> <p>PROF. DR. CLAUDIO ARAUJO REIS – UNB</p> <p>RELAÇÕES ENTRE PROPRIEDADE E IGUALDADE EM ROUSSEAU</p> <p>PROF. DR. IVANOR LUIZ GUARNIERI – UFR</p> <p>CULTURAS POLÍTICAS: A ORIGEM AGRÁRIA DO ESTADO EM ROUSSEAU</p> <p>PROF. DR. MAURO DELA BANDERA – UFAC</p> <p>UNIDADE E DIFERENÇA: NOTAS SOBRE A CARTA A D’ALEMBERT</p> <p>PROF. DR. RAFAEL DE ARAÚJO E VIANA LEITE – UNIOESTE</p>	<p>ASSISTIR À MESA TEMÁTICA</p> <p>1</p>

MESA TEMÁTICA (2) – 27 DE JUNHO DE 2022

HORÁRIO	ATIVIDADE	LINK DE ACESSO
16:00 ÀS 19:00	<p><u>Mesa Temática 2 – Conferências Nacionais: Kant</u> Coordenação: Prof. Dr. Danielton Campos Melônio – UFMA Monitora: Karoliny Costa Silva</p> <p>LIBERDADE: BASE INABALÁVEL DO AGIR NA MORAL KANTIANA PROFA. DRA. CACILDA BONFIM – IFMA</p> <p>KANT E OS ROMÂNTICOS ALEMÃES: ESFORÇOS DE DESAPROPRIAÇÃO PROF. DR. FABIANO DE LEMOS BRITTO – UERJ</p> <p>METAFÍSICA EM PERSPECTIVA: DE KANT A VIVEIROS DE CASTRO PROF. DR. DANIEL SCHIOCHETT – UFMA</p> <p>O PERCURSO ARGUMENTATIVO DE GILLES DELEUZE ACERCA DO SENTIDO DA PALAVRA “FACULDADE” EM A FILOSOFIA CRÍTICA DE KANT PROF. DR. FLÁVIO LUIZ DE CASTRO FREITAS – UFMA</p> <p>EXPERIÊNCIA E MODERNIDADE: SOBRE UM TEMA KANTIANO EM WALTER BENJAMIN PROF. DR. LUIS INACIO OLIVEIRA COSTA – UFMA</p> <p>IMAGINAÇÃO, KANT, ARENDT PROFA. DRA. MARIA OLILIA SERRA – UFMA</p>	<p>ASSISTIR À MESA TEMÁTICA 2</p>

MESA TEMÁTICA (3) – 27 DE JUNHO DE 2022

HORÁRIO	ATIVIDADE	LINK DE ACESSO
16:00 ÀS 19:00	<p><u>Mesa Temática 3 – Conferências Nacionais: Rousseau-Kant</u> Coordenação: Prof. Dr. Israel Alexandria Costa – UFAL Monitora: Leonice da Conceição Pinheiro Silva</p> <p>AS AGRURAS DA GUERRA E A UTÓPICA BUSCA DA PAZ NO MUNDO: UM OLHAR SOBRE OS PROJETOS DE PAZ DE SAINT-PIERRE, ROUSSEAU E KANT PROF. DR. EVALDO BECKER – UFS</p> <p>PROGRESSO E ESCLARECIMENTO EM ROUSSEAU E KANT – MITO, CRÍTICA E SUPERAÇÃO PROFA. DRA. MARTA NUNES DA COSTA – UFMS</p> <p>UNIDADE E DIFERENÇA: NOTAS SOBRE A CARTA A D’ALEMBERT PROF. DR. RAFAEL DE ARAÚJO E VIANA LEITE – UNIOESTE</p> <p>A QUESTÃO DAS DIMENSÕES DA LIBERDADE NA FILOSOFIA POLÍTICA DE ROUSSEAU E KANT PROF. DR. WILAME GOMES DE ABREU – UFG</p>	<p>ASSISTIR À MESA TEMÁTICA 3</p>

19:00	<p><u>Representação Teatral</u></p> <p>“MULHERES PENSADORAS: INTERPRETAÇÃO FILOSÓFICA E TEATRAL”</p>	<p>ASSISTIR À REPRESENTAÇÃO YOUTUBE</p>
-------	--	---

DIA 28 DE JUNHO DE 2022

HORÁRIO	ATIVIDADE	LINK DE ACESSO
8:00 ÀS 10:00	<p>Minicurso 2: Interpretações do pensamento político de Rousseau à luz das teses liberais e comunitaristas</p> <p>Ministrante: Prof. Dr. Renato Moscateli – UFG</p> <p>Monitora: Adriana Guimarães Mendonça Santos</p>	<p>ACESSAR A SALA DO MINICURSO 2</p>
10:00 ÀS 12:00	<p>Conferências Internacionais</p> <p>Coordenação: Prof. Dr. Flávio Luiz de Castro Freitas – UFMA</p> <p>RAZÃO E SENSIBILIDADE NA NOUVELLE HÉLOÏSE DE ROUSSEAU PROF. DR. STÉPHANE PUJOL – UNIVERSITÉ DE TOULOUSE (JEAN JAURÈS)</p> <p>SOBRE A HISTÓRIA EM KANT E SUA RELAÇÃO COM ROUSSEAU NA QUESTÃO DO MÉTODO EM “COMEÇO CONJECTURAL DE UMA HISTÓRIA HUMANA” PROF. DR. DANIEL OMAR PEREZ – UNICAMP</p> <p>COMO UM ALUNO SALVA SEU MESTRE. A LEITURA DE KANT DO CONTRATO SOCIAL PROF. DR. KARLFRIEDRICH HERB – UNIVERSITÄT REGENSBURG (ALEMANHA)</p>	<p>ASSISTIR ÀS CONFERÊNCIAS YOUTUBE</p>

SESSÕES DE COMUNICAÇÃO ORAL (4) – 28 DE JUNHO DE
2022

HORÁRIO	ATIVIDADE	LINK DE ACESSO
14:00 ÀS 15:45	<p data-bbox="331 461 884 584"><u>Sala de Comunicação 4: Sala Kant e diálogos com Rousseau e outros autores</u></p> <p data-bbox="331 595 884 674">Coordenação: Profa. Ms. Priscila de Oliveira Silva</p> <p data-bbox="331 685 778 719">Monitor: Elber Alves Ferreira</p> <p data-bbox="331 819 884 987">DELEUZE LEITOR CLÍNICO DE KANT: ESBOÇO DO PERCURSO DO MÉTODO TRANSCEDENTAL BRENDA DOS SANTOS MENEZES</p> <p data-bbox="331 1021 847 1189">CONSIDERAÇÕES SOBRE O ANTAGONISMO ENTRE MONTAIGNE E KANT ACERCA DA RAZÃO BRUNO BOGÉA, JOÃO GABRIEL COSTA FERREIRA MAIA</p> <p data-bbox="331 1312 884 1525">NOTAS ACERCA DA INFLUÊNCIA DE ROUSSEAU E CRUSIUS NA DOUTRINA MORAL DE KANT DA DÉCADA DE 1760 BRUNO BUENO POLI</p> <p data-bbox="331 1559 871 1727">O MÉTODO TRANSCENDENTAL NA CONCEPÇÃO DE GILLES DELEUZE DANIEL VIANA DE CARVALHO, FLÁVIO LUIZ DE CASTRO FREITAS</p> <p data-bbox="331 1760 884 2018">UMA REFLEXÃO SOBRE A POSSÍVEL RECONEXÃO ENTRE RAZÃO E SENSIBILIDADE EM ROUSSEAU E KANT EVILÁSIO BARBOSA DA SILVA, LUCIANO DA SILVA FAÇANHA</p>	<p data-bbox="1034 472 1318 562" style="text-align: center;">ACESSAR A SALA 4 GOOGLE MEET</p>

	<p>A CONCEPÇÃO DE ROUSSEAU E KANT SOBRE O USO DO EXEMPLO NA EDUCAÇÃO HUMANA FRANCISCLEYTON DOS SANTOS DA SILVA</p> <p>SOBRE CONDUTAS DESINTERESSADAS EM KANT E NIETZSCHE IGOR ALVES DE MELO</p> <p>NOTAS SOBRE A ARTE DE EDUCAR AS CRIANÇAS: LEITURA DE ROUSSEAU E KANT MARIA DE JESUS DOS SANTOS</p>	
--	--	--

SESSÕES DE COMUNICAÇÃO ORAL (5) – 28 DE JUNHO DE 2022

HORÁRIO	ATIVIDADE	LINK DE ACESSO
14:00 ÀS 15:45	<p><u>Sala de Comunicação 5: Sala Rousseau e diálogos com outros autores</u> Coordenação: Prof. Dr. Renato Moscateli – UFG Monitora: Leonice da Conceição Pinheiro Silva</p> <p>SOBRE A UNIFORMIDADE DOS COSTUMES BRENO ZEN</p> <p>O SURGIMENTO DA VIOLÊNCIA EM JEAN JACQUES ROUSSEAU DANUZY DOS SANTOS NASCIMENTO</p> <p>RAZÃO E POLÍTICA EM ROUSSEAU FELIPE MATOS LIMA MELO</p>	<p style="text-align: center;">ACESSAR A SALA 5 GOOGLE MEET</p>

**O ESTADO E A RELIGIÃO CIVIL EM
ROUSSEAU**

GOLDEMBERGH SOUZA BRITO

**DIDEROT: A MORAL RELIGIOSA DO
SÉCULO XVIII**

GUSTAVO DE AMORIM FERNANDEZ

**O OLHAR ETNOLÓGICO DE
ROUSSEAU: O CONHECIMENTO
SOBRE O HOMEM A PARTIR DAS
DIFERENÇAS**

IRLENE VERUSKA BATISTA DA SILVA,
LUCIANO DA SILVA FAÇANHA

**LINGUAGEM E EDUCAÇÃO:
ANÁLISES DE ROUSSEAU E
GADAMER**

JOICE REGINA LEITE PINTO, ALMIR
FERREIRA DA SILVA JUNIOR

**ESTADO NATURAL E CIVIL EM
ROUSSEAU: PERSPECTIVAS ANTE A
IDEIA DE ORDEM**

KELLEN APARECIDA NASCIMENTO
RIBEIRO

**O EXERCÍCIO DO FILOSOFAR COMO
CAMINHO PARA A FORMAÇÃO
HUMANA: UMA HERMENÊUTICA DA
OBRA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU
PARA PENSAR O ENSINO DE
FILOSOFIA**

LETÍCIA MARIA PASSOS CORRÊA,
NEIVA AFONSO OLIVEIRA

**A CONCEPÇÃO DE EDUCAÇÃO NA
PRIMEIRA INFÂNCIA EM ROUSSEAU**

STIEVEN MAX DOS SANTOS
NASCIMENTO, DAMIÃO BEZERRA
OLIVEIRA

**A FORMAÇÃO HUMANA EM
ROUSSEAU: ÊNFASE ÀS**

	CONTRADIÇÕES E RECIPROCIDADES WANDERSON PEREIRA LIMA	
--	--	--

SESSÕES DE COMUNICAÇÃO ORAL (6) – 28 DE JUNHO DE
2022

HORÁRIO	ATIVIDADE	LINK DE ACESSO
14:00 ÀS 15:45	<p><u>Sala de Comunicação 6: Sala Kant e diálogos com outros autores</u> Coordenação: Prof. Dr. Flávio Luiz de Castro Freitas – UFMA Monitora: Francyhélia Benedita Mendes Sousa</p> <p>A EDUCAÇÃO E AUTONOMIA EM KANT: UMA ANÁLISE SOBRE A PEDAGOGIA ITASUAN ANTONIO PIRES FERREIRA, ZILMARA DE JESUS VIANA DE CARVALHO</p> <p>SENSAÇÃO SUBJETIVA EM KANT E SCHILLER: A INTEPRETAÇÃO SCHILLERIANA E O SENTIR SUBJETIVO COMO NÚCLEO DA FORMAÇÃO ESTÉTICA IVYS DE ALCÂNTARA SILVA, SANDRO MELO BATALHA CARDOSO</p> <p>COSMOPOLITISMO: O LEGADO KANTIANO SOBRE ÉTICA, PAZ E DIREITO JOÃO GABRIEL COSTA FERREIRA MAIA, BRUNO BOGÉA LIMA, ZILMARA DE JESUS VIANA DE CARVALHO</p>	<p style="text-align: center;">ACESSAR A SALA 6 GOOGLE MEET</p>

	<p>A AUTONOMIA DA SENSIBILIDADE EM BAUNGARTEN E KANT JOSÉ ROBERTO CARVALHO DA SILVA</p> <p>DIREITO E ÉTICA NA FILOSOFIA DE KANT: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O PONTO DE CONFLUÊNCIA E DISTINÇÃO DESSES TERMOS KAROLINY COSTA SILVA</p> <p>PENSAR A NATUREZA: UMA PERSPECTIVA FEMINISTA SOB A ÓTICA KANTIANA LETÍCIA HELENA FERNANDES DE OLIVEIRA</p> <p>O CARÁTER MORAL DA EDUCAÇÃO EM KANT SANDY ELLEN SOUSA DOS REIS, TRINNE CRISTINE PIMENTEL COSTA, BIANCA MALENA DO NASCIMENTO CORDEIRO</p> <p>A LIBERDADE SOB LEI, EM KANT TAILA DE ABREU RIBEIRO</p>	
--	--	--

MESA TEMÁTICA (4) – 28 DE JUNHO DE 2022

HORÁRIO	ATIVIDADE	LINK DE ACESSO
16:00 ÀS 19:00	<p><u>Mesa Temática 4 – Conferências Nacionais: Rousseau, Kant e outros autores</u> Coordenação: Profa. Dr. Maria Olília Serra – UFMA Monitora: Etienne Santos Costa</p> <p>A LINGUAGEM SENSÍVEL DE ROUSSEAU NAS AUTOBIOGRAFIAS PROFA. MS. ARIANE SANTOS RIBEIRO MELONIO – UFMA</p>	<div style="background-color: #1a2b4d; color: white; padding: 10px; border-radius: 10px; display: inline-block;"> ASSISTIR À MESA TEMÁTICA 4 </div>

	<p>AFECÇÕES E PAIXÕES SEGUNDO KANT: UMA EXPOSIÇÃO POPULAR PROF. DR. DANIELTON CAMPOS MELONIO – UFMA</p> <p>A BELEZA COMO INTERMEDIÁRIA DA VERDADE: O QUE PENSA SCHILLER SOBRE A EXPOSIÇÃO FILOSÓFICA PROF. DR. NERTAN DIAS SILVA MAIA – UFMA</p> <p>O CONCEITO DE GRAÇA NO ENSAIO SOBRE GRAÇA E DIGNIDADE DE FRIEDRICH SCHILLER PROFA. DRA. MARIA CLARA ALVES CABRAL – UFPA</p> <p>MONTESQUIEU E ROUSSEAU: A DEMOCRACIA SOB DUAS PERSPECTIVAS REPUBLICANAS PROF. DR. VITAL ALVES – USP</p>	
--	--	--

MESA TEMÁTICA (5) – 28 DE JUNHO DE 2022

HORÁRIO	ATIVIDADE	LINK DE ACESSO
16:00 ÀS 19:00	<p><u>Mesa Temática 5 – Conferências Nacionais: Kant</u> Coordenação: Prof. Dr. Pedro Paulo Corrêa – UFPA Monitor: João Gabriel Costa Ferreira Maia</p> <p>RAZÃO E MORALIDADE EM KANT E ROUSSEAU PROF. DR. AGOSTINHO DE FREITAS MEIRELLES – UFPA</p> <p>LOUCURA E SOCIEDADE NO ENSAIO SOBRE AS DOENÇAS MENTAIS, DE</p>	<div data-bbox="922 1395 1426 1518" style="background-color: #1a2b4a; color: white; padding: 10px; text-align: center;"> ASSISTIR À MESA TEMÁTICA 5 </div>

	<p>IMMANUEL KANT PROF. DR. EDMILSON MENEZES – USF</p> <p>RELIGIÃO NATURAL E AUTONOMIA EM ROUSSEAU E KANT: APROXIMAÇÕES E DIFERENÇAS PROFA. DRA. ZILMARA DE JESUS VIANA DE CARVALHO – UFMA</p> <p>CERTA HERANÇA ILUMINISTA: O PENSAMENTO KANTIANO AINDA ESTÁ PRESENTE NA EDUCAÇÃO CONTEMPORÂNEA? PROF. DR. MÁRCIO SANTOS DE SANTANA – UEL</p> <p>SIMPATIA, AFETOS E PAIXÕES: OU DA IMPOSSIBILIDADE DE UMA ÉTICA IMPURA EM KANT PROFA. DR. ITANIELSON SAMPAIO COQUEIRO – UFMA</p>	
--	--	--

MESA TEMÁTICA (6) – 28 DE JUNHO DE 2022

HORÁRIO	ATIVIDADE	LINK DE ACESSO
16:00 ÀS 19:00	<p><u>Mesa Temática 6 – Conferências Nacionais: Rousseau</u> Coordenação: Profa. Dra. Jacira de Freitas – Unifesp Monitor: Breno Zen</p> <p>AS SENSACIONES E O USO DA RAZÃO NA PRÁTICA DA BOTÂNICA EM ROUSSEAU PROF. DR. GUSTAVO CUNHA BEZERRA – UEPB</p> <p>SENTI, ANTES DE PENSAR. DO ESTADO NATURAL À ESTÉTICA: AS</p>	<div data-bbox="922 1397 1428 1518" style="background-color: #2c3e50; color: white; padding: 10px; text-align: center;"> ASSISTIR À MESA TEMÁTICA 6 </div>

	<p>IDEIAS DO ARTISTA ROUSSEAU PROF. DR. HELDERSON MARIANI PIRES – FAAP-SP</p> <p>SOBRE A SENSIBILIDADE EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU PROFA. DRA. MARIA DO SOCORRO GONÇALVES DA COSTA – UFMA</p> <p>A ELOQUÊNCIA DO DIÁLOGO BOTÂNICO DE ROUSSEAU PROFA. DRA. MARIA VALDEREZ DE COLLETES NEGREIROS – UNESP</p>	
--	---	--

DIA 29 DE JUNHO DE 2022

HORÁRIO	ATIVIDADE	LINK DE ACESSO
8:00 ÀS 10:00	<p>Minicurso 3: O nexa entre filosofia e história da filosofia: um princípio metodológico</p> <p>Ministrante: Prof. Dr. Edmilson Menezes – UFS</p> <p>Monitor: Cesar Augusto Silva de Sousa</p>	<p>ACESSAR A SALA DO MINICURSO 3</p>
10:00 ÀS 12:00	<p>Conferências Internacionais</p> <p>Coordenação: Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha e Profa. Dra. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho</p> <p>PARA (RE)LER ROUSSEAU E KANT NO SÉCULO XXI PROFA. DRA. CUSTÓDIA ALEXANDRA ALMEIDA MARTINS – UMINHO (PT)</p> <p>ACERCA DE LA FELICIDAD: CONSIDERACIONES SOBRE LA SENSIBILIDAD, LA RAZÓN Y LO</p>	<p>ASSISTIR ÀS CONFERÊNCIAS YOUTUBE</p>

	PÚBLICO PROFA. DRA. VERA WAKSMAN – UNIPE (ALEMANHA) e UNLP (ARGENTINA)	
--	--	--

SESSÕES DE COMUNICAÇÃO ORAL (7) – 29 DE JUNHO DE
2022

HORÁRIO	ATIVIDADE	LINK DE ACESSO
14:00 ÀS 15:45	<p><u>Sala de Comunicação 7: Sala Kant e diálogos com outros autores</u> Coordenação: Profa. Ms. Francyhélia Benedita Mendes Sousa – UFMA Monitor: Gabriel Antonio da Silva Campelo</p> <p>ANALOGIAS DA EXPERIÊNCIA BRUNO CAMILO DE OLIVEIRA</p> <p>RAZÃO E METAFÍSICA A LUZ DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA BRUNO BOGÉA, JOÃO GABRIEL COSTA FERREIRA MAIA</p> <p>O CONTEMPORÂNEO: REFLEXÕES SOBRE HOMEM, CONTEMPORANEIDADE E DIREITO COSMOPOLITA. UMA LEITURA DE MUNDO A PARTIR DO PENSAMENTO DE KANT E AGAMBEN JOÃO GABRIEL COSTA FERREIRA MAIA, BRUNO BOGÉA LIMA, ZILMARA DE JESUS VIANA DE CARVALHO</p> <p>ANTAGONISMO E NATUREZA HUMANA EM KANT: ALGUNS ASPECTOS DA INSOCIÁVEL</p>	<div style="background-color: #2c3e50; color: white; padding: 10px; text-align: center;"> <p>ACESSAR A SALA 7 GOOGLE MEET</p> </div>

	<p>SOCIABILIDADE E SUAS IMPLICAÇÕES KAROLINY COSTA SILVA</p> <p>ESCLARECIMENTO E CRÍTICA COMO PRÁTICAS DE INSURGÊNCIA: ALGUNS RASTROS KANTIANOS NOS (DES)CAMINHOS DE FOUCAULT MARCELO HENRIQUE DE SOUZA, LUIS URIBE MIRANDA, OTAINAN DA SILVA MATOS, JOSÉ ANTONIO MORAES COSTA</p> <p>RELAÇÕES ENTRE ALGUNS ELEMENTOS DO PENSAMENTO POLÍTICO ARENDTIANO-KANTIANO E A PRESENÇA DO OUTRO NO ROMANCE ÚRSULA DE MARIA FIRMINA DOS REIS NILDO FRANCISCO DA SILVA, ZILMARA DE JESUS VIANA DE CARVALHO</p> <p>AMIZADE E SOCIABILIDADE A PARTIR DA PEDAGOGIA KANTIANA TOMAZ MARTINS DA SILVA FILHO</p> <p>A IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA PARA O ESCLARECIMENTO: O USO PÚBLICO DA RAZÃO TRINNE CRISTINE PIMENTEL COSTA, BIANCA MALENA DO NASCIMENTO CORDEIRO, SANDY ELLEN SOUSA DOS REIS</p> <p>TRANSFORMAR UM ACORDO EXTORQUIDO PATOLOGICAMENTE PARA UMA SOCIEDADE EM UM TODO MORAL: KANT E A IDEIA DE PROGRESSO WAGNER BARBOSA DE BARROS</p>	
--	---	--

SESSÕES DE COMUNICAÇÃO ORAL (8) – 29 DE JUNHO DE
2022

HORÁRIO	ATIVIDADE	LINK DE ACESSO
14:00 ÀS 15:45	<p><u>Sala de Comunicação 8: Sala Rousseau e diálogos com outros autores</u></p> <p>Coordenação: Profa. Ms. Ariane Santos Ribeiro Melônio – UFMA</p> <p>Monitora: Franckland Braga Reis</p> <p>HOBBS E ROUSSEAU CONTRA BEHEMOTH CRISTIANO DE ALMEIDA CORREIA</p> <p>AS NUANCES DA PASSAGEM DO ESTADO DE NATUREZA PARA ESTADO CIVIL EM HOBBS, LOCKE E ROUSSEAU JOICE REGINA LEITE PINTO, LUCIANO DA SILVA FAÇANHA</p> <p>A ESCRITA DE SI COMO PENSAMENTO FILOSOFICO EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU E FRIEDRICH NIETZSCHE LEONICE DA CONCEIÇÃO PINHEIRO SILVA</p> <p>A RELAÇÃO ENTRE A REPÚBLICA DE GENEBRA E A FILOSOFIA POLÍTICA DE JEAN JACQUES ROUSSEAU LUCIANA XAVIER DE CASTRO</p> <p>UM DEBATE SOBRE O CONCEITO DE LIBERDADE ENTRE ROUSSEAU E HEGEL LUIS CARLOS SERRA AMORIM FILHO</p> <p>ROUSSEAU, LEITOR DE LEIBNIZ: O PARADOXO DO OTIMISMO</p>	<p style="text-align: center;">ACESSAR A SALA 8 GOOGLE MEET</p>

	<p>FILOSÓFICO MARCELO FERREIRA JUNIOR</p> <p>O CONCEITO ESTADO DE GUERRA NA CONCEPÇÃO DE HOBBS E ROUSSEAU MARCOS DA SILVA COSTA</p> <p>ESTADO DE NATUREZA E POSIÇÃO ORIGINAL: O CONTRATUALISMO DE ROUSSEAU E RAWLS NELSON DE LIMA DAMIÃO</p> <p>JEAN JACQUES ROUSSEAU E SUA COLABORAÇÃO PARA FORMAÇÃO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS REINALDO FREITAS SOARES JUNIOR</p> <p>ROUSSEAU, PLATÃO E A EDUCAÇÃO INFANTIL RONZELENE NAZARE SOUZA DE LIMA</p>	
--	---	--

MESA TEMÁTICA (7) – 29 DE JUNHO DE 2022

HORÁRIO	ATIVIDADE	LINK DE ACESSO
16:00 ÀS 19:00	<p><u>Mesa Temática 7 – Conferências Nacionais: Rousseau e diálogos</u> Coordenação: Prof. Dr. Cláudio Reis – UNB Monitor: Matheus Costa e Costa</p> <p>CONDICIONALIDADES E ADVERSIDADES DA EDUCAÇÃO SOB O OLHAR DE ROUSSEAU E DEWEY PROF. DR. GENILDO FERREIRA DA SILVA – UFBA</p> <p>CORPO E EDUCAÇÃO, EM J.-J. ROUSSEAU</p>	<div style="background-color: #2c3e50; color: white; padding: 10px; border-radius: 10px; display: inline-block;"> ASSISTIR À MESA TEMÁTICA 7 </div>

	<p>PROF. DR. ISRAEL ALEXANDRIA COSTA – UFAL</p> <p>ROUSSEAU E A SUA RELAÇÃO CRÍTICA COM A FILOSOFIA DE HELVÉTIUS</p> <p>PROF. DR. MANOEL JARBAS VASCONCELOS CARVALHO – UERN</p> <p>SENTIMENTO E RAZÃO NA ENUNCIÇÃO DA ÉTICA EM ROUSSEAU</p> <p>PROF. DR. PEDRO PAULO DA COSTA CORÔA – USP</p>	
--	---	--

MESA TEMÁTICA (8) – 29 DE JUNHO DE 2022

HORÁRIO	ATIVIDADE	LINK DE ACESSO
16:00 ÀS 19:00	<p><u>Mesa Temática 8 – Conferências Nacionais: Kant</u></p> <p>Coordenação: Profa. Dra. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho – UFMA</p> <p>Monitor: Bruno Bogéa Lima</p> <p>SOBERANIA, CIDADANIA E USO PÚBLICO DA RAZÃO</p> <p>PROF. DR. BRUNO NADAI – UFABC</p> <p>O CONCEITO DE DIREITO EM KANT E SUA FUNDAMENTAÇÃO MORAL</p> <p>PROF. DR. JOZIVAN GUEDES – UFPI</p> <p>KANT E A QUESTÃO “POR QUÊ SER MORAL”</p> <p>PROF. DR. KONRAD UTZ – UFC</p> <p>ROUSSEAU E KANT E A SOBERANIA DA LEI, NA LEITURA ATENTA DE ERNST CASSIRER</p>	<p>ASSISTIR À MESA TEMÁTICA</p> <p>8</p>

	<p>PROFA. DRA. MARA FERNANDA CHIARI PIRES – UNICAMP</p> <p>O DEVER DE AMAR SEGUNDO KANT E KIERKEGAARD</p> <p>PROF. DR. RONI EDERSON KRAUSE DE OLIVEIRA – IFG</p> <p>KANT E O PROBLEMA DA JUSTIÇA NA CONTEMPORANEIDADE: DO CONSTRUTIVISMO MORAL À METAÉTICA</p> <p>PROF. DR. TEDSON MAYCKELL BRAGA TEIXEIRA – UFMA</p>	
--	---	--

MESA TEMÁTICA (9) – 29 DE JUNHO DE 2022

HORÁRIO	ATIVIDADE	LINK DE ACESSO
16:00 ÀS 19:00	<p><u>Mesa Temática 9 – Conferências Nacionais: Rousseau</u></p> <p>Coordenação: Prof. Dr. Flávio Luiz de Castro Freitas – UFMA</p> <p>Monitor: Luís Felipe Moreira Soares</p> <p>OS PRINCÍPIOS DA MÚSICA EM ROUSSEAU</p> <p>PROFA. DRA. JACIRA DE FREITAS – UNIFESP</p> <p>DA RECUSA DAS FÁBULAS AO CONSENTIMENTO DA LINGUAGEM DAS COISAS DE ROBSON CRUSOÉ: CONFIRMAÇÃO DA ACEITAÇÃO DA NARRATIVA ROMANESCA POR ROUSSEAU</p> <p>PROF. DR. LUCIANO DA SILVA FAÇANHA – UFMA</p>	<p>ASSISTIR À MESA TEMÁTICA</p> <p>9</p>

	<p>O EU COMO UM OUTRO/OUTRA PROFA. DRA. MARIA CONSTANÇA PERES PISSARRA – PUC-SP</p> <p>LETTRES PHILOSOPHIQUES E INTERTEXTUALIDADE PROFA. DRA. MARISA ALVES VENTO – IFG</p> <p>EMÍLIO E EMÍLIA: OU RAZÃO E SENSIBILIDADE NA PAUTA DAS CONVERSÇÕES PROF. DR. WILSON ALVES DE PAIVA – UFG</p>	
--	--	--

19:00	<p><u>Representação Teatral</u></p>	<p>ASSISTIR À REPRESENTAÇÃO YOUTUBE</p>
-------	--	---

E-book do

II CONGRESSO INTERNACIONAL ROUSSEAU X KANT – UFMA
IV CONGRESSO NACIONAL JEAN-JACQUES ROUSSEAU – UFMA
II CONGRESSO NACIONAL KANT – UFMA
RAZÃO E SENSIBILIDADE

E-BOOK

São Luís-MA
2022

Eixo 1: Rousseau – Apenas artigos sobre o filósofo Jean-Jacques Rousseau

A CONCEPÇÃO DE EDUCAÇÃO NA PRIMEIRA INFÂNCIA EM ROUSSEAU

THE CONCEPT OF EDUCATION IN EARLY CHILDHOOD IN ROUSSEAU

Stieven Max dos Santos Nascimento
Graduando em Filosofia
stieven.nascimento@ifch.ufpa.br
Universidade Federal do Pará

Damião Bezerra Oliveira
Doutor em Educação
damiao@ufpa.br
Universidade Federal do Pará

RESUMO: O presente estudo tem como base teórica a obra “*O Emílio ou da educação* de Jean-Jacques Rousseau” sendo esta uma obra pedagógica e filosófica. Segundo Paiva, (2007) “*O Emílio* é, na verdade, uma profunda teoria do fenômeno educativo e uma respeitável filosofia da educação.” A obra se divide em cinco “livros”, os três primeiros dedicados à infância de Emílio, este estudo enfatiza o livro I, em trechos dos quais a contribuição de Rousseau para concepção de educação e os contrastes para a primeira infância, em uma perspectiva que o próprio filósofo considera importante, sendo esta, a defesa da educação natural. É analisado como a educação se manifesta na obra do genebrino, e como se desenvolve na proteção da primeira infância, pois os contrastes recaem mais tarde em sua autonomia, ou seja, na prática da vida do jovem-adulto Emílio. Porém o filósofo assinala que se desenvolve em seu projeto de educação, três tipos de educação que são necessários. Portanto a educação que vem da natureza, e o ponto chave de sua proteção, para hábitos antinaturais. Porém existe uma relação dos adultos no desenvolvimento infante, a importância do preceptor para a proteção da educação, esta educação que é centrada à criança, para que nos anos posteriores, use a razão adequadamente. Por isso a defesa da educação natural, é que Rousseau almeja para que haja a proteção das necessidades naturais do infante. Para entender a infância do indivíduo, estabelecer um paralelo com a reflexão rousseauísta acerca do desenvolvimento não linear da história da espécie, que inicia com a “infância” do homem, representada por um estado de natureza.

Palavras-chave: Educação, Emílio, Infância, Pedagogia.

ABSTRACT: The present study has as its theoretical basis the work “*O Emílio ou da Educação* de Jean-Jacques Rousseau”, which is a pedagogical and philosophical work. According to Paiva, (2007) “*Emílio* is, in fact, a profound theory of the educational phenomenon and a respectable philosophy of education.” The work is divided into five "books", the first three dedicated to Emílio's childhood, this study emphasizes book I, in excerpts from which Rousseau's contribution to the conception of education and the contrasts for early childhood, in a perspective that the philosopher himself considers important, this being the defense of natural education. It is analyzed how education manifests itself in the work of the Genevan, and how it develops in the protection of early childhood, as the contrasts later fall on its autonomy, that is, in the practice of the life of the young adult Emílio. However, the philosopher points out that he develops in his education project, three types of education that are necessary. Therefore the education that comes from nature, and the key point of its protection, for unnatural habits. However, there is a relationship of adults in child development, the importance of the preceptor for the protection of education, this education that is centered on the child, so that in later years, he uses reason properly. That is why the defense of natural education is what Rousseau aims

for the protection of the infant's natural needs. To understand the childhood of the individual, establish a parallel with the Rousseauist reflection on the non-linear development of the history of the species, which begins with the “childhood” of man, represented by a state of nature.

Keywords: Education, Emílio, Childhood, Pedagogy.

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como parte integrada leituras feitas do projeto de pesquisa do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica - Universidade Federal do Pará, (PIBIC-UFPA)¹, Intitulado Antropologia e Educação no Emílio, de Rousseau (II) no qual um dos objetivos é estabelecer parâmetros de referência para refletir acerca da educação ou formação em Rousseau, e o desenvolvimento no contexto moderno e iluminista.

O período moderno na qual o genebrino está inserido é um momento político, científico, artístico, pedagógico e de várias áreas do conhecimento, que estão em processo evolutivo ou inicial². A grande característica de sua obra se faz inovadora para a pedagogia moderna. Rousseau traz uma outra visão pedagógica para esta infância, segundo Cambi, nesse sentido “Como também nasce uma pedagogia antropológico-utópica que tende a desafiar a existente e a colocar tal desafio como o verdadeiro sentido do pensar e fazer pedagogia como faz Comenius, como faz Rousseau.” (CAMBI, 1999, p. 202). A obra Emílio ou da Educação, figurando um marco na pedagogia, e desenvolvendo um projeto de dimensão educacional.

Na obra citada anteriormente Rousseau aponta a formação do cidadão ou do homem, mas sobretudo a infância é retratada nos capítulos iniciais de sua obra. Para o teórico a formação do personagem Emílio está em questão o caráter social e natural, é nesta formação que o filósofo pensa intrinsecamente a primeira infância, e evidencia o processo de desenvolvimento da criança, em defesa de sua naturalidade, para que não forme espelho de hábitos inadequados.

Inicialmente cabe observar que na época de Rousseau não se tinham critérios etários rigorosos para classificar as fases da infância, como se tenta fazer hoje. Daí a necessidade de

¹ O Programa tem por objetivo apoiar a criação e consolidação de grupos de pesquisa e qualificar o ensino de graduação na UFPA, por meio da concessão de Bolsas de Iniciação Científica a graduandos sob orientação de docentes e técnicos, coordenadores ou participantes de projetos de pesquisa registrados na instituição. Disponível em: <https://www.proesp.ufpa.br/index.php/programas-da-proesp/987-pibic-programa-institucional-de-bolsas-de-iniciacao-cientifica#:~:text=O%20Programa%20tem%20por%20objetivo,de%20pesquisa%20registrados%20na%20instituic%C3%A7%C3%A3o.>

² A pedagogia não traça mais ideais de homem, de cultura, de sociedade partindo de fundamentos universais e meta temporais, postos como critérios ontológicos aos quais a obra educativa deve obedecer aos a realizar, válidos em sentido absoluto (quer dizer, absolutus = livre de condicionamentos, de limitações). (CAMBI, 1999, p. 217)

esclarecer aqui, que o presente estudo pretende caracterizar a compreensão rousseauísta de educação da criança nos primeiros anos, talvez em um período que, em classificações em vigor, corresponderia à primeira infância, em uma subdivisão corrente que indica mais duas infâncias, compreendendo a tripartição a um período que abrange o intervalo existencial que vai do nascimento aos 12 anos.

Não é incomum encontrar uma classificação das idades no pensamento educacional de Rousseau, em correspondência com os cinco Livros de “Emílio ou da educação”. Iniciaria com a “idade da necessidade” (0-2 anos), tratada no Livro Primeiro; seguida pela “idade da natureza” (2-12 anos), tematizada no Livro Segundo; “Idade da força” (12-15 anos), estudada no Livro Terceiro; “Juventude” (15-20), tratado no Livro Quarto; e “idade da sabedoria” (20-25 anos), apresentada no Livro Quinto. Caso se estabeleça, como sugestão metodológica, a correspondências das idades às fases da infância, então, a primeira corresponderia à “idade da necessidade”, cujo principal fonte para o seu conhecimento seria o Livro Primeiro de *Emílio*. Os dois primeiros livros dariam conta da infância como um todo (0-12 anos).

Dent (1996) informa sobre uma classificação presente em um rascunho da obra *Emílio*, na qual se verificam quatro estágios apenas, sendo o primeiro chamado de “Idade da natureza”, compreendendo o período que se estende do nascimento aos 12 anos. Por essa classificação, se quisermos falar de uma primeira infância, ela deveria se localizar aqui. E “o estágio da necessidade” estaria incluída na primeira idade. Os demais estágios são, seguidamente, os seguintes:” [...] idade da razão ou inteligência (12-15); idade da energia ou força vital (15-20); idade da sabedoria (20-25). Embora não aderisse a um tão esquemático padrão na obra final [versão definitiva de *Emílio*], ele serve, no entanto, como útil quadro de referência (DENT, 1996, p. 117).

Contornando as dificuldades das não tão precisas classificações rousseauístas e das possíveis correspondências com as divisões etárias posteriores, pode-se sustentar que o interesse de Rousseau pela infância, ou pelo período inicial da vida do indivíduo, vincula-se à preocupação fundamental do filósofo de conhecer o homem, tema presente em todo o seu pensamento. No *Primeiro Discurso*, Rousseau (1973) associa-se ao lema socrático, advindo da inscrição do Templo de Delfos, que lembrava a tarefa fundamental de o homem se autoconhecer. Essa seria uma grande questão filosófica ainda aberta e, segundo Rousseau, esquecida, curiosamente, em um século, o XVIII, que se dispôs a desvendar todos os segredos da natureza, mas deixou de fora a natureza humana, ou quando tratou desse tema, o teria feito com pressupostos equivocados.

É na primeira infância que ocorre as influências, e que chamam de hábitos tal destacado por Locke³, em sua obra *Pensamentos sobre a Educação*. E são remetidos na formação do homem ou na formação de um cidadão, em todo o processo do entendimento em relação aos objetos, a atenção a qualidade primárias para o aprendizado e para constatação da experiência que se darão no decorrer também da obra “*O Emílio ou da educação*” de Rousseau. Mas com os cuidados, que é na primeira infância o início do processo, aonde as faculdades vão se constituir para que na idade da razão, as consequências do mal-uso das necessidades podem se constituir como artifício, sendo o papel do preceptor proteger essas mesmas necessidades, para que não virem vícios ou hábitos artificiais, assim constituindo uma crítica a Locke.

A compreensão da relação entre infância, educação e natureza é um suposto fundamental, a base sobre a qual se erige a formação do homem. Sem esse alicerce sólido, toda construção irá ruir, prejudicando definitivamente a educação das idades subsequentes.

2 ROUSSEAU: PROJETO DE EDUCAÇÃO E A PRIMEIRA INFÂNCIA

Rousseau ensina enxergar a infância como infância, vai estabelecer em seu princípio pedagógico a importância para o desenvolvimento de uma “psicologia infantil e educativa”⁴, estudo das necessidades e a proteção delas, ajudam até uma visão de educação natural, constituição uma prática pedagógica. O princípio disto é, segundo o autor, logo no prefácio do Emílio: “Não se conhece a infância: com falsas ideias que delas temos, quanto mais longe vamos mais nos extraviamos. Os mais sábios apegam-se ao que importa que saibam os homens, sem considerar que as crianças se acham em estado de aprender”. (ROUSSEAU, 1995, p. 06).

Rousseau constitui um aprendizado e considerar que se deva olhar a criança em um aspecto educacional voltado e adequado para ela. Segundo Dalbosco esse aspecto “A revolução no conceito de infância concebida por Rousseau foi uma verdadeira revolução copernicana no âmbito da pedagogia infantil”. (DALBOSCO, 2013, p. 83) Acerca da formação da criança e esse olhar, pois os adultos, o pai e a mãe são substituídos, pelos cuidados da ama e do preceptor,

³“Quanto à educação do caráter e da mente, para Locke, é necessário antes de tudo ministrar os oportunos ensinamentos não "por meio de regras", mas pelo "exercício", pelo "hábito" e, sobretudo, pelo "raciocínio". O forte destaque conferido a esta última função é um dos aspectos mais originais e discutidos (por exemplo, é decididamente criticado por Rousseau) da pedagogia de Locke, que a este propósito assim se exprime: "Surpreenderá, talvez, que eu fale de raciocinar com as crianças.” (CAMBI, 1995, p. 319)

⁴ROUSSEAU percebeu que "cada idade tem suas capacidades", que "a criança tem maneira de ver, de pensar e de sentir que lhe são próprias"; sem dúvida, demonstrou eloquentemente que não se aprende nada a não ser por uma conquista ativa, e que o aluno deve reinventar a ciência em vez de repetir suas fórmulas verbais; foi ele mesmo quem deu esse conselho, pelo qual muito lhe será perdoado: "Começai a estudar vossos alunos, pois certamente não os conheceis em nada." (PIAGET, 1985, p. 142)

cada um tem uma delegação para aprendizagem, no entanto é nas mãos do preceptor que dirá o tipo de educação, que virá a ser, para Rousseau, caberia ao preceptor a tarefa de pensar a educação como um processo formativo da criança de modo independente, no qual a criança seja capaz de descobrir o caminho natural e não em uma educação imposta pelo adulto. Ou o reflexo dos atos do mero adulto, pois o papel afetivo e além da responsabilidade com o filho. Rousseau destaca que,

A primeira educação é mais importante e cabe incontestavelmente às mulheres. Se o autor da natureza houvesse desejado que ela coubesse aos homens, ter-lhes-ia dado leite para alimentar as crianças. Assim, falai sempre de preferência às mulheres em vossos tratados sobre a educação, pois, além de estarem em condições de tratá-la mais de perto do que os homens e de influenciarem sempre mais, o êxito também lhes interessa muito mais, já que a maior parte das viúvas se acha como que à mercê dos filhos e eles então lhe fazem sentir vivamente, no bem e no mal, o efeito da maneira como foram criados (ROUSSEAU, 1995, p. 09).

Como a uma proteção da primeira infância, e a construção para que haja no decorrer da obra o Emílio, e a constituição do homem-natural, começa com quem vai reger os cuidados, que tipo de cuidados, O Comentário de Dalbosco acerca do papel do adulto: “O respeito pelo mundo da criança exige a intervenção do adulto no sentido de ser condutor do processo educativo e conduzir significa intervir deixando que o desenvolvimento natural da criança aconteça”. (DALBOSCO, 2007, p. 316) O projeto de educação e a concepção de primeira infância de Rousseau, estão ligados ao conceito de estado de natureza, Rousseau protege e defende este desenvolvimento e a formação da infância, visando no futuro, o aprimoramento físico, psíquico, linguístico, mas sobre tudo amplamente moral, pois a sua autonomia e liberdade estarão em questão mais tarde⁵.

O genebrino enfatiza que “O desenvolvimento interno das 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; o ganho de nossa própria experiência sobre os objetos que nos afetam é a educação das coisas”. (ROUSSEAU, 1995, p. 11). O desenvolvimento infantil a educação possui uma importância fundamental, e nessa fase a importância do desenvolvimento físico e cognitivo, entretanto a capacidade cognitiva e moral tem por ligação a relação do adulto e criança desenvolvida nesta relação e o foco é a proteção da formação desta criança na primeira infância, aonde até as capacidades racionais ganharem destaque.

⁵ “Rousseau procura definir a vida reta; seu problema fundamental é o de “libertar o homem de sua própria tirania, tirania tanto interna quanto externa”. (CASSIRER, 1999 p. 29)

Por isso as mães são colocadas no centro das ações educativas, elas desempenham um papel dificilmente substituíveis no processo de socialização das crianças. A reforma da sociedade e da educação iniciarão pela recomposição da família, a medida em que todos os seus membros, a começar pela mulher - a amamentação, a solicitude e a ternura são exemplares. Todas as instituições sociais, os colégios também, corrompem. "O filho deve amar a mãe antes de saber se o deve" (ROUSSEAU, 1979, p. 22). A mulher, ao assumir o seu papel de mãe, recomporá o de filho e o de marido. A família corrompida, corrompe todos os seus membros. A criança nasce boa, e a família, como existia, a corrompem-na. Todas as instituições sociais, os colégios também, corrompem.

3 ROUSSEAU E A PROTEÇÃO DA EDUCAÇÃO NATURAL E DA PRIMEIRA INFÂNCIA

“Tudo é certo em saído das mãos do autor das coisas, tudo se degenera nas mãos dos homens.” (ROUSSEAU, 1995, p. 09) Rousseau descreve o funcionamento natural, colocamos em perspectiva o cuidado com a primeira infância e veremos com esperança de minimizar os obstáculos da socialização e aproxima o homem da natureza, Rousseau de um homem educado por normas sociais, sendo guiado. Deseja que uma criança não tenha outro guia além de sua própria razão quando for educada. Para um projeto de educação que respeite o âmbito natural das necessidades, devemos compreender o funcionamento.

Rousseau não nega que os homens precisam de cultivo para superar a fraqueza e desenvolver inteligência e julgamento. Ele entende que a educação vem de três fontes: “da natureza, dos homens ou das coisas” (ROUSSEAU, 1995, p. 11). Essas três fontes devem “coincidir e levar a um objetivo comum” para que o indivíduo se torne bem-educado (ROUSSEAU, 1995, p. 11), mas nem todas as fontes educam o homem da mesma maneira. A educação da natureza age independentemente das ações do homem. A educação a partir das coisas depende do homem apenas em uma extensão limitada. Somente a educação do homem está inteiramente sob seu controle.

Ele justifica que: “Dado que as ações das três educações são necessárias à sua perfeição” (ROUSSEAU, 1995, p. 11), Rousseau sustenta que a natureza, que o homem não pode controlar, deve determinar o curso dos outros dois no cultivo desta criança. Assim, ele justifica o naturalismo como um guia para a educação. O que significa a educação com os olhos na natureza? Rousseau declara que a educação natural depende de inclinações e não de hábitos, e reitera,

A educação não é certamente senão um hábito. Mas não há pessoas que esquecem e perdem sua educação e outras conservam? De onde vem essa diferença? Se devemos restringir o nome da natureza aos hábitos conforme à natureza, é de se poupar este galimatias. (ROUSSEAU, 1995, p. 12)

Preocupado com a maneira que a educação pode se suceder, a argumentação sobre os hábitos, o hábito é ineficaz, citando o exemplo de uma planta sendo forçada a crescer de uma certa maneira. Quando solta, a planta continua em sua postura habitual; no entanto, assim que a planta tem um novo crescimento, ela se esforça em direção à sua inclinação natural. Rousseau afirma que as inclinações humanas agem da mesma maneira: “Enquanto permanecemos no mesmo estado, podemos conservar as que resultam do hábito e que nos são menos naturais. Mas desde que a situação mude, o hábito cessa e o natural se restabelece.” (ROUSSEAU, 1995,12).

Para efetivar mais adiante, no Emílio, Rousseau enfatiza que “O único hábito que devemos deixar que a criança pegue é o de não contrair nenhum” (ROUSSEAU, 1995, p. 47). Prevendo os processos antinaturais, é um costume antinatural no desenvolvimento da criança. Rousseau parece se contradizer. Considerando que no exemplo com a planta, Rousseau ressalta que os hábitos se tornam ineficazes com o tempo, nesta seção posterior, ele observa que as crianças não devem desenvolver hábitos devido aos constrangimentos que essas práticas podem causar.

Diante do exposto acima, parece que alguns hábitos podem permanecer com a criança até a idade adulta. A justificativa que Rousseau dá para evitar o hábito é ajuda a aliviar essa tensão. Ele explica que a criança não deve formar hábitos pois é importante para o genebrino, prepará-la desde cedo para o gozo da liberdade e o exercício de seus poderes; deixar seu corpo seus hábitos naturais; capacitá-lo a ser sempre senhor de si mesmo e, assim que adquirir uma vontade, sempre executar seus ditames. Segundo Rousseau,

E depois de lhe ensinar isto ou aquilo, isto é, depois de ter sobrecarregado sua memória com palavras que não pode entender ou com coisas que em nada lhe auxiliam, depois de ter abafado o natural com paixões que se incitam, entrega - se esse ser factício nas mãos de um preceptor, o qual acaba de desenvolver os germens artificiais que já encontra formados e lhe ensina tudo menos a se conhecer, menos a tirar proveito de si mesmo, menos a saber viver bem e se tornar feliz. (ROUSSEAU, 1995, p. 24).

A criança deve seguir apenas as inclinações naturais e, portanto, ela é capaz de observar os hábitos naturais, dos hábitos não naturais. Além de falhar quando a restrição é removida, que não estimulam o amor pela liberdade.

Rousseau assinala que o educador fique atento por exemplo ao choro que pode ser uma representação do hábito natural da criança, entretanto, pode ser um artifício, o choro sendo uma disposição natural, é a porta de entrada para a socialização da criança com o mundo, ao nascer,

a forme, o frio, são “invocados” pelo choro, todas elas disposições naturais, o cuidado é para que esta disposição não venha a ser uma determinação para a ordem, diferentemente do pedido, podendo levar futuramente à servidão.

Do choro ao desenvolvimento da linguagem, no entanto até a linguagem possui regras gramaticais, esta a criança aprenderá em uma inserção da socialização as regras, aonde a liberdade bem regrada, dará o gosto da autonomia, todavia é na infância que a criança sente as regras mínimas impostas a ela, cabendo ao adulto ser o mediador das mesmas. O conhecimento das necessidades e das disposições da criança nos levam a conhecer, a relação entre o adulto e a criança, aonde se pode notar que tais objeções sobre e tem como consequência e podem levar até mesmo a servidão, assim o próprio autor exemplifica, o funcionamento da servidão, segundo o filósofo:

“Ou fazemos o que lhe agrada, ou dela exigimos o que nos agrada. Ou nos submetemos a suas fantasias ou a submetemos às nossas: não há meio termo é preciso que nós de ordens ou que as receba. Assim, suas primeiras ideias são de império ou de servidão. (ROUSSEAU, 1995, p. 24)

No lugar dos hábitos, a educação natural valoriza a inclinação, que Rousseau descreve como sendo:

Nascemos sensíveis e desde nosso nascimento somos molestados de diversas maneiras pelos objetos que nos cercam Mal tomamos por assim dizer consciência de nossas (sensações e já nos dispomos a procurar os objetos que as produzem ou a deles fugir , primeiramente segundo nos sejam elas agradáveis ou desagradáveis , depois segundo a conveniência ou a inconveniência que encontramos entre esses objetos e nós , e , finalmente , segundo os juízos que fazemos deles em relação à ideia de felicidade ou de perfeição que a razão nos fornece. (Rousseau, 1995, p. 24)

As inclinações sejam naturais, elas se fortalecem e se estendem nas crianças à medida que as crianças crescem em sentido e inteligência. A final a criança se tornará adulta, e com a razão desenvolvida, aprenderá a atender às suas inclinações naturais e a ignorar os males da sociedade.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão Rousseau protege a educação natural e funda uma base de proteção a primeira infância e em seu projeto de educação, e evidencia o um olhar sobre, visando a constituição de um futuro homem, as inclinações dos hábitos antinaturais, e hábitos naturais estão na formação, enfatizo a forma de criação e a natureza que são desenvolvedoras desse processo.

Para Rousseau é preciso que haja respeito o desenvolvimento da criança, pois o seu projeto de educação visa proteger uma educação natural, que se inicia no cuidado e inserção no próprio infantil e no reparo dos hábitos, sendo a porta de contato e interação dos adultos. Em

uma perspectiva que o tratamento desta criança respeite as suas necessidades e tendo um olhar clínico para eventuais incompatibilidades, com a educação natural, e a inserção dela no mundo.

Na fase da infância chamada "idade da necessidade e idade da natureza" – a depender da classificação das idades – cuida-se especialmente do fortalecimento do corpo e da educação dos sentidos. Educa-se o corpo e os sentidos. Mas quem faz isso? Como se dá essa formação? A formação não ocorre como um percurso com fases isoladas, mas antes se constitui em processo, com fases que se complementam, incorporando a anterior na posterior, de modo a reconfigurar a formação.

Por isso, a necessidade de observar a realização adequada de cada fase, posteriormente. De todo modo, tem lugar central na formação defendida por Rousseau, o princípio da economia na intervenção do educador no processo educativo. Essa precisa sofrer a menor interferência possível do educador. A operação ativa da natureza, predominante nas duas primeiras fases ou idades, nunca deixa de possuir o seu lugar. O infante tem que assumir como tarefa intransferível, viver por si e para si, as suas experiências. Qualquer tentativa de substituição do viver pelo aprender experiências, trairá o que deve ser uma autêntica formação.

De qualquer modo, a centralidade da infância não pode perder de vista que ela ainda é uma fase, um passo, sem dúvida o mais importante, para a continuidade da formação que exige outros passos até se chegar na idade adulta.

REFERÊNCIAS

CAMBI, **História da pedagogia**. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

CASSIRER, **A questão Jean - Jaques Rousseau**, Ed; Unesp. 1999.

CASSIRER, **A filosofia do iluminismo**; tradução: Álvaro Cabral, Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1999.

DALBOSCO, **Rousseau e a primeira infância, Filosofia e Educação** – ISSN 1984-9605 – Volume 4, Número 2 outubro de 2012 – março de 2013.

_____. **Educação natural em Rousseau: das necessidades da criança e dos cuidados do adulto**. São Paulo: Cortez Editora, 2011.

_____. **primeira infância e educação natural em Rousseau: as necessidades da criança**, Revista Educação. Porto Alegre/RS, ano XXX, n. 2 (62), p. 313-336, maio/ago. 2007.

DENT, N. J. H. **Dicionário Rousseau**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

LOCKE, John. **Pensamientos sobre la educación**. Ediciones Akal, S. A., Madrid, 2012.

PIAGET, **Psicologia e Pedagogia**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária Ltda, 1985.

ROUSSEAU, **Emílio ou da Educação**; tradução; Sergio Milliet, Rio de Janeiro, 1995.

_____. **Emílio ou da Educação**. 3. ed. São Paulo: Difel, 1979.

_____. **Emílio ou da Educação**. Tradução: Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do livro, 1973.

WA PAIVA, **A formação do cidadão de Jean - Jaques Rousseau**. 2007.

BIOGRAFIA DOS AUTORES

Stieven Max dos Santos Nascimento, Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (UFPA) - Campus Belém. Bolsista de Iniciação Científica (PIBIC) vinculado ao Projeto de Pesquisa: Antropologia e Educação no Emílio, de Rousseau (II). Pesquisador vinculado ao Grupo de Pesquisa Paideia - Filosofia da Educação, Epistemologia e Formação, coordenado pelo Prof. Dr. Damião Bezerra Oliveira. Áreas de atuação: Filosofia da Educação, Desenvolvimento da Psicologia Infantil, Filosofia Política e Literaturas Clássicas.

Damião Bezerra Oliveira, Professor da Faculdade de Filosofia (FAFIL) do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Bacharel e Licenciado Pleno em Filosofia. Mestrado Acadêmico em Educação em 2007, doutorado em Educação em 2013 e Pós-doutorado em Filosofia. É o líder do Grupo de Estudos e Pesquisas PAIDEIA - Filosofia da Educação, Epistemologia e Formação. É um dos fundadores do Núcleo de Pesquisa do CUBT/UFPA, da Revista Margens e da Revista Maré.

CONSCIÊNCIA, RAZÃO E SENSIBILIDADE: O TRIPLO ASPECTO DA FORMAÇÃO HUMANA EM ROUSSEAU

CONSCIOUSNESS, REASON AND SENSITIVITY: THE TRIPLE ASPECT OF HUMAN FORMATION IN ROUSSEAU

Marcos Saiande Casado
Mestre e Doutorando em Educação
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
marcossacasado@hotmail.com

RESUMO: A proposta de formação do homem e do cidadão feita por Rousseau no *Emílio* pode ser entendida a partir da constituição de três elementos centrais da natureza humana, a saber: a *sensibilidade*, a *consciência* e a *razão*. Essas três faculdades atravessam longitudinalmente todo o programa educacional de Emílio e são tomadas como base de articulação entre a dimensão política e o plano ético dessa proposta de formação. Dessa forma, o presente trabalho tem como objetivo central examinar as faculdades da *sensibilidade*, da *consciência* e da *razão* postuladas por Rousseau em suas principais obras, isto é, no *Discurso sobre a Desigualdade* (1750), *Contrato Social* (1762), *Emílio ou Da Educação* (1762). Trata-se de uma pesquisa bibliográfica e documental pautada pela análise hermenêutica dos textos. O trabalho conclui que a proposta de formação desenvolvida por Rousseau consiste basicamente na orientação do desenvolvimento das potencialidades, naturais e adquiridas, do homem, com vistas a transformá-las em faculdades ativas de intervenção no mundo.

Palavras-chave: Sensibilidade. Razão. Consciência. Formação. Rousseau.

ABSTRACT: The proposal for the formation of man and citizen made by Rousseau in *Emile* can be understood from the constitution of three central elements of human nature, namely: sensitivity, conscience and reason. These three faculties run longitudinally through Emílio's entire educational program and are taken as the basis for articulating the political dimension and the ethical plan of this training proposal. Thus, the present work has as its main objective to examine the faculties of sensitivity, conscience and reason postulated by Rousseau in his main works, that is, in the *Discourse on the Origin of Inequality* (1750), *The Social Contract* (1762), *Emile: Or On Education* (1762). This is a bibliographical and documental research guided by the hermeneutic analysis of the texts. The work concludes that the training proposal developed by Rousseau basically consists of guiding the development of human potentialities, natural and acquired, with a view to transforming them into active faculties of intervention in the world.

Keywords: Sensitivity. Reason. Consciousness. Formation. Rousseau.

1 INTRODUÇÃO

No ano do trecentésimo décimo aniversário do “Cidadão de Genebra”, temos a felicidade de apresentamos o presente texto que sistematiza alguns resultados obtidos em nosso trabalho de mestrado intitulado *A formação do homem e do cidadão no Emílio ou da Educação de J.-J. Rousseau* (2018). Neste trabalho, buscamos compreender quais elementos unem as

perspectivas de formação que estão presentes no *Emílio*. Chegamos, então, a conclusão de que Rousseau pensou uma formação que se pretende universal, a formação do homem, e uma contingente, que deve se circunscrever no âmbito do seio de um determinado contexto social, o cidadão.

Contudo, para se chegar a essa formulação é necessário percorrer a vasta argumentação que Rousseau elabora a respeito da condição humana. O pensamento antropológico desse autor oferece um complexo aparato conceitual indispensável à compreensão do seu pensamento educacional. De modo mais específico, nos dedicamos ao exame das faculdades da sensibilidade da razão e da consciência humana. Nesse sentido, é que chamado por Lévi-Strauss de “o fundador da ciência do homem”, título de um de seus livros, podemos afirmar que Rousseau foi talvez aquele de seu tempo que mais ousou na elaboração de um pensamento com a finalidade de buscar a essencialidade humana. Tentaremos, pois, aproximarmo-nos mais dessa natureza esquadrihada por Rousseau e compreendemos como esse pensamento antropológico pode nos ajudar a entender o pensamento pedagógico desse autor.

2 CONSCIÊNCIA, RAZÃO E SENSIBILIDADE E A FORMAÇÃO HUMANA

A sensibilidade, ao lado da razão e da consciência, ocupa lugar central na análise que Rousseau faz do homem, seja ele na condição natural, seja na condição civil. Comumente, a sensibilidade é definida em relação a “[...] toda a esfera das operações sensíveis do homem, que abrange tanto o conhecimento sensível quanto os apetites, os instintos e as emoções” (ABBAGNANO, 2012, p. 1037). Dito de outra forma, a sensibilidade é a “[...] capacidade de receber sensações e de reagir aos estímulos” (ABBAGNANO, 2012, p. 1037).

No século XVIII, um debate muito acalorado se estabelecia em torno desse tema entre os pensadores da época. Nessa direção, duas correntes se sobressaíam: o materialismo, de um lado; e o idealismo, de outro. Para Rousseau, ambas são insuficientes para explicar o mecanismo de operação do espírito humano. Primeiro porque, segundo Rousseau, toma os efeitos pela causa, ou seja, atribui à matéria a única fonte para explicar as operações da alma. A outra proposta, o idealismo, por seu turno, nega o fato de que os objetos exteriores à consciência possam determiná-la.

Ademais, define Rousseau no *Emílio* (2014, p. 97), os objetivos da educação nas primeiras fases da vida: “[...] portanto, a primeira educação deve ser puramente negativa. Consiste em não ensinar a virtude ou a verdade, mas em proteger o coração contra o vício e o

espírito contra o erro”. Nesse sentido, fica claro que o desenvolvimento de uma racionalidade reta exige que sua base, a sensibilidade, seja desenvolvida adequadamente.

Rousseau (2014, p. 16) acrescenta ainda que “[...] viver não é respirar, mas agir; é fazer uso de nossos órgãos, de nossos sentidos, de nossas faculdades, de todas as partes de nós mesmos que nos dão o sentimento de nossa existência”. Está anunciado, desse modo, o roteiro que balizará o projeto educacional, a saber: garantir o pleno desenvolvimento dos órgãos, da sensibilidade e da razão. Partindo desse argumento, Rousseau (2014) seguirá seu texto repudiando as práticas que ele julgava represar o desenvolvimento infantil, tais como: enfaixar a criança pra lhes imprimir uma suposta boa forma aos membros; infligir castigos físicos com a pretensão de cessar o choro reclamante; aplicar admoestações morais de toda a ordem com o objetivo de imprimir o servilismo e a disciplinarização dos corpos infantis; divulgar instrução livresca e autoritária de conteúdos ausentes de conexão com seus horizontes imediatos de ação; ou, ainda, estimular uma educação permissiva que fomenta o livre desenvolvimento da vaidade e do ego infantil, fonte do autoritarismo do jovem de mais tarde.

As consequências de uma educação que procede dessa maneira não poderiam ser diferentes do desastre. Nessa direção afirma Rousseau:

Uma criança que passa assim seis ou sete anos entre as mãos das mulheres, vítimas dos caprichos delas e dos seus, e, depois de terem enchido sua memória ou de palavras que não podem entender, ou de coisas que não lhe servem para nada, depois de terem sufocado a natureza pelas paixões que fizeram nascer, colocam este ser fictício nas mãos de um Preceptor que acaba de desenvolver as sementes artificiais que encontra completamente formadas, e lhe ensina tudo, exceto a se conhecer, exceto a tirar partido de si mesmo, exceto a saber viver e se tornar feliz. Enfim, quando essa criança, escrava e tirana, cheia de ciência e carente de juízo, igualmente débil de corpo e de alma, é jogada no mundo, mostrando sua incapacidade, seu orgulho e todos os seus vícios, isso faz com que se deplorem a miséria e a perversidade humana. (2014, p. 25)

Mas o que é de fato a sensibilidade no pensamento rousseauiano? O entendimento ou a faculdade de julgar compreende, entre outros aspectos, as sensações e os sentimentos. As **sensações** são as impressões puramente orgânicas e locais que resultam em representação de um dado da experiência. Elas se dão a partir do contato imediato e contingente do sujeito com os objetos no mundo, ao passo que os **sentimentos** são impressões universais que afetam todos os indivíduos de maneira geral. A esse respeito, Rousseau preconiza, em seu *Emílio*:

Perceber é sentir, comparar é julgar; julgar e sentir não são a mesma coisa. Pela sensação, os objetos oferecem-se a mim separados, isolados, tais como existem na natureza; pela comparação, movimento-os, transporte-os, por assim dizer, coloco-os uns sobre os outros para julgar sua diferença ou sua semelhança e geralmente todas as suas relações. (2014, p. 37)

No Livro III do *Emílio*, Rousseau (2014, p. 275) explica como as sensações se articulam na composição das ideias do seguinte modo: “No começo, nosso aluno só tinha sensações, e agora tem ideias; ele apenas sentia, agora julga. Pois da comparação de várias sensações sucessivas ou simultâneas e do juízo que delas fazemos nasce uma espécie de sensação mista ou complexa que chamo de ideias”.

Já os sentimentos, afirma Braga (2000, p. 47), “[...] funcionam de forma semelhante ao ímã magnético. Ele pode atrair ou repelir coisas que estão colocadas em relação a nós”. Sob essa ótica, podemos dizer que os sentimentos são forças ativas da alma que atuam de modo decisivo em nossa faculdade de julgamento. No Livro IV do *Emílio*, Rousseau (2014a, p. 316) anuncia os sentimentos do seguinte modo:

Uma criança só tem duas afecções bem definidas, a alegria e a dor; ela rir ou chora; os intermediários nada são para ela; passa continuamente de um desses movimentos ao outro. Essa alternância contínua impede que haja em seu rosto qualquer impressão constante e que ela ganhe uma fisionomia; mas na idade em que, já mais sensível, ela é mais energicamente ou mais constantemente afetada, as impressões mais profundas deixam marcas mais difíceis de se destruírem, e do estado habitual da alma resulta uma disposição de traços que o tempo torna indelévelis.

Dito de outro modo, o odor de um jardim, o barulho de uma carruagem ou a beleza de uma obra de arte são sensações que nos atingem por meio dos cinco sentidos, e isso, como já vimos, é um cuidado que o Preceptor tem para com o jovem Emílio. Cuidar dos aspectos físicos do aluno é parte integrante de seu projeto de formação. Em contrapartida, afecções como tristeza, raiva, ansiedade, alegria, longe de serem sons, sabores, cheiros e ou objetos de contato, são um produto de segunda ordem das sensações. Em seus *Diálogos*, Rousseau (1962 apud BRAGA, 2000, p. 27) descreve a sensibilidade da seguinte maneira:

A sensibilidade é o princípio de toda ação. Um ser animado qualquer, que não sentisse nada, não agiria. Pois onde estaria, para ele, o motivo para agir? O próprio Deus é sensível, já que age. Então, todos os homens são sensíveis, e talvez no mesmo grau, mas não da mesma forma. Existe uma sensibilidade física, ou orgânica, que, sendo puramente passiva, parece não ter por fim senão a conservação de nossos corpos e de nossa espécie segundo as direções do prazer e da dor. Entretanto, existe outra sensibilidade, que chamaria de ativa ou moral, a qual não é outra coisa senão a faculdade de vincular nossas afeições aos seres que nos são estranhos. Esta, cujo conhecimento não é fornecido pelo estudo dos pares de nervos, parece apresentar nas almas humanas uma analogia muito clara com a faculdade atrativa dos corpos. Sua força é a razão das relações que sentimos entre nós e os outros seres, e, segundo a natureza dessa relação, ela age tanto positivamente, por atração, como negativamente, por repulsão, como um ímã por seus polos. A ação positiva ou atraente é a simples obra da natureza que procura ampliar e reforçar o sentimento de nosso ser; a negativa ou repulsiva é uma alteração da primeira, produzida pela atividade da reflexão. Da primeira nascem todas as paixões amorosas e doces, da segunda, todas as paixões rancorosas e cruéis.

Desse modo, podemos chamar de **sensibilidade** o conjugado formado pelas sensações e pelos sentimentos. Do ponto de vista educacional, afirma Kuntz (2012, p.33) que “[...] é preciso não esquecer que a educação da sensibilidade” e sua finalidade reside em “aguçar a capacidade de observação para preparar o bom uso do julgamento, e não introduzir, por meios irracionais, a uma crença que a razão não pode alcançar”. Corrobora esse pensamento o que defende Braga ainda em sua tese de doutoramento:

Por melhor que seja conduzida, a atividade do julgamento não basta, por si só, para alcançar a verdade; ainda depende de princípios primitivos para, em solo firme, erguer seus raciocínios. Esses princípios são fornecidos pelos sentimentos naturais, os quais são forças que atestam a verdade de uma determinada proposição. A imaginação, ao contrário das ideias, não depende de relações ou cadeias para oferecer matéria a um julgamento. Sozinha, a imagem é capaz de despertar, no espírito, um sentimento de uma força tal, que obriga o julgamento imediatamente a se pronunciar. Por estar intimamente ligado ao sentimento, a imaginação possui uma enorme força terapêutica para acalmar, eliminar ou despertar as paixões. (2000, p. 53).

É importante lembrar que havia, nos horizontes de trabalho de Rousseau, uma obra que receberia o título de *A moral sensitiva ou o materialismo do sábio*, na qual o autor pretendia demonstrar as influências materiais na conduta moral dos indivíduos. A esse respeito, Rousseau afirma, em suas *Confissões*, sobre as teses que esse trabalho encerraria:

Os climas, as estações, os sons, as cores, a escuridão, a luz, os elementos, os alimentos, o barulho, o silêncio, o movimento, o repouso, tudo atua sobre nossa máquina, e por consequência sobre a nossa alma; tudo nos oferece mil presas quase certas para governamos na sua origem os sentimentos que mais tarde nos dominam (ROUSSEAU, 2008, p. 374).

Nesse sentido, Rousseau (2014a, p. 317) recomenda que quanto mais os alunos avancem na idade, mais devem ser preservados dos “espetáculos que os excitam”, mas antes de colocá-los ante os “espetáculos que inspire a moderação”, “mostrai-lhes apenas quadros tocantes, mas modestos, que os comovam sem seduzir e alimentem sua sensibilidade sem lhes perturbar os sentidos”. Em relação ao poder que possuem os sentimentos na formação do indivíduo, há um exemplo que ilustra muito bem o potencial a ser explorado pela educação na formação moral:

Um velho militar que se distinguiu tanto por seus méritos quanto pela coragem contou-me que, em sua primeira juventude, seu pai, homem de juízo, mas muito devoto, ao ver que seu temperamento nascente o entregava às mulheres, nada poupou para contê-lo; finalmente, porém, apesar de todos os cuidados, percebendo que estava prestes a perdê-lo, ocorreu-lhe levá-lo a um hospital de sífilis e, sem preveni-lo de nada, fê-lo entrar numa sala onde um grupo daqueles infelizes expiavam, por um tratamento apavorante, a desordem que os expusera àquilo. Àquele horrendo espetáculo, que revoltava ao mesmo todos os sentidos, o jovem quase desmaiou (ROUSSEAU, 2014a, p. 318).

A consciência, ao seu tempo, também tem tarefa imprescindível a cumprir no projeto de formação de Rousseau. Em sua formulação mais geral, a consciência é definida como “a possibilidade que tem cada um de dar atenção aos seus próprios modos de ser e às suas próprias ações” (ABBAGNANO, 2012, p. 217). De modo mais estrito, a consciência é um conceito muito mais difícil que pode ser denotado como “uma relação da alma consigo mesma, de uma relação intrínseca ao homem ‘interior’ ou ‘espiritual’, pela qual ele pode conhecer-se de modo imediato e privilegiado e por isso julga-se de forma segura e infalível” (ABBAGNANO, 2012, p. 217).

Segundo Dent (1996, p. 77), em nenhum texto do conjunto de obras de Rousseau há uma definição circunstanciada de consciência. Apesar disso, sobretudo em sua teoria educacional, encontramos de modo recorrente o termo e verificamos sua fundamental importância para a compreensão do conjunto de ideias. Uma primeira aproximação com esse conceito ocorre no *Emílio ou Da Educação*, no Livro II. Rousseau (2014, p. 71) defende que é nesse período, a partir dos 2 anos, que a criança desperta para a vida interior, “é nesse segundo grau que propriamente começa a vida do indivíduo; é então que ele toma consciência de si mesmo”. Em outra passagem, diz Rousseau (2014, p. 76), que as dores são para o corpo assim como o remorso é para a consciência, revelando-nos que aí mora o princípio natural de nossa moralidade. Trata-se de um arbítrio natural que nos leva à sombra do bem, da beleza e da justiça. Em uma nota do Emílio, Rousseau explica:

[...] logo o sentimento interior, começando a despontar, impô-lo-ia como uma lei da consciência, como um princípio inato que para se desenvolver só espera os conhecimentos aos quais se aplica. Esse traço não é feito pela mão dos homens, mas é gravada em nossos corações pelo autor de toda justiça (ROUSSEAU, 2014a, p. 108).

A crença nesse princípio da condição humana é tão forte em Rousseau (2014a) que ele chega a dizer que, se é verdade que as paixões são as principais causas de nossos erros, a consciência é a cerca natural que nos contém dessas inclinações degradantes, ou seja, “[...] tudo o que sinto estar bem está bem, tudo o que eu sinto mal está mal. O melhor de todos os casuístas é a consciência, e só quando regatemos com ela recorremos às sutilezas do raciocínio” e, mais adiante, completa: “a consciência é a voz da alma, as paixões são a voz do corpo” (ROUSSEAU, 2017, p. 404-405).

De forma mais direta, define Rousseau (2014, p. 409) os termos da consciência: “Existe, pois, 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”. Em seguida, reafirma a consciência como instinto ao dizer:

Consciência! Consciência! Instinto divino, imortal e celeste; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas que inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal que tornas o homem semelhante a Deus, és tu que fazes a excelência da natureza e a moralidade de suas ações; sem ti nada sinto em mim que me eleve acima dos animais, a não ser o triste privilégio de perde-me de erros em erros com o auxílio de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípio (ROUSSEAU, 2014, p. 411-412).

Maruyama (2001) destaca haver um duplo estágio que o conceito de consciência assume em Rousseau. Segundo a autora de *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo Rousseau*, “a consciência de si é, para Rousseau, sempre anterior à consciência do outro” e de que “não é possível falar em afeição entre os homens sem considerarmos a consciência, pois ela é um princípio anterior às afeições particulares” (MARUYAMA, 2001, p. 56). Desse modo, a consciência mostra-se como elemento que aglutina a sensibilidade e os sentimentos naturais para explicar a constituição da vida em comunidade.

Dito de outro modo, assim como a sensibilidade, a consciência é um dos componentes que antecedem a razão e, ao lado dos sentimentos naturais de piedade, do amor e da autopreservação, sustentam o verdadeiro Direito Natural para Rousseau. Na opinião de Kuntz (2012, p. 47-48), é por estar “inscritos na natureza humana, a condição de possibilidade de uma moralidade que a razão pode compreender e confirmar, definindo-a como adesão ao direito e aquilo que convém a natureza humana”.

É assim que Rousseau logra a façanha de derivar da singularidade do indivíduo e de suas potencialidades os princípios da coletividade. Nessa perspectiva, os sentimentos de piedade e de autopreservação se combinam para preservar o singular dissolvido na pluralidade. Desse modo, o amor, o impulso que une os sexos de maneira aleatória, passa a ser regrado, segundo o ordenamento jurídico consagrado, por meio de deliberação de sua própria vontade. Coroa esse processo o desenvolvimento da razão por meio da sua tendência de se autoaperfeiçoar.

Ademais, Rousseau afirma categoricamente que há limites da consciência e de que, sem o desenvolvimento da razão, ela nada mais é do que um ponteiro que indica o que nos parece bem e o que nos parece mal. Para conhecermos o bem e o mal, faz-se necessário o uso da razão. Isso se justifica pelo fato de Rousseau identificar a origem da moralidade e, portanto, do bem e do mal, como aspecto da ordem civil e não da cúpula natural. Esclarece Maruyama (2001, p. 71) que “não são os instintos físicos ou os prazeres sensuais que devem governar os homens, mas o instinto moral, a consciência, e a razão, como para Platão as partes superiores da alma devem governar as partes inferiores”.

Nessa perspectiva, Rousseau mostra-se em oposição às teses iluministas que apostavam que o princípio da moralidade estava largamente escorado na razão. Para o pensador de

Genebra, a razão se mostra como mais um mecanismo do espírito para verificação do agir moral, e que pode falir. Esse sentimento vacilante de Rousseau em relação à razão é registrado por Dent (1996, p. 194) do seguinte modo: “A razão, em seu lógico e científico emprego, parece contar com a sua aprovação; ela excede o seu âmbito apropriado quando o estabelecimento dos objetivos da vida ou as bases da convicção moral e religiosa estão envolvidos”. Já para Cassirer (1999, p. 41), o mesmo homem que se afastou da glorificação da razão pelo círculo dos enciclopedistas franceses foi o mesmo que no *Emílio* afirma que “[...] as mais sublimes ideias da divindade nos chegam somente pela razão”.

De todo modo, verifica-se um pensamento pendular de Rousseau em relação à razão e à consciência, pois não sabemos de pronto as fronteiras entre esses dois princípios da ação humana. Estaríamos diante de um pensamento vacilante? Essa aparente inconsistência do pensamento de Rousseau lhe rendeu muitas críticas e ele próprio se defendeu dizendo que os seus paradoxos se tratava de um recurso, ao passo que clamava ao leitor serenidade para julgar seu pensamento para além da superfície da argumentação. Diz ele na *Carta a Christophe de Beaumont* (2005, p. 40):

Escrevi sobre diversos assuntos, mas sempre segundo os mesmos princípios; sempre a mesma moral, a mesma crença, as mesmas máximas, e, se se quiser, as mesmas opiniões. Juízos contrários, no entanto, foram feitos sobre meus livros, ou, antes, sobre o autor de meus livros, porque fui julgado pelos assuntos de que tratei muito mais do que por meus sentimentos (ROUSSEAU, 2005, p. 40).

Há, como atesta Derathé (2012, p. 19), dois aspectos da doutrina de Rousseau “um, sentimental, o outro, racionalista, aparentemente, inconciliáveis”? Ainda de acordo com Derathé, essa foi uma questão que dividiu os leitores de Rousseau em dois partidos e que é fonte de profícuo debate.

Chegamos, portanto, ao último vértice do projeto educacional de Rousseau, que é a razão. De acordo com Abbagnano (2012, p. 969-970), a razão é definida, de modo geral, como a faculdade que distingue os homens dos animais, como faculdade orientadora geral da conduta ou de um procedimento inerente à tarefa de conhecer. No tempo de Rousseau, em especial no circuito intelectual francês, a razão era tratada como a única capaz de conduzir o homem de sua saída do mundo do obscurantismo religioso e entrar numa era de progresso. A razão se tornou a munição das elites esclarecidas na luta pela secularização das instituições do Estado. Nesse cenário, apartar-se do dogmatismo era agenda urgente. É verdade que Rousseau desconfiou desse otimismo em relação à razão e tratou de investigar o tema.

No Livro II, de *Emílio*, encontramos a primeira formulação de Rousseau (2014, p. 89-90):

De todas as faculdades do homem, a razão, que não é, por assim dizer, senão um composto de todas as outras, é a que se desenvolve com mais dificuldade e mais tardiamente, e é ela que se pretende utilizar para desenvolver as primeiras! A obra-prima de uma boa educação é formar um homem razoável, e pretende-se educar uma criança pela razão! Isto é começar pelo fim, da obra querer fazer instrumento.

Logo de início, está claro que a formação da razão está vinculada a uma ordenação que é dada pela natureza e, portanto, possui um tempo específico para seu aprimoramento. Querer violar essa regra é conduzir a criança ao verbalismo vazio e à corrupção do julgamento em formação que deve considerar primeiro o contato com as coisas e a prática dos sentidos. Sob esse viés, considera Maruyama (2001) que há uma dupla dimensão do conceito de razão em Rousseau. A primeira, chamada de “razão sensitiva”, diz respeito à “capacidade de comparar sensações, produzindo as ideias simples” (MARUYAMA, 2001, p. 58). A razão, denominada de “intelectual”, é a “[...] capacidade de comparar as ideias simples e elaborar ideias complexas” (MARUYAMA, 2001, p. 58). Essa divisão, em verdade, aparece pela primeira vez formulada por Derathé. Afirma ele:

No plano psicológico, a razão se define como uma regra ou um guia que, no homem, resulta do emprego judicioso de todas as suas faculdades. Não é propriamente uma faculdade; é composta por todas as outras faculdades humanas. Como a razão assim definida se divide em razão sensitiva e razão intelectual, não há em Rousseau a oposição que os cartesianos estabeleceram entre a razão e os sentidos (DERATHÉ, 2012, p. 37).

Conforme já foi mencionado na seção anterior, o início da chamada idade da razão compreende a idade de 15 aos 20 anos, pois a “[...] infância é o sono da razão” (ROUSSEAU, 2014, p. 119). Vale lembrar que Rousseau identifica o período da razão com o momento em que Emílio começa o movimento de inserção da sociedade. Para Derathé (2012, p. 30), a “[...] sociabilidade e racionalidade são inseparáveis” no pensamento de Rousseau. Do ponto de vista metafísico, a razão é definida em *Cartas Morais* como “a faculdade de ordenar todas as faculdades de nossa alma de forma adequada à natureza das coisas e a suas relações conosco” (ROUSSEAU, 2005, p. 149). Além disso, a razão possui *status* universais em Rousseau. Em sua teoria sobre a origem das línguas, o autor afirma que, embora haja uma infinidade de idiomas e dialetos formada no seio de diferentes povos, a razão é o princípio fonte dessa diversidade, pois “só a razão é comum, o espírito em cada língua tem sua forma particular” (ROUSSEAU, 2014, p. 122).

Nessa direção, o rótulo de irracionalista dado pelos opositores às teses de Rousseau é, de certo, modo frágil. Não se trata de uma ode à sensibilidade em detrimento de à razão, mas de uma conciliação entre o sentir e o pensar, isto é, “o sentimento interior deve servir de guia para a razão e reconduzi-la no reto caminho da verdade quando ela se extravia em

argumentações sofisticadas ou especulações que não foram feitas para ela” (DERATHÉ, 2012, p. 33) e na *Carta ao Senhor de Franquière*, escreve Rousseau (2005, p. 182): “[...] a razão toma com o tempo o molde que o coração lhe dá”.

Em resumo, reconhece Derathé que Rousseau inaugura um novo tipo de racionalismo, engajado ao sistema moral, que se ocupa muito mais com o plano ético da sociedade do que com pretensões expansionistas do saber, como queriam os pensadores de seu tempo. Defende Rousseau (2014a, p. 558) no seu *Emílio* que “[...] a razão que leva o homem ao conhecimento de seus deveres não é muito complexa”, mas a razão com pretensões outras é difícil e cheia de sofisticadas só inteligíveis, muitas vezes, por aqueles que a elaboram.

3 A FORMAÇÃO DO HOMEM E DO CIDADÃO

A teia formada pelos temas educação, política e formação do cidadão é questão central no atual debate das políticas de estado para a área de educação. Os processos de redemocratização vividos pelo Brasil, desde a consolidação da *Carta Magna* de 1988, aliados às pressões que a sociedade civil organizada impôs à agenda dos governos desde então, forçaram a criação de políticas que apontam para a necessidade da formação cidadã dos indivíduos, de modo que as escolas não se restrinjam ao ensino técnico e árido de conteúdos, mas que formem indivíduos conscientes de seu papel na sociedade, que sejam capazes de se perceber sujeitos de direitos e deveres, responsáveis diretos pelo destino de seu país.

Nesse sentido, o tema da formação do cidadão ou da formação para o exercício da cidadania aparece como permanente preocupação por meio de uma série de documentos orientadores do sistema de ensino brasileiro, como parte indispensável no processo de redemocratização de nosso país. Como sabemos, a tradição democrática no Brasil não é uma das coisas mais respeitadas pelas classes dirigentes. De tempos em tempos, vivemos golpes de Estado.

Os Planos Nacionais de Direitos Humanos (PNDH), cuja primeira versão apareceu em 1996; os Planos Nacionais de Educação em Direitos Humanos (PNEDH), 2003 e 2006; as Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos de 2012; bem como as Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para a Educação Básica de 2010; e as recentes Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação dos Profissionais do Magistério da Educação Básica, de 2015, ocupam-se, guardadas as devidas proporções em virtude da finalidade de cada documento, em estabelecer linhas a ser respeitadas quando do estabelecimento de currículos para a formação dos professores e dos currículos escolares do ensino básico.

Esse conjunto de leis desempenha uma dupla função. A primeira é a de superar os anos de restrição da liberdade impostos pelo regime ditatorial e fortalecer as bases da democracia da república brasileira, no que diz respeito ao processo de autoaperfeiçoamento da escola, de seus métodos e de seus objetivos. A segunda função é a de promover a valorização da pluralidade cultural e a difusão de uma cultura de respeito aos direitos humanos que deve permear uma sociedade democrática frente ao avanço das atitudes preconceituosas e dos comportamentos discriminatórios.

De maneira mais restrita, temos, nesse contexto, a formulação de um documento *Orientações Curriculares Nacionais para o Ensino Médio* – PCNEM, que estabeleceu os objetivos dessa etapa de ensino. Entre as recomendações que o referido documento define, encontramos “[...] sugestões dos PCNEM quanto aos saberes e às competências necessários para a formação do cidadão, como sujeito ético e político” (BRASIL, 2006, p. 42). Nesse aspecto, o socorro à filosofia se torna inevitável. Em decorrência disso, pensar os princípios filosóficos que estão por traz dessa “formação cidadã” com vista à construção desse sujeito “ético e político”, demanda, a nosso ver, uma reflexão mais profunda sobre o tema.

Vale destacar que Rousseau aparece no PCNEM (BRASIL, 2006, p. 52) como importante referencial no Eixo temático relação de poder e democracia, no tema A democracia contemporânea, a ser trabalhado no Ensino Médio com os alunos. Recomenda o texto dos parâmetros que

Pode-se também rever como Rousseau elaborou o conceito de soberania do povo e de democracia direta, para em seguida, a partir do contexto atual, em que predominam as democracias representativas, discutir os artigos da Constituição Brasileira de 1988, na qual recursos como plebiscito, referendo e iniciativa popular significam a incorporação de mecanismos de democracia semi-direta. [...]. É dessa forma que se pretende realizar a contextualização dos conteúdos filosóficos (BRASIL, 2006, p. 51).

Nessa perspectiva, voltar ao estudo dos clássicos representa evocar um pensamento que serviu de terreno para problematizar questões que, não sendo de mesma natureza, são pelo menos derivadas do mesmo campo de sentidos. A escolha dos trabalhos de Rousseau para examinarmos a questão da formação do homem e do cidadão justifica-se, como diz muito bem o filósofo alemão Ernest Cassirer, em *A questão Jean-Jacques Rousseau*, pelo fato de:

A doutrina de Rousseau não é igualmente para nós objeto de uma mera curiosidade erudita, nem de uma observação puramente histórico-filológica. Ao contrário, ela é considerada uma problemática viva e absolutamente atual, desde que não se satisfaça com a observação de resultados, mas se lance em seus pressupostos. As questões levantadas por Rousseau em seu século não são, ainda hoje, de modo algum obsoletas; também para nós elas não estão simplesmente “resolvidas”. Mesmo que a sua formulação com frequência seja para nós apenas historicamente significativa e historicamente compreensível, o seu conteúdo não perdeu nada de sua proximidade (CASSIRER, 1999, p. 39).

A obra de Rousseau influenciou revoluções e atravessou séculos produzindo até hoje seus efeitos. A análise da articulação entre a dimensão política e o plano ético na proposta educacional por meio de seu pensamento é uma tarefa que encontra ressonância em muitos estudos produzidos até então e ecoa diretamente no que os documentos balizam para o Ensino Médio brasileiro.

Podemos perguntar, como fez Salinas Fortes (1989, p. 93) em *O bom selvagem*: “quais são as possibilidades históricas de realização do ideal político no Contrato?”. Ele responde, servindo-se do argumento de Bertrand de Jouvenal, que:

O que está perdido está perdido; é preciso salvar aquilo que é salvável. Ora, o que é salvável? Na grande sociedade corrompida, é o indivíduo. E Rousseau escreve o *Emílio*. Na pequena sociedade que não está ainda muito avançada em direção à perdição, é a própria sociedade. E Rousseau escreverá sobre o governo de Genebra, sobre a constituição da Córsega e sobre a reforma da Polônia (JOUVENAL apud FORTES, 1989, p. 93).

Esse trabalho tenta mostrar, que mesmo sem a aprovação de Rousseau, podemos dizer que há um sistema de ideais que se articula sofisticadamente no âmago de sua obra e que o projeto de formação idealizado por Rousseau pode ser, ainda hoje, fonte de reflexões sobre as questões de nosso tempo. Ademais, questionamos: como nossas escolas tratam a questão da formação do cidadão em seus currículos e em suas práticas? Será que, efetivamente, o aluno que encerra o Ensino Médio está preparado para ser o homem e o cidadão que nossa sociedade demanda? Nossa escola realmente está atenta para a formação política de seus estudantes ou, no crescente processo de desenvolvimento científico e tecnológico, abandonou aquilo que no século XVIII Rousseau (1973, p. 233) já alertava dizendo que “o mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parecem ser o do homem”?

Sempre que paramos para refletir sobre esse tema, a nossa intuição nos diz que a escola continua sendo uma instituição que, centrada na transmissão de conteúdos ditos científicos, entre os quais os de caráter imediato e prático são privilegiados, distanciamo-nos, cada vez mais, dos ideais revolucionários de Rousseau. Em um debate recente, setores da sociedade brasileira queixam-se de que há nas escolas “doutrinação ideológica dos alunos”, e que os professores influenciam decisivamente os estudantes para que eles adiram aos movimentos historicamente vinculados à esquerda do espectro político. Com as vestes da “escola sem partido”, exigem uma instituição que, se não desligada de conteúdos políticos, ofereça aos alunos “todas as vertentes de conhecimento, independente da vertente que o professor considere mais correta ou que adote em sua vida particular” (PL 1411/2015).

Esse projeto, embora não tenha tido êxito no âmbito federal⁶, de certo modo, foi alcançado pela Reforma do Ensino Médio, aprovado no ano de 2017, que, entre outras novidades, determina apenas o ensino de português e de matemática como conteúdos obrigatórios e regulares nos três anos dessa etapa de ensino, ficando os demais conteúdos enquadrados como componentes móveis a ser normatizados por outro documento, a Base Nacional Comum Curricular – BNCC, que, por sua vez, está em fase de implementação.

Vemos, assim, o claro deslocamento da escola de sua proposta de formar homens e cidadãos e, em decorrência, em seu lugar, reside um projeto de formação que visa preparar os jovens para o chamado mercado de trabalho. A revolução rousseauiana no campo da educação perde força, justamente, para uma sociedade que coloca no seu centro de preocupações a produção e o consumo. Assim, a nossa sociedade de mercado vê a promoção de um profícuo debate político escolar muito mais como uma perda de tempo do que como algo essencial para a preservação do sentimento de unidade social.

Desse ponto de vista, refletir sobre os objetivos da educação na condição de instituição é, de alguma maneira, ter a audácia de fazer o que Rousseau fez em seu tempo, o que implica até mesmo desprezar os processos de ensino na formação de nossos jovens em detrimento de uma educação conforme novos princípios assentidos pela nossa “*vontade geral*”.

Em relação à preparação dos jovens para o mundo social, praticamente a escola não trata dos temas mais centrais da vida concreta. Seja no desenvolvimento das aptidões físicas, seja no desenvolvimento das faculdades de sociabilidade, a moral pública de nosso tempo se dilui entre a pretensão de se formar para o trabalho e transmitir um saber técnico científico.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebemos que o exame das faculdades humanas é um importante meio para o estudo do pensamento pedagógico de Rousseau. Podemos afirmar, nesse sentido, que a teoria educacional desse autor é caracterizada pela formulação de um triplo aspecto que atravessa longitudinalmente todo o processo de formação de Emílio e que serve como base de articulação entre a dimensão política e o plano ético do pensamento de Rousseau.

Tentamos aqui laborar uma reflexão sobre a questão da formação do homem e do cidadão a partir do pensamento de Rousseau, o que resultou em uma análise que extraiu três aspectos que sustentam o projeto de formação como um todo: a sensibilidade, a consciência e

⁶ O projeto foi retirado de pauta, a pedido de seu proponente, em 05/04/2017, conforme requerimento nº 6223/2017.

a razão. Consideramos que formar o cidadão consiste em um processo de desnaturação do homem e tem uma dupla finalidade. A primeira delas é a de revestir o indivíduo de uma crisálida moral que o imunize contra as infecções do ambiente social altamente corrompido, na visão de Rousseau. Como segunda função está fornecer os instrumentos intelectuais e emocionais necessários para o enfretamento da vida privada e pública.

Em seu *Emílio*, Rousseau preconiza que “[...] é sempre nas capitais que se vende o sangue humano mais barato”. Com a expansão da sociedade de mercado, que dava vigorosamente os primeiros passos em direção ao que nos tornamos, pensar em uma educação na forma como pensou Rousseau é fazer uma contraproposta ao treinamento que objetiva uma boa performance no mundo. Enfim, como bem disse Fortes (1989, p. 115), “podemos dizer que seu pensamento, ao invés de envelhecer com o transcurso do tempo, rejuvenesce cada vez mais”.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

BRAGA, E. C. **Epistemologia e política no pensamento de Jean-Jacques Rousseau**. 2000. 165f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

BRASIL. **PCN + Ciências Humanas e suas Tecnologias**: orientações educacionais complementares. Brasília: 2006.

BRASIL. **Projeto de Lei 1411/2015**. Altera o Decreto-lei nº 2.848, de 1940 e a Lei nº 8.069, de 1990. Brasília: 2015.

CASADO, M. S. *A formação do homem e do cidadão no Emílio ou da educação de J.-J. Rousseau*. 2018. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018.

CASSIRER, E. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Erlon José Paschoal, Jézio Gutierre. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

DENT, N. J. H. **Dicionário Rousseau**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996

DERATHÉ, R. R. **O racionalismo de Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Suzana Albornoz. Cadernos de Educação, Rio Grande do Sul, n. 41, 2012.

FORTES, L. R. S. **O bom selvagem**. São Paulo: FTD, 1989.

KUNTZ, R. **Fundamentos da teoria política de Rousseau**. São Paulo: Barcarolla, 2012.

MARUYAMA, N. **A contradição entre o homem e o cidadão**: consciência e política segundo J-J. Rousseau. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2001.

ROUSSEAU, J.-J. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

ROUSSEAU, J.-J. **Confissões**. Tradução de Rachel de Queiroz e José Benedicto Pinto. Baurú: EDIPRO, 2008.

ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre a origem das línguas**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ROUSSEAU, J.-J. **Emílio ou Da educação**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

BIOGRAFIA DO AUTOR

Possui graduação em Matemática Licenciatura (UFRN) - 2011, Filosofia Bacharelado (UFRN) - 2015, Mestrado em Educação (UFRN) - 2018 e Filosofia Licenciatura - 2019. Atualmente é Técnico de Apoio em Pesquisa e Desenvolvimento da Fundação Norte Riograndense de Pesquisa e Cultura (FUNPEC) e aluno do Curso de Doutorado do PPGEd/UFRN, integrando a linha de pesquisa *Educação, estudos sociohistóricos e filosóficos*.

DA ERUDITA IMAGINAÇÃO À DEGENEGRACÃO DOS SENTIDOS HUMANOS: CRÍTICAS AOS MÉTODOS DA ILUSTRAÇÃO, POR JEAN-JACQUES ROUSSEAU

FROM ERUDITE IMAGINATION TO THE DEGENERATION OF HUMAN SENSES: CRITICISMS OF THE METHODS OF ENLIGHTENMENT, BY JEAN- JACQUES ROUSSEAU

Elber Alves Ferreira
elber.alves@discente.ufma.br

Luciano da Silva Façanha
luciano.facanha@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

RESUMO: A concepção de *imaginação* à Ilustração, ligando-se às faculdades de memória e de reflexão, configura-se como sendo um instrumento do ser sensível necessário para criar novos objetos em seu espírito e alcançar verdades segundo a razão. Desse modo, a própria noção de uma *imaginação* ativa que, agindo sob os moldes da razão, gera o conhecimento e aniquila a ociosidade, constitui um dos métodos relacionado à genialidade e ao eruditismo dos homens do Século da Luzes. As críticas de Jean-Jacques Rousseau, ao otimismo de seus contemporâneos iluministas, denunciam sobre a ineficácia da pretensa tentativa dos métodos da Ilustração de transformar a forma de pensamento e ação dos homens em sociedade. As importantes considerações acerca do estado crítico de que trata J.-J. Rousseau atentam para a má gestão da imaginação, corrompida pelo ócio e tramada à luz do insensato método dos povos policiados, enquanto constituinte das principais causas da degeneração humana, na medida em que acaba por calar a voz do coração dos homens, em virtude da voz da razão, e afastá-los de si mesmo. Reprimindo o homem e tolhendo os seus sentidos, portanto, tal filosofia Iluminista, de que critica o genebrino, expressando esse excesso de intelectualidade, acabaria por proibir que o homem seja quem de fato *é*, e apenas *pareça* ser.

Palavras-chave: Imaginação. Sentidos. Iluminismo. Jean-Jacques Rousseau. Voltaire.

ABSTRACT: The conception of imagination to the Enlightenment, linked to the faculties of memory and reflection, is configured as an instrument of the sensitive being necessary to create new objects in his spirit and reach truths according to reason. In this way, the notion of an active imagination that, generating under the molds of the reason of knowledge and annihilating idleness, constitutes one of the methods related to the genius and eruditeness of the men of the Enlightenment. The criticisms of Jean-Jacques Rousseau of the optimism of his Enlightenment contemporaries denounce the ineffectiveness of the alleged attempt of Enlightenment methods to transform a form of thought and action of men in society. The important considerations about the critical state addressed by J.-J. Rousseau pays attention to the bad constitution of the human imagination, corrupted by the idleness of the imagination and plotted in the light of the foolish method of policed peoples, as one of the main causes of degeneration in management, in which the voice of men's hearts is silenced, by virtue of the voice of reason, and drive them away from himself. Repressing man and limiting his senses, therefore, such an Enlightenment philosophy, expressing this excess of intellectuality, would end up forbidding man to be who he really is, and only appear to be.

Keywords: Imagination. Senses. Enlightenment. Jean-Jacques Rousseau. Voltaire.

1 INTRODUÇÃO

O otimismo do Século das Luzes⁷, caracterizando a defesa da razão e do espírito crítico através das ciências e das artes, supõe o esforço coletivo intelectual dos iluministas que pretendiam combater os abusos de sistemas monárquicos, advertindo em oposição ao obscurantismo, exercido em matéria de conhecimento científico, e de contra à intolerância e injustiça religiosa do século XVIII. Para além de uma doutrina filosófica, mas, também, de dimensões artísticas, políticas e literárias, o movimento designa, em suas tendências iluministas, toda uma doutrina que se tornou responsável por demonstrar a dignidade do espírito humano e, dentre muitas coisas, atribuir à luz interior temas como o da Liberdade individual e dos Direitos dos homens em sociedade.

Constituído não apenas nos eruditos círculos da burguesia esclarecida, mas também por uma parcela de artesãos e comerciantes, o Iluminismo encontra nas entrelinhas da *Enciclopédia* (1751 a 1766), obra coletiva fundada por Denis Diderot e d'Alembert, a possibilidade de fundamentar, entusiasmadamente, um tipo de saber finito e cíclico que, de modo a propor uma totalidade de saberes, acabaria por abarcar todos os saberes particulares. Não demora, dessa maneira, para que as disposições ajustadas pelo enciclopedismo, expressando ideias otimistas em relação ao futuro e ao progresso da humanidade, fossem rapidamente impostas como métodos eficazes para o bem tratar das questões de sociabilidade. A *imaginação*, essa faculdade da consciência do ser sensível, como de nenhum outro modo, logo torna-se questão situada no centro dos postulados iluministas; eis, portanto, o quadro de referência para apreender uma concepção de uma imaginação, tradicionalmente, entendida como ativa e criadora que age enquanto condição apenas dos seres superiores e dos melhores espíritos da época.

Se, por um lado, segundo os princípios da Ilustração, a *imaginação*, ligando-se às faculdades de memória e de reflexão, configura-se como um instrumento do ser sensível necessário para criar novos objetos em seu espírito e alcançar verdades segundo a razão, por outro lado, reconhece Jean-Jacques Rousseau, filósofo de Genebra do século XVII, que este insensato método da Ilustração acaba por calar a voz do coração dos homens, em virtude da voz da razão, e afastá-los de si mesmos. Iniciaremos, para fins de contextualização, refletindo a noção iluminista de uma *imaginação* ativa (e de invenção) à luz do verbete “Imaginação/Imaginar”, publicado na *Enciclopédia* por Voltaire, para em seguida

⁷No *Dicionário Básico de Filosofia*, por definição: “Iluminismo (al. Aufklärung, fl. Lumières, ingl. Enlightenment) 1. Movimento filosófico, também conhecido como Esclarecimento, Ilustração ou Século das Luzes, que se desenvolve particularmente na França, Alemanha e Inglaterra no sec. XVIII [...]” (2006, p.142).

compreendermos, conforme as críticas do filósofo genebrino, como se dá a degeneração dos sentidos humanos frente a tais métodos da Ilustração.

As importantes reflexões feitas por Jean-Jacques Rousseau no Livro IV de seu “tratado da educação”, *Emílio, ou, Da Educação*, esforçam-se por objetar sobre uma espécie de *imaginação* que, acalorada nas entrelinhas de uma educação precoce dos homens polidos, determina de antemão, por pensamento, as potências para *ser* muito antes dos homens de fato *senti-las*. É contrapondo, de modo ferrenho, os seus contemporâneos e tomado pela ojeriza em relação ao otimismo situado sob os métodos da Ilustração que o filósofo genebrino escancara uma corrupta e injusta sociedade que, dadas as péssimas circunstâncias do seu processo educativo, desconsidera qualquer tipo de preservação de uma Liberdade natural dos homens, ou seja, uma sociedade que, não se importando com qualquer sentimento de uma vontade geral, tolhe e pacifica os indivíduos e os submete em uma espécie de roupagem da polidez. É, portanto, reprimindo o homem em seu expressar excessivo de intelectualidade, que tal filosofia Iluminista acabaria por proibir que o homem seja quem de fato *é*, e apenas *pareça* ser.

2 IMAGINAÇÃO À ILUSTRAÇÃO

A própria concepção de uma *imaginação* ativa que, agindo sob os moldes da razão e do entendimento, gera o conhecimento e aniquila a ociosidade, constitui um dos métodos relacionado à genialidade e ao eruditismo dos homens do Século da Luzes. É, então, dessa forma que os postulados experimentados pelos iluministas, justificam uma boa gestão da *imaginação* enquanto instrumento necessário à noção de progresso pela ciência e pelas artes, e ao cultivo do saber e das letras.

Enquanto uma das faculdades determinantes à constituição da percepção do ser sensível, a *imaginação* para a Ilustração supõe o dom necessário para compor, modificar, unir e separar as ideias. Tal capacidade de *imaginação*, competida divinamente ao ser sensível, torna-se possível uma vez atrelada à faculdade de uma *memória* formada e bem exercitada, a responsável por reter as ideias recebidas pelos *sentidos*, outra faculdade não menos importante nesse processo de construção do conhecimento. E, acerca disto, Voltaire entende no início do seu referido verbete que:

Imaginação é o poder que todo ser sensível experimenta em si de representar em seu espírito coisas sensíveis. Essa faculdade depende da memória. Vemos homens, animais, jardins, essas percepções entram pelos sentidos, a memória as retém, a imaginação as compõem. [...] A imaginação, esse dom de Deus, talvez seja o único instrumento com o qual compomos ideias, até mesmo as mais metafísicas. (VOLTAIRE, 2015, p.337).

A *imaginação*, sob tal maneira, é imprescindível ao poeta, aos homens das letras, àqueles que se diferenciam dos oradores por suas linguagens extraordinárias e depuradas. Os melhores espíritos, portanto, sabem trabalhar com o imaginário; são aqueles que, agindo sob auxílio de imagens e da reflexão, tratam de despertar nas entrelinhas de seus versos a coerência e a ordenação. Ao teorizar sobre uma sensata imaginação, Voltaire escreve:

Em todas as artes, a bela imaginação é sempre natural, a falsa é aquela que reúne objetos incompatíveis, a bizarra pinta objetos que não possuem nem analogia, nem alegoria, tampouco verossimilhança, tal como os espíritos que lançam à frente de seus combates montanhas carregadas de árvores, que atiram canhões para o céu, que constroem uma via no caos. [...] A imaginação forte aprofunda os objetos, a fraca os aflora, a dócil se apoia em pinturas agradáveis, a ardente amontoa imagens sobre imagens, a sensata é aquela que, com discernimento, emprega todos esses diferentes caracteres, mas que muito raramente admite o bizarro e sempre rejeita o falso. (2015, p.343).

À luz da Ilustração, nesse sentido, devemos conceber uma imaginação ativa necessariamente coerente e sensata; uma imaginação que, prezando pela verdade segundo a razão, dispensa objetos (ou ideias) falsos e incompatíveis. Tal imaginação, portanto, a serviço dos superiores homens de gosto e espírito que, agindo sob profundo juízo, liberta-os da ignorância e do fanatismo. Entretanto, cabe afirmar ser, necessariamente, uma imaginação superior e verdadeira apenas aquela gestada e aprimorada sob os moldes do Iluminismo?

As críticas de Jean-Jacques Rousseau, contudo, denunciam sobre a ineficácia das pretensas tentativas dos métodos da Ilustração de transformar a forma de pensamento e ação dos homens em sociedade. As importantes considerações acerca do estado crítico de que trata J.-J. Rousseau atentam, como de nenhum outro modo, para a má gestão da imaginação, corrompida pelo ócio e tramada à luz de um insensato método dos povos policiados, enquanto constituinte das principais causas da degeneração das raças. É somente nesse referido método que as funções paradigmáticas da natureza, juntamente às suas custosas e tardias instruções, são assim iluminadas e alteradas pelas intenções prematuras dos homens instruídos; nesse contexto, as regras e ordens das paixões, não sendo mais apenas próprias da ação da natureza, encontram na imaginação, na linguagem depurada e, até mesmo, nas aulas de decências, o propósito de suas inclinações. E é, portanto, na antecipação da *imaginação*, em detrimento do desenvolvimento natural dos *sentidos* nos homens, que as paixões se transformam em vícios.

3 DAS PAIXÕES TERNAS ÀS DANOSAS MODIFICAÇÕES

A paixão primitiva, anterior a todas as outras, é o mecanismo principal da conservação do homem. As sublimes afirmações de Jean-Jacques Rousseau sobre as paixões, desconsideram

qualquer sentimento que pretendesse impedir o nascimento de tais paixões ou, de modo análogo, dizimá-las⁸. Justifica o autor, em prol das paixões naturais e em respostas às acusações de seus contemporâneos: “*Ora, eu acharia aquele que quisesse impedir que as paixões nascessem quase tão louco quanto quem quisesse destruí-las, e aqueles que acreditam que tenha sido esse o meu plano até aqui com certeza entendera-me muito mal*”⁹.

As hipóteses da razão compreendem como sempre bom, no sentido de sempre em conformidade à harmonia do estado natural, o *amor de si*. Esta paixão inata, que precede todas as outras, consente o sentimento primitivo do homem de auto conservação e, consequentemente, de conservação daquilo que o conserva. Nas definições do genebrino:

A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e nunca o abandona enquanto ele vive é o amor de si; paixão primitiva, inata, anterior a todas as outras e de que todas as outras não passam, em certo sentido, de modificações [...] estando cada qual encarregado de sua própria conservação, o primeiro e mais importante de seus cuidados é e deve ser zelar por ela continuamente; [...] é preciso, portanto, que nos amemos para nos conservarmos, é preciso que nos amemos mais do que qualquer outra coisa, e, por consequência imediata do mesmo sentimento, amamos o que nos conserva. (ROUSSEAU, 2014, p.288).

Contudo, considerando ser natural aos homens o fato de possuir paixões, podemos concluir ser um bom raciocínio considerar que todas paixões nos homens são inatas? Ou, até mesmo, afirmar que tais paixões são sempre vantajosas e boas?

Os consideráveis apontamentos acerca do estado crítico de que trata J.-J. Rousseau despertam à depravação, no coração humano, emergente das novas necessidades das quais os homens estão sujeitos. A primeira paixão¹⁰, suscitada pela contínua amplitude das relações, logo, configura-se enquanto condição constitutiva fermentando as demais paixões. Embora Rousseau demarque as benevolências das paixões nascentes e inatas, o autor atenta aos danos avindos das “modificações” que, enquanto tipo de paixões “posteriores”, em certo sentido, são incitadas nos moldes das necessidades e das opiniões, ou melhor restringindo, modificações que são frutos do aprimoramento das ações dos homens sobre a natureza. É à luz de tais modificações, portanto, que o homem “vê-se fora da natureza” e “põe-se em contradição consigo mesmo”.

⁸ Em resposta às diversas objeções contrárias de seus contemporâneos, Jean-Jacques Rousseau retoma ao estado primitivo das coisas considerando benevolentes as paixões naturais; eis, então, o pressuposto para bem tratar o novo plano – dado momento em que há o verdadeiro nascimento do homem à vida e o reconhecimento de que nada de humano pode ser alheio [a ele próprio].

⁹ ROUSSEAU, *Emílio, ou, Da Educação*, IV, p.287.

¹⁰ O amor de si, sendo sempre bom e conforme a ordem, é a primeira paixão e o principal instrumento à conservação das espécies; tal paixão é precedida por, segundo o entendimento de Rousseau, outras que não passam de modificações, em certo sentido.

São das comparações e dos primeiros olhares para os iguais, dos preconceitos e das opiniões que, no berço de muitas paixões diversas e de pomposas necessidades, emerge a desnaturalização e a corrupção humana. É na abundância das relações que “*quem sente como é doce ser amado gostaria de sê-lo por todos*”¹¹ e, por conseguinte, do amor e da amizade, antecedido pela capacidade de opinar e preferir, é que desponta a competição, o ciúme e a inimizade.

O amor de si, agora moderado por essa própria capacidade de desenvolvimento do homem sobre si, modifica-se em *amor-próprio*; longe de vir da natureza, agora a vaidade e o egoísmo, fruto das paixões irascíveis nascidas deste novo sentimento, consente o ponto de partida das atividades dos homens. Uma breve distinção feita por Rousseau, entre a paixão primitiva e as suas modificações nos liames da sociabilidade, alertam aos perigos desse sentimento que, não sendo natural, é implantado no coração dos homens:

O amor de si, que só a nós mesmo considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível. [...] vereis de onde vem ao nosso amor-próprio a forma que acreditamos ser-lhe natural, e como amor de si, deixando de ser um sentimento absoluto, torna-se orgulho nas grandes almas, vaidade nas pequenas, e em todas elas alimenta-se sem parar à custa do próximo. (ROUSSEAU, 2014, p.289-291).

É, então, a propósito do convencido trono da opinião, tramado sob preceitos do irrefletido método dos povos instruídos e policiados, que se tem [uma das] as principais causas da degeneração das raças. Os homens, assim, submetidos ao império da polidez e postos em contradição consigo mesmo, baseiam sua própria existência apenas nos juízos de outros. É daí, portanto, que a percepção da depravação no coração humano provinda das novas necessidades constitui-se, simultaneamente, com a identificação de uma imaginação, nesse contexto, corrompida pelos vícios de uma sociedade gestada por pretenciosos. Acerca disto, cito Rousseau:

[...] os jovens corrompidos desde cedo e dados às mulheres e à farra eram inumanos e cruéis; o ardor do temperamento tornava-os impacientes, vingativos e furiosos; a imaginação, repleta de um só objeto, furtava-se a tudo o mais; não conheciam nem piedade, nem misericórdia; teriam sacrificado o pai, a mãe e o universo pelo menor de seus prazeres¹².

4 JEAN-JACQUES ROUSSEAU E A ERUDITA IMAGINAÇÃO

Da menor das fagulhas de *imaginação*, ardente no contínuo refinamento do gosto e das expressões, que se tem a antecipação precoce e imatura dos sentidos. É baseando-se nesta

¹¹ Ibid., p.291.

¹² Ibid., p.300.

perspectiva sugerida que podemos compreender que as ações e instruções tardias e paradigmáticas da natureza passam a ser, assim, iluminadas e alteradas pelas determinações prematuras dos homens instruídos. O homem, não tendo mais as regras de suas paixões sob ação de ordem da natureza, encontram na imaginação, na linguagem depurada e, até mesmo, nas aulas de decências, as determinações para as suas inclinações. É dessa forma que a má gestão da imaginação entrelaçada à sensibilidade prematura dos homens “*transformam em vícios as paixões de todos os seres limitados[...]*”¹³.

Eis, então, para Rousseau, o dado momento que os homens, à luz desse insensato método de antecipação da imaginação em detrimento do desenvolvimento natural dos sentidos, atingem o próprio enfraquecimento individual e, por consequência imediata, o enfraquecimento da própria espécie na medida em que recebe, por pensamento, de antemão as potências para ser muito antes de senti-las. Refletindo esta insensata ação moral dos homens de letras, cito o genebrino:

Uma criança educada, polida e civilizada, que só aguarda a potência para realizar as instruções prematuras que recebeu, nunca se engana sobre o momento em que alcança esta potência. Longe de esperá-la, acelera-a, imprime em seu sangue uma fermentação precoce, sabe qual deve ser o objeto de seus desejos, muito antes de senti-los. Não é natureza que a excita, mas ela que a força; a natureza não tem mais nada a lhe ensinar ao torná-la homem; a criança já o era pelo pensamento muito antes de ser de fato. (ROUSSEAU, 2014, p.299).

É dessa forma que os homens, assim, submetidos aos métodos da Ilustração e postos em contradição consigo mesmo, baseiam sua própria existência apenas nos juízos de outros; e é assim que a voz da consciência e do coração dos indivíduos, em virtude da voz da razão, é abafada pelas vestes da polidez dos costumes. São das novas necessidades, da vaidade e da polidez, preconizadas nas cidades e instituídas sob os métodos iluministas, que advêm, como de nenhum outro modo, a depravação no coração humano. Os constantes refinamentos das expressões são compelidos, desse modo, cada vez mais em virtude das *imaginações* poluídas pelos vícios. Acerca disto, cito Rousseau sobre o pudor:

Embora o pudor seja natural à espécie humana, as crianças não o têm naturalmente. O pudor só nasce com o conhecimento do mal; e como as crianças, que não têm nem devem ter esse conhecimento, teriam o sentimento que é o seu efeito? Dar-lhes aulas de decência equivale a ensinar-lhes que existem coisas vergonhosas e indecentes, a dar-lhes um secreto desejo de conhecer essas coisas. Mais cedo ou mais tarde elas chegam a isso e a primeira fâsca que toca a imaginação acelera com certeza o fervor dos sentidos. Todo aquele que cora já é culpado; a verdadeira inocência de nada tem vergonha. (2014, p. 295).

¹³ ROUSSEAU, *Emílio, ou, Da Educação*, IV, p.298.

As críticas do genebrino contestam, nesse sentido, sobre uma espécie de educação que, de modo precoce, expõem os homens a uma condição onde as crianças e os jovens são expostas a conteúdos/situações/objetos, que seriam responsáveis pelo seu desenvolvimento, antes mesmo deles estarem preparados – *imaginar* antes mesmo de *sentir*; ou, *parecer* ser antes mesmo de *ser* de fato. É assim, portanto, sobre as consequências desses métodos que constata Rousseau (2014, p. 293): “*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*”.

5 CONCLUSÃO

É a fim, portanto, de esboçar as suas teses sobre a *imaginação* que Jean-Jacques Rousseau retoma ao estado primitivo das coisas considerando benevolentes as paixões naturais. Frente a isto, o crítico das Século das Luzes, anuncia, então, o pressuposto para bem tratar o novo plano: o dado momento em que há o verdadeiro nascimento do homem à vida e o reconhecimento de que nada de humano pode ser alheio [a ele próprio].

O fervor dos sentidos, desenvolvidos no jovem educado com esmero na ingênua e feliz simplicidade, como propõe Rousseau, trata logo de incitar a melhor das faíscas de *imaginação*. É desse modo que o homem, direcionado às suas paixões ternas e afetuosas, reconhece de que não foi feito para viver sozinho. Nessas condições, apto ao apego e de coração disposto aos espíritos humanos, o homem percebe-se tocado, não pelo *sexo*, mas sim pela *espécie* antes de tudo; então, é assim que um dos primeiros sentimentos a surgir, benefício de uma inocência prolongada e proveito da sensibilidade, é o de *amizade*.

O papel da *imaginação*, acentua Rousseau, é o de ensinar aos homens que existem semelhantes. E quando bem exercitada, a saber, quando bem desenvolvida no jovem sob a natural ordem e regras das paixões nascentes, tal *imaginação* transporta o indivíduo para fora de si mesmo permitindo, assim, identificar-se com o outro. A filosofia antropológica de Rousseau, embora só se possa falar em Antropologia séculos depois, onde considera-se questões da relação entre natureza e cultura, caminha de modo antagônico aos trabalhos de seus contemporâneos “moralistas” e “historiadores”. São, exatamente, dessas contribuições etnológicas ajustadas pelo genebrino que se tem a possibilidade de afirmar hoje que o “eu é um outro”. Não se trata, portanto, de afirmar um “eu”, de modo tão pretencioso, como nos postulados cartesianos – da interioridade à exterioridade. Mas, sim, de reconhecer que “eu é um outro” constituindo um mundo que é fruto da atividade de todos, onde há “outros” que, também,

são “eus”. E é nesse aprendizado antropológico de Rousseau que, afirma Levi-Strauss (2013, p.49), *“se descobre o fundamento da dúvida, que reside numa concepção do homem que põe o outro antes de si e numa concepção da humanidade que, antes dos homens, põe a vida”*.

REFERENCIAS

DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean le Rond. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. Volume 5: Sociedade e artes; organização Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza; tradução Maria das Graças de Souza... [et al.]. – I. ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2015.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia** – 4.ed. atual. – Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

Lévi-Strauss, Claude. Antropologia estrutural dois Título original: Anthropologie structurale deux. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés São Paulo: Cosac Naify, 2013.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio, ou, Da Educação**. Tradução Roberto Leal Ferreira. – 4ª ed. – São Paulo: Martins Fontes - selo Martins, 2014.

BREVE BIOGRAFIA DOS AUTORES

Elber Alves Ferreira

Graduando Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão – UFMA, é um singelo membro do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau –GEPI Rousseau, também da UFMA. E é instigado pela intensa, sentimental e inquieta filosofia do genebrino, que este singelo graduando põe-se às questões despertadas no íntimo do coração pela voz da consciência – interessa-se por temas como o da Música e o da Botânica, e pela afirmação de que nada de humano pode ser alheio [a ele próprio].

Luciano da Silva Façanha

Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão. Bacharel em Direito pela Universidade Cidade de São Paulo. Mestre e Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. É Pós-Doutor em Filosofia pela PUCSP.

DA NEGAÇÃO DA IMPLANTAÇÃO DO ESPETÁCULO TEATRAL PARISIENSE A ACEITAÇÃO DO ESPETÁCULO DA FESTA

FROM DENYING THE IMPLEMENTATION OF THE PARISIAN THEATRICAL SPECTACLE TO ACCEPTING THE SPECTACLE OF THE PARTY

Matheus Silva Costa
Graduando em Filosofia
Universidade Federal do Maranhão - UFMA
matheus.sc1@discente.ufma.br

Luciano Da Silva Façanha
Doutor e Mestre pela PUC-SP (DEFIL-UFMA)
Universidade Federal Do Maranhão
luciano.facanha@ufma.br

RESUMO: O presente artigo, fruto do projeto de pesquisa do programa de bolsas de iniciação científica (PIBIC), visa estabelecer uma linearidade no pensamento do filósofo Jean Jacques Rousseau (1712-1778), acerca da sua negação ao teatro de classe, à sua aceitação as festas cívicas ou populares, no qual ele dissera que seriam ideias para uma república, pois propunham uma união dos homens. Desse modo, Rousseau traça um longo percurso ao criticar a implementação do teatro parisiense em Genebra, elaborando sua carta a D'Alembert (1712-1778), com argumentos bem construídos e fundados, o genebrino enfatiza que o teatro não passará de um mero divertimento, e que não trará benefício a cidade. Ademais, o trabalho tem como objetivo ambientar o momento ao qual o filósofo vivia, conhecido como séculos das luzes, junto a isso, iremos elencar filósofos influentes como: Voltaire (1694-1778) e Diderot (1713-1784), ao qual participaram deste debate em relação ao teatro parisiense, e que para Rousseau tiveram grande participação na implementação do teatro clássico, destacando o filósofo Voltaire. Dessarte, ao analisarmos a ideia de festa em Rousseau, temos a possibilidade de pensar as festas originárias no Maranhão, e é nesse viés que iremos destacar a importância das festas cívicas e populares na formação de uma sociedade.

Palavras-chaves: Teatro. Rousseau. D'Alembert. Populares. Festa.

ABSTRACT: The present article, fruit of the research project of the scholarship program for scientific initiation (PIBIC), aims to establish a linearity in the thought of the philosopher Jean Jacques Rousseau (1712-1778), about his denial of the class theater, his acceptance of civic or popular festivals, in which he said they would be ideas for a republic, because they proposed a union of men. In this way, Rousseau traces a long way when criticizing the implementation of the Parisian theater in Geneva, elaborating his letter to D'Alembert (1712-1778), with well-constructed and well-founded arguments, the Genevan emphasizes that the theater will be a mere amusement, and that it will bring no benefit to the city. Moreover, the work aims to set the moment in which the philosopher lived, known as the Enlightenment, along with this, we will list influential philosophers such as Voltaire (1694-1778) and Diderot (1713-1784), who participated in this debate in relation to the Parisian theater, and who, for Rousseau, had great participation in the implementation of classical theater, especially the philosopher Voltaire. Thus, when we analyze the idea of party in Rousseau, we have the possibility to think about the original parties in Maranhão, and it is in this perspective that we will highlight the importance of civic and popular parties in the formation of a society.

Keywords: Theater. Rousseau. D'Alembert. Popular. Feast.

1 INTRODUÇÃO

Jean Jacques Rousseau, filósofo que muito criticou a sua época, e contribuiu para a difusão de diversos pensamentos do século XVIII, conhecido também como *século das luzes* (iluminismo), no qual foi um importante movimento intelectual que impactou a sociedade de sua época, e despertou no genebrino diversas inquietações em relação a sociedade dita letrada, e que pregava a razão acima de tudo. É possível observar que este século XVIII está impregnado de fé na unidade e imutabilidade da razão. A razão na qual é una e idêntica para todo o indivíduo pensante, para toda nação, toda a época, toda a cultura.

A questão de Rousseau e o seu embate em criticar a sociedade de sua época, perpassa toda sua obra. Não foi diferente em sua carta a D'Alembert, uma resposta concisa ao verbete *Genebra* escrito para a *Enciclopédia* no século XVIII, o filósofo e matemático D'Alembert faz uma defesa da comédia e dos comediantes, no qual eram vistos como inferiores socialmente, ele ainda propõe a implementação de uma companhia de teatro na república de Genebra, o que melhoraria o gosto dos cidadãos, esse ato retoma o papel do teatro na opinião aristotélica que fazia referência à expurgação dos sentimentos de terror. D'Alembert queria propunha adaptá-los da tragédia para a comédia, algo que Rousseau julgava impertinente.

Ao escrever a carta em resposta a d'alembert Rousseau tinha certeza que esse seu trabalho seria o mais prazeroso, é o que ele enfatiza em suas *Confissões*:

Foi essa a ocupação (pois *Julie ou a nova Heloísa* ainda não chegara à metade) o primeiro de meus escritos em que encontrei verdadeiro prazer no trabalho. Até então a indignação da virtude me havia obrigado ao papel de Apolo; a ternura e a doçura da alma substituíram-no desta vez. As injustiças de que fora apenas espectador me tinham irritado: aquela de que estava sendo objeto me magoou; e aquela tristeza sem fel não era mais do que a dum coração amante demais, terno demais que , iludido pelos que ele havia julgado de sua têmpera, se via obrigado a retrain-se (ROUSSEAU, 1948, p.467).

Desse modo, o genebrino escreve sua carta durante três semanas, em um lugar de frio extremo, coberto de gelo, sem abrigo contra o vento e a neve, e sem fogo. Rousseau sempre é muito poético em seus escritos, ele toma a liberdade para dizer que independente do lugar frio ao qual escreve sua carta, o fogo do seu coração o aquece.

A obra ao qual Rousseau escreveu durante poucas semanas fez um sucesso avassalador, e despertou um sentimento diferente no genebrino, no qual ele conta em mais uma passagem de suas *Confissões*:

Minha carta a d'alembert fez um grande sucesso. Todas as minhas obras fizeram, porém esta me foi muito mais favorável. Ensinou o público a desconfiar das insinuações do partido holbáquico. Quando eu partira para l'Ermitage, ele predisse, com sua suficiência ordinária, que ali não ficaria nem três meses. Quando os holbaquianos viram que eu tinha ficado vinte meses ali e que, obrigado a sair, fixei minha moradia no campo ainda, sustentaram que era pura obstinação; que em meu retiro eu me entediava a morrer; mas que, atormentado pelo orgulho, preferia morrer vítima de minha teimosia, a me desdizer e voltar a Paris. A carta a d'alembert respirava uma doçura dalma que se percebia não ser fingida. Se em minha solidão eu me tivesse amargurado com o orgulho, o meu trabalho disso se ressentiria. Reinava um certo azedume em todos os escritos que fizera em Paris: tal amargor não transpareceu no primeiro que fiz no campo. Para aqueles que sabem observar, eis um reparo decisivo. Viram que eu tinha entrado em meu elemento (ROUSSEAU, 1948, p.472).

Colecionador de inimigos, e inimizadas, Rousseau rompe com os *philosophes*, e ainda pior, com seu grande amigo Diderot, que era a favor da implementação do teatro de classe na pátria de Rousseau. O próprio Diderot apresentou o artigo *Genebra* para Rousseau, que ficou admirado com tal entusiasmo do amigo:

Na última visita que Diderot me tinha feito em l'E'rmitage, ele me havia falado do artigo *Genebra*, que d'alembert tinha posto na Encyclopédie: dissera-me que aquele artigo, ajustado com genebrinos de alta classe, tinha por alvo estabelecerem a comédia em Genebra; por consequência as medidas tinham sido tomadas e não tardaria que ali fosse fundada. Como Diderot parecia achar aquilo tudo muito direito, como não duvidava do sucesso, e como já tinha tido com ele outras discussões para ainda discutir aquele ponto, nada lhe disse; mas, indignado por toda aquela manobra de sedução em minha pátria, esperava com impaciência o volume da Enciclopédia onde estava aquele artigo, para ver se não haveria um meio de dar alguma resposta que aparasse aquele golpe infeliz. Recebi o volume pouco depois de me achar em Mont-Louis e achei que o artigo fora feito com grande habilidade e arte, digno da pena de onde saíra. Isso não me tirou da cabeça a ideia de respondê-lo; e apesar do abatimento em que estava, apesar das tristezas e de meus males, o rigor da estação e os incômodos de minha nova casa, onde ainda não tivera tempo de me acomodar devidamente, pus mãos à obra com um zelo que subrepujou tudo (ROUSSEAU, 2020, p.466).

Com toda essa sedução, e essa manobra, Rousseau traça um longo percurso para entender os efeitos que a implementação do teatro de classe causaria em sua terra, e qual a melhor maneira de impedir que a população de Genebra, que ainda mantinha seus costumes preservados continua-se “pura”. O caminho que Rousseau percorre para substituir o teatro privado, é a exaltação das festas cívicas e populares de seu povo.

Dessa forma, tomando liberdade na pesquisa sobre Rousseau, e escrevendo sobre o filósofo, observamos que as festas originárias que acontecem no Maranhão, retrata o que o genebrino exprimiu ao defender a cultura e os costumes do seu povo.

O artigo *Genebra* escrito por d'alembert põe em evidência que o teatro privado poderia contribuir para a vida do cidadão e a toda a sociedade em Genebra. O matemático se refere a Genebra de maneira depreciativa, a excluindo de outros povos:

Essa cidade, que muitos franceses consideram triste pela privação dos espetáculos, tornar-se-ia então a morada dos prazeres honestos, bem como a da filosofia e da liberdade; e os estrangeiros não ficariam mais surpresos ao ver que, em uma cidade onde os espetáculos decentes e regulares são proibidos, permitem-se farsas grosseiras e sem espírito, tão contrárias ao bom gosto como aos bons costumes (D'Alembert, 2020, p.359).

Não se pode usar o costume de um povo, para com o outro, quando isso acontece, muda-se os costumes e a cultura do povo, e ocorre o que Rousseau defende em seus textos, o homem torna-se corrompido, cria-se vícios, e a divisão da população, pois só tem acesso ao teatro privado, as elites, o que exclui o cidadão que é o próprio representante da cidade, dos costumes e da cultura.

O homem é uno, disso podemos concordar, mas em todo momento ele é modificado, seja pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos, pelos climas, o em certo momento não se buscar mais o bem geral, mas o que é bom para si. Rousseau deixa isso claro, ao se referir as peças de Menandro (principal autor da Comédia Nova, última fase da evolução dramática Ateniense, que exerceu profunda influência sobre os Romanos Plautos, e sobretudo, Terêncio), nas quais despertavam diferentes sentimentos, enquanto os combates dos gladiadores despertavam a coragem, e o valor dos romanos sob os imperadores despertavam o amor pelo sangue e pela crueldade.

Concomitantemente, para o pensamento de Rousseau, não se pode atribuir ao teatro o poder de modificar sentimentos, nem costumes, os quais ele só pode observar. Desse modo, um autor que se pusesse a apresentar um espetáculo que queira mostrar os costumes estrangeiros, ele teria que adaptar aos do povo ao qual está apresentando. Cabe aos espetáculos o papel de reforçar o caráter nacional, e dar uma nova energia a todas as paixões: nesse sentido, ter-se-ia a impressão de que com esse efeito, limitando-se a exacerbar e não a alterar os costumes estabelecidos, a comédia seria boa para os bons e má para os maus (ROUSSEAU. 1948. p. 374).

De maneira geral, o teatro tem um seu lado negativo, pois utiliza de mecanismos de sua inconveniência, podendo corromper costumes, gostos, tudo aquilo que Rousseau mais teme. O pensamento de Rousseau é coerente. Seria estranho se o filósofo não fosse contra a implantação do teatro em sua pátria, pois prezava por uma pátria verdadeira, sem hipocrisia, e ver sua terra ser seduzida por uma arte que a muito tempo ele “atacava”, é de extrema revolta.

Diante desse cenário, Rousseau enaltece os outros espetáculos locais, nos quais promovia a igualdade, a união dos povos, e principalmente, a participação do cidadão. Dessa maneira, o genebrino exalta a festa pública, mostrando qual o modelo ideal para uma república:

Mas quais serão enfim os objetos desses espetáculos? O que neles mostrará? Nada, se quisermos. Com a liberdade, onde quer que reine a abundância, o bem-estar reina também. Cravai no meio de uma praça uma estaca coroada de flores, reuni o povo e tereis uma festa. Fazei melhor ainda: apresentai os espectadores como espetáculos; tornai-os eles mesmos atores; fazei com que cada um se veja e se ame nos outros, a fim de que todos estejam mais unidos (ROUSSEAU, 2020, p.482).

Diante desse cenário, as festas públicas, ao qual Rousseau propõe visam acabar com o teatro fechado, no qual limita a quantidade de pessoas, e nem nada contribuem. Sendo assim, para que as pessoas se encontrem unidas, os espetáculos não podem ter o objetivo particular, antes precisam ter a participação de todo cidadão: os espetáculos são feitos para o povo, e é somente por seus efeitos sobre ele que e podem determinar suas qualidades (ROUSSEAU, 2020, p.371).

Destarte, as festas públicas devem ser ao ar livre, sob o céu, que ela promova a igualdade, a alegria do seu povo, que todos tenham a liberdade de serem representados e representarem seus costumes, de maneira que não corrompam o gosto desse povo, e sim exalte o que há de mais belo na sua pátria, o cidadão.

2 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com Rousseau aprende-se o que a de mais belo no cidadão, o amor por sua pátria. A coragem do filósofo em defender sua ideia, mais uma vez causadora de desavenças e brigas, prova o quanto o genebrino incomodava a todos de sua época.

Com liberdade de assim como Rousseau destacar na minha terra, festas que poderiam retratar com proeza o sentimento do filósofo ao defender seus costumes, e seu povo. A festa do Divino, na qual acontece tradicionalmente na cidade de Alcântara, poderia exemplificar o exemplo da estaca coroada de flores no meio da praças, no qual Rousseau propõe em sua carta, ou também o tradicional tambor de crioula, famoso na cidade de São Luís, ao qual acontece ao ar livre, em rodas nas praças, nas ruas, e mais uma vez fazendo referência ao que Rousseau sugeri ao se referir a festa pública.

Dessarte, a crítica de Rousseau é clara, e a solução é simples, no final da carta, Rousseau apresenta as festas da Lacedemônia, como um exemplo que deveria ser seguido:

Termino estas numerosas digressões. Graças aos céus, eis a última: estou no final deste escrito. Apresentava as festas da Lacedemônia como modelo daquelas que gostaria de ver entre nós. Não é apenas por seu objeto, mas também por sua simplicidade que as considero recomendáveis: sem pompa, sem luxo, sem aparato, tudo ali respirava, com um encanto secreto de patriotismo que as tornava interessantes, a certo espírito marcial conveniente a homens livres (ROUSSEAU, 2020, p. 491).

Com isso, o reconhecimento das diferenças dos povos e dos costumes, embora não se apliquem nos dias atuais, trouxeram luz a crítica do cidadão de Genebra.

REFERÊNCIAS

ROUSSEAU, J. J. **As Confissões**. Biblioteca Áurea. Tradução: Wilson Lousada. Editora Nova Fronteira Participações S.A, 2018.

PIMENTA, Pedro Paulo (org.). **ROUSSEAU: escritos sobre a política e as artes**. Editora UNB 2020.

FAÇANHA, Luciano da Silva. **Teatro, um quadro das paixões humanas: crítica ao etnocentrismo, corrupção do gosto e degeneração dos costumes em Rousseau**. Paraná. 2019.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Tradução: Álvaro Cabral. Unicamp. 1994.

BIOGRAFIA

Matheus Silva Costa

Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão, participante do grupo de estudo e pesquisa interdisciplinar Rousseau, liderado pelo Dr. Professor Luciano Façanha, e também o grupo de estudo e pesquisa interdisciplinar Kant, liderado pela Dra. Professora Zilmara de Jesus Viana de Carvalho.

Luciano da Silva Façanha

Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão. Bacharel em Direito pela Universidade Cidade de São Paulo. Mestre e Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. É Pós-Doutor em Filosofia pela PUCSP.

ESTADO NATURAL E CIVIL EM ROUSSEAU: PERSPECTIVAS ANTE A IDEIA DE ORDEM

NATURAL AND CIVIL STATE IN ROUSSEAU: PERSPECTIVES ON THE IDEA OF ORDER

Kellen Aparecida Nascimento Ribeiro
Doutoranda
kellen.nascimento@gmail.com
Universidade Federal de São Paulo – Unifesp

RESUMO: O texto propõe uma discussão acerca do estado de natureza a partir da ideia de ordem. Nesse estado, em que a existência se caracteriza pela independência, manifesta-se, se considerarmos os dois diferentes momentos do estado de natureza, ao mesmo tempo como ordem natural das coisas e uma desordem social. Se consideramos o primeiro estado, em que o homem tem sua conservação como encargo tão somente de si mesmo, estando ela, inteiramente ligada à sua própria vontade e a sua liberdade natural, a ordem predomina. A ordem natural se mantém enquanto um todo bem ordenado. Entre outras razões, pela existência de um equilíbrio entre necessidades e forças de que dispõe para supri-las, sendo responsável por sua própria sobrevivência e subsistência. Essa ordem natural das coisas não implica a inexistência de males e sofrimentos individuais, e sim a expressão da harmonia natural do todo. Transpondo a discussão para o campo do estado civil do *Contrato Social*, abordaremos a ideia de ordem civil ou política, tendo em mente que, segundo o autor, situações diversas fizeram com que os homens quisessem unir e reordenar suas próprias forças. É por espontânea vontade, e tendo em vista a necessidade de superação da precariedade daquele estado que nasce o pacto legítimo. No estado civil, o homem adquire a liberdade civil, que lhe assegura o direito positivo e é delimitada pela vontade geral; adquire também o que Rousseau chama de liberdade moral, que deriva do fato de a lei ser resultado de uma deliberação, que o próprio homem participou, enquanto cidadão, de modo que, na condição de indivíduo será impelido a submeter-se tão somente àquela lei. A ordem política rousseauiana funda suas bases sobre o exercício da participação dos indivíduos nas deliberações acerca da comunidade. Justamente por isso, a assembleia popular é um momento tão importante e oportuno para que os cidadãos discutam a respeito do bem comum, tendo como objetivo alcançar a vontade geral do corpo político.

Palavras-chave: Ordem natural; Ordem civil; Estado natural; Estado civil; Rousseau.

ABSTRACT: The text proposes a discussion about the state of nature from the idea of order. In this state, in which existence is characterized by independence, it manifests itself, if we consider the two different moments of the state of nature, at the same time as a natural order of things and a social disorder. If we consider the first state, in which man has his self-preservation as a charge of himself, being entirely linked to his own will and natural freedom, order prevails. The natural order maintains itself as a well-ordered whole. Among other reasons, because of the existence of a balance between needs and the forces available to supply them, being responsible for their own survival and subsistence. This natural order of things does not imply the absence of individual evils and sufferings, but the expression of the natural harmony of the whole. Transposing the discussion to the field of civil status of the *Social Contract*, we will approach the idea of civil or political order, bearing in mind that, according to the author, different situations made men want to unite and reorder their own forces. It is by spontaneous

will, and in view of the need to overcome the precariousness of that state, that the legitimate pact is born. In the civil state, man acquires civil liberty, which assures him of positive law and is delimited by the general will; He also acquires what Rousseau calls moral freedom, which derives from the fact that the law is the result of a deliberation in which man himself participated, as a citizen, so that, as an individual, he will be compelled to submit only to that law. Rousseau's political order is based on the exercise of individuals' participation in deliberations about the community. Precisely for this reason, the popular assembly is such an important and opportune moment for citizens to discuss the common good, with the aim of achieving the general will of the body politic.

Keywords: Natural order; Civil order; Natural state; Civil status; Rousseau.

1 INTRODUÇÃO

Neste texto pretendo apresentar e discutir a problemática da ideia de ordem em Rousseau. Meu intuito é percorrer os âmbitos da ideia de ordem em Rousseau, partindo do estado de natureza, em que os homens encontram-se exercendo a liberdade emanada naturalmente entre os indivíduos, tendo – conforme nos diz o genebrino no *segundo Discurso* – uma ordem natural das coisas e, por outro lado, uma desordem social. Desordem esta, que surge a partir do abandono do estado de natureza. Para que, logo em seguida, passemos a discutir o estado civil do *Contrato Social*, abordando a ideia de ordem civil ou política, sem deixar de lado breves considerações também acerca dos escritos do autor no tocante à ordem moral, tema presente principalmente no *Emílio*.

2 DESENVOLVIMENTO

No estado de natureza, a conservação dos indivíduos está inteiramente ligada à sua própria vontade e à sua liberdade natural, já que nenhum homem depende de outro para sobreviver. A concepção rousseauísta de liberdade natural incide sobre uma forma de liberdade que diz respeito à capacidade de cada um determinar a si mesmo¹⁴, pois se considera que ela se manifesta como possibilidade do indivíduo buscar aquilo que deseja tendo por limite somente as próprias forças, visto que os homens encontram-se independentes ou isolados uns dos outros¹⁵. Rousseau toma o homem do estado de natureza como um todo perfeito e solitário,

¹⁴ Elucidamos que esse “determinar a si mesmo” não implica, no estado de natureza, em uma capacidade de autonomia, já que os selvagens são guiados pelo instinto, visto que, não são eles próprios que escolhem as regras de comportamento a seguir. Estas lhes são dadas diretamente pela própria natureza, via amor de si e piedade, e não por uma opção consciente do indivíduo. Daí a condição animalésca do homem em tal estado.

¹⁵ Destacamos que este aspecto diz respeito ao estado de natureza descrito no *Segundo Discurso* em sua primeira parte.

responsável somente por sua própria sobrevivência e subsistência. A pergunta que se pode fazer é se o homem que não terá a quem recorrer caso seja necessário.

Suponhamos que um indivíduo, no estado natural, caia em um buraco qualquer e do qual não tenha condições de sair sozinho, visto que o corpo é o único instrumento de que dispõe¹⁶. Como um vivente isolado, ele não tem a quem recorrer. Contudo, pode ocorrer que alguém, vendo sua situação, o auxilie a sair dali, visto que a piedade é um sentimento arraigado à natureza e representa a repulsa ao sofrimento do outro. Já no prefácio do *segundo Discurso* Rousseau afirma:

[...] meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio nela perceber dois princípios anteriores à razão, um dos quais interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação, e o outro nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes. (ROUSSEAU, 1973, pp. 236-237)

O sentimento descrito em segunda instância na citação é, justamente, a piedade. Traço natural tanto do homem quanto de outros animais. O autor elucida, na mesma obra, que a piedade é anterior à racionalidade humana. Sendo assim, existem sentimentos na ordem natural. Rousseau nos diz: “O homem encontrava unicamente no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza; numa razão cultivada só encontra aquilo de que necessita para viver em sociedade.” (ROUSSEAU, 1973, p. 257). O instinto natural ao qual Rousseau se refere no trecho é também a paixão natural, mencionada em outros momentos da obra.

As paixões naturais consistem na a piedade, mencionada anteriormente, e o amor de si, uma atitude instintiva que direciona o homem à conservação de si mesmo. Assim sendo, é definido como “um sentimento natural que leva todo animal a zelar por sua própria conservação” (ROUSSEAU, 1978, p. 313).

Esta afirmação do *Emílio* reitera a ideia exposta acima: “o único sentimento natural ao homem é o amor de si mesmo” (ROUSSEAU, 2004, p. 95). Esses sentimentos instintivos são o que mantém o homem vivo, já que consistem em características puras que o conduzem à manutenção da própria vida. A piedade funciona para o homem natural como o elemento que modera o sentimento forte do amor de si. Sendo assim, ela se comportará como contenção aos possíveis excessos do sentimento do amor de si:

Certo, pois a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. Ela que nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer. (ROUSSEAU, 1978, p. 260)

¹⁶ Cf. *segundo Discurso*, primeira parte.

O homem selvagem se integra à ordem natural não somente a partir dos instintos manifestos através das paixões naturais e inatas. A conservação de sua própria existência é a prova de que ele depende tão somente de sua vontade, contando, como parâmetro, com o exercício de sua liberdade natural e, como regulador, com a limitação dada pela sua própria força. Cada qual é responsável por sua subsistência e segurança, tendo em seu próprio corpo o principal instrumento para proporcionar-lhe condições de conservação. É na confluência entre a vontade e a capacidade de torná-la ação que o autor alicerça a concepção de homem originário como um todo perfeito e solitário que vive de acordo com suas aptidões. A rapidez na corrida, a agilidade ao subir em árvores e a destreza na confecção de instrumentos de caça são exemplos de características físicas que, se compararmos uns com os outros, veremos que cada qual apresenta-as em escalas particulares e, contudo, satisfatórias para o objetivo final: a garantia da própria sobrevivência. Rousseau admite no *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*, portanto, a existência de uma única diferença concebida como natural: a física¹⁷.

As diferenças físicas entre os indivíduos assinalam um contexto em que alguns poderão ter maiores possibilidades de sobrevivência no estado natural que outros. Entende-se, por consequência, que a desigualdade física é determinante no que diz respeito à sobrevivência – ou não – neste ambiente. Os homens mais suscetíveis às temeridades e mazelas do estado natural estarão também mais propensos ao perecimento precoce, visto que, ao não disporem de condições que sustentem sua sobrevivência, a própria natureza encarregar-se-á de demonstrar sua inaptidão para com o cuidado de si mesmo.

Chegamos ao ponto em que restam na natureza tão somente aqueles indivíduos cujas diferenças singulares permitiram, cada um a seu modo, sobreviver. Entrementes, além de permitir a consolidação da vida no estado natural, as condições físicas incidem também em diferenças de talentos. Essas, quando projetadas nas sociedades nascentes do *segundo Discurso*, podem também transformar-se em desigualdades, se utilizados como instrumento de dominância, facultando que os mais fortes sobreponham-se aos mais fracos.

Há, no estado de natureza, uma ordem natural, e ainda que existam males físicos dos quais os homens possam ser abatidos, é preciso considerar que, apesar destes sofrimentos individuais, o todo está bem. A ordem natural se mantém enquanto o todo bem ordenado. O equilíbrio entre as faculdades, as necessidades e os desejos dos homens é o fundamento chave para a manutenção deste ordenamento.

¹⁷ Cf. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. Primeira parte.

Rousseau explica, no *segundo Discurso*, que situações fortuitas, isto é, situações que podiam representar ameaça à conservação do homem, propiciaram a reunião desses em comunidade, pois o indivíduo precisava não mais somente de sua própria força para superar os obstáculos que a natureza lhe apresentava, mas de um conjunto de muitas forças. Todavia, essa reunião se dá através de um longo processo, que vai do abandono da vida isolada, passando pelos eventuais encontros entre os homens, que aconteciam circunstancialmente, já que temporários e esporádicos, e tão logo o vento da vontade humana mudasse, os homens separavam-se novamente.

O surgimento das famílias também se apresenta como um fator importante para essa questão. Rousseau apresenta a família como sendo a primeira comunidade da qual fazemos parte. No *Contrato Social* ele diz: “A mais antiga de todas as sociedades, e a única natural, é a da família.” (ROUSSEAU, 1973, p. 29). No estado natural, os filhos permanecem ao lado dos pais apenas enquanto deles depende sua sobrevivência; os laços desfazem-se tão logo os filhos possam conservar-se. Pode acontecer de os integrantes do núcleo familiar perceberem que poderia ser melhor para ambos se continuassem convivendo. Tal condição já não se apresentaria por natureza, mas sim por convenção. A escolha do filho de permanecer junto à mãe precisa ser acompanhada da escolha da mãe de permanecer junto ao filho. Inicialmente, não podemos considerar que os homens foram preparados para tal. No entanto, o critério de socialização é inegavelmente presente como uma característica do homem.

A partir da percepção de que com a reunião dos homens suas necessidades básicas poderiam ser mais facilmente supridas, os encontros eventuais podem vir a tornar-se mais frequentes e duradouros, o que transformaria o encontro casual em uma pequena comunidade. Essa reunião se dá, por exemplo, a partir da necessidade de ir mais longe conseguir a caça por conta de uma eventual escassez local.

Estas pequenas comunidades unidas a fim de alcançar melhora na qualidade de vida não podem, contudo, ser consideradas como comunidades políticas, visto que, não houve pacto social. Como dissemos anteriormente, o estado natural rousseauiano admite que existam relações sociais, e estas, não tem como premissa a necessidade de serem também relações políticas. Diante disso, podemos destacar que o estado natural do *segundo Discurso* apresenta uma bem posta ordem natural das coisas e, no entanto, uma desordem social diante da qual, a reunião em comunidade depende meramente da vontade/necessidade de permanência do indivíduo, não havendo vínculos mais profundos.

Uma vez que os indivíduos estão reunidos, começam a observar seus semelhantes e consequentemente, iniciam-se as comparações. Inevitavelmente, surge um grande problema, pois não basta mais que cada um possa sobreviver a partir de seus talentos. Os indivíduos agora desejam o olhar do outro, e para isso precisam aparecer como o melhor, para que assim, tenham a admiração dos outros indivíduos. Atitudes estas, que dão início a um jogo de aparências que, em breve, poderá se consolidar em desigualdades convencionadas.

Eis, pois, todas as nossas faculdades desenvolvidas [...] Aí estão todas as qualidades naturais postas em ação, estabelecidos a posição e o destino de cada homem, não somente quanto à quantidade dos bens e o poder de servir ou de ofender, mas também quanto ao espírito, à beleza, à força e à habilidade, quanto aos méritos e aos talentos e, sendo tais qualidades as únicas que poderiam merecer consideração, precisou-se desde logo tê-las ou afetar possuí-las. Para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade era. Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes. (ROUSSEAU, 1973, p. 273).

Na história hipotética do *segundo Discurso*, tais comparações, são tidas como os principais elementos que levaram à desigualdade convencional, transformando os homens naturais em homens competitivos, dependentes da ideia de ser o melhor, e preocupados em dar-se mais importância do que daria a qualquer outro, tornando a comunidade um elemento de segundo plano.

Rousseau discorre sobre duas ideias de homem natural. Primeiramente é um homem natural porque é originário ou historicamente anterior ao homem civil; e, por outro lado, é um homem natural no sentido de essencial, inteiro, autêntico, igual a si mesmo e contrastando com o homem que já não vive de acordo consigo mesmo, mas em vista da opinião do outro. Entretanto, podemos verificar, nas últimas considerações, que estávamos mencionando brevemente as discussões acerca da quebra do ordenamento. Retornemos, pois, ao nosso fio condutor.

Direcionando nossas discussões para o âmbito do *Contrato Social*¹⁸, sabemos que situações diversas que se apresentavam como obstáculos à preservação individual fizeram com que os homens, até então no estado de natureza, quisessem se unir e reordenar suas próprias forças. Associando-se, cada qual, por espontânea vontade, e tendo em vista mais tranquilidade para sua vida e, de certa forma, segurança para seus bens. Isso dá origem a um pacto legítimo que tem por objetivo a conservação de cada indivíduo nele associado. Dessa forma, se obtém um contrato, cujas cláusulas podem ser resumidas em somente uma: a alienação total¹⁹. Isto significa que cada membro que pertencerá à sociedade civil se dá completamente àquela associação, tornando-a legítima e igualitária. De maneira que, cada indivíduo se dedique à

¹⁸ Neste ponto é importante assinalar que a passagem de um âmbito a outro foi uma escolha argumentativa. É conhecido o fato de não haver continuidade entre o *segundo Discurso* e o *Contrato Social*, visto que se inscrevem em diferentes esferas: o primeiro no âmbito da história hipotética; e o último, por sua vez, diz respeito ao âmbito do dever ser. De modo que, a análise proposta pressupõe a passagem de um âmbito a outro.

¹⁹ Cf. *Contrato Social*, livro 1, cap. VI.

preservação da associação, assim como se dedicava à sua própria conservação, passando a preocupar-se com o bem da comunidade com intensidade equivalente à que se preocupa com seu próprio bem.

Através do pacto social os indivíduos, tomados agora como cidadãos e, portanto, partícipes do estado civil, uma vez que eles mesmos, suas vidas e seus bens não são mais considerados como isolados e particulares, e sim como parte de um todo, cujos membros possuem o mesmo grau de importância e autoridade na assembleia popular. Nas palavras do autor, essa é a solução para a meta de “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado, com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 1973, p. 38).

A transição do estado de natureza para o estado civil transcorre como se o indivíduo trocasse a liberdade natural²⁰ pela liberdade convencional²¹, conforme Rousseau explicita no capítulo oitavo do primeiro livro do *Contrato Social*: “O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui.” (ROUSSEAU, 1973, p. 42) Diante disso, mencionamos ainda, que o estado civil acrescenta no homem a liberdade moral²², única capaz de torná-lo verdadeiramente senhor de si mesmo.

Ocorre que, vivendo em comunidade, sua liberdade já não depende exclusivamente de suas próprias determinações, pois, estando no grupo, o homem pode contar com a força da associação. No estado civil, ele adquire a liberdade civil, que lhe assegura o direito positivo e é delimitada pela vontade geral; adquire também o que Rousseau denomina de liberdade moral, que deriva do fato de a lei ser resultado de uma deliberação em que ele mesmo estava presente enquanto cidadão, de modo que, na condição de indivíduo, será impelido a submeter-se somente àquela lei.

Assim, se o homem permanece livre, tal como é o propósito do pacto de associação descrito pelo autor, é porque a liberdade convencional mantém a capacidade de cada um determinar a si mesmo, e se torna mais garantida por contar com a força da comunidade. Vejamos o que Rousseau nos diz sobre isso:

Imediatamente, esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os

²⁰ A liberdade natural, advinda do estado de natureza, é a independência dos indivíduos, podendo-se fazer qualquer coisa que se queira e que sua própria força possa alcançar.

²¹ A liberdade convencional ou liberdade civil, o homem adquire a partir do pacto, é a participação no poder soberano e a obediência às leis advindas da vontade geral.

²² Liberdade moral é o ato de dar leis a si mesmo, como o soberano que formula leis e também as obedece.

votos da assembleia, e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade. (ROUSSEAU, 1973, p. 39)

Essa liberdade republicana assenta-se sobre a capacidade de o homem manifestar a si mesmo, suas ideias e vontades. Por isso, no estado civil, o homem só é livre se mantém a possibilidade de manifestar-se publicamente sobre aquilo que é de interesse comum. A vontade geral, conceito central no pensamento político rousseauísta e elemento fundamental na conservação do Estado, consiste no ponto comum das vontades de todos os associados, o ponto em que suas vontades particulares se concatenam no que diz respeito às questões da comunidade civil.

A assembleia é um elemento imprescindível para a legitimidade do estado civil, sendo constituída por todas as pessoas que compõem a associação: o indivíduo, antes isolado no estado de natureza, tornou-se, assim, um cidadão. No contexto vigente, o cidadão possui deveres a cumprir perante a comunidade, dos quais podemos considerar que a participação na assembleia é o mais importante, uma vez que todos os membros associados constituem o soberano e não podem abrir mão deste direito, sob pena de destruir o corpo político. É importante salientar que a soberania é indivisível e inalienável²³. Isto ocorre porque ela é constituída através da vontade geral. Apenas o próprio soberano pode enunciar a sua vontade, considerando que, em hipótese alguma, se pode admitir a transferência da decisão a outrem.

O indivíduo tem autonomia para deliberar sobre o que melhor lhe convém, na sua esfera privada, sem que isso seja objeto de deliberação pública, por outra forma, o âmbito particular não compete ao soberano. Cada um tem liberdade sobre suas escolhas pessoais, e ninguém pode impedi-lo nem julgá-lo por exercer tal liberdade, exceto nos casos que o resultado de sua deliberação pessoal leve a ações contrárias às leis emanadas da vontade geral, pois há de se considerar que essas leis expressam a vontade que o próprio indivíduo manifestou na qualidade de cidadão.

Neste âmbito, reafirmamos que cada membro da comunidade civil é, ao mesmo tempo, soberano e súdito. Uma vez que, estando reunidos em assembleia, todos são parte integrante e indissociável do soberano. A partir do término desta, quando o associado se desvincula da assembleia, torna-se novamente súdito e, portanto, deve obedecer às leis que foram instituídas, ou seja, deve obedecer à vontade geral. Esse exercício faz parte do movimento de aprendizado acerca a dos direitos e deveres que devem ser componentes da cidadania. Sem esse duplo incorreríamos em uma possível desconfiguração do corpo soberano, segundo o autor: “Considerando a pessoa moral que constitui o Estado como um ente de razão, porquanto não é

²³ Cf. *Contrato Social*, livro II, capítulos 1 e 2.

um homem, ele desfrutará dos direitos do cidadão sem querer desempenhar os deveres de súdito – injustiça cujo progresso determinaria a ruína do corpo político”. (ROUSSEAU, 1973, p. 41)

Para o autor, o movimento existente entre o legislar e obedecer às leis é extremamente importante, pois se na comunidade existir um indivíduo que legisle em contraposição àqueles que devem obedecer, há então uma desigualdade entre quem pode mandar e quem deve obedecer, levando à quebra do ordenamento civil empreendido por Rousseau. Logo, este Estado inevitavelmente se torna uma comunidade degenerada, isto é, aos olhos do autor, a comunidade perde sua legitimidade. É preciso ressaltar que a premissa para uma sociedade civil bem estruturada e legítima é a participação de todo o corpo político na deliberação das leis. Justamente por isso, a assembleia popular é um momento tão importante e oportuno para que os cidadãos discutam a respeito do bem comum, tendo como objetivo alcançar a vontade geral do corpo político.

No verbete sobre a *Economia Política*, Rousseau considera que o ambiente da sociedade deve ser propício ao desenvolvimento das virtudes cívicas, sendo estas imprescindíveis, visto que, se o homem desejar gozar dos direitos de cidadão sem imbuir-se do cumprimento dos deveres correspondentes, inevitavelmente o Estado declinará na ilegitimidade, pois há de se considerar que, segundo o autor, os deveres do cidadão são inalienáveis.

Na concepção rousseauiana, o indivíduo precisa ser assistido e educado tendo em vista a conservação da comunidade política, pois a educação²⁴ nos proporciona “tudo o que não temos ao nascer e de que precisamos quando grandes” (ROUSSEAU, 2004, p. 9). Isto é, podemos considerar que a educação é o elemento que proporciona formação ao indivíduo, a fim de que este se torne um homem civil comprometido com as questões da comunidade na mesma proporção em que se compromete com as questões de sua vida particular. Logo, a educação pode ser considerada instrumento de inserção do indivíduo na ordem política.

Comprendemos que Rousseau se depara com a difícil tarefa de, primeiramente, conceber o homem natural, perceber como poderia ter se dado uma ordem natural das coisas, e como seria seu funcionamento. Além disso, há posteriormente, no estado civil, outra tarefa complexa, a de formar indivíduos para que se transformem em homens civis, preparando-os para exercer sua liberdade em vista do bem coletivo. Educar o homem para que entenda que há um ciclo na sociedade, sabendo que, para que esta engrenagem continue a rodar, cada associado

²⁴ Aqui estamos nos referindo à educação pública destinada aos cidadãos republicanos e referida pelo autor no *Tratado Sobre a Economia Política*. Assinalamos ainda que a utilização, logo em seguida, de uma citação da obra *Emílio* tem a função de reiterar a importância da ideia de educação nas obras do autor, visto que, a referida muito ilustra sobre isso quando discorre acerca da educação doméstica.

precisa compreender que a liberdade reside na possibilidade de participar da elaboração das leis, agindo de acordo com suas vontades, todavia sempre tendo em vista o bem coletivo.

Dessa maneira, cada um se torna, através da formação do homem civil, uma pessoa dedicada às questões de sua comunidade, ou seja, um homem virtuoso comprometido com o Estado. No *Tratado Sobre a Economia Política*, podemos perceber que essa virtude se dá na convergência entre a vontade particular e a vontade geral e, não menos importante, através do amor às leis e à pátria. Justamente por isso, a educação cívica precisa instruir os indivíduos que constituírem o todo, a sentirem-se parte indispensável dele. Assim como é descrito no *Contrato*, nenhuma pessoa deve enxergar-se como um todo, mas como uma fração do todo. O todo, tão somente, deve ser considerado como a união das forças na comunidade política.

Sobre a questão, o autor escreve: “Não pode haver patriotismo sem liberdade, liberdade sem virtude, virtude sem cidadania” (ROUSSEAU, 2003, p. 22). O cidadão livre somente direcionará sua existência para a constituição do bem comum no Estado se for virtuoso, este é o ponto onde reside a importância da educação cívica.

A complexidade desta tarefa exige que a formação dos cidadãos se inicie a partir do nascimento. Já no início da infância, a criança precisa ser inserida nas atividades da comunidade política, mas sem deixar de lado os sentimentos e paixões pertencentes à idade. Este aprendizado é importante para que ela entenda que, na comunidade política, terá de se portar de duas formas: enquanto cidadão-soberano e enquanto homem-súdito. Inegavelmente, esta duplicidade que se verifica em sua atuação social, à qual aqui denomino “duplo” é um importante componente da ordem civil e política rousseauiana, portanto, imprescindível à formação do homem civil.

A criança precisa interagir socialmente para construir laços de afetividade com a comunidade, e isso pode ocorrer através de gincanas, jogos, conhecendo a história de seu povo, assim como aprendendo a conceber o funcionamento das engrenagens da sociedade, participando de discussões políticas. Contudo, é preciso atentar-nos à adequação das atividades à idade e à capacidade de entendimento dos participantes. Este quesito é indispensável na medida em que inclui as crianças, instruindo-as desde cedo no sentido da formação do homem civil. O papel da educação cívica, é justamente fazer com que os indivíduos não se vejam isoladamente, mas pertencentes a uma comunidade.

Assim, por exemplo, quem for habituado desde cedo a só considerar a sua individualidade em relação com o estado; a ter consciência, por assim dizer, da sua existência só em função da existência do Estado, poderá chegar a identificar-se em certa medida com esse todo maior, a sentir-se membro do seu país, a amá-lo com esse sentimento precioso que nenhuma pessoa alimenta a não ser para si mesma; a elevar seus olhos perpetuamente para

esse grande objeto, transformando assim em virtude sublime uma inclinação perigosa que faz nascer todos os nossos vícios (ROUSSEAU, 2003, p. 23)

Outrossim, Rousseau nos adverte que formar homens civis não significa excluir dele suas paixões, e sim educá-las. Ensinando-o a amar, além de si mesmo, a liberdade civil e as leis do Estado. Vejamos:

Que não deve tentar destruir as suas paixões; que essa tentativa não é desejável, nem possível. Estou de acordo em que um homem sem paixões seria um mau cidadão; mas é preciso concordar também em que, se os homens não forem ensinados a não amar certas coisas, será impossível ensiná-los a amar alguma coisa mais do que outras. (ROUSSEAU, 2003, p. 22)

Cada indivíduo possui vontades e interesses particulares, contudo, é preciso ensiná-lo que ao integrar o corpo social, todos os cidadãos devem pensar a partir de si, mas sempre em função do todo, considerando primordialmente o bem da comunidade política. Orienta-se assim o indivíduo a sempre querer o bem comum em detrimento das vantagens pessoais, pois é preciso compreender que se a comunidade é lesada de alguma forma, logo, cada um também é lesado, tendo em mente que deste ato pode resultar a degeneração do estado civil.

Mas em que condições se dá a transformação do homem de ser isolado para cidadão comprometido com as questões da comunidade? A pergunta é pertinente, pois os termos e as condições para a manutenção do estado civil não estão dados no ato do pacto de associação, elas são uma construção. O homem nasce indivíduo e precisa ser formado como homem civil, a fim de se reconhecer enquanto fração de um todo. As condições de manutenção do Estado são construídas e reafirmadas tanto na elaboração das leis em assembleia, quanto no respeito às leis já instituídas, de modo que o instante feliz do pacto de associação tenha continuidade no estado civil. Se impõe considerar também a ordem moral presente no *Emílio*, pois, nesta obra, podemos observar mais detalhadamente, e sob um outro aspecto, as considerações de Rousseau acerca da formação dos indivíduos.

Por meio do *Emílio*, o autor explana algumas maneiras de dar início e continuidade ao processo educativo do homem, que pode vir a ser cidadão não importa onde²⁵. Tomando por base a obra, temos inicialmente uma educação negativa, voltada à proteção do indivíduo da contaminação causada pela sociedade degenerada. Entretanto, há, num segundo momento, uma educação positiva que ensina, dentre outras coisas, uma profissão, algo que inegavelmente é necessário e prepara o homem para situações futuras.

²⁵ Reafirmamos, entretanto, que este não será o cidadão patriota formado pela educação pública à qual Rousseau se refere em outras obras. Este cidadão o é em qualquer nação do qual venha a fazer parte.

No *Emílio*, Rousseau deixa claro que o homem sábio é aquele que sabe como se inserir na ordem, sem tentar se impor sobre ela. A moral do cidadão é constituída através dos costumes do povo do qual faz parte, e sendo assim, a moral que Emílio seguirá apresenta certas distinções importantes em relação a isto, pois a educação dele não será pautada nos costumes de um povo em particular. Consideramos importante observar que, na referida obra, o homem deve ser: virtuoso, íntegro e moralmente livre. Sendo a educação das paixões essencial para uma adequada inserção na ordem moral.

No livro I do *Emílio*, o genebrino nos alerta que é preciso incentivar o aprendizado dos sofrimentos advindos das necessidades e das paixões, para que o homem entenda as diferenças entre eles. Outro aprendizado imprescindível à formação do homem é o da consciência, visto que este é o sentimento que nos faz amar o bem e desprezar o mal; em outras palavras, a consciência é o amor da ordem. É o concurso da razão que nos leva a conhecer/buscar a ordem e, entretanto, somente a consciência – enquanto guia da moralidade – nos leva a amar a ordem. Rousseau pondera sobre a consciência: “é um princípio inato de justiça e virtude” (ROUSSEAU, 2004, p. 409).

A liberdade moral presente no *Emílio* se assenta no domínio das paixões, pois ser moralmente virtuoso é ter domínio sobre seus próprios instintos. A moralidade não se caracteriza como intermediário exterior ao indivíduo, mas sim como agente de razão. “Toda moralidade de nossas ações está no juízo que nós mesmos fazemos sobre elas. Se é verdade que o bem esteja bem, ele deve estar no fundo de nossos corações assim como nas obras, e o primeiro prêmio da justiça é sentir que a praticamos.” (ROUSSEAU, 2004, p. 406).

É preciso ainda elucidar o objetivo principal de Rousseau no *Emílio*. Seu intuito não é discorrer sobre a formação de um cidadão nos moldes do *Contrato Social*, não tendo a figura do cidadão virtuoso correspondência direta e absoluta em relação à determinada comunidade. Na obra, o autor preza pela formação do homem, um homem que possa ser virtuoso em qualquer lugar em que esteja, que possa se adaptar perfeitamente a qualquer comunidade da qual venha a fazer parte, sendo, desta forma, um homem que exerce sua liberdade através da ordem moral.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos perceber, por meio deste encadeamento, que Rousseau nos apresenta diferentes ordens, a começar pela ordem natural das coisas presente no *segundo Discurso*, a qual rege a vivência dos homens do estado de natureza. Admite Rousseau que existe um criador

– ou uma força maior – e que tudo está bem quando sai das mãos deste criador²⁶, fazendo alusão ao fato de que a degeneração das coisas se dá a partir do momento em que o universo é passado aos homens. Seres que são, em potencial, degenerados e/ou degeneradores.

Temos no *Contrato Social* e no *Emílio* as ordens civil, política e moral, presentes não mais no estado natural, mas no estado civil, regendo a vivência dos homens em sociedade: suas funções e atuações básicas para que o Estado se conserve e conserve os postulados do momento do pacto social, a fim de que o ponto almejado seja sempre o bem da comunidade política, no *Contrato*; ao passo que a ordem moral no *Emílio* tem a função de educar o homem para resistir à desordem social.

Compreendemos, ao longo da obra de Rousseau, que a “ordem” tem importante funções, seja a conservação do universo saído das mãos do criador, havendo também uma certa carga de moralidade na conservação desta ordem natural; seja, por outro lado, o auxílio na conservação da comunidade política através da ordem civil. O que percebemos nitidamente é que a ideia de ordem permeia a obra do autor, agindo como uma espécie de “postulado” acerca das ações dos homens. Para Rousseau, é fundamental que o homem se vincule fortemente à ordem, seja a natural no caso do selvagem, a civil, no caso do cidadão republicano, ou ainda a moral, no caso de indivíduos como o Emílio.

REFERÊNCIAS

DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau e a ciência política do seu tempo**. São Paulo: Humanitas, 2010.

REIS, Helena Esser. Sobre a construção do consenso: uma abordagem da vontade geral. In: SILVA, Genildo Ferreira. **Rousseau e o iluminismo**. Salvador: Arcádia, 2009. p. 99-108.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

²⁶ Cf. *Emílio, ou Da Educação*. Primeira parte.

_____. Tratado Sobre Economia Política, in: *Rousseau e as Relações Internacionais*. Prefácio de Ge1son Fonseca Jr. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

_____. *Emílio, ou Da Educação*. Trad. Roberto Leal. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Paidéia).

BIOGRAFIA DA AUTORA

Kellen Aparecida Nascimento Ribeiro é licenciada em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás e mestra em Filosofia pelo PPGFIL da mesma instituição. Atualmente é doutoranda pelo PPGF da Universidade Federal de São Paulo. Tem especialização em História e cultura afro-brasileira e africana e é professora na rede pública de ensino.

O ENSAIO SOBRE A ORIGEM DAS LÍNGUAS DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU: A ORIGEM DAS LÍNGUAS SOB UMA ABORDAGEM PLURAL

THE ESSAY ON THE ORIGIN OF LANGUAGES BY JEAN-JACQUES ROUSSEAU: THE ORIGIN OF LANGUAGES UNDER A PLURAL APPROACH

Steves Dickinson Almeida Lima

Estudante de graduação

sda.lima@discente.ufma.br

Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Luciano da Silva Façanha

Pós-Doutor em Filosofia – PUCSP

luciano.facanha@ufma.br

Universidade Federal do Maranhão – UFMA

RESUMO: Na obra *Ensaio sobre a origem das línguas*, Jean-Jacques Rousseau apresenta uma abordagem inovadora sobre a origem das línguas, principalmente ao considerar uma história da humanidade por meio da história da linguagem. Neste caso o autor propõe uma análise histórica que vai desde as línguas até mesmo ao espaço geográfico, tese que abrange a hipótese de um momento anterior à razão, ou seja, o homem que ainda não se degenerou, e ao considerar esse aspecto, a obra apresenta ao menos duas origens prováveis para a linguagem: entre os capítulos I ao VII a análise sobre uma origem única e seus desdobramentos até o momento atual, coerente com sua análise sobre a origem e avanço da sociedade, segundo o qual, não se trata sobre a história de um progresso, mas sim sobre a degeneração dos povos; enquanto os capítulos VIII ao XI abordam as origens de forma múltipla, considerando os aspectos plurais e diversificados, importantes para o reconhecimento e identificação dos povos e nações distintas, com suas próprias singularidades, algo que se observa quando Rousseau destaca a diferença entre as línguas do norte e as línguas do sul, apresentando implicações diretas entre o ambiente, localização geográfica e até mesmo sobre as interações de cada grupo. Trata-se de uma obra rica em detalhes que contribuem para a compressão de outros escritos do autor, apesar de ser uma publicação póstuma, e que possibilita compreender a crítica do genebrino ao predominante eurocentrismo. A relevância desta pesquisa surge quando consideramos a contribuição do autor para o surgimento da antropologia, principalmente ao desafiar a tese iluminista sobre o avanço e o progresso das ciências e das artes.

Palavras-chave: Filosofia das luzes. Origem. Línguas. Antropologia. Eurocentrismo.

ABSTRACT: In the work *Essay on the origin of languages*, Jean-Jacques Rousseau presents an innovative approach to the origin of languages, especially when considering a history of humanity through the history of language. In this case, the author proposes a historical analysis that ranges from languages to geographic space, a thesis that encompasses the hypothesis of a moment before reason, that is, the man who has not yet degenerated, and when considering this aspect, the work presents at least two probable origins for the language: between chapters I to VII the analysis of a single origin and its developments until the present moment, consistent with his analysis of the origin and advancement of society, according to which, it is not about the history of progress, but about the degeneration of peoples; while chapters VIII to XI approach the origins in a multiple way, considering the plural and diversified aspects, important for the recognition and identification of different peoples and nations, with their own singularities, something that is observed when Rousseau highlights the difference between the

languages of the northern and southern languages, presenting direct implications between the environment, geographic location and even on the interactions of each group. It is a work rich in details that contribute to the compression of other writings by the author, despite being a posthumous publication, and that makes it possible to understand the Genevan's critique of the predominant Eurocentrism. The relevance of this research arises when we consider the author's contribution to the emergence of anthropology, especially in challenging the Enlightenment thesis on the advancement and progress of science and the arts.

Keywords: Philosophy of enlightenment. Origin. languages. Anthropology. Eurocentrism.

1 INTRODUÇÃO

Este artigo tem como foco a obra *Ensaio sobre a origem das línguas, no qual se fala da melodia e da imitação musical* do filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778), objetivando uma análise sobre as origens de forma plural, nesse caso, a identificação de pontos em que o autor estabeleça a possibilidade de variações entre as origens dos povos, algo que certamente vai de encontro a boa parte do pensamento iluminista. Trata-se de um estudo sobre uma obra de publicação póstuma, com características que indicam escritos de um autor “jovem”, com data de elaboração imprecisa, porém, com indícios que remetem aproximadamente ao ano de 1759 (ARBOUSE-BASTIDE; MACHADO, 1978, p. 149).

Jean-Jacques Rousseau é um filósofo iluminista de origem suíça, mas é na França que sua trajetória filosófica ganhará maior destaque. É importante citar que entre as teses do iluminismo encontramos a defesa do desenvolvimento da razão e da criticidade, liberdade e justiça, contexto em que o genebrino se destaca, posicionando-se de forma crítica ao observar que as “ciências e as artes” por si só nem sempre atestam o “progresso” da sociedade (ERSCHING, et al, 2018, p. 54).

É importante frisar sobre um certo consenso entre os comentadores de Rousseau a respeito do *Ensaio* quando se trata da imprecisão sobre a data de elaboração do texto, todavia pistas deixadas em outras obras como o *Emílio*, *O segundo discurso* e *O contrato social* entre outras, apontam para algum momento na década de 1750. Dentre as várias temáticas que podem ser extraídas dessa obra, como a questão da música e a análise política que pode ser feita a partir dela, vamos atentar para a questão das origens (CHAUÍ, 1997, p. 10).

Um detalhe importante levantado por Arbouse-Bastide e Machado (1978, p. 149), é que não há consenso sobre a data de elaboração do *Ensaio*, porém, o estilo, organização e conteúdo indicam o período inicial das produções de Rousseau, já que o ensaio apresenta estudos sobre a música, provavelmente decorrentes da colaboração do genebrino no desenvolvimento da

Enciclopédia. Nesse sentido, pode haver indícios de que a obra poderia já estar sendo elaborada antes mesmo do *Discurso sobre a Desigualdade* publicado em 1755.

É sabido por outros textos que existe uma tendência em Jean-Jacques Rousseau em se posicionar de forma crítica ao eurocentrismo, por vezes de forma clara, quando se refere a alguns temas polêmicos, algo que despertou a atenção para a elaboração deste texto, sendo que enquanto iluminista, sua tendência filosófica era independente, evidente oposição ao racionalismo, enquanto exalta a natureza, critica o progresso científico e apresenta a história do homem como a história da queda, tais observações não constituem problema central no *Ensaio*, mas, devem constar como característica do processo criativo de Rousseau enquanto questionador de seu tempo, preservando, por esse viés, o aspecto revolucionário na escrita do genebrino (FAÇANHA, 2007, p. 96-98).

O otimismo observado no século das luzes resulta da ideia de que a razão e a ciência seriam capazes de resolver todos os problemas elencados em qualquer setor, como da filosofia, direito, política etc. ou seja, com o prevaletimento da racionalidade. Essa Iluminação orbita a ideia de história humana, que se unifica em torno de um progresso da razão, algo que se evidencia até pela terminologia iluminismo que será vista com desconfiança por Rousseau (FAÇANHA, 2007, p. 95-96).

No *ensaio* encontramos algumas deduções sobre as origens, sendo importante observar as diferentes formas como o autor fala sobre isso, pois ainda que se fale predominantemente sobre a origem da linguagem, e principalmente vinculado à música, não é difícil perceber sua preocupação ou cuidado ao citar os fatores geográficos e políticos, ainda que estes temas não representem necessariamente o núcleo da obra em questão, sendo explorados mais profundamente em outros textos do genebrino.

Por conseguinte, neste artigo apresentamos alguns apontamentos que possibilitam uma leitura plural sobre as origens em conformidade com a escrita do genebrino que possam servir como chave para a compreensão histórica e filosófica sobre os eventos posteriores durante o período moderno, como por exemplo o surgimento da Revolução Francesa e tempos depois a organização da antropologia enquanto área do conhecimento e conseqüentemente uma ciência ou até mesmo uma chave para a compreensão sobre a leitura de mundo estabelecida pelos intelectuais europeus.

2 A ORIGEM DAS LÍNGUAS SOB UMA ABORDAGEM PLURAL: ALGUNS APONTAMENTOS

A respeito do *Ensaio sobre a origem das línguas, no qual se fala da melodia e da imitação musical*, logo no primeiro capítulo temos uma possível defesa da natureza humana anterior à razão, pois por mais que o autor afirme que “A palavra distingue o homem entre os animais; a linguagem, as nações entre si – não se sabe ao certo de onde é um homem antes de ter ele falado.” (ROUSSEAU, 1973 p. 165), percebe-se que a mesma “palavra” é uma característica basicamente posterior a determinados aperfeiçoamentos, e não necessariamente o que atesta o ser humano com propriedade, como Ser.

Essa análise consiste em tarefa complexa e requer um certo cuidado, principalmente quando estamos diante de situações tão polêmicas e por vezes controversas envolvendo o autor algo que remete às circunstâncias em que o ensaio foi elaborado, considerando a diferenciação entre os termos linguagem e línguas, pois cada um apresenta um significado e um lugar singular dentro da obra analisada, sendo a linguagem por vezes tomada como “linguagem original” inarticulada e em termos práticos, baseando-se na hipótese recorrente sobre o estado de natureza (BECKER, 2008 p. 210).

Depois desse estado inicial, ou seja, anterior à linguagem, Jean-Jacques ilustra sobre como as causas naturais podem interferir sobre o desenvolvimento dela, e o que decorre disto ou seja, o “progresso” dessa tecnologia oriunda das necessidades que surge a partir do reconhecimento do outro, e do desejo de se comunicar agindo por meio do instinto sobre os demais, tendo como meio o movimento e a voz (ROUSSEAU, 1973 p. 165).

Abordar o desenvolvimento da linguagem logo requer uma distinção sobre a fala e a escrita, pois, ao fazer essa análise, Rousseau apresenta a comunicação pelo gesto ou pela fala discorre sobre a influência das necessidades físicas onde destaca que as primeiras vozes são frutos da paixão, enquanto as necessidades foram responsáveis pelo primeiro gesto. O percurso entre linguagem gestual e a fala teve como resultado a escrita que por sua vez classificará os modos como encontramos os homens reunidos em sociedade (SOUSA, 2008, p. 90-91).

No terceiro capítulo, Rousseau indica que a linguagem surge figurada por entender que a princípio o homem não tem acesso à verdadeira informação sobre determinado objeto ao nomeá-lo, criando com isso uma “falsa” definição sobre o ser observado, sendo assim a figuração anterior à expressão correta sobre determinado objeto. Podemos entender essa ilustração como um exercício ou figuração para afirmar que a linguagem surge a partir de um marco inicial hipotético (ROUSSEAU, 1973, p. 170).

Segundo Santos e Pessôa (2018, p. 104) “a linguagem, em sua primeira manifestação fundadora da sociedade, também instaura em sua dinâmica, além da comunicação e da difusão de conhecimento, a desigualdade e a servidão”. Esse comentário surge a partir da análise do texto do *Ensaio* em comparação com outros escritos como *Do contrato social*, e mais adiante os autores ressaltam a importância da música presente na obra do genebrino, e principalmente no como algo que nos permite perceber a linguagem de forma mais abrangente, e a língua como um fenômeno teoricamente pontual.

Até aqui, a língua falada ainda não é a grande protagonista, o gesto seria suficiente para transmitir com verdade a inquietação humana, a necessidade de transmitir sentimentos, de informar sem convenções, dizer aos olhos muito mais que aos ouvidos, tal exercício aponta para um movimento que não está objetivamente vinculado a uma região específica do globo, ainda que mais adiante o autor fale sobre as diferenciações entre os povos com base no espaço geográfico, o importante aqui seria perceber como simultaneamente temos uma possibilidade para a origem das línguas e conseqüentemente das nações, um ponto de conversão sobre a história humana, mas não necessariamente unívoco (ROUSSEAU, 1978, p. 182).

No decorrer do *Ensaio* percebemos que inicialmente a música, a poesia e o discurso estão associados em sua origem nas paixões, porém, a escrita age como um efeito na separação entre a fala e o canto, ainda que em toda a obra se perceba sua interdependência, a escrita pode ser vista como fator incisivo sobre a conseqüente degeneração no desenvolvimento da música quando analisada em paralelo com a degeneração da linguagem e do gênero humano (JÚNIOR, 2019, p. 42).

A respeito disto, no Capítulo X o genebrino fala sobre a *Formação das línguas do norte*, onde também encontramos uma importante afirmação que deve ser considerada quando se procura por “pistas” sobre uma antropologia nascente, nesse caso Rousseau afirma que “Com o decorrer dos tempos, todos os homens se tornaram semelhantes, porém, é diferente a ordem de seu progresso” (ROUSSEAU, 1978, p. 190). Ter isso em mente quando vamos em busca de outros textos para compreender o surgimento de uma narrativa que seja capaz de dar conta da pluralidade dos povos, e da compreensão sobre eles, pode ser de relevância fundamental na hora de estabelecer uma análise sobre os efeitos destes discursos sobre a sociedade vigente observando o recorte temporal entre o contexto que Rousseau escreve, a organização teórica da antropologia e o pensamento sobre a contemporaneidade.

Segundo a abordagem do genebrino, nas regiões meridionais as necessidades nascem das paixões, enquanto nas regiões frias as paixões nascem das necessidades, sendo também suas línguas frias e ásperas pois segundo afirma Rousseau “antes de pensar em viver feliz, tinha-se

de pensar em viver (...) a primeira palavra não foi amai-me, mas sim ajudai-me” (ROUSSEAU, 1978, p. 191), trata-se, pois, de um capítulo que abre espaço para as diferenças justamente por indicar múltiplas origens, e assim podemos afirmar que não importa necessariamente dar conta do ponto fixo de origem da humanidade ou daquilo que reconhecemos como “homem”, ser humano, Ser, mas sim de compreender que diferentes abordagens são possíveis, devem ou podem ser conhecidas.

Segundo Bandera, (2021, p. 237-239), ao falarmos sobre uma antropologia em Rousseau, não existem modos falsos ou verdadeiros de estar no mundo, já que as origens são diferentes. Ele faz uma leitura que chamou de “primitivo-deflexivo” sobre a obra do genebrino, justificando a partir da multiplicidade de origens uma abordagem variada, ainda que no texto do genebrino ambas prescindissem dos mesmos processos de transição entre o estado natural ou anterior à linguagem, e o artificial, social e posterior.

Retoma-se o ponto de compreensão sobre as origens quando analisamos sob o viés da música entendida dentro de uma fonte comum entre música e linguagem, deste modo, se a palavra significa a primeira instituição social, e compreendemos a partir dessa leitura que a música assim como a palavra, com o avançar da razão humana passa a ser moldada pela formalidade e imposição de convenções, é cabível que se busque por compreender essa musicalidade em sua natureza melódica que de fato age em função de um sentimento antes de passar pelo filtro imposto por regras gramaticais (MIRANDA, 2012, p. 165).

Ao comentar sobre a leitura do tipo “primitivo-deflexivo” na obra de Rousseau citando sua teoria linguística que encontramos no *Ensaio*, Bandera (2021, p. 235) propõe que a história sobre a origem das línguas transita entre dois silêncios, a saber, um estado anterior ao surgimento da palavra, onde teoricamente tudo o que se tinha era a língua cantada como modelo primitivo, e posteriormente o segundo silêncio seria imposto pela violência das coisas resultado da artificialidade da linguagem.

Sobre a origem unívoca, a partir do segundo capítulo da obra encontramos a defesa de como a origem das línguas está atrelada às paixões, e não necessariamente às necessidades, e isso ocorre pois segundo o autor, o homem disperso na natureza não estaria sujeito a obstáculos que o obrigasse a desenvolver a linguagem, algo que só pode ter decorrido de sentimentos como ódio, amor, ira etc. essa compreensão ajuda a entender o que ele quer dizer sobre a melodia das canções e de como a primeira linguagem fora mais apaixonada (ROUSSEAU, 1973, p. 170).

Durante a leitura do *Ensaio*, é importante compreender a música como fio condutor da história da humanidade dentro da história da linguagem, e a partir desta base podemos distinguir

suas nuances, e concordando com o que se afirmou anteriormente, suas transformações, ainda que para o autor essa visão deva estar atrelada a uma “queda”, entendida assim como uma degeneração, em contraponto com a recorrente ideia de progresso no iluminismo, sendo que na sucessão entre o momento anterior e o desenvolvimento da linguagem, a primazia estivera na linguagem figurada, gestual e por assim dizer, “autêntica”, vocálica, que contrasta com os acentos e articulações que servem como testamento para essa “perda” (SANTOS; PESSÔA, 2018, p. 107-110).

A necessidade em teorizar sobre a música, e principalmente em atribuir-lhe uma origem atrelada à linguagem, ou seja, presente na vivência humana desde antes das complexas relações sociais que viemos a desenvolver, surge a partir do momento em que se começa a pensar esses novos contatos estabelecidos com outros povos e a questionar sua moralidade, hábitos e idioma, principalmente se considerarmos os impactos das obras de Michel de Montaigne, e a tradição racionalista que tende a colocar a música sob a querela da razão (MIRANDA, 2012).

Por assim dizer, percebemos então estabelecer uma correlação entre a formação das línguas e das sociedades, algo que Starobinski afirma ser “uma história da sociedade no interior de uma história da linguagem” (1991, p. 310); toma-se este termo que para este estudo pode ser introduzido na pluralidade enquanto “línguas”, e as questões sobre linguagem dentro da obra de Rousseau, já que ele não é um linguista, ou seja, não busca originalmente uma filosofia da linguagem, porém deve adotá-la como meio para discorrer sobre os outros aspectos da sua filosofia (FAÇANHA, 2010, p. 144-145).

Em linhas gerais é assim que Rousseau desenvolve sua tese dentro do *Ensaio*, todavia como podemos fazer uma abordagem plural sobre a origem das línguas? O próprio ensaio responde a esta pergunta justamente quando o autor, mesmo depois de ilustrar sua hipótese sobre as origens a partir de uma história da linguagem que também perpassa pela história da música que pode ter sido uma das inspirações para a elaboração do *Ensaio*, quando por exemplo fala sobre os aspectos geográficos e por assim dizer, não finca um ponto único para essas origens, nem tão pouco afirma uma única causa no decorrer de sua exemplificação (BANDERA, 2021, p. 238).

Sobre a importância de contemplar o ambiente onde cada sociedade se desenvolve, é necessário observar que tal problemática já era conhecida desde o renascimento com autores como Montaigne e Jean de Léry, cuja contribuição para a etnografia pode ser considerada “pré-antropológica”, porém, já desafiavam o edifício do pensamento europeu justamente por obrigá-

lo a lidar com o diferente e a entender este novo homem que se apresenta, algo que posteriormente é aproveitado por Rousseau (LAPLATINE, 2003, p. 37).

Durante todo o seu texto encontramos citações sobre diferentes povos, mas parece que o grande mérito desta obra, nesse sentido, consiste em pôr em dúvida a superioridade do europeu sobre os outras nações, e por assim dizer, mostrar que as recorrentes polêmicas sobre os sujeitos encontrados pelos colonizadores, na verdade consistiam numa visão equivocada de mundo, principalmente quando se trata do idioma, por assim dizer, seu pensamento desafia o etnocentrismo justamente por mostrar que aqueles que estavam a impor seu próprio estilo de vida como tara para os demais, não estavam habilitados sequer para julgar a si próprios (BANDERA, 2021, p. 239-240).

Conforme dito, o genebrino afirma que “quando se quer estudar os homens, é preciso olhar em torno de si, mas, para estudar o homem, importa que a vista alcance mais longe; impõe-se começar observando as diferenças, para descobrir as propriedades (ROUSSEAU, 1973, p. 180). Aqui se percebe uma síntese do quão relevante e atual pode ser o pensamento de Jean-Jacques, justamente por sua coragem ao ir de encontro às teses recorrentes sobre os “selvagens”, ainda que essa análise deva ser feita de forma cuidadosa para não cair em anacronismos.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, por assim dizer, percebe-se no *Ensaio* uma variedade que contempla uma visão de mundo que transcende o prisma da intelectualidade eurocêntrica, algo que pode ser melhor percebido se analisado em paralelo com outras obras do autor, mas que para este estudo fica somente na riqueza e complexidade do texto analisado, servindo como testamento para que outras leituras passem a compreender a natureza do homem e dos povos no mundo para além dos arredores e daquilo que estamos acostumados a reconhecer como semelhante. Rousseau por inspiração própria e de outros autores que escreveram sobre outros povos, ainda que o *Ensaio* consista numa obra de um autor “jovem”, apresenta de forma desafiadora em suas obras uma análise sobre a linguagem que pode ser compreendida, no caso da obra analisada, como uma análise sobre a história da música, todavia fortalecendo uma narrativa que mais tarde seria contemplada nos estudos que hoje conhecemos como antropologia e etnografia.

A pluralidade evidencia-se no texto quando o autor apresenta mais de uma causa provável para o surgimento e desenvolvimento da linguagem, mas também pode ser compreendida em sua leitura e interpretação enquanto crítica à intelectualidade europeia que se autodenominava o berço do progresso, enquanto Rousseau olha para essa realidade e enxerga

um homem fraco, doente e cheio de convenções, inverte a lógica de compreensão sobre a ideia de progresso e prepara os caminhos para uma leitura de mundo menos dependente ou subalterna.

REFERÊNCIAS

ARBOUSE-BASTIDE, Paul; MACHADO, Lourival Gomes. Introdução. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das Línguas**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 155-162.

BANDERA, Mauro Dela. Origem e alteração no pensamento Antropológico de Rousseau. **Philosophos**, Goiânia, v. 26, n. 1, p. 231 – 274, Jan./Jun. 2021.

BECKER, Evaldo. Origem e Função da Linguagem em Rousseau. In: BECKER, Evaldo. **Política e Linguagem em Rousseau**. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008, f. 199-244.

CHAUÍ, Marilena de Souza. Vida e Obra. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **DO CONTRATO SOCIAL**, Coleção Os Pensadores. Nova Cultural. São Paulo. p. 5-20.

ERSCHING, CB, et al. 2018. Jean-Jacques Rousseau: uma sistematização dos antigos sobre sua teoria. **Saberes**, [S. l.], v. 18, n. 1, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/saberes/article/view/13284>. Acesso em: 19 jun. 2022.

FAÇANHA, Luciano da Silva. O diagnóstico do “declínio do progresso” no século XVIII a partir da iluminação de Rousseau. **Ciências Humanas em Revista**, São Luís, v. 5, Jun. 2007.

_____. Segunda Parte: Da Linguagem da Convenção à conversão da linguagem ‘Belas-Letras e Belas-Artes’ degeneração das paixões. In: _____. **Poética e Estética em Rousseau: corrupção do gosto, degeneração e mimesis das paixões**. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de filosofia, Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010, f. 141-197.

JÚNIOR, Mauro Dela Bandera Arco. A fala e a escrita na concepção de linguagem de Rousseau. **Griot : Revista de Filosofia**, Amargosa – BA, v.19, n.2, p.41-50, junho, 2019.

LAPLATINE, François. A Pré-História da Antropologia In. LAPLATINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo. Brasiliense, 2003. p. 25-38.

LOPES, Flávio Renato de Aguiar. Iluminismo ou Iluminismos?. **Revista Vernáculo**. n. 27, p. 133-161 2011.

MIRANDA, Dilmar Santos de. Música e linguagem em Rousseau e a estética musical do romantismo. **Argumentos**, Fortaleza, n. 4, p. 162-170. 2012.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio Sobre a Origem das Línguas no qual se fala da melodia e da imitação musical**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SANTOS, Rafael Lima; PESSÔA, Luciana Fontes. Rousseau e a linguagem musical: *o ensaio sobre a origem das línguas*. **Polêmica**, v. 18, n. 4, p. 104-120, Out./Dez. 2018.

SOUSA, Kathia Cibelle Abreu de. O Ensaio sobre a origem das línguas. *In: A contribuição do pensamento de Rousseau na construção da Antropologia como disciplina acadêmica no século XIX*. 2008. Dissertação (mestrado em filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília, Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2008, f. 88-93.

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

BIOGRAFIA DOS AUTORES:

Steves Dickinson Almeida Lima é estudante de graduação do Curso de Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão, e faz parte do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Rousseau UFMA – Fapema – CNPq, sob orientação de Luciano da Silva Façanha.

Luciano da Silva Façanha é Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão, Bacharel em Direito pela Universidade Cidade de São Paulo, Mestre e Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Pós-Doutor em Filosofia pela PUCSP, é docente do Departamento de Filosofia desde 2006, também é docente do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação: Mestrado Interdisciplinar em Cultura e Sociedade - Centro de Ciências Humanas da UFMA.

O OLHAR ETNOLÓGICO DE ROUSSEAU: O CONHECIMENTO SOBRE O HOMEM A PARTIR DAS DIFERENÇAS

ROUSSEAU'S ETHNOLOGICAL OUTLOOK: KNOWLEDGE ABOUT MAN FROM DIFFERENCES

Irlene Veruska Batista da Silva
Mestranda em Cultura e Sociedade - PGCult
E-mail: irlene.veruska@discente.ufma.br
PGCult/UFMA

Luciano da Silva Façanha
Doutor em Filosofia – PUCSP
E-mail: luciano.facanha@ufma.br
Professor do DEFIL/UFMA e do PGCult/ UFMA

RESUMO: Objetiva-se fazer uma breve explanação sobre a dissonância que há entre o filósofo Jean-Jacques Rousseau e seus contemporâneos em relação a propagação do ideal etnocêntrico de homem e civilização. A abordagem dessa escrita será desenvolvida a partir da crítica ao progresso de Rousseau na sua obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Na referida, o autor descreve as causas da desigualdade entre os homens, demonstrando que esta não se fundamenta nos homens, mas sim se encontra no estado social dos homens, demonstrado que o progresso promovido até então é o causador dos males do homem. Além disso, o genebrino denuncia os problemas do tipo de racionalidade desenvolvida pelos filósofos do século XVIII, que levava ao domínio e aniquilamento da diferença em nome do projeto de universalização das ideias de homem, sociedade e civilização; e também terá por base a obra *Carta a D'Alembert sobre os espetáculos*. Nesta última, Rousseau apresenta uma crítica minuciosa a proposta da universalização do ideal de civilização etnocêntrica através do teatro francês do século XVIII. Jean-Jacques Rousseau redige grande parte da sua filosofia como uma investida contra o otimismo do progresso ao qual seus contemporâneos iluministas acreditavam que a Razão poderia resolver os problemas morais e políticos; ficou conhecido também pelo seu método filosófico dicotômico ou paradoxal. Assim, esteado nesse contexto, iremos, na presente investigação, explanar sobre a questão do olhar etnológico rousseauista por intermédio da sua crítica ao progresso que direcionou os homens para a desigualdade, juntamente com a sua análise ao teatro parisiense o qual representa uma sociedade corrompida pelo luxo.

Palavras-chave: Rousseau, Homem, Etnocentrismo, Progresso, Teatro.

ABSTRACT: The objective is to make a brief explanation about the dissonance that exists between the philosopher Jean-Jacques Rousseau and his contemporaries in relation to the propagation of the ethnocentric ideal of man and civilization. The approach to this writing will be developed from Rousseau's critique of progress in his work *Discourse on the Origin and Basis of Inequality Among Men*. In that one, the author describes the causes of inequality between men, showing that it is not founded in men, but is found in the social state of men, showing that the progress promoted so far is the cause of man's ills. Furthermore, the Genevan denounces the problems of the type of rationality developed by the philosophers of the 18th century, which led to the domination and annihilation of difference in the name of the project of universalizing the ideas of man, society and civilization; and will also be based on the work *Letter to M. D'Alembert on Spectacles*. In the latter, Rousseau presents a detailed critique of the proposal to universalize the ideal of ethnocentric civilization through the French theatre of the 18th century. Jean-Jacques Rousseau writes much of

his philosophy as an attack against the optimism of progress to which his Enlightenment contemporaries believed that Reason could solve moral and political problems; he was also known for his dichotomous or paradoxical philosophical method. Thus, based on this context, we will, in this research, explain the issue of Rousseauist ethnological look through his criticism of progress that directed men to inequality, along with his analysis of the Parisian theatre which represents a society corrupted by luxury.

Keywords: Rousseau; Man. Ethnocentrism; Progress; Theatre.

1 INTRODUÇÃO

O pensamento francês do século XVIII esteve imbuído pelo ideal de progresso e civilização dos homens no sentido individual, com a educação para a emancipação do pensar e da formulação de opinião, quanto no sentido humano, com o aprimoramento social e político dos homens, levando a crença do otimismo do progresso da humanidade. Essa época ficou conhecida como período da Ilustração²⁷ ou Século das Luzes. Baseados na crença do ideal de progresso e de civilidade, os *philosophes* como por exemplo: François Marie Arouet - conhecido como Voltaire (1694-1778), Jean le Rond d'Alembert (1717-1783) e Denis Diderot (1713 -1784) tecem escritos sobre como deve ser os povos civilizados e de que maneira poderia ser propagada a civilização para os homens parisienses como para os povos mais distantes.

A civilização idealizada pelos ilustrados tinha como eixo um ideal de natureza humana²⁸. Através desse entendimento acreditava-se que, por possuírem uma natureza única, os povos deveriam ser educados a partir dos preceitos da ilustração para que alcançassem o mesmo grau de polidez e de civilidade da França de Luís V, onde o luxo, a ciência e as artes predominavam o cenário. Para os ilustrados, os modelos de razão, de homem, de progresso e de civilização construídos por eles, fundados nas suas condições sociais, políticas, culturais, históricas geográficas, etc. poderiam ser válidas de forma universal. Por isso *philosophes*

²⁷ O filósofo Sergio Paulo Rouanet, em seu livro *Mal-estar na modernidade* descreve que a Ilustração é um momento da história Ocidental. Este momento se caracteriza como uma “[...] destilação teórica da corrente de ideias que floresceu no século XVIII em torno de filósofos enciclopedistas como Voltaire e Diderot” (1993, p.13). É interessante ressaltar que este movimento cultural da Ilustração - o qual possui como projeto o ideal de emancipação do homem - se estende até o século XIX, através das correntes do liberalismo e do socialismo, com a integração seletiva de determinadas categorias criadas pela Ilustração (por exemplo a ideia de universalidade, individualidade e autonomia).

²⁸ Conforme o verbete *Igualdade natural* da Enciclopédia: “Já que a natureza humana é a mesma para todos os homens, é claro que, segundo o direito natural, cada um deve estimar e tratar os outros como seres que lhes são naturalmente iguais, ou seja, homens tanto quanto eles” (JAUCOURT, 2015, p. 201). Os ilustrados, ao afirmarem que os homens possuem uma natureza humana universal, portanto uma igualdade natural, nos dizem que os homens possuem as intuições da razão prática que seja válida de forma universal, pois “[...] todos os homens são iguais em todas as latitudes, têm as mesmas disposições racionais, têm a mesma organização passional, são movidos pelos mesmos desejos, são motivados pelos mesmos interesses [...]” (ROUANET, 2007, p. 211).

tenham seus princípios de progresso e civilização como modelos universais do qual deveriam ser aplicados para todos os homens em todos os lugares.

Destarte, o intuito dos homens de letras era a efetivação da disseminação da ideia de civilização dos povos por meio de um ideal etnocêntrico de aprimoramento do homem. Criam que somente assim alcançariam o almejado progresso da humanidade. Desse modo, um pensamento construído dentro de uma particularidade poderia se universalizar devido a essa condição de igualdade natural.

O ideal etnocêntrico dos ilustrados tinha como propósito a universalização da “imagem do homem”. Através desta imagem é definido o que é e quem seriam os homens da civilização. A característica do pensamento da Ilustração para realizar a tarefa da valorização do homem tem como eixo a ideia de uma razão *una e universal*, com base para o seu desenvolvimento o método de experiência e análise. O interesse dessa razão analítica e experimental é a conquista do domínio do conhecimento de tudo que diz respeito ao homem, e a ânsia pelo domínio do saber torna-se uma norma da pedagogia para os Ilustrados, pois é ela que permitirá a caminhada da humanidade para a evolução constante, sempre para o melhor, para o progresso. O progresso, guiado pela razão, permite que o homem, tanto no sentido de indivíduo como no sentido genérico, alcance o mais alto grau de civilização. Conforme Lima Vaz (2011, p. 102):

A ambição dessa Razão, seu intento de conquistar todos os domínios do saber humano e de tornar-se a norma de uma pedagogia que deve estender-se a toda humanidade, universalizando a *libido sciendi*: eis o vetor fundamental que atravessa o espaço mental da Ilustração. Desse modo, a linha de evolução segundo a qual a Ilustração lê a história humana é traçada segundo os progressos da Razão.

Nesse sentido, para os Ilustrados, é mister que a ampliação do ideal de homem e de progresso, defendido pelos homens de letras, fosse apregoado em todos os lugares, no intuito de auxiliar os povos a alcançarem o progresso e a civilização. Para isso, utilizarão de vários meios como panfletagem, livros e do teatro para difundir de forma amplificada os protótipos de homem, progresso e civilização defendidos por eles.

O filósofo Jean-Jacques Rousseau, não diferente dos seus contemporâneos, irá se debruçar na análise da civilização dos povos e se a concepção de homem desenvolvida por eles de fato é válida, se levará a todos os povos a dignidade projeto da Ilustração prometia para os homens de todos os lugares do mundo. Rousseau em seus em suas análises chega a conclusão que existe problemas no pensamento desenvolvido pela França setecentista. Pois estes não se atentaram para a um fator crucial para a compreensão do homem e assim analisar o ideal de progresso e civilização. Esse fator é a diferença dos povos.

Ao se atentar para a alteridade, Rousseau nos mostra que “nem tudo serve a todos”, como ele descreve em uma nota na *Carta* a d’Alembert: “[...] a razão humana não tem medida comum bem determinada, e é injusto para todo homem oferecer a sua como regra para a dos outros” (ROUSSEAU, 1993, p. 137). A razão é comum aos homens, porém ela é cultivada de formas diferentes, como é afirmado no *Emílio*: “As cabeças formam-se sobre as linguagens, os pensamentos tomam o aspecto de idioma. Só a razão é comum, o espírito de cada língua, tem a sua forma particular [...]” (ROUSSEAU, 1999 p. 115). Isto posto, para Rousseau é necessário levar em conta as particularidades de cada lugar para estabelecer a concepção de homem e assim iniciar a tarefa de analisar o que deve ser entendido por civilização e progresso.

2 O PENSAMENTO ETNOLÓGICO DE ROUSSEAU

Rousseau em seus escritos teve como preocupação central o *homem* e os desdobramentos das várias formas sociais em que o gênero humano desenvolveu. No prefácio do *Discurso sobre a Origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, conhecido também como *Segundo Discurso* o genebrino demonstra que o conhecimento do homem é importante para a compreensão da sua natureza e como homem genérico.

O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem e ousou afirmar que a simples inscrição do templo de Delfos continha um preceito mais importante e mais difícil que todos os grossos livros dos moralistas. (ROUSSEAU. 1987, p. 31)

Para realizar a empreitada sobre o conhecimento do homem, é preciso ver os homens na sua efetividade, na vida prática. É preciso lançar o olhar nos povos, tendo cuidado de não se restringir a exemplos particulares. Os povos devem ser vistos a partir deles e, somente dessa forma, teremos o conhecimento real sobre os homens. No *Ensaio sobre a origem das línguas* (1987, p. 174) explica que: “Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar em torno de si, mas para estudar o homem, importa que a vista alcance mais longe; impõe-se começar a observar as diferenças, para descobrir as propriedades”. Em uma das últimas notas de rodapé da *Carta ao rei da Polônia* o cidadão de Genebra escreve o seguinte:

Quando se trata de coisas tão gerais quanto os costumes e as maneiras de um povo, é preciso tomar cuidado para não resumir-se a visão a exemplos particulares. Seria um meio de nunca descobrir as fontes das coisas [...]. Examinar tudo isso em ponto pequeno e em relação a alguns indivíduos não é filosofar, mas perder seu tempo e suas reflexões, pois pode-se conhecer a fundo Pedro ou Paulo e ter-se feito pequeno progresso no conhecimento dos homens. (ROUSSEAU, 1987, p. 192).

Para compreender o homem de forma genérica, Rousseau se propõe reconhecer as diversas formas de perfectibilidade dos homens. Para conhecer o homem no sentido universal, é necessário se atentar para as diferenças dos povos. O desenvolvimento da faculdade da perfectibilidade juntamente com a liberdade, mais as condições reais que cada lugar oferece aos homens, os tonaram diversos em suas culturas, formas de organização social e políticas. Para os estudos antropológicos se desenvolverem de forma efetiva para conhecer o outro é necessário desprender-se dos preconceitos da sua nação para assim escrever sobre os outros povos a partir de suas realidades efetivas. Ao conhecer os outros povos pelas suas diferenças, adquirimos conhecimento universais sobre o homem.

Voltarão um dia os tempos felizes em que os povos não se punham a filosofar, e os Platões, os Tales e os Pitágoras, tomados por um ardente desejo de saber, empreendiam as maiores viagens unicamente para se instruir, indo longe para livrar-se dos preconceitos nacionais, aprender a conhecer os homens por suas conformidades e diferenças e adquirir conhecimentos universais que não são de um século ou de um país exclusivamente, mas, por pertencerem a todos os tempos e lugares, são por assim dizer, a ciência comum dos sábios (ROUSSEAU, 2020, p. 270).

O observador, ao se dispor em conhecer os outros povos com o olhar despido de toda a bagagem cultural e social que carrega consigo, permite não somente o conhecimento deles, mas permite o conhecimento da sua própria cultura. Segundo Rousseau (2022, p. 272):

Suponhamos que esses novos Hércules ao regressarem dessas excursões memoráveis, escrevessem em seguida, com gosto, a história natural, moral e política do que tivessem visto: então veríamos surgir da sua pena um mundo novo, e aprenderíamos a conhecer o nosso.

Ao compreender o estudo sobre o homem a partir da observação da diversidade dos povos, Rousseau lança críticas aos franceses por tentar entender os outros povos a partir da sua cultura, pois os viajantes ao descrever suas observações sobre os outros povos, na verdade descrevem sobre si mesmos, sobre seus costumes e sobre sua civilização, porém não descreve os povos como são, sem o espelho da Paris corrompida. Para o cidadão de Genebra, “um parisiense crer conhecer os homens e só conhece os franceses” (ROUSSEAU, 1999, p. 636). Dessem modo, “Considero uma máxima incontestável que quem só viu um povo em vez de conhecer os homens, só conhece as pessoas com quem viveu” (ROUSSEAU, 1999, p. 637). Os franceses não atentam seus olhos para conhecer os povos de acordo com seus modos de vida. Para Rousseau é necessário conhecer os povos para conhecer o homem.

Mas ao dizer essas palavras ouço elevar-se de todos os laços o clamor dos pretensos sábios; erros de infância, preconceito, educação, exclama todos em uníssono [...] eles vão além: ousam rejeitar esse acordo evidente e universal de todas as nações e, contra

a clara uniformidade dos juízos dos homens, vão procurar nas trevas algum exemplo obscuro e só conhecido por eles; como se todas as inclinações de natureza fossem anuladas pela depravação de um povo e, por haver monstros, a espécie nada mais fosse. Mas de que servem ao céptico Montaigne os tormentos que proporciona a si mesmo para desenterrar no fim do mundo um costume oposto às noções da justiça? (ROUSSEAU, 1999, p. 390).

O conhecimento do homem se dá através das “condições de possibilidades de um verdadeiro estudo da ‘natureza humana’” (BOEIRA, 1999, p. 53), pois ela é a ideia reguladora, aquilo que está na ordem do “dever ser”, a qual permite fazer o julgamento sobre os homens que variam de acordo com suas facticidades. E essas condições para a compreensão do homem só é possível a partir do estudo das diferenças. Na *Carta ao senhor Philopolis*, Rousseau escreve como deve ser realizado o estudo sobre o homem. Segundo o genebrino, os homens devem ser estudados de acordo com o tempo e o lugar que estão inseridos, e não ascender uma visão particular a condição de universal.

O homem, dizeis, é feito do modo como o exigia o lugar que deveria ocupar no universo. Mas os homens diferem de tal modo, segundo os tempos e os lugares, que, com uma tal lógica, se ficaria sujeitos a estabelecer, partindo do particular para o universal, consequências muito contraditórias e muito pouco concludentes. Bastaria um erro de geografia para abalar toda essa pretensa doutrina que deduz do que se vê aquilo que deve ser [...]. Quando se trata de raciocinar sobre a natureza humana, o verdadeiro filósofo não é nem índio, nem tártaro, nem de Genebra, nem de Paris, mas o homem (ROUSSEAU, 1988, p. 122).

Ao propor o conhecimento do *homem* a partir do conhecimento da diversidade dos homens, Rousseau nos mostra que somente pelo conhecimento das diferenças pode ser conhecido o homem genérico. Deve-se pôr em vista a facticidade dos povos para alcançar uma ideia reguladora sobre o homem. Rousseau evidencia a importância do homem do estado social se apresentar de acordo com a sociabilidade em que está inserido, mas tudo isso está vinculado a ideia de natureza humana, que é a ideia reguladora. Nesse sentido Claudio Boeira Garcia (1999, p. 47) descreve:

É nesse plano que se pode constatar como o reconhecimento das diferenças, em Rousseau, caminha lado a lado com o da construção de uma ideia reguladora da condição humana. Ideia imprescindível para fundar a reivindicação de uma ideia de moralidade ou de valores morais potencialmente comuns a espécie humana e às distintas formas de sociabilidade.

Destarte, o genebrino tece críticas sobre a forma como os parisienses observam outros povos. Os franceses utilizam a sua cultura como parâmetro para descrever sobre as outras culturas. Utilizam a sua cultura como espelho do mundo; tudo o que não se assemelha eles, é considerado inferior; e acabam por “confundir tudo que não se assemelha a eles” (BOEIRA,

1999, p. 54. Para Rousseau, é preciso utilizar e confiar na observação que é feita e se despir de seus costumes e desprender-se de si mesmo e dos seus preconceitos para conhecer outros povos. Somente assim será possível conhecer os povos, “peneirar” as diferenças e “extrair” o que é comum a todos os homens. É por ela que, além de permitir conhecer o homem genérico, conhecemos também a fonte da desigualdade e medimos o grau da degeneração humana. “É preciso conhecer em que meio as mudanças adquiridas, algo que permanece em comum” (BOEIRA, 1999, p. 54). No livro IV do *Emílio* Rousseau redige:

O que me torna mais positivo e, segundo creio, mais desculpável por sê-lo é que, em vez de me entregar ao espírito de sistema, concedo o mínimo possível ao raciocínio e só confio na observação. Não me baseio no que imaginei, mas no que vi. É verdade que não encerrei minhas experiências dentro dos muros de uma cidade nem de um só tipo de pessoas. Mas, depois de ter comparado o máximo possível de posições sociais e de povos numa vida que passei a observá-los, deixei de lado como artificial o que era de um povo e não de outro, de uma categoria social e não de outra, e só considerei como incontestavelmente pertencente ao homem o que era comum a todos, em qualquer idade, em qualquer situação social e em qualquer nação (ROUSSEAU, 1999, p. 338).

Seguindo o pensamento já exposto, podemos ver que Rousseau nos apresenta algo complexo, porém dever ser abordado para desenvolver o conhecimento antropológico que vise abarcar a homem de forma mais ampla. O que é apresentado no pensamento rousseauista é a questão da *unidade* e da *pluralidade* da própria condição humana – ideia reguladora e as diferenças. Os parisienses estudavam os homens sem levar em consideração o homem como um ser genérico, isto é, que os homens, em qualquer época ou circunstâncias, partilham de características comuns a todos. Portanto, os homens são diversos (pluralidade), mas tem atributos que são comuns a todos (unidade). Na Carta a d’Alembert, o genebrino afirma que o homem é uno, porém as diversidades de circunstâncias produzem homens e formas de sociabilidades diferentes. Aqui situa-se a questão do que é comum e das diferenças nos homens. Nas palavras do Genebrino:

O homem é uno, admito; mas o homem modificado pelas religiões, pelos governos pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos e pelos climas tornam-se tão diferentes de si mesmos que agora já não devemos procurar o que é bom para os homens em geral, e sim, para eles em tal tempo e em tal lugar [...] (ROUSSEAU, 1993, p.40).

Nesse sentido, aproveitando a citação da Carta a D’Alembert evidenciaremos a partir da crítica de Rousseau sobre o teatro, vemos que ao abordar sobre as condições dos espetáculos para Genebra, Rousseau não propõe o julgamento do teatro em si, mas sim, deve ser levado em consideração os espectadores, isto é, não deve ser levado em consideração o homem em si, mas sim os povos para os quais os espetáculos são feitos. O interesse está na compreensão dos

homens em suas várias formas de vida e de cultura. Ainda na questão sobre o teatro Rousseau nos mostra uma ideia reguladora sobre os espetáculos que é: “o efeito geral do espetáculo é reforçar o caráter nacional, acentuar as inclinações naturais e dar nova energia a todas as paixões” (ROUSSEAU 1993, p.42). Desse modo, vemos que Rousseau se utiliza de ideia reguladora para compara as condições factuais dos homens e abstrair o que é comum a todos. Por levar em consideração a facticidade de cada público, Rousseau nos mostrou que o teatro não serve para todos os povos, pois em vez de melhorar a virtude dos homens somente levará a possuir mais vícios, criticando assim, o ideal etnocêntrico dos franceses:

A estéril admiração das virtudes de teatro nos compensará das virtudes simples e modestas que faz o bom cidadão? Em vez de nos curar de nossos próprios ridículos, a comédia nos trará os dos outros: ela nos convencerá de que estamos errados ao desprezarmos vícios tão estimados em outros lugares. Por mais extravagante que seja um marquês, trata-se, afinal, de um marquês. (ROUSSEAU, 1993, p. 121).

Rousseau crítica os franceses por não conhecer os homens na sua diversidade (pluralidade) para assim conhecer o homem no sentido genérico, aquilo que é comum a todos (unidade). Por não conhecer o homem a partir da diferença, os franceses, erram em impor a sua cultura, o seu ideal de civilização e progresso para os outros povos, a fim de torna-los iguais a eles. A filosofia de seu século “[...]na impaciência de seu método, acredita poder decidir suas questões sem ter que fazer o inventário das diferenças, tanto no tempo quanto no espaço e, desse modo, sempre projeta seus preconceitos (ou os do século) em seu objeto” (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 306). Por isso o autor da Carta a d’Alembert crítica a imposição etnocêntrica dos *homens de letras* da França. Ao criticar o teatro, Rousseau recusa a imposição da cultura parisiense na sua cidade. Nesse sentido “[...] a recusa do teatro em Genebra não implica uma desqualificação absoluta, gesto metafísico ou moral irreversível, mas uma estratégia *local* fundada numa teoria geral que percorre a história dos espetáculos como um *sistema das diferenças*” (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 307). A análise rousseauista sobre o teatro é baseada em princípios imutáveis e na multiplicidade empírica. Nas palavras de Bento Prado Júnior (2008, p. 309):

Toda a análise de Rousseau é assim guiada por dois pontos de referência: aos princípios imutáveis, mas abstratos, inscritos na função social do espetáculo e, por outro lado, a multiplicidade empírica dos espetáculos que se dispersam no tempo e no espaço segundo o caráter, os costumes e o temperamento dos públicos.

Dessa forma podemos ver que Rousseau não negligencia a diversidade em nome de particular modo de compreensão do homem, mas sim, procura examinar os homens para poder “extrair” uma ideia reguladora sobre “*o homem*”. É nessa questão que reside a diferença do seu pensamento com os homens de letras que “[...] estão habituados a ver apenas os objetos que os

cercam e que ignoram o poderoso efeito das diversidades dos climas [...], da maneira de viver, dos costumes em geral[...]" (ROUSSEAU, 2021, p. 264). A ideia reguladora do homem serve para tornar possível a suas críticas a princípios que captura a fatos pontuais do homem e da sociedade e as põe como verdades, dessa forma universalizando ideias particulares como verdades da totalidade. "Com isso abdicam de visualizar as diferenças e de compará-las tendo em vista uma ideia reguladora da condição política humana" (GARCIA, 1999, p 59).

A crítica de Rousseau ao pensamento etnocêntrico da filosofia do século XVIII influenciou vários pensadores (por exemplo: Immanuel Kant, Karl Marx e o fortalecimento do pensamento liberal) a pensar sobre a condição do homem no próprio século XVIII como nos séculos posteriores. Seu pensamento extrapolou o campo filosófico e alcançou a antropologia, ao inspirar o antropólogo e filósofo francês Claude Lévi-Strauss, no século XX, a pensar sobre o método da etnologia. Em seu discurso *Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem*, Lévi-Strauss defende peremptória que Rousseau funda as ciências do homem e define a etnologia. Ao definir o campo da etnologia, o genebrino descreve um método de estudo do etnólogo frente a observação dos homens:

Rousseau não apenas previu a etnologia, ele a fundou-a. Primeiro em termos práticos, ao escrever esse *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, que coloca a questão da relação entre natureza e cultura, e que podemos considerar o primeiro tratado de etnologia geral. Em seguida, no plano teórico, ao distinguir com memorável clareza e concisão o objeto próprio do etnógrafo, do moralista e do historiador: "Para estudar os homens, deve-se olhar perto de si; mas, para estudar o homem, é preciso aprender a dirigir o olhar para longe; é preciso primeiro observar as diferenças, para descobrir as propriedades" (LÉVI-STRAUSS, 2017, p.43).

Lévi- Strauss esclarece assim a inovação rousseuniana ao realizar o exame sobre os homens no *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Esta obra o antropólogo considera como "o primeiro tratado de etnologia geral", pois para meditar sobre a desigualdade e as diferenças, Rousseau refletiu sobre os homens no estado de natureza e no estado social e, dessa forma, questionou sobre a continuidade e descontinuidade entre natureza e cultura.

Pois só é possível crer que com o surgimento da sociedade tenha-se produzido uma tríplice passagem, da natureza à cultura, do sentimento ao conhecimento, da animalidade a humanidade- demonstração que constitui o objeto do *Discurso* -, atribuindo ao homem, já em condição primitiva, uma faculdade essencial que implica superar esses três obstáculos; que possua, por conseguinte, originária e imediatamente, atributos contraditórios, a não ser justamente, nela; que seja ao mesmo tempo natural e condição de que se torne consciente, possa se converter de um plano para outro.

Mais a frente deste texto, Lévi-Strauss demonstra que o pensamento do genebrino contribui de forma significativa para pensarmos, na nossa atualidade, sobre o estágio da

denegação da humanidade a qual foi fomentada pelo cultivo do ideal de progresso e civilização da Ilustração, que, desde o século XVIII, todo o nosso desenvolvimento individual, social e político vem pautado por essas noções. O homem não chegou a ser virtuoso, somente mutilou a si mesmo e a natureza. A essa conclusão chegamos quando nos dispomos a observar nós mesmos e sobre nós mesmos.

Neste mundo, talvez o mais cruel com o homem do que jamais foi, em que proliferam todos os métodos de extermínio, massacres e tortura, que certamente nunca deixaram de ser reconhecidos, mas que nos confortávamos em pensar que não contavam mais, simplesmente porque eram reservados a populações distantes que sofriam, segundo se alegava, em nosso proveito e, em todo caso, em nosso nome; nos dias de hoje, aproximamos por efeito um povoamento mais denso, que encolhe o universo e não deixa nenhuma porção da humanidade ao abrigo abjeto da violência; nos dias de hoje, digo, o pensamento de Rousseau, que expõe as taras de um humanismo decididamente incapaz de fundar no homem o exercício da virtude, pode nos ajudar a rejeitar a ilusão cujos funestos efeitos, infelizmente, podem ser medidos pela observação em nós mesmos e sobre nós mesmos, não foi afinal o mito da dignidade exclusiva da natureza humana que fez a própria natureza sofrer a primeira mutilação, à qual viria inevitavelmente seguir-se outras mutilações? (LÉVI-STRAUSS, 2017, p.49).

Destarte, o olhar daquele que estuda os homens na sua diversidade, deve sair de si e daquilo que está acostumado. Para olhar a diferença precisa negar a si mesmo, sair da posição narcisista, não colocar a sua cultura como régua para avaliar a civilizações de outros povos. Somente desse modo ser possível ver os outros e encontrar aquilo que é universal a todos os homens, independente das variáveis onde estão inseridos. Nesse sentido Bento Prado Júnior em seu texto *Filosofia, música e botânica: de Rousseau a Levi- Strauss* afirma que:

É o próprio procedimento do conhecimento etnológico que se exprime nessa fórmula que mostra, para além do egocentrismo e da ingenuidade, que toda humanidade é local e que a universalidade só se encontra no sistema das diferenças [...]. Narcisismo estratégico, pois garante a boa consciência e a identificação consigo mesma de uma humanidade particular; um olhar excêntrico poderia dar ocasião de uma visita ao subsolo inquietante dessa consciência e da descoberta do Mesmo sob a superfície confortável das oposições. (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 320)

Podemos perceber que Rousseau, dentro do seu contexto histórico- filosófico, “teve que superar as limitações do saber a que estava acostumado e pelo qual foi nutrido” (PIMENTA, 2014 p. 2). Rousseau ao pensar a diferença, questiona o pensamento Iluminista o qual possui o interesse de universalizar seus costumes, sua civilização em nome do progresso e do melhoramento humano, como se os homens de todos os lugares deveriam tornar-se reflexo da sociedade francesa para assim serem entendidos e vistos como humanos e virtuosos. Ao propor o estudo dos homens através da diferença, Rousseau propõe compreender o homem em todas as suas variáveis e possibilidades, somente assim alcançará o conhecimento mais próximo do verdadeiro. Nesse sentido, o legado que Rousseau deixa é: a filosofia e a antropologia devem

pensar os homens nas suas diferenças para assim compreender o que é comum a todos, a natureza do homem, o *dever ser*.

3 CONSIDERAÇÕES

Em suas obras, o cidadão de Genebra denuncia a universalização parcial de homem, de civilização e progresso, demonstrando o caráter etnocêntrico da filosofia da Ilustração ao ignorar a representação das diferenças em nome do ideal de civilização francês. Para Rousseau, a compreensão do homem não ocorre com o privilégio de um único tipo de olhar e do modo de ser (visão particular), mas sim, através da multiplicidade de olhares sobre diversos modos de ser dos homens. somente com a abertura do olhar, ao despir-se dos preconceitos, é que se realiza a compreensão o homem na sua *unidade* por meio do estudo da diferença dos povos. Sendo assim, Rousseau propõe o conhecimento da natureza humana, mas esse conhecimento somente se efetiva quando os homens são observados dentro de suas condições históricas e sociais. O entendimento sobre o homem é empreendido na medida em que é examinado a realidade particular de cada povo, na sua facticidade.

Vemos portanto, que Rousseau contribuiu de forma significativa para que fosse possível os pensadores posteriores ao seu tempo pensassem sobre a diferença de forma não pejorativa, mas como um enriquecimento da própria humanidade. Lévi-Strauss, ao levar em consideração o pensamento de Rousseau, levantou possibilidade o século XX e a nossa contemporaneidade discutisse sobre a dignidade humana a partir da preservação da diferença e respeito a alteridade. Desse modo, é notório que o pensamento rousseauista é importante para que o nosso tempo pense sobre a diferença dos povos, tema que ainda é tão caro a nós. Ao aniquilar a diferença, aniquilamos a própria humanidade.

REFERÊNCIAS

GARCIA, Claudio Boeira. **As cidades e suas cenas:** a crítica de Rousseau ao teatro. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 1999.

JEAN-JACQUES, Rousseau. **Emílio ou da educação.** Tradução: Roberto Leal Ferreira 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural dois.** Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Editora Ubu, 2017, p.42-52.

PIMENTA, Pedro Paulo. Lévi-Strauss, Rousseau e o fim da filosofia. *Ponto Urbe* [Online] n. 15 p. 1-8. 2014. DOI 10.4000/pontourbe.2428. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/pontourbe/2428>>. Acesso em 01 de maio.2019.

PRADO JÚNIOR, Bento. Filosofia, música e botânica: de Rousseau a Levi- Strauss. In.: PRADO JÚNIOR, Bento. **A retórica de Rousseau** e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2008. p. 317-328.

ROUANET, Sergio Paulo. **Mal-estar na modernidade**: ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta à d'Alembert**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993. (Coleção Repertório).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Carta ao Senhor Pilopolis. In. **Rousseau**. Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1987. Coleção Pensadores.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Tradução de Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. In: PIMENTA, Pedro Paulo (org.). **Rousseau: escritos sobre a política e as artes**. São Paulo: Editora Ubu, 2020, p.143-284.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Ensaio sobre a origem das línguas. In. **Rousseau**. Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1987. Coleção Pensadores.

BIOGRAFIA DO AUTOR OU AUTORES

Irlene Veruska Batista da Silva graduada em Filosofia – licenciatura pela Universidade Federal do Maranhão – UFMA. Mestranda em Cultura e Sociedade pelo Programa de Pós-graduação Mestrado Interdisciplinar em Cultura e Sociedade – PGCULT-UFMA.

Luciano da Silva Façanha doutor e mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão e bacharel em Direito pela Universidade Cidade de São Paulo. Docente do departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão - UFMA e do quadro permanente do Programa de Pós-graduação Mestrado Interdisciplinar em Cultura e Sociedade - Centro de Ciências Humanas da UFMA.

PARA ALÉM DE UMA QUERELA SOBRE O QUESTIONAMENTO PEDAGÓGICO DOS ESPETÁCULOS

BEYOND A QUESTION ABOUT PEDAGOGICAL QUESTIONING OF SPECTACLES

Hudson Vinicius Pereira Silva.
Graduando em Filosofia.
hudson.hudson64@gmail.com

Tainnara Cristina Pinheiro Hernandez
Mestranda
tainnarahernandez@hotmail.com

Luciano da Silva Façanha
luciano.facanha@ufma.br
Doutor em Filosofia
Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: As representações têm capacidade para educar o homem, moldar seu caráter e contribuir para o bem social? Para filósofo, o D'Alembert o teatro tem a capacidade de instruir os homens, tendo um forte caráter pedagógico. Para Jean-Jacques Rousseau e a sociedade genebrina do século XVIII, o teatro não teria essa função pedagógica. O genebrino, em sua obra intitulada a "Carta a D'Alembert" tece uma crítica ao teatro e expõe os argumentos que sustentam o motivo de sua negação a função pedagógica dos espetáculos, dado que para ele além de não ensinar as virtudes para os jovens, ocasionava mais vícios e desvirtuava a sociedade. Nesse sentido, buscamos além de apresentar os conceitos utilizados pelo filósofo na modernidade, também iremos abordar uma ótica contemporânea, trazendo as críticas rousseauianas para a sociedade atual, assim podemos ter uma leitura de como o filósofo genebrino, ao tecer críticas às representações, de certa forma já demonstra uma preocupação, com a representação em meio social, tema esse que perpassa a atualidade, na medida em que o homem não ousa mais ser, e convém parecer ser. Para tanto, a obra que suscita o tema é "Carta a D'Alembert" de Rousseau. Este trabalho tem cunho de investigação bibliográfica em uma análise hermenêutica das obras.

Palavras-chaves: Rousseau. Representação, Pedagogia, Espetáculos.

ABSTRACT: Representations have the capacity to educate man, shape his character and contribute to the social good? To the philosopher, D'Alembert, the theater has the ability to instruct men, having a strong pedagogical character. To Jean-Jacques Rousseau and the 18th century's society of Geneva, the theater would not have this pedagogical function. The Genevan, in his work entitled the "Letter to D'Alembert" criticizes the theater and exposes the arguments that support the reason for his denial of the pedagogical function of the shows, given that for him besides not teaching the virtues to the young, it caused more vices and distorted the society. In this sense, we seek, in addition to presenting the concepts used by the philosopher in modernity, we will also approach a contemporary perspective, bringing the Rousseauians for today's society, so we can have a reading of how the philosopher Geneva, when criticizing the representations, in a way already shows a concern, with representation in the social environment, a theme that permeates the present, insofar as the man no longer dares to be, and it is better to appear to be. For that, the work that raises the theme is "Letter to D'Alembert" by

Rousseau. This work has the character of bibliographic research in a hermeneutic analysis of the works.

Keywords: Rousseau. Representation, Pedagogy, Spectacle.

1 BOSQUEJO PARA A QUERELA

Ao decorrer do período iluminista, durante o século das luzes, no XVIII, se levantaram várias questões em torno de diversos assuntos. Através da *Enciclopédia*, teremos um espaço propício para se discutir os assuntos pertinentes naquele espaço e época ao qual a *Enciclopédia* está inserida. Através da *Enciclopédia*, teremos verbetes sendo publicados, e é em um desses verbetes que teremos os questionamentos que levam Jean - Jaques Rousseau a escrever a obra intitulada *Carta a D'Alembert*, obra a qual usaremos como objeto de estudo nesta pesquisa.

Temos no século das luzes, uma das mais importantes querelas da filosofia, que é a querela sobre o teatro, abordando as representações teatrais. Temos a possibilidade de obtermos educação através do teatro, teria ele esse caráter pedagógico? Diversos filósofos se propõem a responder esse questionamento, visto isso temos alguns posicionamentos, e eles se divergem entre si. Para essa obra, iremos nos ater ao posicionamento do filósofo D'Alembert e ao do genebrino, Rousseau.

Iremos nos ater a esses dois autores em específico porque são eles que “protagonizam” a discussão dessa temática na república de Genebra. Por meio da *Enciclopédia*, D'Alembert irá questionar as leis vigentes em Genebra, mais especificamente a proibição das companhias teatrais, pois em Genebra não era tolerado os espetáculos. Mediante a esse cenário, teremos a figura de Rousseau, que irá tecer uma resposta em nome da sua sociedade genebrina.

2 D'ALEMBERT

Através da *enciclopédia* teremos um verbete intitulado “Genebra” que foi redigido por D'Alembert e direcionado a república de Genebra. Nele, o filósofo questiona as leis que há em Genebra, que proíbem os espetáculos nesse território. O verbete questiona o receio que havia em Genebra em relação aos espetáculos, de que eles despertassem a corrupção do homem através das representações, e, portanto, essa prática deveria ser evitada.

Não se toleram comédias em Genebra; não que se desaprovem os espetáculos em si mesmos; mas teme-se, dizem, o gosto pelos enfeites, pela dissipação e pela libertinagem que as companhias de comediantes espalham pela juventude. No entanto,

não seria possível remediar esse inconveniente com leis severas e bem executadas sobre a conduta dos comediantes? (D'ALEMBERT, 1993, p. 12)

D'Alembert através do verbete, vai tecer essa crítica a Genebra, colocando o seu posicionamento a respeito dessa questão. O enciclopedista vai sustentar a visão de que para a solução do problema, a república genebrina deveria rever suas regras, suspendendo a proibição dos teatros dentro de si, e regularizando tais práticas através de leis muito bem-feitas e aplicadas. Assim, ao invés de termos uma proibição aos espetáculos, passaríamos a ter tolerância pelas práticas teatrais, e junto a aceitação dos espetáculos, teríamos severas leis que regulamentassem ele, mantendo um bom desenvolvimento do mesmo em meio social, e por consequência, a república “teria espetáculos e bons costumes, e gozaria das vantagens de ambos. Teríamos assim em Genebra excelentes comediantes, guiados por sábias leis e bons costumes, e assim dando uma boa educação aos seus cidadãos, solucionando assim o medo da corrupção pelas representações.

Se os comediantes fossem não apenas tolerados em Genebra, mas primeiro moderados por sábios regulamentos, depois protegidos e até considerados 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, 1993, p. 12)

3 ROUSSEAU

O filósofo genebrino, após o verbete ser publicado, irá responder de forma categórica o porquê de uma companhia teatral não caber em Genebra, e irá sustentar seu posicionamento contra as representações. Primeiramente o filósofo chamara a atenção para as particularidades dos povos, pois o homem pode ser uno, mas ele se torna múltiplo ao passo em que se é colocado o contexto no qual ele está inserido. Ao colocar a questão da multiplicidade dentro da discursão, Rousseau anula a ideia de que se pode pegar tais práticas, no caso as representações, de uma determinada cidade grande e aplicá-la em Genebra, uma cidade pequena, pois estaria por ignorar as particularidades dos homens, visto que suas máximas não são as mesmas.

O homem é uno, admito; mas o homem modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelo preconceito, e pelos climas torna-se tão diferente de si mesmo que agora já não devemos procurar o que é bom para os homens em geral, e sim o que é bom para eles em tal tempo e em tal lugar. (ROUSSEAU, 1993, p. 40)

Temos assim o uno e o múltiplo inserido no contexto social, para depois termos o posicionamento negativo de Rousseau a respeito das representações teatrais, que o leva a reprovar as representações teatrais dentro de Genebra.

Rousseau acredita que existe uma quimera dentro da questão do teatro. O teatro, é feito para o público, e o que acontece nele é que o teatro monta um quadro das paixões humanas, cujos parâmetros são dados pelo coração humano, e assim ele se propõe a trazer aos palcos os costumes de um povo, para que a partir disso molde os cidadãos, porém, o que aconteceria na prática, é que o teatro ao tentar moldar os homens, ele não agrada, e ao agradar os homens, ele não os educa, visto isto, o teatro se veria diante a um dilema, ou ele agrada seu público e tem êxito naquilo que se propõe, ou ele não agrada seu público, o que seria o correto a fazer, mas que em contra partida o levaria aos fracasso. O ponto é que dentro dessa quimera, o teatro fracassa de qualquer forma.

Com esses argumentos, dentre outros, Rousseau reprova a visão de uma implantação de um teatro genebrino.

4 PROPOSTA

Rousseau em sua obra irá propor que convém mais reunir os cidadãos ao ar livre, sob o céu aberto, em festas públicas, estimulando-os a desenvolverem entre si os laços do prazer e da alegria, dos que tem razões para se amarem e para permanecerem unidos. Tais prazeres, dessas festas publicas já residiam em Genebra, Rousseau propõe que se aprimorem e continuem tendo em maior número.

A que povos convém mais reunir muitas vezes seus cidadãos e travar entre eles os doces laços do prazer e da alegria, do que aos que tem tantas razões para se amarem e para permanecerem unidos para sempre? Já temos os prazeres dessas festas públicas; tenham-nas em ainda maior número, e ficarei ainda mais encantado. Mas não adotemos esses espetáculos exclusivos que encerram tristemente um pequeno número de pessoas num antro escuro. (...) É ao ar livre, é sob o céu que deveis reunir-vos e entregar-vos ao doce sentimento de vossa felicidade. (ROUSSEAU, 1993, p. 128)

Essas festas não teriam um objetivo de encenar, seria mais livre. Os próprios espectadores seriam o espetáculo, eles mesmo seriam os atores, diferente dos espetáculos dos palcos, eles não levariam uma personalidade que não a deles, não encenaria, cada um seria o seu próprio personagem e veria a si próprio, fazendo com que cada um se veja a si e se ame nos outros, para que com isso todos fiquem unidos, desse modo, não teriam motivos para não estimular o acréscimo de eventos uteis.

5 PARA ALÉM

Ao analisarmos a obra *Carta a D'Alembert*, veremos que a preocupação de Rousseau com as representações vai muito além de uma preocupação com o exercício dos teatros. Dentro da obra,

já temos uma preocupação dos impactos da representação em meio social. Podemos intuir que Rousseau nos dá na obra um vislumbre da problemática do homem representando, não no sentido de termos um homem no meio teatral, e sim no sentido de termos o homem numa representação em meio social, no sentido de termos o homem numa sociedade do espetáculo.

Podemos fazer uma ligação entre a visão proposta por Rousseau e a visão mais atual que é proposta por Guy Debord. Enquanto Rousseau lá no século XVIII está preocupado com as representações e os impactos dela em meio social, Guy Debord já mostra como esses impactos estão se dando numa sociedade mais atual. Com um temos uma leitura prematura da questão da representação em meio social, e com o outro temos a questão sendo mostrada e seus impactos dentro dela.

O meio social descrito por Guy Debord, é extremamente ligado a imagem, a representação, e essa sociedade depende extremamente dela. Só com a imagem, com a representação, esse meio social vai produzir a realidade, para assim manter suas estruturas. O homem depende desse controle através da imagem, para pode manter seu controle social, pois a estrutura que o homem montou, que se encontra, para manter a dominação do homem pelo homem, ele precisa desenvolvê-la através de representação social. O mundo real, se transforma assim em imagens, em um grande espetáculo social, levando a uma abstração generalizada da sociedade atual.

Quando o mundo real se transforma em simples imagem, as simples imagens tornam-se seres reais e motivações eficientes de um comportamento hipnótico. O espetáculo, como tendência a fazer ver (por diferentes mediações especializadas) o mundo que já não se pode tocar diretamente, serve-se da visão como o sentido privilegiado da pessoa humana – o que em outras épocas fora o tato; o sentido mais abstrato, e mais sujeito à mistificação, corresponde à abstração generalizada da sociedade atual. (Guy Debord, 1997, p 18)

Como diria o personagem que se encontra na obra *A nova heloisa*, o Samprê, “eis a sociedade do espetáculo”, pois ao chegar em Paris, ele enxerga na civilização parisiense uma sociedade da aparência, que embora não se dê como nos dias de hoje, como na sociedade a qual Guy Debord fazia parte, já era uma sociedade preocupada com a imagem, com a representação.

Podemos também intuir que, atualmente, em meio social, e até mesmo em meio virtual, o homem não ousa mais ser quem ele de fato é autenticamente, ele se veste com uma “roupagem” que não a dele, para agradar e ter uma aceitação social, de modo que se torna difícil conhecermos sua autenticidade, seja pessoalmente ou em redes sociais por meio do ambiente virtual. No passo em que os homens montam um personagem em torno de si, retendo o seu eu, não ousando ser mais quem se é, e passam a encenar dentro do meio social, gerando um grande problema, pois a partir do momento que o eu passa a ser ele uma representação que julga-se ser melhor, passamos a não conhecermos uns aos outros e trazendo várias implicações que podem

se mostrar bastante preocupantes, e faz com que a nossa sociedade se torne um grande espetáculo. Rousseau em sua crítica aos espetáculos, de certa forma, já demonstra uma preocupação com o ser e o parecer, podemos notar que em certa medida, essa discussão sobre o teatro já nos fornece importantes reflexões sobre a problemática do homem que em meio social não ousar ser, e passa a apenas parecer.

A querela do teatro, pode assim já nos fornece importantes pontos, tanto na problemática exposta acima, quanto em outras, mostrando assim que a reflexão sobre o teatro é de suma importância para a atualidade, assim como foi muito importante para o século das luzes.

REFERÊNCIA

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta A D'Alembert sobre os espetáculos**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. Unicamp. São Paulo: 1993a.

BIOGRAFIA DOS AUTORES

Hudson Vinicius Pereira Silva é graduando do Curso de Filosofia-UFMA, participa do Grupo de Estudo e pesquisa Interdisciplinar Rousseau- UFMA (GEPI Rousseau).

Luciano da Silva Façanha é professor Doutor em Filosofia na Universidade Federal do Maranhão, coordenador do Grupo de Estudo e pesquisa Interdisciplinar Rousseau- UFMA (GEPI Rousseau) e Diretor do Centro de Ciências Humanas da UFMA.

Tainara Cristina Pinheiro Hernandez é mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL), participa do Grupo de Estudo e pesquisa Interdisciplinar Rousseau- UFMA (GEPI Rousseau), Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Kant (GEPI Kant), Grupo de Estudo e Pesquisa em Filosofia Francesa Contemporânea (GEPFFC).

SENSIBILIDADE PRESSUPOSTO PARA O SOLITÁRIO? UM OLHAR AGUÇADO ACERCA DO *SEGUNDO PREFÁCIO DA NOVA HELOÍSA* DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

IS SENSITIVITY A PREDISPOSITION FOR THE LONELY? A DEEP LOOK AT THE SECOND PREFACE OF THE JEAN-JACQUES ROUSSEAU'S NEW HELOISE

Jacenilde Sousa Diniz
Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade
jacenilde.sousa@discente.ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

Luciano da Silva Façanha
Doutor em Filosofia
luciano.facanha@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: De cunho teórico, o presente artigo tem por objetivo analisar o Segundo Prefácio da obra *A Nova Heloísa*, do filósofo Jean-Jacques Rousseau, no que se refere a questão do solitário, e mais ainda a sensibilidade que parece se impor a essa figura, na qual Rousseau se autoidentifica. Será que foi exatamente essa sensibilidade, frente as questões que se colocavam à época, que fizeram o genebrino afastar-se não somente de Paris, mas daqueles que lhe eram contemporâneos? Desde o *Discurso sobre as Ciências e Artes* que Jean-Jacques Rousseau adotara um pensamento diferente daquele defendido pelos homens de letras, mesmo sendo ele, também, um homem de letras. Enquanto aqueles exaltavam a razão em suas obras, parece que o genebrino resolveu optar por um caminho em que o simples e o natural precisavam ser valorizados. No ano de 1956, a convite de Madame d'Epinau, Rousseau chega ao Ermitage, período em que diz se sentir mais aproximado do seu leito natural: a natureza. Ao que parece, devido a sensibilidade sempre tão evidenciada com que escreve suas obras, por vezes consideradas em tom exaltados, resultou por colocá-lo em um caminho como o próprio genebrino afirma: de não ser compreendido, e, portanto, *solitário*. No *Segundo Prefácio* do romance *Júlia ou a Nova Heloísa Cartas de dois amantes habitantes de uma cidadezinha ao pé dos Alpes*, essa opção rousseauiana aparece de maneira bastante evidenciada, visto que, no monólogo ou possível diálogo com “N”, “R” ao discordar do seu interlocutor que parece querer colocar a humanidade, que acessa a linguagem, por meio das obras, em um único rol, gerido pela Razão, “N” recorda “R” que o mundo não é feito de eremitas, desconsiderando as particularidades e exaltando o universalismo racional. Ora, uma vez que Jean-Jacques não comunga das ideias estabelecidas pelo partido dos filósofos, parece sua sina está demarcada e a questão posta: só o sensível vive solitário? É o que pretendemos analisar.

Palavras-chave: Sensibilidade; Solitário; Natureza; Homens de Letras.

ABSTRACT: This scientific article is a theoretical study that aims to analyze the second preface of the novel *The New Heloise*, by the philosopher Jean-Jacques Rousseau, regarding the issue of the lonely, and even more the sensitivity presents on it that seems to be a self-identification of the author. Was it precisely this sensitivity, according to the discussions of that time, that made the Genevan move away not only from Paris, but from those whose were contemporaries? Since the *Discourse on the Arts and Sciences*, Jean-Jacques Rousseau had adopted a different thought from that defended by literati, even though he was also one of them. While those exalted reason in their literary works, it seems that the Genevan decided to choose

for a way in which the simple and natural needed to be valued. In 1956, at the invitation of Madame d'Épinay, Rousseau arrived at the Ermitage, a period in which he said he felt closer to his natural bed: Nature. Apparently, due to the sensitivity that is always so evident on his works, sometimes considered in an exalted tone, it finished to result in putting him in a place like he said: of not being understood, and therefore, lonely. In the second preface of the novel *Julie or the New Heloise*, letters of two lovers who live in a small town at the foot of the Alps, this Rousseauian option appears prominently, due to in the monologue or in the dialogue with “N”, “R” disagreed with his interlocutor who seems to want to place Humanity, that accesses language through works, in a single list, managed by Reason. “N” reminds “R” that the world is not made of hermits, disregarding the particularities and exalting rational universalism. Jean-Jacques does not share the ideas established by the Philosophers’ Party, so he destiny is set and the question is: Is the sensitive the only one live alone? This is what this study intends to analyze.

Keywords: Sensitivity; Lonely; Nature; Literati.

1 INTRODUÇÃO

A informação que temos acerca da sensibilidade de Jean-Jacques Rousseau, data de sua infância, e tem profunda relação com a figura de seus pais, conforme o filósofo afirma em suas *Confissões*: “De todos os dons com que o céu os dotou, um coração sensível foi o único que me deixaram. E isso, entretanto, que fez a felicidade deles, trouxe-me todas as desventuras da minha vida” (ROUSSEAU, 2011, p. 23). Já conseguimos identificar a partir da afirmação do genebrino, um certo fundamento, no que se refere aos sérios agravos que passara, ao que parece, em função de ser dotado desse coração sensível.

As obras de Rousseau possuem íntima relação com sua vida, arriscamos mesmo dizer que parecem ser intrínsecas, como evidencia Jean Starobinski (2011, p. 9) no Prólogo da obra *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*: “Com ou sem razão, Rousseau não consentiu em separar seu pensamento e sua individualidade, suas teorias e seu destino pessoal”. Portanto, o momento da escritura da obra *A Nova Heloísa* está envolto de algumas questões que buscaremos desenvolver no presente trabalho, especificamente, ao que concerne o *Segundo Prefácio* da obra, acerca do diálogo entre o homem de letras, identificado por (N) e o editor por (R), que apresentam como pano de fundo, uma discussão que coloca em voga a sensibilidade de Rousseau, em oposição a uma razão instrumental. O que contribuirá para movimentar o objetivo deste artigo, que gira em torno de analisar se fora a sensibilidade de Rousseau e o afastamento dele, dessa Razão, que o fez optar pelo “lugar” de solitário.

Em vista de alcançar o intento mencionado acima, dividiremos o trabalho em três tópicos: no primeiro tópico abordaremos de maneira sintética acerca dos Prefácios do romance na França do século XVIII, no segundo tópico trataremos das questões razão versus sensibilidade, por detrás do *Segundo Prefácio da Nova Heloísa*, no terceiro tópico analisaremos

se a sensibilidade com que Rousseau opta em sua vida e obra, origina um ser solitário. Por último apresentaremos as considerações finais, com um possível olhar a ser esmiuçado futuramente, a questão que aqui se coloca.

2 OS PREFÁCIOS DOS ROMANCES NA FRANÇA DO SÉCULO XVIII

Advertência

Este suposto diálogo ou conversa era destinado, no início, a servir de prefácio as cartas dos dois amantes. Mas como sua forma e sua extensão somente me permitiram colocá-lo como extrato no início da coletânea, publico-o aqui, por inteiro, na esperança de que encontrar-se-ão nele algumas ideias úteis sobre essas espécies de escritos. Aliás, pensei ser conveniente esperar que o livro tivesse causado seu efeito antes de discutir seus inconvenientes e suas vantagens, pois não queria prejudicar o editor nem mendigar a indulgência do público (ROUSSEAU, 1994, p. 2).

É com essa advertência que Jean-Jacques Rousseau inicia a obra *A Nova Heloísa*. Não se trata de uma ideia vazia, ao contrário, o genebrino evidencia o trato que o romance está tendo no século XVIII, sobretudo no trecho em que afirma: “publico-o aqui, por inteiro, na esperança de que encontrar-se-ão nele algumas ideias úteis sobre essas espécies de escritos” (Ibid). Essas espécies de escritos refere-se ao romance e sua possível utilidade. O romance passou por um processo delicado para se firmar enquanto gênero literário, uma vez que, era tido como gênero plebeu.

A raiz desse problema parece se encontrar desde a Filosofia clássica – ainda que nesse momento não se nomeie Literatura, mas poesia – quando no Livro X da República, Platão (2019, p. 451) anula a poesia, acusando-a de inverossimilhança.

Efetivamente,” eu disse, “há muitos outros fatores que me certificam que estávamos totalmente certos em fundar e organizar o Estado como o fizemos, e o digo particularmente com referência à poesia.

O que em relação a ela?

O fato de não admitirmos em absoluto nenhuma que fosse imitativa. Agora que distinguimos cada um dos elementos da alma, fica mais claro – suponho – que deveria ser certamente abolida.

Em Aristóteles (1999, p. 43) a arte encontra espaço, entretanto, especificamente no gênero teatral da tragédia, ao que parece, por proporcionar a catarse, e contribuir para o melhoramento do homem, expurgação dos vícios e elevação das virtudes, conforme o filósofo afirma:

A tragédia clássica é a representação de uma ação elevada, de alguma extensão e completa em linguagem adornada, distribuídos os adornos por todas as partes, com atores atuando e não narrando, e que despertando a piedade e temor, tem por resultado a catarse dessas emoções.

De acordo com Silva (2017, p. 15): “A preocupação de Aristóteles era que as artes miméticas representassem a natureza humana, mas não qualquer natureza, e sim a *bela natureza*, de seres melhores, preservando ainda a verossimilhança”. Oriunda da filosofia clássica, passando pelo período medieval e o Renascimento, a Razão encontrou forte espaço em cada um desses períodos, mesmo sofrendo alterações e atualizações, como observa Silva (2017, p. 15): “É a Razão o grande sustentáculo da episteme clássica, que identificamos desde a Grécia antiga até o século XVIII, porém, com variadas nuances”.

Nos concentraremos para este trabalho, de maneira muito delimitada, a fase do classicismo, já que, é o período que antecede o século XVIII, o Iluminismo, especialmente o francês. Em sua dissertação de Mestrado, Silva (2017, p. 20) deixa evidente que a retomada das obras de Aristóteles e o interesse dos autores desse período estão exaltando a Razão, e estabelecendo um tipo de homem a ser alcançado:

A preocupação dos escritores do classicismo francês, como Boileau-Despréaux, Corneille, Racine e Molière, refletindo a base epistemológica de suas épocas, era de que suas obras se voltassem para os homens não como seres individuais, mas como *tipos universais*. A literatura, nesse sentido, tem como característica a tipificação e universalização de suas personagens, baseadas num modelo de Razão que deveria ser alcançada por todos, inclusive pelos povos primitivos.

Segundo Silva (2017, p. 22) “as normas clássicas do classicismo não passaram muito tempo sem serem ameaçadas e perturbadas”. Nesse sentido, toda ideia de equilíbrio, ordem, harmonia, objetividade, prevista nos moldes clássico, sofre modificação com o romance que irrompe por volta do século XVII, sobretudo na França e Inglaterra. Existira ainda, todo um contexto histórico que mexeu com o período clássico, transformações epistemológicas, de cunho artístico e literário, respingaram nas mudanças ocasionadas ao classicismo.

O romance parece movimentar esse lugar central da Razão, e ainda que, a tragédia clássica fosse vista como cânone literário, os autores começaram a se afastar da verossimilhança aristotélica, daí emerge a dificuldade do romance ser bem recepcionado pelas *Belas Letras*, o que justifica a escrita dos Prefácios, afim de deixar evidente as duas questões que o romance precisaria dar conta, para entrar no rol de obra conceitual: a primeira de ordem estética, por causa do Teatro, reconhecido como arte nobre, por estar presente antes da modernidade, e a segunda de ordem moral, pois, o romance era acusado de aflorar as paixões. A referida dificuldade é observada por Matos (1997, p. 18) quando trata da importância da pesquisa da história da literatura no século XVII e XVIII, com o olhar detido nos prefácios:

Dos prefácios às obras como “terreno de combate”, no qual se dá a constituição da doutrina clássica, enquanto, em oposição a esta, o romance busca afirmar-se como

gênero. No entanto, ao contrário do que acontece nos prefácios às tragédias, destinadas à representação, os prefácios do século XVIII passam a fazer corpo com os romances, de maneira ambígua, porém mais ou menos determinante.

A inserção dos prefácios nos romances, parece está intimamente relacionada em ocultar o autor da obra, visto que, o romance não era bem aceito, acusado de inverossimilhança e de ficcional. Em vista de esconder-se, os autores optavam pelos prefácios, nesse sentido havia no período uma discussão acerca de quem era o autor da obra, e se essa obra era ou não ficção, conforme assegura Façanha e Carvalho (2016, p. 188):

A jornada da inserção de prefácios nos romances objetivava que a obra fosse apresentada pelo autor sem que este fosse comprometido com o conteúdo ali exposto. Os romancistas escreviam seus textos em forma de epístolas ou coletâneas, pois, assim, poderiam tanto ocultar sua autoria quanto “esconder” o aspecto fictício sob alegação de que as cartas realmente chegaram em suas mãos de uma forma ou de outra, seja por terem sido achadas por eles próprios, seja por terem sido confiadas a eles para que fossem editadas e publicadas. E foi dessa forma que tanto o romance epistolar quanto os seus prefácios passaram a atizar a curiosidade do leitor.

Outro aspecto não menos importante, refere-se a retórica e a virtude, em vista de fornecer credibilidade ao romance, os autores se concentrarão nesses dois eixos, afim de se aproximarem do gênero retórico, trata-se de um problema evidenciado por Matos (1997, p. 11): “Acusados de inverossimilhança, os romancistas apostam no realismo; mas, porque realistas, são acusados de imoralismo e, por isso vêm-se obrigados a homenagear a virtude em prefácios retóricos e desenlaces forçados”. Ainda segundo Matos (Ibid), trata-se de uma ideia evidenciada por Raquel de Almeida Prado, que ele traz à tona, na Apresentação da obra da referida autora, *Perversão da retórica e retórica da perversão*: “Segundo ela, o problema é que o romance, a princípio, tem dificuldade em acomodar-se à retórica, embora sua ascensão à dignidade da literatura implique essa adaptação”.

Os Prefácios da obra *A Nova Heloísa* de Jean-Jacques Rousseau, apesar de estar inserido nesse contexto de “conflito” contra o romance, parece aproveitar o ensejo, para denunciar por meio de um romance, o véu de uma sociedade corrompida, que exaltava a Razão e pretendia colocar o homem no rol de uma universalidade, desconsiderando as particularidades, sobretudo a simplicidade e sensibilidade que poderiam estar presentes em outros povos, lançando dessa maneira, um olhar para fora daquele concentrado na realidade parisiense.

3 RAZÃO VERSUS SENSIBILIDADE

Em se tratando da figura de Jean-Jacques Rousseau, identificamos sua reticência acerca das ciências e das artes logo no início de seus escritos, não é por acaso que o genebrino assume

tal postura, ao contrário, ela tem íntima relação com a crítica a qual ele tece, não a ciência e a arte em si mesma, mas pautada no mal uso que Rousseau considera, que seus contemporâneos realizam, como ele afirma: “Não é em absoluto a ciência que maltrato, disse a mim mesmo, é a virtude que defendo perante homens virtuosos” (ROUSSEAU, 1983, p. 333).

Apesar de ser reconhecido como um ferrenho crítico das ciências e das artes, o próprio Rousseau confessar-se-á surpreendido na confecção do romance *A nova Heloísa*, tendo em vista, ser reconhecido pela sua “inimizade” em relação aos romances, como pode ser confirmado nas *Confissões*:

O que mais me embaraçava era a vergonha de me desmentir assim tão clara e tão abertamente. Depois dos severos princípios que acabava de estabelecer com tanto alarido, depois das austeras máximas que tão energicamente tinha pregado, depois de tantas invectivas mordazes contra os livros afeminados que respiravam amor e languidez, poder-se-ia imaginar coisa mais inesperada, mais chocante do que me ver repentinamente inscrever-me, com minha própria mão, entre os autores desses livros, que tão duramente eu tinha censurado? (ROUSSEAU, 2011, p. 394).

Em análise do *Segundo Prefácio da Nova Heloísa*, podemos perceber que a discussão acerca do romance, se era ou não uma ficção, quem era o autor, coloca em voga a Teoria do romance desenvolvida por Rousseau.

N. Meu julgamento depende da resposta que me ireis dar. Esta correspondência é real ou trata-se de uma ficção?
[...]
N. Vós vos nomeareis? Vós?
R. Eu mesmo.
N. Como! Poreis nele vosso nome?
R. Sim, Senhor.
N. Vosso verdadeiro nome? *Jean-Jacques Rousseau*, com todas as letras?
R. *Jean-Jacques Rousseau* com todas as letras.
N. Não estais falando seriamente. Que dirão de vós?
R. O que quiserem. Coloco meu nome na capa desta coletânea, não para dela me apropriar, mas para responder por ela. Se nela há algum mal que mo imputem, se há algum bem não pretendo vangloriar-me. Se acharem o livro mau em si mesmo, é uma razão a mais para nele pôr meu nome. Não quero passar por melhor do que sou (ROUSSEAU, 1994, p. 6 - 23).

Entretanto, essa autoafirmação do genebrino em relação a ficcionalidade e autoria da *Nova Heloísa* é um ponto bastante delicado, pois, de acordo com Façanha (2010, p. 415) em observação ao pensamento de Bento Prado e Bernad Guyon, existem algumas hipóteses: “ao atestar ser o autor cairia no pecado de ir na contra mão das leis primeiras da estética do romance”, ao passo que, havia a possibilidade de se esquivar da autoria, colocando em voga a necessidade do genebrino de “mascarar para escapar, seja aos rigores de uma condenação moral (ao assinar os ‘pensamentos’ de *A Nova Heloísa*), seja a perfídia dos conspiradores: a astúcia

do editor estabelece, de fato, entre Rousseau [...] a distância da ‘irresponsabilidade’, ou, assumir a autoria poderia ensejar em um diferencial em relação aos outros autores. Conforme afirma Silva (2017, p. 76): “O Prefácio dialogado não passa de um recurso utilizado por Rousseau para não só explicar sua teoria do romance e se defender das possíveis críticas, mas também para se mostrar com um escritor diferente”. Dentre essas alternativas, Façanha (2010, p. 416) apresenta ainda, a ideia de Bento Prado que parece concentrar o olhar em uma questão muito mais ampla:

[...] pois, talvez, antes de se pensar nas exigências que são próprias do romance, seja oportuno levar em consideração que Jean-Jacques está levantando uma grande questão, que é a “problemática geral da autoria”; daí a ‘vantagem’ do filósofo inserir dois prefácios na *Nova Heloísa*. O Segundo Prefácio é o famoso “prefácio dialogado” que é o prolongamento do que antecede, pois acaba desenvolvendo todos os tópicos já abordados, porém de forma pormenorizada”.

Dentre as questões que Rousseau desenvolve no *Segundo Prefácio*, existe aquela que aqui já fora mencionada, sobre a Razão universal requerida pelos homens de letras, em detrimento do particular, simples e sensível defendido pelo genebrino. O diálogo no Segundo Prefácio tem início com o homem de letras (N) informando que leu o Manuscrito inteiramente:

“N. Eis vosso Manuscrito. Li-o inteiramente. R. Inteiramente? Compreendo: contai com poucos imitadores? N. *Vel duo, vel nemo*. R. Turpe et miserabile. Mas quero um julgamento positivo.” (ROUSSEAU, 1994, p. 6).

Quando (R) afirma esperar um julgamento positivo do homem de letras (N), que responde: “Meu julgamento depende da resposta que ireis me dar” (ROUSSEAU, 1994, p. 6), existe um aspecto relevante, observado por Silva (2017, p. 77): “O objetivo de Rousseau é apresentar o homem de letras tal como ele é em seu século, cheio de preocupações com o progresso da civilização, para acabar com a ignorância e as superstições”. Entra nesse aspecto do diálogo entre o editor (R) e o homem de letras (N) um ponto crucial, acerca da questão do Quadro e do Retrato.

R. Não vejo a conseqüência. Para dizer se um Livro é bom ou mau, que importa saber como foi feito?

N. Para este importa muito. Um retrato sempre tem seu preço contanto que seja semelhante, por mais estranho que seja o original. Mas num quadro imaginário toda figura humana deve ter os traços comuns ao homem ou o quadro não vale nada.

Supondo ambos bons, resta ainda uma diferença: o retrato interessa a poucas pessoas, somente o Quadro pode interessar ao público (ROUSSEAU, 1994, p. 6).

Por que o homem de letras (N) desconfia que o público possa se interessar pela obra? Ora, a relação entre quadro e retrato se impõe devido ao universalismo racional, e as particularidades, que Rousseau tenta chamar atenção dos seus contemporâneos. No diálogo

entre o editor e o homem de letras, esse embate fica bastante evidente, e o genebrino faz notar o uso da Razão, que parece não favorecer a diversidade da humanidade.

R. Eu poderia... Não, vejo os rodeios de vossa curiosidade. Por que decidis que não seja assim? Sabeis até que ponto os homens diferem entre si? Como são opostos os caracteres? Como os costumes, os preconceitos variam segundo as épocas, os lugares, as idades? Quem ousa marcar os limites precisos na natureza e dizer: eis até onde pode ir o homem e não além? (ROUSSEAU, 1994, p. 7).

Enquanto o homem de letras (N) pinta o quadro baseado no reino da razão, perfil universal do homem, consequentemente visando atingir um público universal – segundo Silva (2017, p. 78) em consonância com o pensamento de Bento Prado Júnior (2008): tendo em vista “seu interesse pela leitura limitada na medida em que é capaz de se identificar ‘espelho do objeto imitado, a obra também se dá como espelho onde o leitor pode reconhecer sua própria fisionomia’ – Rousseau assume um lugar diferente:

R. [...] Vosso julgamento é severo, o do público deve sê-lo ainda mais. Sem tachá-lo de injusto quero dizer-vos, por minha vez, de que perspectiva vejo essas Cartas, menos para desculpar os defeitos que nelas censurais do que para encontrar sua fonte. No isolamento, temos outras maneiras de ver e de sentir do que nas relações com a sociedade; as paixões diferentemente modificadas expressam-se de outras maneiras, a imaginação, sempre impressionada pelas mesmas coisas, é mais vivamente afetada. Este pequeno número de imagens volta sempre, mistura-se a todas as idéias e dá-lhes esse aspecto bizarro e pouco variado que se observa nas palavras dos solitários. Concluir-se-á que sua linguagem é muito enérgica? Absolutamente, é apenas extraordinária. É somente em sociedade que se aprende a falar com energia. Em primeiro lugar, porque deve-se dizer sempre de outra maneira e melhor do que os outros, e depois porque, forçado a afirmar a cada momento o que não se acredita, a exprimir sentimentos que não se têm, procura-se dar ao que se diz um tom persuasivo que supre a persuasão interior.

N. Quer dizer que a fraqueza da linguagem prova a força do sentimento?

R. [...] Se a força do sentimento não nos choca, sua verdade nos toca, e é assim que o coração sabe falar ao coração. Mas os que nada sentem, os que apenas tem o jargão enfeitado das paixões, não conhecem estas formas de beleza e as desprezam (ROUSSEAU, 1994, p. 8 – 9).

Aqui se sente o embate que desde o *Discurso sobre as ciências e as artes*, Jean-Jacques Rousseau travara, e que parece esbarrar na sua sensibilidade aguçada:

Entre o povo, onde as grandes paixões só falam por intervalos, os sentimentos da natureza fazem-se ouvir com mais frequência. Nos estados mais elevados estão completamente abafados e, sob a máscara de sentimento, não há mais do que o interesse ou a vaidade (ROUSSEAU, 2011, p. 151).

O lugar diferente assumido por Rousseau, parece que necessariamente respingará no público, por meio da Nova Heloísa, o leitor entrará num mundo diferente ao qual já vive.

4 DA SENSIBILIDADE NASCE O *SOLITÁRIO*?

A discussão travada entre o editor (R) e o homem de letras (N), no *Segundo Prefácio da Nova Heloísa*, traz à tona o leitor a ser alcançado, já evidenciamos que o perfil pretendido, foge daquele previsto em uma universalidade racional, nesse sentindo, percebemos uma mudança de lugar na pretensão moral de Rousseau. A intenção parece girar em torno de alcançar o homem singular (individual), *solitário*, visto que, segundo Silva (2017, p. 81 - 82) o homem do público universal fora corrompido pelo *amor próprio*, que está em busca do reconhecimento dos outros, o leitor *solitário*, entretanto, estaria mais livre “porque não há mediação entre ele e seu objeto de leitura” (PRADO JR. Apud SILVA, 2017, p. 81).

A figura do solitário é evidenciada pelo genebrino já no *Primeiro Prefácio* da obra, indicando de que pena sai a escritura:

os que escrevem não são franceses, pessoas cultas, acadêmicos, filósofos, mas provincianos, estrangeiros, solitários, jovens, quase crianças que, em suas imaginações romanescas, tomam como filosofia os honestos delírios de seus cérebros (ROUSSEAU, 1994, p. 4).

De acordo com Façanha (2017, p. 237): “É o primeiro momento em que na teoria do prefácio, Rousseau se pronuncia em defesa dos *solitários*, dos provincianos e dos estrangeiros, evidentemente, se pronuncia a favor de si mesmo na conversa prefaciada à *Nova Heloísa* e remetida ao seu contemporâneo, Diderot”. Interessante pontuar um aspecto de muita relevância, Façanha (2017) no artigo intitulado *Diderot e Rousseau: sobre uma suposta conversa acerca dos solitários no romance filosófico moderno*, desenvolve a hipótese de, ao contrário, do *Segundo Prefácio da Nova Heloísa* ser um monólogo, Rousseau confrontado Rousseau, tratar-se-ia de um diálogo, em que o homem de letras (N), seria Diderot, e R (Rousseau).

A figura do *solitário* defendida por Rousseau, parece encontrar ressonância no próprio genebrino, conforme Façanha (2017, p. 237): “Rousseau além de ser um solitário, era como se sentia, pois, em vários de seus escritos o autor não só assume essa postura, como demonstra verdadeira admiração”. Na obra *Os Devaneios do caminhante solitário*, a solidão com que opta por viver ganha força:

Eis-me, portanto, sozinho na terra tendo apenas a mim mesmo como irmão, próximo, amigo, companhia. O mais sociável e o mais afetuoso dos humanos dela foi proscrito por um acordo unânime. Procuraram nos refinamentos de seu ódio que tormento poderia ser mais cruel para a minha alma sensível e quebraram violentamente todos os elos que me ligavam a eles. Teria amado os homens a despeito deles próprios. Cessando de sê-lo, não puderam senão furtar-se ao meu afeto. Ei-los, portanto, estranhos, desconhecidos, inexistentes enfim para mim, visto que o quiseram (ROUSSEAU, 2018, p. 20).

Parece tratar-se de uma condição desejada pelo genebrino, conforme relata nas *Confissões*, quando da confecção da *Carta a D'Alambert sobre os espetáculos*:

A *Carta a d'Alembert* respirava uma doçura d'alma que se percebia não ser fingida. Se em minha solidão eu me tivesse amargurado com orgulho, o meu trabalho disso se ressentiria. Reinava certo azedume em todos os escritos que fizera em Paris: tal amargor não transpareceu no primeiro que fiz no campo. Para aqueles que sabem observar, eis um reparo decisivo. Viram que eu tinha entrado em meu elemento (ROUSSEAU, 2011, p. 455).

Apesar de ele mesmo, contar da falta que lhe fazia a amizade ou um amor. Como sente a dificuldade em encontrar alguém que busque viver a verdade com que ele procurara se conservar, considerando seus contemporâneos apenas apreciadores dos sentimentos puros nos outros, posto que, para Jean-Jacques, eles não possuíam tal ânimo, o genebrino acaba dando ainda mais margem para a imaginação e criando a partir da experiência do homem Rousseau a obra em que o autor entra em cena. Ao desenvolver uma amizade ficcional a formula de acordo com as características do que seria o homem em seu estado natural, assim Jean-Jacques tece o quadro:

Imaginava o amor e a amizade, os dois ídolos do meu coração, sob as imagens mais deliciosas. Agradava-me orná-las com todos os encantos do sexo que sempre adorei. Imaginava duas amigas e não dois amigos, porque se o exemplo é mais raro é também mais encantador. Dotei-as com caracteres análogos, mas diferentes; com dois rostos, não perfeitos, mas a meu gosto, que animavam a bondade e a sensibilidade. [...] não admiti nem rivalidade, nem brigas, nem ciúme, porque todo sentimento penoso me é difícil de imaginar e porque não queria empanar aquele risonho quadro com nenhuma das coisas que degradam a natureza (ROUSSEAU, 2011, p. 407).

Desde o *lampejo de Vincennes* que parece fazer notar-se o espírito sensível de Jean-Jacques Rousseau, quando o genebrino menciona com que sentimento recebera a questão do *Jornal Mercure de France*, sobre o reestabelecimento das ciências e das artes. E o afastamento do filósofo dos seus contemporâneos, seria exatamente por se considerar formado “de uma outra têmpera” (STAROBINSKI, 2011, p. 17). Como afirma o genebrino no Livro I das *Confissões*: “Conheço meu coração e conheço os homens. Não sou feito como nenhum daqueles que vi” (ROUSSEAU, 2011, p. 21). A diferença que Rousseau parece querer estabelecer, situa-se no campo da sensibilidade, o que possivelmente possa ter desfavorecido sua convivência em uma sociedade marcada pelo véu da aparência onde “não se ousa mais parecer o que se é” (ROUSSEAU, 1983, p. 336).

A sensibilidade de Jean-Jacques, segundo ele mesmo, encontra fonte na mais tenra infância e vai se manifestando em muitos outros momentos de sua vida. Como podemos observar: “Tinha os defeitos da idade, era tagarela, guloso e mentiroso algumas vezes. Teria roubado frutas, bombons, gulodices; porém nunca achei prazer em praticar o mal, em destruir,

em culpar os outros, em atormentar os pobres animais” (ROUSSEAU, 2011, p. 26). Com o passar dos anos, o sensível em Rousseau vai se tornando mais evidente:

Atingi assim o meu décimo sexto ano, inquieto, descontente de tudo e comigo mesmo, sem achar prazer em minha intuição, sem as alegrias de minha idade, devorado por desejos cujo objeto ignorava, chorando sem razão, suspirando sem saber por que; enfim, acariciando ternamente as minhas quimeras, por não ver ao redor de mim nada que tivesse igual valor (ROUSSEAU, 2011, p. 54).

E se torna manifesto no final dos dias, ainda que cheio de grande pesar:

Via-me no declínio de uma vida inocente e infortunada, com a alma ainda cheia de sentimentos fortes e o espírito ainda ornado de algumas flores, mas já murchas de tristeza e dessecadas pelos desgostos. Sozinho e abandonado, sentia vir o frio dos primeiros gelos e minha imaginação enfraquecida não mais povoava minha solidão com seres formados segundo o desejo do meu coração (ROUSSEAU, 2018, p. 29).

A exigência que a sensibilidade aguçada de Rousseau requer, encontra fortes indícios na perspectiva, do que não encontrara fora de si. Em uma sociedade corrompida, o solitário parece se instaurar devido a impossibilidade de encontrar corações transparentes, como afirma Façanha (2007, p. 128):

A dificuldade da transparência da consciência ser reconhecida pelos outros parece decorrer do fato de que esses outros não se sabem, não se conhecem enquanto sentimento. Se os mesmos não se reconhecem através da linguagem do coração, dificilmente poderão apreender o que há de transparente na consciência do outro.

Tal ideia é encontrada em Starobinski (2011, p. 360) para quem Jean-Jacques responsabiliza o impedimento da ação e saída do seu eu, bem como, da sua retirada definitiva do meio dos homens, na sociedade degenerada:

Se Jean-Jacques não fosse esse acusado que se levanta contra seus acusadores, não seria igualmente esse solitário que se basta a si mesmo “como Deus”. Como havíamos observado ao comentar a reforma pessoal de Jean-Jacques, o recolhimento na vida interior está ligado à acusação de uma sociedade injusta: isso permanece verdade até nos últimos escritos de Rousseau nos quais a imagem do mal social adquire uma forma cada vez mais mítica e delirante. Daí resulta que, até nos textos “místicos” de Rousseau em que se pode ler legitimamente uma opção fundamental por uma “experiência interior” de tipo romântico, se deve ler também uma recusa, uma resistência, um desafio oposto à sociedade corrompida. Uma dupla perspectiva se oferece, assim, aos comentadores e aos adoradores de Jean-Jacques o culto que lhe será consagrado, por volta do final do século XVIII, dirigir-se-á confusamente a um herói político e a um herói sentimental.

Nesse sentido, a análise realizada neste trabalho, reforça a ideia de Rousseau prevista no *Segundo Prefácio da Nova Heloísa*, quando sai em defesa da figura do *solitário*, é porque

que se identifica enquanto tal, conforme já mencionado aqui, mas entendemos como relevante, retomar a citação outra vez:

No isolamento, temos outras maneiras de ver e de sentir do que nas relações com a sociedade; as paixões diferentemente modificadas expressam-se de outras maneiras, a imaginação, sempre impressionada pelas mesmas coisas, é mais vivamente afetada. Este pequeno número de imagens volta sempre, mistura-se a todas as idéias e dá-lhes esse aspecto bizarro e pouco variado que se observa nas palavras dos solitários (ROUSSEAU, 1994, p. 9).

Essa solidão parece se vincular intimamente a sensibilidade do genebrino, que segundo ele, fora mal compreendida, ensejando no conflito desde o *Discurso das ciências e das artes*. Segundo Starobinski (2011, p. 361) a melhor imagem que traduz esse embate, que parece ter resultado na figura de Rousseau, o *solitário*, é aquela pintada por Hölderlin, quando compara o genebrino a uma águia que voa em direção a tempestade.

*E ele levanta voo, o espírito audacioso, como as águias
Ao encontro das tempestades, profetizando
Seus deuses que chegam.*

5 CONSIDERAÇÕES

O *Segundo Prefácio da Nova Heloísa* apresenta questões que excede o que aparentemente pode ser em um primeiro momento. Inserido num contexto em que o romance tentar garantir seu enquanto gênero literário, a acusação de inverossimilhança parece ser um dos desafios a ser superado, posto que, o gênero teatral desde a filosofia clássica fora considerado um gênero nobre, e dessa forma, posto em lugar de arte verdadeira, aquela que possui a verossimilhança aristotélica, pois, educava e afastava das paixões e dos vícios. Dessa forma, na modernidade o romance para ser bem recebido precisava dar conta de duas questões: estética e moral. Refinar o gosto e instruir moralmente.

Jean-Jacques Rousseau apesar de acusar as ciências e as artes, se percebe enredado pelo romance, entretanto, parece que em vista de esquivar-se de possíveis acusações, escreve na obra *A Nova Heloísa* uma Advertência, e dois Prefácios. No Segundo Prefácio estabelece duras críticas aos homens de letras, a fim de evidenciar que eles conclamavam uma falsa virtude. Essa falsa virtude fora evidenciada no Segundo Prefácio quando o homem de letras, identificado pela letra (N), é confrontado pelo editor (R), ao querer inserir a humanidade aos moldes da Razão, tendo em vista, apenas o exemplo a moda francesa. O editor chama atenção que as particularidades estão sendo esquecidas, e favorece a escrita do romance *A Nova Heloísa*, justamente aos inalcançados pelo universalismo racional, dentre os quais se situa o solitário.

A figura do solitário parece ser utilizada por Rousseau, para mais uma vez denunciar as falsas aparências com seu século fora corrompido, e por se considerar diferente dos homens de letras. Ele mesmo seria um solitário. A hipótese que se levantou neste trabalho, é se a sensibilidade com que Rousseau diz ter sido talhado, seria o ponto chave para torná-lo um solitário, para tanto, nos revestimos de algumas obras do genebrino, bem como, de outras fontes, que corroboram tal perspectiva. A sensibilidade tão afirmada por Rousseau, parece favorecer ser ele mesmo um solitário, visto que, considera seu *coração transparente como um cristal* e seu *leito natural* diferente de tudo que fora degenerado. Considerando ser constituído diferente dos seus contemporâneos, habituados a se apresentarem sob o véu pérfido da aparência e da falsa virtude.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Poética; Organon; Política; Constituição de Atenas**. Tradução: Baby Abrão. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

FAÇANHA, Luciano. **Poética e estética de Rousseau: corrupção do gosto, degeneração e mimesis das paixões**. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, SP, 2010.

_____. CARVALHO, Lussandra Barbosa de. **ROUSSEAU, LACLOS E SADE: O TEMA DA VIRTUDE E A RETÓRICA DOS PREFÁCIOS NOS ROMANCES**. PROMETEUS - Ano 9 - Número 20 – Julho-Dezembro/2016 - E-ISSN: 2176-5960. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/4597>. Acesso em: 09/05/2018

_____. **Diderot e Rousseau: sobre uma suposta conversa acerca dos solitários no Romance Filosófico Moderno** In Filosofia do século XVIII, São Paulo: Anpof, 2017.

_____. **A autobiografia filosófica de Rousseau: uma linguagem do sentimento**. REVISTA CAMBIASSU. Publicação Científica do Departamento de Comunicação Social da Universidade Federal do Maranhão - UFMA - ISSN 0102-3853. São Luís - MA, Vol. XVII – N^o 3 - Janeiro a Dezembro de 2007. Disponível em: http://www.cambiassu.ufma.br/cambi_2007/luciano.pdf Acesso em: 09/05/2018

MATOS, Franklin de Matos In **Perversão da Retórica, Retórica da Perversão. Moralidade e forma literária em As ligações perigosas de Chordelos Laclos**. São Paulo, 1997.

PLATÃO. **A república (ou Da justiça)**. Tradução: Edson Bini. 3. Ed. São Paulo: Edipro, 2019.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução: Lourdes Santos Machado. Introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 3^a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **Júlia ou a Nova Heloísa Carta de dois amantes habitantes de uma cidadezinha ao pé dos Alpes**. Tradução: Fúlvia M. L. Moretto. Campinas, SP: HUCITEC, 1994.

_____. **As confissões**. Tradução: Wilson Lousada. São Paulo: Martin Claret, 2011.

_____. **Os devaneios do caminhante solitário**. Tradução: Fúlvia Maria Luiza Moretto. 1ª ed. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2018.

SILVA, Priscila Oliveira. **O Romance como antídoto em Jean-Jacques Rousseau**, 2017.

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, 2011.

BIOGRAFIA DO AUTOR OU AUTORES

Jacenilde Sousa Diniz. Bacharel em Serviço Social pela Universidade Ceuma. Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão. Membro do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Rousseau – UFMA. Mestranda em Cultura e Sociedade pelo Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade PgCult, da Universidade Federal do Maranhão. Bolsista pelo Fundo de Amparo à Pesquisa e Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão – FAPEMA/MA.

Luciano da Silva Façanha. Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão. Bacharel em Direito pela Universidade Cidade de São Paulo. Mestre e Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. É Pós-Doutor em Filosofia pela PUCSP. Atualmente é Bolsista de estímulo a produtividade em pesquisa FAPEMA (Doutor Sênior edital nº 07/2021). Foi Bolsista de estímulo a produtividade em pesquisa FAPEMA (Doutor Sênior edital nº 007/2018).

Eixo 2: Kant – Apenas artigos sobre o filósofo Immanuel Kant

A EDUCAÇÃO E AUTONOMIA EM KANT: UMA ANÁLISE SOBRE A PEDAGOGIA

EDUCATION AND AUTONOMY IN KANT: AN ANALYSIS OF PEDAGOGY

Itasuan Antonio Pires Ferreira
tasuan2@gmail.com

Especialista em Docência do Ensino de Filosofia e Teologia
PROMINAS

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho
zilmara.jvc@ufma.br
Doutora em Filosofia
UFMA

RESUMO: O presente trabalho tem como finalidade analisar como o processo de educação se dá a partir da concepção do filósofo alemão Immanuel Kant, numa obra que tem por título *Sobre a Pedagogia*. Nessa obra, temos uma reunião de artigos que foram trabalhados pelo autor durante sua participação como preceptor de uma disciplina de caráter pedagógico na Universidade de Königsberg. Nesse sentido, Kant estrutura sua discussão sobre a pedagogia em torno de três eixos. Em primeiro lugar, o autor reúne elementos concernentes a educação física; em segundo lugar, a educação intelectual; por fim, a educação moral. Assim, conseguimos perceber por meio da análise do pensamento de Kant que a educação busca desenvolver no homem disposições para o bem, quero dizer, disposições para uma moralidade. Dessa forma, Kant define a educação como sendo o cuidado com a infância, com a disciplina e com a instrução, meios de fundamento para o progresso humano. Assim sendo, nossa intenção é resgatar alguns conceitos basilares no pensamento de Kant sobre a educação como apontamentos para um pensar autônomo.

Palavras-chave: Educação; Autonomia; Kant; Moral.

ABSTRACT: The present work aims to analyze how the education process takes place from the conception of the German philosopher Immanuel Kant, in a work entitled *On Pedagogy*. In this work, we have a collection of articles that were worked on by the author during his participation as preceptor of a pedagogical discipline at the University of Königsberg. In this sense, Kant structures his discussion of pedagogy around three axes. First, the author gathers elements concerning physical education; second, intellectual education; finally, moral education. Thus, we can perceive through the analysis of Kant's thought that education seeks to develop in man dispositions for the good, that is, dispositions for a morality. In this way, Kant defines education as the care of childhood, with discipline and instruction, means of foundation for human progress. Therefore, our intention is to rescue some basic concepts in Kant's thinking about education as notes for an autonomous thinking.

Keywords: Education; Autonomy; Kant; Moral.

1 INTRODUÇÃO

Immanuel Kant é um pensador que surgiu na história da filosofia com seu nascimento no ano de 1724 e morte em 1804, portanto, um filósofo de passagem de um século para outro.

Natural da cidade Königsberg, Kant foi um pensador alemão que marcou profundamente a maneira alemã de pensar. Com uma formação diversificada, teve através da universidade de Königsberg experiências com cursos de teologia, matemática e física. Mais a ênfase maior se encontra em seus trabalhos filosóficos, que contribuíram para seu ingresso como preceptor na mesma universidade.

Dentre as várias contribuições de Kant, tomaremos como objeto de investigação para esse trabalho a obra *Sobre a Pedagogia*. Trata-se de um texto fruto de algumas lições de Pedagogia que Kant ministrou na universidade de Königsberg entre os anos de 1776 a 1787. Por se tratar de uma disciplina rotativa, Kant ministrou pela primeira vez a disciplina de Pedagogia nos anos de 1777-1777, depois em 1783-1784 e 1786-1787.

Nessa perspectiva, buscaremos em relação à obra delimitar dois conceitos para investigação. De um lado, o papel da educação para o desenvolvimento da formação humana, de outro, como essa formação contribui para a autonomia.

Pensar a educação em Kant é essencial, visto que, se compararmos como exemplo, educação e cultura, se em algum momento na história de uma nação a cultura deixar a desejar, posteriormente pode ser remediada. No entanto, o mesmo não pode ser dito em relação à educação. Assim sendo, observamos que a ideia de educação é basilar.

Além disso, como o homem é a única criatura que precisa ser educada, esse processo é de suma importância no que diz respeito ao papel que desempenhará na autonomia do indivíduo em uma sociedade.

2 A EDUCAÇÃO

Pensar sobre a educação não é uma atividade singela, visto que, se trata de um processo que envolve diversas variantes. Nesse sentido, tomamos como referencial teórico o filósofo alemão Immanuel Kant para nos auxiliar a pensar acerca do conceito de educação.

Começamos nossa análise nos perguntando o que Kant entendia pela ideia de educação? A resposta a esta questão nos é apresentado pelo autor na obra *Sobre a Pedagogia*, na introdução é dito que “o homem é a única criatura que precisa ser educada. Por educação entende-se o cuidado de sua infância (a conservação, o trato), a disciplina e a instrução com a formação. Conseqüentemente, o homem é infante, educando e discípulo” (KANT, 1999, p.11).

Nesse sentido, podemos observar que o cuidado em relação à infância de uma criança, a disciplina e instrução são instrumentos para o progresso de uma boa educação.

Antes de nos aprofundarmos sobre esses conceitos, se faz necessário dizer que a educação em Kant não deve ser vista de forma restrita a uma classe, a um povo, a uma nação, mas, como nos aponta Lázaro, a educação deve ser “entendida como o cuidado que uma geração exerce sobre a outra como meio e precaução para que não venha a fazer uso nocivo de suas forças visando, desta maneira, à sua própria conservação” (Lázaro, 2007, p.37).

Em consonância, em Kant vislumbramos que a educação possui uma finalidade, qual seja,

A educação é uma arte, cuja prática necessita ser aperfeiçoada por várias gerações. Cada geração, de posse dos conhecimentos das gerações precedentes, está sempre melhor aparelhada para exercer uma educação que desenvolva todas as disposições naturais na justa proporção e de conformidade com a finalidade daquelas, e, assim, guie toda a humana espécie a seu destino (KANT, 1999, p.19)

Dessa forma, o filósofo nos faz pensar que a educação só pode ser efetivada quando a colocamos em relação à espécie humana. Portanto, de forma progressiva uma geração é aprimorada pela outra. Como resultado desse processo, Kant entende que o homem só se torna o que é através da educação. Assim, “ele é o que a educação dele faz” (KANT, 1999, p.15).

Inicialmente a educação é colocada de maneira negativa, isso porque o homem não é alguém que nasce pronto, acabado. Dessa forma, para se atingir o status de um sujeito autônomo, é preciso, antes de tudo, passar um processo. Aqui observamos que Kant parte da ideia de que a infância de uma criança merece atenção no processo pedagógico. Por isso, como já apontamos na definição de Kant sobre a educação, o cuidado com a infância é o primeiro passo em direção a autonomia.

Isso porque, para Kant, o cuidado com a infância diz respeito “as precauções que os pais tomam para impedir que as crianças façam uso nocivo de suas forças” (KANT, 1999, p. 11).

De acordo com Kant, a educação em um primeiro momento é negativa porque a criança não consegue por si só desenvolver suas disposições para o bem, por isso, necessita da tutela de outrem. Nesse sentido, Mulinari nos diz que “o educando submete sua liberdade a outrem para, só após estar habituado com a mesma e com sua respectiva responsabilidade, possa então exercer sua liberdade e obedecer a si mesmo” (MULINARI, 2013, p.99)

Esse processo é ou mecânico, ou raciocinado. O filósofo adota o procedimento raciocinado, que em suas palavras, “deve desenvolver a natureza humana de tal modo que esta possa conseguir o seu destino” (KANT, 1999, p. 21).

Assim, a educação como uma forma de aperfeiçoamento da espécie humana, nos conduz

Justamente a fonte de todo bem no mundo. Os germes que são depositados no homem devem ser desenvolvidos sempre mais. Na verdade, não há nenhum princípio do mal nas

disposições naturais do ser humano. A única causa do mal consiste em não submeter a natureza a normas. No homem não há germes, senão para o bem (KANT, 1994, p. 23).

O primeiro momento da educação, na fase da infância, Kant entende que esse período começa desde o nascimento e se estende até aos 16 anos ou a até que se desenvolva os instintos sexuais. Portanto, podemos dizer que “o primeiro estágio mostrou-se uma educação diretiva, alicerçada na disciplina e no dever, a relação da criança com os pais ou professores é de heteronomia” (VAZ, 2011, p.34).

Na fase da infância a criança precisa passar pelo processo da disciplina porque, de acordo com Kant, “a disciplina transforma a animalidade em humanidade” (KANT, 1994, p. 12). Nesse sentido, o homem não é um ser que age por instintos, por selvageria, quero dizer, na independência de qualquer lei. Ele é alguém com disposições para o bem, para a liberdade. Para atingir essa finalidade, precisamos pensar que isso não acontece de forma imediata, é necessário a participação de terceiros nesse processo até se atingir a autonomia. Por isso, se faz necessário, além da disciplina, a instrução, onde Kant diz que “quem não tem cultura de nenhuma espécie é um bruto (KANT, 1994, p.16).

Assim, chegamos ao ponto onde Kant nos apresenta sua ideia de educação em quatro colocações, isto é, educação envolve ser disciplinado, torna-se culto, torna-se prudente e cuidar da moralização.

3 A AUTONOMIA

Como podemos observar, a educação no sentido negativo ou heterônoma desempenha uma função de conduzir o sujeito a uma posição de autonomia. Para tanto, como nos diz Kant, “é preciso provar que o constrangimento, que lhe é imposto, tem por finalidade ensinar a usar bem a sua liberdade, que a educamos para que possa ser livre um dia, isto é, dispensar os cuidados de outrem” (KANT, 1994, pp. 33-34).

Nesse sentido, a autonomia é um processo que visa emancipar o homem através de uma boa educação. De acordo com Dalbosco,

Formar por si mesmo o projeto de sua conduta é um ideal educacional que se movimenta nos horizontes iluministas de não mais aceitar nada que venha de fora da própria razão e que lhe seja estranho. Esse ideal é a raiz do próprio conceito de autonomia, o qual, central para a moralidade kantiana, significa a capacidade que uma vontade livre tem de dar racionalmente leis a si mesma. Ou seja, autonomia é, como a *Grundlegung* nos ensina, a autolegislação (*Selbstgesetzgebung*) da própria razão, derivado dela leis capazes de obrigar (DALBOSCO, 2007, p. 1342).

Sem dúvida, no conceito de autonomia temos o sentido de que o homem não precisa se submeter a tutela de outrem, visto que, pode recorrer ao uso de sua própria razão, portanto, um sujeito autônomo. Nesse sentido, é que podemos estabelecer a diferença entre uma educação dada como negativa e uma instrução com positiva, duas características apontadas por Kant. Segundo ele,

Esta é: 1. Negativa, ou seja, disciplina, a qual impede os defeitos; 2. Positiva, isto é, instrução e direcionamento e, sob esse aspecto, pertence a cultura [...] o primeiro período para o educando é aquele em que deve mostrar sujeição e obediência passivamente; no segundo, lhe é permitido usar a sua reflexão e sua liberdade, desde que submeta uma e outra a certas regras. No primeiro período, o constrangimento é mecânico; no segundo, é moral (KANT, 1994, pp, 29-30).

Ao estabelecermos essa diferença entre educação negativa e instrução positiva, não queremos dizer que sejam coisas distintas uma da outra, mas conforme diz Kant, “a formação compreende a disciplina e a instrução” (KANT, 1994, p. 14).

Para nos aproximarmos da ideia que Kant nos queria transmitir a respeito de autonomia, tomemos como exemplo outro texto escrito pelo filósofo no ano de 1783, intitulado *Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?* Nesse texto, o autor nos diz que a autonomia

É a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu próprio entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*Aufklärung*] (KANT, 1985, p. 100).

Como podemos observar na definição supracitada, a menoridade é um período onde o homem é incapaz de recorrer ao uso do seu próprio entendimento sem a tutela de outrem. Nesse momento a educação em *Sobre a pedagogia* surge como uma forma de superar a menoridade, portanto, como um método de emancipação. Com isso queremos dizer que Kant não somente nos conclama a usar o próprio entendimento, mas nos aponta o caminho para tal finalidade.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Da relação entre educação e autonomia, podemos inferir que “tornasse cada vez mais necessário que a educação vise formar não somente sujeitos técnicos, mas também críticos, ou seja, autônomos intelectualmente” (MULINARI, 2013, p. 96).

Nesse sentido, nossa análise buscou apontar como é importante no processo pedagógico forma sujeitos que sejam capazes de exercer em sociedade sua cognição crítica e autônoma.

Para tal finalidade, acreditamos que Kant embora seja um filósofo do século XVIII, seu pensamento deve ser ecoado na contemporaneidade, principalmente quando se trata de questões interligadas ao tipo de formação crítica que almejamos para uma sociedade.

REFERÊNCIAS

DALBOSCO, C. A. Da pressão disciplinada à obrigação moral: esboço sobre o significado e o papel da pedagogia no pensamento de Kant. IN: **Educação e Sociedade**, Campinas, SP, 25, n. 89, Set/Dez 2004. 1333-1356.

KANT, I. **Resposta à pergunta:** Que é Esclareciemnto? Tradução de Raimundo Vier. 2. ed. Petrópoles, RJ: Vozes, 1985. 100-116 p.

KANT, I. **Sobre a Pedagogia.** Tradução de Francisco Cock Fontanella. 2. ed. São Paulo: Editora UNIMEP, 1999.

MULINARI, F. Considerações sobre a pedagogia de Kant: uma educação para a autonomia. IN: **Revista Helius**, Espírito Santo, v. 1, n. 1, p. 95-114, Jul-Dez 2013.

SILVA, L. A. Kant e a Pedagogia. IN: **Inter-Ação**, Goias, n. 1, Jan/Jun 2007. 33-45.

VAZ, A. D. N. **Immanuel Kant:** autonomia e pedagogia. Universidade de Passo Fundo. Passo Fundo. 2011.

BIOGRAFIA

Itasuan Antonio Pires Ferreira possui graduação em Filosofia (Licenciatura) pela Universidade Federal do Maranhão (2022), graduação em Teologia (Bacharelado) pela Faculdade de Teologia Hokemãh (2017), Pós-graduação em Docência do Ensino de Filosofia e Teologia pela Faculdade Única (2022). As áreas de interesse e estudo são na hermenêutica filosófica, filosofia prática e teologia sistemática. Participou como membro do Grupo de Estudos e Pesquisa Interdisciplinar em Kant (GEPI-UFMA), sob a orientação da professora Dra. Zilmara de Viana De Jesus; atualmente sou membro do Grupo de Estudos e Pesquisa Hermenêutica filosófica em Paul Ricoeur (UFPI), sob a orientação do Professor Dr. José Vanderlei Carneiro.

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho possui doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2013), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba e graduação em Filosofia Licenciatura pela Universidade Federal do Maranhão. Professora DE, Associada II, do Depto. de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão. Professora Permanente do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da UFMA - PGCult/UFMA, vinculada à linha de pesquisa Expressões e Processos Socioculturais, a partir da qual estuda o Pensamento Iluminista, interessando-se, de modo especial, pela filosofia da história, ética, política, educação e religião. Atualmente pesquisa sobre o tema da história, memória e educação. Atuou como Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (de agosto de 2019 a

setembro de 2021). É presidente do Fórum Maranhense em Defesa da Filosofia. Foi pesquisadora de produtividade da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA) (2018-2019). Coordena o Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar em Kant (GEPI-KANT/UFMA/CNPq).

A EDUCAÇÃO FILOSÓFICO-PEDAGÓGICO A PARTIR DO PENSAMENTO KANTIANO

PHILOSOPHICAL-PEDAGOGICAL EDUCATION BASED ON KANTIAN THOUGHT

Etienne Santos Costa
etienne.santos@discente.ufma.br
Graduanda de Licenciatura em Filosofia
Universidade Federal do Maranhão

Luciano da Silva Façanha
luciano.facanha@ufma.br
Doutor em Filosofia
Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: Em *Sobre a Pedagogia*, Kant afirma que “o ser humano é a única criatura que precisa ser educada”. A obra é dividida entre Educação Física e Prática. A ideia que perpassa toda a obra é a de uma educação pelo exercício racional que leva à autonomia, conceito central defendido pela filosofia prática kantiana, bem como, de modo geral, pelo Iluminismo. Nesse sentido, objetiva-se neste artigo destacar o papel da educação em Kant como formação para a autonomia. A metodologia utilizada pautou-se na análise teórica e interpretação hermenêutica da referida bibliografia. Conclui-se que segundo Kant, o homem não pode tornar-se verdadeiro homem senão pela educação.

Palavras-chave: Kant. Educação. Autonomia. Racionalidade.

ABSTRACT: In *On Pedagogy*, Kant states that the human being is the only creature to be educated. The work is divided between Physical and Practical Education. The idea that pervades the entire work is that of an education through rational exercise that leads to autonomy, a central concept defended by Kantian practical philosophy, as well as, in general, by the Enlightenment. In this sense, this article aims to highlight the role of education in Kant as training for autonomy. The methodology used was based on the theoretical analysis and hermeneutic interpretation of the referred bibliography. We conclude that, according to Kant, man can only become true man through education.

Keywords: Kant. Education. Autonomy. Rationality.

1 INTRODUÇÃO

Immanuel Kant (1724-1804) foi um filósofo prussiano, nasceu na cidade de Königsberg, na Prússia Oriental, atual Alemanha. Um dos principais representantes do Iluminismo, Kant teve várias contribuições na Filosofia; umas das principais por ter formulado o que ele denominou ser uma "Revolução Copernicana na Filosofia". Além disso, o filósofo dedicou-se a escrever sobre Lógica, Metafísica, Teoria do Conhecimento, Ética e Filosofia moral. Dentre suas principais obras, estão *Crítica da Razão Pura*, *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, *Crítica da Razão Prática*, *A Paz Perpétua*, entre outras.

Sobre a Pedagogia é originário do curso proferido pelo filósofo na Universidade de Königsberg. A obra foi publicada pelo seu discípulo, Theodor Rink, a partir de notas correspondentes ao material usado por Kant durante a ministração do seu curso sobre temas atinentes à educação.

A ideia que perpassa toda a obra é de uma educação pelo exercício racional que leva à autonomia, afirma, " O homem não pode tornar-se verdadeiro homem senão pela educação". A educação tem o papel de formar o homem, ele não é nada aquilo que ela faz dele.

Dessa forma, a educação apresentada por Kant tem o objetivo de tornar o homem autônomo, a fim de que faça uso de sua razão; concomitante a pergunta: O que é o Esclarecimento, em que afirma que o Esclarecimento é a saída do homem da sua menoridade, ou seja, a saída da heteronomia para a autonomia.

A obra é dividida em Educação Física e Prática. Kant descreve os estágios e divisões da educação. Na Educação Física, o processo consiste em cuidados com o corpo, saúde material, e com a formação de hábitos saudáveis. Tornam-se fundamentos a disciplina, a cultura e a civilização.

Nesse sentido, a Pedagogia Kantiana está relacionada ao contexto histórico do Iluminismo – Movimento cultural do século XVIII e XVIII que buscava gerar mudanças políticas, econômicas e sociais na sociedade. Os Iluministas acreditavam na disseminação do conhecimento como forma de enaltecer a razão em detrimento do pensamento religioso característico da Idade Média.

A definição de Iluminismo segundo Kant é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. O princípio do seu pensamento está relacionado ao esclarecimento, dados pelas luzes da razão, o qual possibilita o indivíduo abandonar a ignorância, permitindo sua ascensão a um nível superior de cultura, educação e formação.

A Educação Prática ou Moral segundo Kant, diz respeito à construção do homem, a fim de que possa viver com um ser livre. Esta tem em vista o comportamento em sociedade, ou seja, constituir-se membro da sociedade e ter por si mesmo um valor intrínseco.

Assim, o objetiva-se neste trabalho destacar o papel da educação em Kant como formação para um pensamento autônomo.

2 EDUCAÇÃO FÍSICA

Em Sobre a Pedagogia Kant postula que o homem é a única criatura que precisa ser educada. Por educação entende-se o cuidado de sua infância (a conservação, o trato), a disciplina e a instrução com a formação (KANT, 2002, p. 11).

Kant foi um leitor assíduo da obra de Rousseau, o Emílio, ao qual pode-se encontrar tanto influências quanto antagonismos. Como Rousseau, Kant recomenda que se cesse de aprender pensamentos; é necessário aprender a pensar.

A Educação Física é aquela que o homem tem em comum com os animais, ou seja, os cuidados com a vida corporal (KANT, 2006, p. 34). O cuidado é o primeiro estágio, sendo necessário desde o nascimento, pois ao nascer a criança possui instinto de alimentar -se, o que possibilita sua boa nutrição e condição para a vida. O filósofo destaca a importância do leite materno como primeiro cuidado e ingestão de bons alimentos para quem amamenta. Além disso, Kant aponta que os cuidados são precauções que os pais tomam para impedir que as crianças façam uso nocivo de suas forças.

O segundo estágio da educação é a disciplina, ou o treinamento como cuidado. Segundo Kant, a disciplina transforma a animalidade em humanidade. Disciplinar significa evitar que a animalidade cause danos à humanidade. Em outras palavras, o filósofo chama de parte negativa da Educação Física pelo fato de se retirar o homem da natureza, ou libertar a vontade do despotismo dos desejos, afirma:

O homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação dele faz. Note-se que ele só pode receber tal educação de outros homens, os quais a receberam igualmente de outros. Portanto, a falta de disciplina e de instrução em certos homens os torna mestres muito ruins de seus educandos. Se um ser de natureza superior tomasse cuidado da nossa educação, ver-se-ia, então, o que poderíamos nos tornar. Mas, assim como, por um lado, a educação ensina alguma coisa aos homens e, por outro lado, não faz mais que desenvolver nele certas qualidades, não se pode saber até aonde nos levariam nossas disposições naturais (KANT, 2002, p. 15).

Dessa forma, quando o homem é afastado da animalidade pelo acesso à cultura, ele se prepara para a sociedade, para a vida moral e comandar sua razão.

Segundo Kant, "Entre as descobertas humanas há duas difíceis, e são: a arte de governar os homens e a arte de educá-los". Do ponto de vista kantiano educar seria desenvolver finalidades, isto é, a moralidade é construída:

O homem deve, antes de tudo, desenvolver as suas disposições, para o bem; a Providência não as colocou nele prontas; são simples disposições, sem a marca distintiva da moral. Tornar-se melhor, educar-se e, se se é mau, produzir em si a moralidade: eis o dever do homem. Desde que se reflita detidamente a respeito, é o maior e o mais árduo problema que pode ser proposto aos homens. 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 da 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).

A instrução ou cultura corresponde a parte positiva da Educação Física. Nesse viés, se evidencia a diferença entre homem e animal, ou seja, o processo de civilização em que a criança desenvolve habilidades. De acordo com Kant, "quem não tem cultura de nenhuma espécie é um

bruto; quem não tem disciplina ou educação é um selvagem. A falta de disciplina é um mal pior que falta de cultura, pois esta pode ser remediada mais tarde, ao passo que não se pode abolir o estado selvagem e corrigir um defeito da disciplina”.

A Educação deve também cuidar para que o homem se torna prudente, que ele permaneça em seu lugar na sociedade e que seja querido e tenha influência. A essa espécie de cultura pertence aquela chamada propriamente de civilidade. Esta requer certos modos corteses, gentileza e prudência de nos servirmos dos outros homens para os nossos fins. Ela se regula pelo gosto mutável de cada época. Assim, prezavam-se, faz já alguns decênios, as cerimônias sociais (KANT, 2002, p. 26).

Desse modo, Kant destaca a importância de educar sob o aspecto de formar o juízo crítico da juventude. É preciso educar o sujeito para usufruir da liberdade e para agir como ser moral de vontade autônoma.

Um princípio de pedagogia, o qual mormente os homens que propõem planos para a arte de educar deveriam ter ante os olhos, é: 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. Esse princípio é de máxima importância. De modo geral, os pais educam seus filhos para o mundo presente, ainda que seja corrupto. Ao contrário, deveriam dar-lhes uma educação melhor, para que possa acontecer um estado melhor no futuro (KANT, 2002, p. 22).

O Projeto Político Pedagógico de Kant é similar ao de Rousseau. Para Rousseau, educar para a razão e a liberdade implica educar para a autonomia. No contrato social, a vontade geral constrange a vontade particular a abrir mão de seus desejos inserindo a noção de dever. Segundo Rousseau, a aquisição do estado civil a liberdade moral é a única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e obediência à lei que se estatui a si mesma liberdade.

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações. Embora nesse estado se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto, que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem frequentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem(ROUSSEAU, 1973, p. 43).

A Educação é para Kant um progresso; a conservação, trato, disciplina, instrução e formação. Todo esse rol de atividades distintas é, segundo ele imprescindível para a Educação Prática, o que chamará de moralidade ou autenticidade.

3 EDUCAÇÃO PRÁTICA

A Educação Prática ou Moral diz respeito à construção do homem, para que possa viver como um ser livre. Esta tem em vista a personalidade, educação de um ser livre, constituir-se membro da sociedade e ter por si mesmo um valor intrínseco.

Nesse sentido, a Educação para autonomia em Kant não se fundamenta na disciplina, embora ela seja necessária. A princípio, a disciplina é necessária para autodomínio e controle dos impulsos, em seguida é necessário alicerçar a formação do caráter.

A cultura moral deve-se fundar sobre máximas, não sobre a disciplina. Esta impede os defeitos; aquelas formam a maneira de pensar. É preciso proceder de tal modo que a criança se acostume a agir segundo máximas, e não segundo certos motivos. A disciplina não gera senão um hábito, que desaparece com os anos. É necessário que a criança aprenda a agir segundo certas máximas, cuja equidade ela própria distinga. [...] As máximas são deduzidas do próprio homem. Deve-se procurar desde cedo inculcar nas crianças, mediante a cultura moral, a ideia do que é bom ou mal. Se se quer fundar a moralidade, não se deve punir. A moralidade é algo tão santo e sublime que não se deve rebaixá-la, nem igualá-la à disciplina. O primeiro esforço da cultura moral é lançar os fundamentos da formação do caráter. O caráter consiste no hábito de agir segundo certas máximas. Estas são, em princípio, as da escola e, mais tarde, as da Humanidade. Em princípio, a criança obedece a leis. Até as máximas são leis, mas subjetivas; elas derivam da própria inteligência do homem (KANT, 2002, p. 75-76).

Todo esse processo educacional se consolida com a educação moral. A educação tem o objetivo de preparar a criança para o agir moral através do pensamento autônomo.

O filósofo destaca que a educação é necessária porque ao nascer, a criança, o ser humano, não é nem bom nem mau por natureza, mas apresenta tendência para, e por isso a necessidade da educação, para que não venha a depender dos vícios, sendo desde cedo educado para uma futura autonomia. Sob esse ponto de vista, questiona: "O homem é moralmente bom ou mau por natureza? Não é nem bom ou mau por natureza, porque não é um ser moral por natureza. Torna-se moral apenas quando eleva a sua alma até os conceitos do dever e da lei".

A moralidade em Kant é exercida segundo as máximas racionais que podem ser universalizáveis e válidas para todos. Kant postula na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que a única coisa que pode ser considerada boa de maneira ilimitada é a boa vontade.

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 (1988, p. 23).

Nesse sentido, Kant considera que a ação teria o seu autêntico valor moral quando movida por uma boa vontade. Assim, a tese que preside a moral kantiana é o querer "que a

minha máxima se torne uma lei universal". Em outras palavras, aquilo que minha vontade postula para mim deverá ser equivalente ao que quero para a humanidade.

Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade. Como para derivar as ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática. Se a razão determina infalivelmente a vontade, as razões de tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom (KANT, 1988, p. 47).

Nesse sentido, o dever assume caráter de universalidade. O princípio da autonomia é o imperativo categórico, cuja formulação é, "Age como se a máxima da ação devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza". Na perspectiva kantiana a racionalidade prática movida pela ética estabelece um percurso para a consolidação da moralidade.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Etimologicamente autonomia vem do grego, autós (por si mesmo) e nomos (lei) significa a capacidade de governar-se pelos próprios meios. O conceito segundo a Filosofia Kantiana é a capacidade da vontade humana de se autodeterminar segundo uma legislação moral estabelecida por ela mesma.

A Educação defendida por Kant em Sobre a Pedagogia é dada pelo exercício racional que leva à autonomia. O conceito de autonomia aparece na filosofia Iluminista como antagônica à heteronomia.

Esclarecimento [Aufklärung] é a saída do homem se sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. Sapere aude! Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal qual é o lema do esclarecimento [Aufklärung]. (KANT, 2005c, p. 63-64).

Kant destaca no esclarecimento que o uso da própria razão requer coragem para o pensamento autônomo, ou superação da menoridade. O acesso à educação possibilita o indivíduo abandonar a sua ignorância e conseqüentemente sua ascensão num nível superior de cultura e formação. Kant aponta que o processo de se desprender da menoridade é difícil, uma vez que ela se tornou parte da natureza do homem.

É difícil portanto para um homem em particular desvencilhar-se da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza. Chegou mesmo a criar amor a ela, sendo por

ora realmente incapaz de utilizar seu próprio entendimento, porque nunca o deixaram fazer a tentativa de assim proceder. Preceitos e fórmulas, estes instrumentos mecânicos do uso racional, ou antes do abuso dos seus dons naturais, são os grilhões de uma perpétua menoridade. Quem deles se livrasse só seria capaz de dar um salto inseguro mesmo sobre o mais estreito fosso, porque não está habituado a este movimento livre. Por isso são muito poucos aqueles que conseguiram pela transformação do próprio espírito, emergir da menoridade e empreender uma marcha segura (KANT, 1985, p. 102).

Nesse sentido, a filosofia kantiana postula o processo pedagógico não como algo fixo e sistemático, mas como um exercício racional para estágios futuros, pois para Kant, “a educação é uma arte cuja prática necessita ser aperfeiçoada por várias gerações”. É necessário educar desde a infância; cuidados, disciplina, e instrução, a fim de que o indivíduo seja autônomo. Nas palavras de Kant, “O homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação dele faz”.

REFERÊNCIAS

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1988.

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia**. Tradução de Francisco Cock Fontanella. 3.ed. Piracicaba: Unimep, 2002.

KANT, I. **Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?** Trad. F. Souza Fernandes. In: Leão, E. (org.) *Textos Seletos*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação**. Trad. Sergio Milhet. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. In: *Os Pensadores*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BIOGRAFIA

Etienne Santos Costa é graduanda em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão, membro do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Rousseau, liderado pelo Professor Dr. Luciano da Silva Façanha, e bolsista do PIBIC/CNPq.

Luciano da Silva Façanha é licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão. Bacharel em Direito pela Universidade Cidade de São Paulo. Mestre e Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. É Pós-Doutor em Filosofia pela PUCSP.

A IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA PARA O ESCLARECIMENTO: O USO PÚBLICO DA RAZÃO

THE IMPORTANCE OF PHILOSOPHY FOR ENLIGHTENMENT: THE PUBLIC USE OF REASON

Bianca Malena do Nascimento Cordeiro
bianca.malena@discente.ufma.br
Graduanda em Filosofia
UFMA

Sandy Ellen Sousa dos Reis
sandyellen0209@gmail.com
Graduanda em Filosofia
UFMA

Trinne Cristine Pimentel Costa
trinecristine@gmail.com
Graduanda em Filosofia
UFMA

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho
Doutora em Filosofia
zilmara.jvc@ufma.br
UFMA

RESUMO: Objetiva-se enfatizar a importância da defesa do esclarecimento na filosofia kantiana como algo presente tanto em opúsculos da década de 80, quanto da de 90, como é possível evidenciar no *Conflito das faculdades*, onde o filósofo e sua atuação pública são destacados. A Filosofia é importante para esses propósitos, Kant a descreve como uma faculdade inferior e por esse motivo não é um instrumento dos governos, sendo livre das amarras do poder. Nesse sentido, o autor discorre acerca do papel do filósofo e da sua atuação pública dentro do Estado e, por conta das características descritas, os filósofos são temidos e difamados como perigosos para este. Entretanto, Kant descreve os filósofos como professores livres e mestres do esclarecimento. Desse modo, no presente trabalho iremos argumentar sobre como Kant descreve o processo de esclarecimento, o papel do filósofo nesse processo e como isso se torna importante na característica do filósofo enquanto aquele que deve usar a razão de forma pública.

Palavras-chave: Razão pública; Kant; Filósofo; Esclarecimento.

ABSTRACT: The objective is to emphasize the importance of the defense of enlightenment in Kantian philosophy as something present in both the 80's and 90's pamphlets, as can be seen in the *Conflict of faculties*, where the philosopher and his public performance are highlighted. Philosophy is important for these purposes, Kant describes it as an inferior faculty and for this reason it is not an instrument of governments, being free from the shackles of power. In this sense, the author discusses the role of the philosopher and his public performance within the State and, due to the characteristics described, philosophers are feared and defamed as dangerous for the State. However, Kant describes philosophers as free teachers and masters of enlightenment. Thus, in the present work we will argue about how Kant describes the process of enlightenment, the role of the philosopher in this process and how this becomes important in the characteristic of the philosopher as the one who must use reason in a public way.

Keywords: Public reason; Kant; Philosopher; Enlightenment.

1 INTRODUÇÃO

O filósofo prussiano Immanuel Kant (1724-1804) foi um dos expoentes da discussão prussiana do séc. XVIII sobre o esclarecimento, ocupando-se do seu significado, importância características, implicações, este escreveu diversas obras onde prezava pelo Esclarecimento, pelo uso da razão e pela reflexão acerca das coisas do mundo. Suas ideias vão ao encontro às da modernidade, ideias que remetem a concepção de homem como indivíduo autônomo, racional e ativo na sociedade, pois capaz de romper, por meio do uso da sua própria razão, com os grilhões da ignorância, da tutela e da passividade intelectual.

Acerca da forma como a razão é concebida, via de regra, no século XVIII citamos o argumento de Ernst Cassirer (1992, p. 32-33) no livro *A filosofia do Iluminismo*, onde, em determinado momento, o autor discorre acerca da função da razão argumentando que:

(...) a sua função essencial consiste no poder de ligar e desligar. A razão desliga o espírito de todos os fatos simples, de todos os dados simples, de todas as crenças baseadas no testemunho da revelação, da tradição, da autoridade; só descansa depois que desmontou peça por peça, até seus últimos elementos e seus últimos motivos, a crença e a “verdade pré-fabricada”.

Assim, pelo uso da razão um indivíduo espectador, que se apoia inteiramente no sistema, nas instituições e em seus tutores, passa a ser um sujeito emancipado, autônomo e esclarecido.

Em um artigo escrito em 1784, denominado *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?*, Kant assume a tarefa de discorrer acerca da resposta para a pergunta que está contida no título de seu texto. Sobre o Esclarecimento, o filósofo prussiano diz que ele se dá pela “saída do homem de sua menoridade”, menoridade esta da qual o homem mesmo seria o culpado. Isso ocorre, pois o indivíduo menor é incapaz de se valer de sua própria razão, de seu próprio entendimento e se deixa dominar por aquilo que é imposto pelo outro por pura preguiça e comodidade. O *Esclarecimento (Aufklärung)* seria então o momento em que o homem deixa essa condição e começa a se valer de seu próprio intelecto, pensar o Esclarecimento segundo a perspectiva kantiana, é pensar em um homem autônomo.

À vista disso, Kant, na obra *O Conflito das Faculdades* de 1798, elucida quem seriam os intérpretes no meio do povo, isto é, os filósofos que, sendo professores livres, teriam a tarefa de esclarecer o povo. Desse modo, o filósofo enquanto aquele que utiliza a Faculdade filosófica tem, sob a legislação da razão, autonomia para julgar livremente todas as doutrinas e submeter ao exame crítico a verdade das mesmas. Neste mesmo texto Kant discorre ainda sobre a divisão das Faculdades em geral, a saber, em Faculdades superiores que compreende três áreas; teologia, direito e medicina e, a Faculdade inferior que é a Faculdade de filosofia.

Sobre esta última, o autor a atribui uma importante função, a de ser o partido de oposição às demais faculdades, porque, enquanto às faculdades das ciências servem ao governo, cabe à filosofia julgar de forma autônoma, a verdade das mesmas. Não obstante, aos mestres livres deve ser garantido a permissão da exposição de suas opiniões de forma pública, este apontamento inicial acerca do princípio da publicidade foi feito em 1795, na obra política kantiana intitulada *À paz perpétua*. Diante do exposto, o presente trabalho propõe-se a argumentar sobre como Immanuel Kant descreve o processo de Esclarecimento, o papel do filósofo nesse processo e como isso se torna importante na característica do mesmo enquanto aquele que deve usar a razão de forma pública.

2 A FACULDADE DE FILOSOFIA: ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE A FILOSOFIA, O FILÓSOFO E O USO PÚBLICO DA RAZÃO

A divisão das Faculdades não se deu de forma arbitrária e “a organização de uma universidade, quanto às suas classes e Faculdades, não dependeu de todo do acaso” (KANT, 2017, p. 23), pois Kant argumenta que isso provém da necessidade do governo, como um poder superior, em ter o controle de certas doutrinas e, conseqüentemente, acerca de como isso vai agir sobre o povo. Nesse sentido, são os teólogos, os juristas e os médicos que alicerçam o controle social e a autoridade do Estado, eles compõem a estrutura de influência do governo sobre este povo, em outros termos, as Faculdades superiores só são assim chamadas porque agem conforme o interesse do poder superior do governo.

No tocante a filosofia, ela é a Faculdade que estaria em oposição às demais, ela assume a responsabilidade pelas descobertas das verdades para vantagem de cada ciência, ou seja, crivando as demais disciplinas ao passar pelo exame crítico a sua verdade. Nesta divisão a Faculdade inferior é concebida como sendo livre das amarras do poder, ela não é um instrumento do governo já que a mesma só responde à legislação da razão. Referente a isso, citamos Kant (2017, p. 22):

Importa absolutamente que, na universidade, se dê ainda à comunidade erudita uma Faculdade que, independente das ordens do governo quanto às suas doutrinas, tenha a liberdade, não de proferir ordens, mas pelo menos de julgar todas as que têm a ver com o interesse científico, i.e., com o da verdade, em que a razão deve estar autorizada a falar publicamente; porque, sem semelhante liberdade, a falar verdade não viria à luz (para dano do próprio governo), mas a razão é livre por sua natureza e não acolhe nenhuma ordem para aceitar algo como verdadeiro (nenhum *crede*, mas apenas um *credo* livre).

Por conseguinte, é por meio do uso público da razão que os professores livres questionam o que é instituído pelos governos como crenças a serem aceitas. Destarte, em *À paz*

perpétua ao argumentar acerca da disposição das faculdades Kant (2020, p.64) aduz o seguinte: “Assim se diz da filosofia, por exemplo, que ela é a *serva* da teologia (e se diz justamente o mesmo das outras duas). – Mas não se vê muito bem “se ela vai à frente de sua graciosa senhora com a tocha ou atrás levando a cauda”, ou seja, a filosofia pode iluminar o caminho de outras faculdades ou ir atrás das mesmas de forma a questiona-las afim de trazer a verdade à luz, a propósito, a título de curiosidade mencionamos que autor reitera esse mesmo argumento na obra de 1798.

Logo, ao estarem diante da importância da filosofia para o Estado e os seus cidadãos, é aconselhável que os governos busquem tácita ou secretamente a sabedoria dos filósofos no tocante as instruções de ações públicas, mesmo que pareça humilhante para as autoridades buscar sabedoria em seus súditos. Além do mais, tendo em vista o que o autor conjectura acerca do papel da filosofia é relevante ressaltar que ao fazer uso da Faculdade inferior os mestres da juventude precisam ter como garantia o direito à publicidade, ou seja, o direito a opinião pública.

A respeito desse juízo, Norberto Bobbio (2000), no livro *Direito e Estado no Pensamento de Emmanuel Kant*, argumenta que caberia ao Estado na modernidade estimular o iluminismo e, por este motivo, deveria prover a liberdade de pensamento para que o povo pudesse se emancipar e questionar, não sem antes obedecer, as ordens das instituições do governo:

O que significa que o súdito deve *obedecer e raciocinar*? Significa que, de um lado, como cidadão *privado*, tem o dever de respeitar as normas da lei; do outro, como homem de razão, tem o dever de fazer uso *público* da própria razão, ou seja, de criticar aquelas mesmas leis que respeita, se acredita serem injustas. Disso surge o direito do cidadão de expressar publicamente o próprio pensamento e do soberano de não obstaculá-lo com censuras ou outros meios repressivos. (BOBBIO, 2000, p. 243)

Por este ângulo, Kant protesta que os governos e os povos deem possibilidade para que, a classe dos filósofos, emitam suas opiniões, uma vez que é preciso deixar que falem publicamente, portanto, não devemos deixar que tal classe seja silenciada ou desapareça. Ora, não há perigo em dar tal liberdade aos filósofos, pois, não lhes interessa e não é da natureza deles a formação de quaisquer alianças que tenham como objetivo, por exemplo, a difamação do governo e, dessa forma, usar sua liberdade de publicidade para fazer propaganda de tais afirmações injuriosas.

Em relação a isso, faremos um adendo acerca do prefácio de *O Conflito das Faculdades* onde o autor demonstra uma troca de correspondência com o então rei da Prússia Frederico Guilherme II em que este último acusa Kant de usar sua filosofia para “deformar e degradar muitas doutrinas capitais e fundamentais”, o objeto de tal acusação é a religião, mais precisamente sobre as considerações do filósofo em seu livro *A Religião nos Limites da Simples*

Razão, inclusive, Kant se defende argumentando que enquanto mestre da juventude jamais interpolou ou foi possível interpolar a Escritura Sagrada (KANT, 2017, p. 9 – 15).

No que se refere ao nosso interesse neste texto, é cabível interpretar as colocações do filósofo neste momento inicial de seu ensaio como sendo um prenúncio do seu arrazoamento em relação ao papel da filosofia, dos mestres da juventude, i.e., do papel dos filósofos e da sua liberdade quanto à publicidade. No que tange a essa liberdade Kant assevera que o governo nada tem a temer, pois a classe dos filósofos “(...) é incapaz, por sua natureza, de agremiações e alianças de clubes, é insuspeita de difamação mediante uma *propaganda*” (KANT, 2020, p. 64).

Sobre qualquer agremiação ou associação Ricardo Terra (1995) ratifica que para preservação do Estado todas essas alianças de clubes podem sofrer inspeções e punições, por isso “(...) devem comunicar seus estatutos não podendo haver sociedades secretas que tenham influência no bem público. A publicidade é uma exigência básica de qualquer organização e da atividade política, cultural ou religiosa” (TERRA, 1995, p.55), em outras palavras, a publicidade torna-se importante para os filósofos, pois estes têm a tarefa de esclarecer os assuntos políticos do Estado, ao passo que para o governo essa publicização das ideias serve como contenção de injúrias.

Outrossim, apenas os praticantes das Faculdades superiores, no desempenho de sua função, é que podem ser impedidos de expor publicamente suas opiniões. O motivo de tal proibição se dá pela própria característica dessas Faculdades, a saber, a de serem comandadas pelo governo, logo, elas dependem do governo, diferentemente da faculdade inferior, pois esta funciona apenas sob o domínio e compromisso primordial com a verdade. Assim, referente ao conflito entre as faculdades, o governo deve reconhecer a importância da classe filosófica deixando-a livre para examinar as demais:

A Faculdade de filosofia pode, pois, reivindicar todas as disciplinas para submeter a exame a sua verdade. Não pode ser afetada de interdito pelo governo sem que este atue contra o seu propósito genuíno essencial, e as Faculdades superiores devem aceitar as suas objeções e dúvidas, que ela publicamente expõe - o que decerto elas poderiam achar oneroso porque, sem semelhante crítico, teriam podido permanecer sem perturbação no seu domínio uma vez adquirido, seja sob que título for e, não obstante, imperar aí de modo despótico. (KANT, 2017, 31)

Por fim, os mestres do esclarecimento são autônomos e a publicidade de seus pensamentos devem ser livres, ao contrário das opiniões dos eclesiásticos, dos funcionários da justiça ou médicos. O fato é que se, por exemplo, os pregadores e funcionários da justiça comessem a levar para os cidadãos os conflitos que ocorrem entre suas Faculdades poderiam incorrer em revoltas contra o governo. Nesse caso, “as Faculdades apenas se opõem entre si, como eruditos, coisa que o povo

praticamente não tem notícia alguma” (KANT, 2017, p. 32), ou seja, os médicos, teólogos e juristas podem entrar em conflito dentro da universidade, um médico pode ter objeções e dúvidas contra as legislações de um eclesiástico, mas isso não deve ser publicizado.

Em síntese, os questionamentos dos práticos das Faculdades superiores não devem chegar a público, enquanto os questionamentos e pensamentos dos filósofos precisam ser expostos para o povo, isso se dá por conta da incumbência da classe filosófica em esclarecer os cidadãos, além de trazer luz a verdade. Em relação a isso, Soraya Nour (2000, p. 24) apresenta as duas possibilidades de atuação do filósofo dentro do Estado, a primeira é enquanto mestre e neste caminho de atuação “cabe aos filósofos esclarecer o povo, isto é, anunciar e comentar o direito racional”, a segunda é como consultor dos que detêm o poder e nessa direção “cabe aos filósofos falar sobre as condições de possibilidade da paz pública”.

Na segunda parte do *Conflito das faculdades* Kant enuncia os filósofos como sendo estes mestres do esclarecimento e professores livres, além disso, o autor alega que por questionarem o governo esses professores são temidos e difamados como perigosos quando atuam de forma pública e usam a Faculdade de filosofia dentro do Estado, isso ocorre porque tal faculdade não se insere, como já mencionado, nas engrenagens do poder. Para finalizar esta argumentação, reportamos a Kant (2017, p. 99-100):

A ilustração do povo é a sua instrução pública acerca dos seus deveres e direitos no tocante ao Estado a que pertence. Porque aqui se trata somente de direitos naturais e derivados do bom senso comum, os respectivos arautos e intérpretes no meio do povo não são os oficiais professores de direito, estabelecidos pelo Estado, mas professores livres, i.e., os filósofos que, justamente por causa desta liberdade que a si mesmos facultam, são objeto de escândalo para o Estado, o qual apenas pretende reinar, e difamados, sob o nome de iluministas, como gente perigosa para o Estado.

Ainda na segunda parte do *Conflito*, Kant expõe outro ponto relevante a essa discussão, nesse momento o autor pergunta se o gênero humano estaria em constante progresso para melhor, o filósofo prussiano apresenta 10 tópicos afim de responder pontos centrais deste questionamento, em um desses pontos o filósofo prussiano discorre acerca da publicidade de máximas que viabilizariam tal progressão, ele argumenta que as queixas de um povo não teriam como ser feita de outra forma que não seja pelo caminho da publicidade e também sendo essa uma ação fundamental para o esclarecimento. Em relação a isso Kant (2017, p. 100) explicita que “por isso, a *interdição* da publicidade impede o progresso de um povo para o melhor”, sendo assim, a liberdade é vista como um direito natural essencial para o desenvolvimento da razão e seu processo de esclarecimento.

Na perspectiva do que foi exposto, quando falamos em Esclarecimento é inevitável retomar a argumentação kantiana presente em seu artigo *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento?”*, neste texto o autor expõe a importância da liberdade para que os indivíduos possam ter pensamentos próprios e, em decorrência disso, o público se esclareça. Em suma, a liberdade é imprescindível no exercício do uso público da razão, ato este que está na base do processo de esclarecimento.

Ainda no mesmo texto Kant salienta que o Esclarecimento é o momento em que os homens superam a sua menoridade e passam a usar a própria razão. Ou seja, mediante o processo de esclarecimento os indivíduos libertam-se dos tutores, da conveniência de ser menor e se tornam capazes de pensar, fazendo uso de seu próprio entendimento. Assim sendo, enquanto eles estiverem no estado de menoridade ocorrerá a incapacidade de usar sua própria razão sem a interferência de um tutor, nesse sentido, falta decisão e coragem no homem, mas não lhe falta entendimento.

No mais, a situação de tutelado é cômoda, pois, “se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que por mim decide a respeito de minha dieta, etc., então não preciso esforçar-me eu mesmo. Não tenho necessidade de pensar quando posso simplesmente pagar; outros se encarregaram em meu lugar dos negócios desagradáveis” (KANT, 2013b, p. 64), por esse motivo grande parte dos homens continuam, de bom grado, na menoridade.

Nesse caso, será muito mais vantajoso para as autoridades manterem os homens como gados domésticos acovardados, porque caso contrário os sujeitos esclarecidos vão perceber se estiverem vivendo de uma forma na qual não concordaram ou concordam. Por conseguinte, a menoridade é tão cômoda que o homem a torna quase natural, a ponto de não querer ou ser quase incapaz de usar seu próprio entendimento, nós temos assim uma menoridade autoimposta. Ainda assim, como um ser dotado de razão o homem terá sempre a sua disposição a possibilidade de esclarecer-se, ora, o indivíduo até então incapaz de ser autônomo precisa passar pelo processo que descrevemos, pois o homem que supera a sua menoridade intelectual por meio da coragem e da liberdade chegará, de forma inevitável, a sua autonomia.

Por isso, os filósofos devem usar sua razão publicamente no intuito de questionar as instituições que tutelam o povo e, como já salientamos, uma instituição não pode exercer uma força que tire a possibilidade de alguém expor publicamente sua opinião, caso contrário o homem será impedido de adotar seu progresso e assim não seria possível seguir o avanço natural da sociedade. Daí vem o motivo de fazer uso da liberdade de expressão comunicando aos

demais seus pensamentos enquanto que estes também lhes comunicam os seus, essa atividade de comunicação é de fundamental importância para o Esclarecimento.

Em seu pequeno ensaio de 1786 denominado *Que significa orientar-se no pensamento?* Kant aponta para a importância da comunicação entre os homens, esta que só é possível quando os indivíduos são livres para manifestar de maneira coletiva seus pensamentos porque “este poder exterior que retira dos homens a liberdade de *comunicar* publicamente seus pensamentos lhes rouba também a liberdade de pensar” (KANT, 2013a, p. 59), em vista disso, a censura da exposição de opiniões de forma pública inviabilizaria até mesmo o pensamento e, conseqüentemente, o esclarecimento.

Portanto, não deve haver nenhuma coação social que nos impossibilite de pensarmos em comunhão, caso contrário, não podemos também pensar com retidão, dessa maneira, a razão tem a necessidade de ser livre para que possa se desenvolver. Vale ainda acentuar o papel fundamental que a razão tem na filosofia kantiana, pois ela serve inclusive como critério para medir o progresso dos seres humanos, sobre isso Bobbio (2000, p. 246) expõe que:

(...) Kant responde que o progresso da espécie humana, assim como de qualquer outra espécie animal, consiste no pleno desenvolvimento das suas faculdades *naturais*. Fala-se que uma criatura progride quanto mais as suas atitudes naturais são destinadas a se desenvolver de maneira completa e em conformidade com seu fim. Qual é a faculdade natural própria do homem e que o distingue de qualquer outra criatura? Kant responde, não se afastando da tradição e seguindo inclusive a sua mais profunda vocação, que essa faculdade natural do homem é a *razão*. Motivo pelo qual o critério para julgar o progresso da humanidade é o maior ou menor desenvolvimento da razão que acompanha o desenvolvimento da *liberdade*.

Considerando as questões supracitadas, fica evidente a recusa kantiana a qualquer força que retire a liberdade e possibilidade de alguém expor publicamente sua opinião, porque se isso ocorrer o progresso da espécie humana será impedido. O processo de Esclarecimento segue a mesma linha, Kant usa como base o argumento de que este processo, por algum motivo, pode ser adiado, mas não deve ser renunciado. Por fim, o Esclarecimento ocorre mediante “(...) reformas progressivas e lentas. Tanto que, diz Kant, a *Aufklärung* não é uma época *esclarecida*, mas de *esclarecimento*, que ocorre *pouco a pouco, progressivamente* (...)” (NOUR, 2000, p. 30). Dito de outra forma, o movimento do Esclarecimento ocorre paulatinamente, de geração para geração e seu adiamento não fará com que sociedade se esqueça do que foi plantado anteriormente.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Destarte, levamos em consideração que, ao pensarmos o Esclarecimento a partir do ponto de vista kantiano estamos apontando para a saída do homem de sua menoridade, da qual

o próprio homem é o culpado. Em relação a isso o filósofo prussiano declara que mesmo havendo uma condição de comodismo em relação ao não pensar por si mesmo, é evidente também que é perfeitamente possível que haja o Esclarecimento de um público em relação a si mesmo. Portanto, a partir do momento em que lhes é dado a liberdade, essa condição de *esclarecer-se a si*, tornaria-se inevitável. A liberdade seria então o elemento primário para que se pudesse buscar progressivamente o Esclarecimento. À vista disso, arrazoamos também que o autor entende o “iluminismo” como sendo um processo específico onde os cidadãos, principalmente os filósofos, por intermédio da liberdade, podem discutir e criticar abertamente a conduta e as diretrizes próprias das instituições do Estado.

Se é bem verdade que a discussão sobre esse tema que é apresentada na década de 80, inicialmente através do opúsculo sobre o *Esclarecimento*, sua discussão vai além sendo visível na década de 90, como bem tentou-se evidenciar, através do *Conflito das faculdades*, no qual, procuramos mostrar que a condição de publicidade deve ser dada pelos governantes à classe dos filósofos por entenderem que, por conta da natureza desses últimos, não há perigo ou possibilidade de uso indevido dessa liberdade. Assim, concluímos dizendo que a filosofia tem papel fundamental frente às demais faculdades e dentro das questões dos estados. Os filósofos, enquanto aqueles que fazem uso de tal faculdade, devem ser convocados a expor suas opiniões ou que ao menos seja viável a ação dos mesmos enquanto arautos e intérpretes no meio do povo. Diante da sua relevância os professores livres, enquanto mestres do esclarecimento, não podem ser vistos como danosos ou perigos e, se a publicidade das sentenças filosóficas for tolhida por meio de censuras ou coisas do gênero, o progresso do povo será estorvado.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. Tradução de Alfredo Fait. São Paulo: Mandarim, 2000.

BUENO, Vera. **A Faculdade de Filosofia e a Prática do Uso Público da Razão**. Estudos Kantianos, Marília, v. 3, n. 1, p. 169-176, Jan./Jun., 2015

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Trad. Alvaro Cabral. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992. (Coleção Repertórios).

KANT, Immanuel. **À paz perpétua: um projeto filosófico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

_____. **O Conflito das Faculdades**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2017.

_____. **Que significa orientar-se no pensamento?** In: Textos Seletos. 9. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013a. p. 46 – 62.

_____. **Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?** In: Textos Seletos. 9. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013b. p. 63 – 71.

NOUR, S. **O filósofo, o político e o público.** Cadernos de Filosofia Alemã. São Paulo, v. 6, p. 23-32, 2000.

TERRA, Ricardo R. **A política tensa: idéia e realidade na filosofia da história de Kant.** São Paulo: Iluminuras, 1995.

BIOGRAFIA

Bianca Malena do Nascimento Cordeiro é graduanda em Filosofia – Licenciatura pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA), bolsista de Iniciação Científica/CAPES, membro do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar em Kant (GEPI Kant/UFMA/CNPq).

Sandy Ellen Sousa dos Reis é graduanda em Filosofia Licenciatura pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA), bolsista de Iniciação Científica/CAPES, membro do Grupo de Estudo e Pesquisa em Kant (GEPI/Kant/CNPq).

Trinne Cristine Pimentel Costa é graduanda de Filosofia Licenciatura pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA), membro do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar em Kant (GEPI/Kant/CNPq).

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho é doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), professora DE, Associada III, do Depto. de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão e do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da UFMA (PPGCult/UFMA). Coordenadora do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar em Kant (GEPI Kant/UFMA/CNPq).

ANTAGONISMO E NATUREZA HUMANA EM KANT: ALGUNS ASPECTOS DA INSOCIÁVEL SOCIABILIDADE E SUAS IMPLICAÇÕES

ANTAGONISM AND HUMAN NATURE IN KANT: SOME ASPECTS OF UNSOCIABLE SOCIABLENESS AND ITS IMPLICATIONS

Karoliny Costa Silva
Discente do curso de Filosofia
karoliny.discente@ufma.br
UFMA

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho
Doutora e Mestre em Filosofia
zilmara.jvc@ufma.br
UFMA

RESUMO: O presente trabalho tem como ponto central o antagonismo – a insociável sociabilidade – presente na própria natureza humana, e a sua relação com a liberdade. Na *ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784), mais especificamente na quarta proposição, o antagonismo é caracterizado como o impulso humano de estar em sociedade e, ao mesmo tempo, a tendência de isolar-se dos demais. Os conflitos frutos da insociável sociabilidade são a mola propulsora do progresso humano, fomentando o desenvolvimento das disposições naturais e, portanto, fundamentais na passagem de um estado rude para um estado de cultura. Todavia, o antagonismo também pode recair em barbárie, na plena satisfação de interesses egoístas, quer dizer, nos anseios do amor próprio, acarretando, por assim dizer, nas lutas de poder e/ou guerra entre Estados, por exemplo. Então, como se daria essa dupla implicação (progresso e barbárie)? Segundo Kant, o traço antagonístico é evidente na natureza humana. A partir disso, através do texto *A religião nos limites da simples razão* (1793), investigar-se-á a concepção de natureza humana em Kant, a fim de identificar a insociável sociabilidade, por meio de duas disposições originárias para o bem, a saber, a disposição para a animalidade e para a humanidade. Ambas as disposições caracterizam o conflito, mas não são em si mesmas más. Desse modo, pretende-se mostrar o que o autor entende por mal como uma propensão, fruto da escolha dos seres humanos, e não de uma determinação da natureza humana. A oposição antagonística, portanto, não será apresentada como essencialmente má, mas torna-se má na medida em que o ser humano acolhe máximas más, isto é, máximas contrárias à lei moral.

Palavras-chave: Antagonismo; Natureza Humana; Disposições; Mal.

ABSTRACT: The present work has as its central point the antagonism – the unsociable sociableness – present in human nature itself, and its relationship with liberty. In *The Idea of a Universal History from a Cosmopolitan Point of View* (1784), more specifically in the fourth proposition, antagonism is characterized as the human impulse to be in society and, at the same time, the tendency to isolate oneself from others. The conflicts resulting from unsociable sociableness are the driving force of human progress, fostering the development of natural dispositions and, therefore, fundamental in the passage from a rude state to a state of culture. However, antagonism can also result in barbarism, in the full satisfaction of selfish interests, that is, in the yearnings of self-love, resulting, so to speak, in power struggles and/or wars between States, for example. So how does this double implication (progress and barbarism) come about? According to Kant, the antagonistic trait is evident in human nature. From this,

through the text *Religion Within the Bounds of Simple Reason* (1793), the conception of human nature in Kant will be investigated, in order to identify the unsociable sociableness, through two original dispositions for the good, namely, the disposition towards animality and humanity. Both dispositions characterize conflict, but they are not bad in themselves. In this way, it is intended to show what the Kant's understands by evil as a propensity, the result of the choice of human beings, and not of a determination of human nature. The antagonistic opposition, therefore, will not be presented as essentially bad, but it becomes bad insofar as the human being accepts bad maxims, that is, maxims contrary to the moral law.

Keywords: Antagonism; Human Nature; Dispositions; Evil.

1 INTRODUÇÃO

Immanuel Kant, natural de Königsberg (1724-1804), inserido no século XVIII, é um autor iluminista que examinou minuciosamente as bases da metafísica. Sua crítica não ficou circunscrita apenas ao âmbito dos limites do conhecimento, mas estendeu-se também ao campo prático; à política, à ética, ao direito, à filosofia da história, à religião, bem como à estética, à antropologia e à natureza humana.

O tema sobre o conflito não é novo na história da filosofia. Segundo Ricardo Terra, em Santo Agostinho havia um antagonismo entre a cidade de Deus e a cidade dos homens, mas em Kant, no entanto, o conflito tem “a ver com a sua concepção do homem (os conflitos entre as tendências diversas em cada homem e dos homens entre si) e não com a relação entre o secular e o divino”. (TERRA, 2016, p. 26)

Outros comentadores, como Wood, afirmam que alguns filósofos da época moderna podem ter influenciado o conceito de antagonismo em Kant, dentre eles Grotius, Hobbes e Rousseau, e até Michel de Montaigne. Joel Klein, em um de seus artigos propõe o antagonismo por uma concepção teleológica-biológica; e a insociabilidade pensada como inclinação, não como paixão.²⁹

O antagonismo é trabalhado também sob o prisma da guerra entre os Estados, como mostra Zilmara de Jesus: “Da mesma forma que **os antagonismos estão presentes no interior de cada Estado**, também se apresentam **na relação entre Estados** (...). (CARVALHO, 2019, P. 158)³⁰. Pode-se ver tanto uma visão no próprio Estado civil, isto é, das relações dos indivíduos entre si e com seus governantes, bem como uma perspectiva antagônica presente entre os Estados.

Pelo exposto, vê-se a fecundidade do assunto no meio acadêmico através de comentadores e especialistas na filosofia kantiana. O presente trabalho aborda, do ponto de vista da filosofia da história, a insociável sociabilidade, ou antagonismo, ou conflito, tratado

²⁹ O artigo em questão é o A sociabilidade insociável e a antropologia kantiana.

³⁰ O artigo intitula-se “Barbárie, sociedade civil e cosmopolitismo em Kant” da Profa. Dra. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho (UFMA).

por Kant no texto *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784), como uma oposição que implica em dois aspectos: o do progresso, isto é, o antagonismo como motor do progresso humano; e o aspecto das barbáries próprias do mundo civilizado: a guerra, principalmente a guerra entre estados, e as lutas de poder, por exemplo. Com isso, surgem perguntas: como o antagonismo pode ter essa dupla implicação? Qual a relação da insociável sociabilidade com a natureza humana? Será que sua dupla implicação (progresso e barbárie) se dá pelo elemento do mal? O conflito tende inevitavelmente ao mal, ou ele pode ser evitado?

Primeiramente, será abordado o antagonismo tal como Kant trabalha na *Ideia* (1784), suas implicações, sua relação com a ideia de progresso, com a história universal e com as barbáries. Em seguida, tratar-se-á sobre a natureza humana, de modo introdutório, usando o texto da *Religião nos limites da simples razão* (1783), relacionando as disposições originárias para o bem com o antagonismo; e tratando a propensão para o mal. É nesse texto que Kant tematiza de maneira efetiva sobre o mal.

A relação que será feita do antagonismo com a natureza humana refere-se às disposições originárias para o bem, disposições essas que caracterizam a insociável sociabilidade. Desse modo, o antagonismo será pensado como presente na natureza humana, tal como Kant aponta. No entanto, serão acrescentadas algumas das reflexões de Kant do texto da *Religião* ao texto da *Ideia*, a fim de evidenciar a propensão para o mal e o uso da liberdade, e sua relação com as consequências advindas do conflito. Dessa maneira, busca-se mostrar o antagonismo como algo que não é essencialmente mal, uma vez que é caracterizado por disposições originárias para o bem, mas que as implicações boas ou más advindas do conflito se devem à escolha humana em adotar máximas boas ou más.

2 ANTAGONISMO, HISTÓRIA UNIVERSAL, DISPOSIÇÕES NATURAIS, PROGRESSO E BARBÁRIE

2.1 História universal e plano da natureza

No texto da *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, tem-se a ideia de uma história universal, que possui um *telos*, uma finalidade. O que significa dizer que Kant não trata de uma história dos fatos empíricos e isolados como, por exemplo, da história de Florença, tal como fez Maquiavel. Mas trata do progresso e do desenvolvimento humano inserido em uma história universal pautada na ideia, isto é, na razão.

Portanto, trata-se de uma história universal a priori e sistemática que pretende encontrar uma ordem no curso das coisas do mundo. Então, o que em uma visão micro, particular, é

desordenado e caótico, em uma perspectiva macro, do todo, verifica-se um plano da natureza, um fio condutor, que organiza e dá sentido aos acontecimentos humanos.³¹

Com a noção de plano da natureza, Kant pôde pensar acerca do *tão confuso jogo das coisas humanas*, que é mediado pela liberdade da vontade; bem como pensar a questão do melhoramento da humanidade, de uma esperança no futuro, de poder alcançar a finalidade da espécie, a sua moralização³². Esse fim não é irrealizável, como a Utopia de Thomas Morus, por exemplo, mas algo que se realiza, isto é, se constrói pouco a pouco, e que pode se mostrar nas gerações futuras.

Nesse sentido, “a *natureza* quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal (...)” (KANT, 2016, p. 6) de modo que o homem se valesse não do instinto, mas da razão e da liberdade. Portanto, diferentemente dos animais, o homem não nasce pronto³³, muito menos como uma página em branco, mas possui em *germe* os componentes para o seu desenvolvimento. É como uma planta que para crescer precisa ser cultivada, regada e adubada, do contrário ela não se desenvolve, nem dá frutos. Por isso, para Kant, o ser humano deve *tirar tudo de si*, toda a disposição já presente nele, para florescer em toda sua plenitude.

2.2 Desenvolvimento das disposições naturais e progresso humano

Mas que disposições naturais são essas? No texto *Antropologia de um ponto de vista pragmático (1798)*³⁴, Kant afirma que “entre os habitantes vivos da terra, o ser humano é notoriamente diferente de todos os demais seres naturais por sua *disposição técnica*, por sua *disposição pragmática* e pela *disposição moral* em seu ser.” (KANT, 2006, p. 205) A primeira diz respeito ao manejo das coisas, de construir instrumentos úteis à sobrevivência; a segunda se refere à habilidade de usar os outros para suas próprias intenções; a terceira, “de agir consigo mesmo e com os demais segundo o princípio da liberdade sob leis.” (KANT, 2006, p. 205)

³¹ Sobre isso, ainda nas primeiras páginas do texto da *Ideia*, Kant já chama atenção para esse fio condutor da razão na história, mesmo que os indivíduos não estejam atentos ao plano da natureza, nem às leis que conduzem e sistematizam os acontecimentos.

³² A moralização aqui como a moral em sentido amplo, englobando tanto o direito quanto a moral em sentido estrito (ética). Ambas possuem o imperativo categórico como fundamento e, por assim dizer, a autonomia e o dever. Então, teríamos um direito exclusivamente pautado em princípios puros, por exemplo.

³³ É nesse sentido que depois, no texto *Sobre a Pedagogia (1803)*, Kant mostra que o ser humano é o único animal que tem que ser educado, uma vez que a natureza não o dotou, como os animais, do instinto e do porte físico necessário, mas o dotou de razão e liberdade, para tirar tudo de si, e com mais dificuldade. Por isso, o ser humano precisa de cuidados, disciplina e instrução, para desenvolver suas disposições naturais que estão em germe.

³⁴ Vale ressaltar que o texto *Antropologia de um ponto de vista pragmático* data de 1798 e é posterior ao texto da *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita (1784)*, portanto, o texto é trazido à luz para fins de esclarecimento acerca das disposições naturais, uma vez que depois do texto da *ideia*, as disposições naturais são caracterizadas de forma mais efetiva no texto da *Antropologia*.

O pleno desenvolvimento das disposições naturais para o uso da razão se dá *apenas na espécie e não no indivíduo*. Considerando que os indivíduos são finitos (mortais), tão logo vemos que uma geração inteira pode não ser suficiente para florescer essas disposições, mas no que diz respeito a espécie que é imortal, “deve todavia atingir a plenitude do desenvolvimento de suas disposições.” (KANT, 2016, p. 8) A razão “não atua sozinha de maneira instintiva, mas, ao contrário, necessita de tentativas, exercícios e ensinamentos para progredir, aos poucos, de um grau de inteligência a outro.”(KANT, 2016, p. 6).³⁵

As disposições naturais, como diz a primeira proposição do texto da *Ideia*, possuem finalidade e devem ser plenamente desenvolvidas. Se assim não for, “não teremos uma natureza regulada por leis, e sim um jogo sem finalidade da natureza e uma indeterminação desconsoladora toma o lugar do fio condutor da razão.”(KANT, 2016, p. 5). E o meio pelo qual a natureza se serve para desenvolver as disposições naturais, tal como se apresenta na quarta proposição, é o *antagonismo delas na sociedade*, como diz Kant.

Através do antagonismo, como um “acordo extorquido patologicamente”, pelo qual se impulsiona o surgimento da sociedade civil, que pouco a pouco, por meio de um “progressivo iluminar-se” que se passa para uma sociedade moral. É apenas em uma sociedade civil, ou seja, em uma sociedade regulada por leis jurídicas, que as disposições podem ser alcançadas plenamente, uma vez que essa coerção sob leis externas, proporciona a coexistência de liberdades. Desse modo,

uma sociedade na qual a *liberdade sob leis exteriores* encontra-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível, ou seja, uma *constituição perfeitamente justa* deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana, porque a natureza somente pode alcançar seus outros propósitos relativamente à nossa espécie por meio da solução e cumprimento daquela tarefa.(KANT, 2016, p. 10) (grifo do autor)

Assim, o progresso humano, que leva em conta o desenvolvimento das disposições naturais, possui etapas que contribuem para aquele fim mais elevado (a moralidade), e um Estado civil, ou seja, uma sociedade civil regulada por leis do direito, tende a desenvolver e aproximar os seres humanos daquela ideia.

2.3 Barbárie, lutas de poder e guerra

Por meio de uma sociedade civil, como já foi dito antes, é que as disposições naturais que estão em *germe* no ser humano podem ser plenamente desenvolvidas. No entanto, mesmo que os homens se encontrem sob leis exteriores internamente em um Estado, isso não quer dizer que eles chegaram ao propósito da natureza, como diz Kant: “Mediante a arte e a ciência, somos *cultivados*

³⁵ Vemos aqui uma indicação do papel da educação como tentativa que contribui para o aprimoramento humano.

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*.” (KANT, 2016, p. 11)

Dessa forma, Kant apresenta as guerras entre Estados³⁶ como um problema a ser resolvido para que se tenha uma constituição civil perfeita. Assim, o antagonismo se mostra nas relações exteriores entre Estados, revelando uma liberdade irrestrita e, por assim dizer, em barbárie. Com bem diz Kant na sétima proposição do texto da *Ideia*:

A mesma **insociabilidade** que obrigou os homens a esta tarefa [de se unir em uma sociedade civil regulada por leis] é novamente a causa de que cada república, em suas relações externas - ou seja, como um Estado em relação aos outros Estados -, esteja numa **liberdade irrestrita**, e conseqüentemente deva esperar do outro os mesmos males que oprimiam os indivíduos e os obrigavam a entrar num estado civil conforme leis. (KANT, 2016, p. 13) (grifo nosso)

Kant mostra que essa insociabilidade que leva às guerras, às hostilidades e às lutas de poder, pode levar à possibilidade de um estado de paz. Não é que necessariamente precisamos viver em guerra para chegarmos a paz, mas devemos utilizar-nos disso para alcançá-la. Como bem diz Kant:

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 tranquilidade 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 [...] (KANT, 2016, p. 13)

De um ponto de vista do *plano da natureza*, as guerras são “tentativas de estabelecer novas relações entre os Estados” (KANT, 2016, p. 14). Cumpre deixar claro que Kant não está defendendo as barbarias, mas está expondo o antagonismo presente entre os estados, assim como está presente nos seres humanos e que, mesmo que *das fontes da insociabilidade e da oposição advenha tantos males, também impelem uma tensão renovada das forças e um maior desenvolvimento das disposições naturais*. (KANT, 2016, p. 9-10). (grifo nosso). Sendo assim,

³⁶ No § 54 da segunda seção do direito público (direito das gentes) da *Metafísica dos costumes*, texto de 1797, Kant elenca os elementos do direito das gentes: “1) os Estados, considerados em sua relação externa mútua (como selvagens sem lei), encontram-se por natureza em um estado não jurídico; 2) este estado é um estado de guerra (do direito do mais forte), embora não de guerra efetiva permanente (hostilidade), uma agressão que (enquanto ambos não querem que isso melhore), ainda que nenhum sofra uma injustiça por parte do outro, é em si mesma injusta em sumo grau, e da qual os Estados, que são vizinhos entre si, estão obrigados a sair; [...]” (KANT, 2013, p. 149). Esses dois elementos trazem o antagonismo já tratado por Kant no texto da *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Há também mais dois elementos nessa passagem que dizem respeito à necessidade de uma federação de nações.

essas tensões podem levar a paz e à moralização.³⁷ Até porque Kant pensa no progresso da humanidade, e não que ela está em degeneração, como aponta o filósofo Genebrino J-J Rousseau.

3 ANTAGONISMO, DISPOSIÇÕES ORIGINÁRIAS PARA O BEM E PROPENSÃO PARA O MAL

3.1 Antagonismo e disposições originárias para o bem

O antagonismo, ou seja, a *insociável sociabilidade* é, segundo Kant, a tendência humana de estar em sociedade e, ao mesmo tempo, de desvincular-se dela, é “sua tendência a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver esta sociedade. Esta disposição é evidente na **natureza humana**.” (KANT, 2016, p.8.)

A fim de investigar essa evidência do antagonismo na natureza humana, foi trabalhada a primeira parte da obra *A religião nos limites da simples razão* (1793), principalmente as disposições originárias para o bem, que estão relacionadas com o *uso do arbítrio e da faculdade de desejar*. “São originárias, porque pertencem à possibilidade da natureza humana.”(KANT, 2008, p. 33). São para o bem, uma vez que fomentam o mesmo e não são contrárias a lei moral, portanto, o mal não está nelas enraizado.

Em relação ao seu fim, as disposições originárias são classificadas em três: disposição do homem à *animalidade*, como ser vivo; disposição para a *humanidade* enquanto ser vivo e dotado de razão; e a disposição para a *personalidade* como ser racional e passível de imputação. Nos detemos, primeiramente, sobre as disposições à animalidade e à humanidade, uma vez que foi possível observar em suas respectivas definições as características que constituem o antagonismo.

A primeira, a *animalidade*, possui, dentre outras coisas³⁸, o *impulso à sociedade*, o que já configura a *sociabilidade* presente no antagonismo. A disposição para a animalidade é designada como aquela própria do amor de si físico-mecânico, para a qual não se precisa necessariamente da razão, isto é, pode ser realizada utilizando apenas o *impulso sensível*, o *arbitrium brutum*³⁹. Dessa maneira, a sociabilidade se caracteriza como um estímulo para o ser humano reunir-se com os demais, pois, como diz Kant, ele se sente mais humano em tal meio.

³⁷ Na obra *A paz perpétua* (1795), Kant mostra a aspiração ao ideal de paz perpétua. Ele nos mostra as coisas como elas são nas relações entre estados, e também nos mostra como elas deveriam ser, o que se poderia fazer para que se ter uma possibilidade de cessar as guerras entre estados, dentre outras coisas. Assim, algo tem que ser feito para que o problema entre os Estados seja solucionado, para que se tenha uma constituição civil perfeita e, desse modo, aproximar-se cada vez mais da finalidade da natureza: a moral.

³⁸ “(...) É tríplice: primeiro, em vista da conservação de si próprio; em segundo lugar, em ordem à propagação da sua espécie por meio do impulso ao sexo e à conservação do que é gerado pela mescla com o mesmo; em terceiro lugar, em vista da comunidade com outros homens, isto é, o impulso à sociedade.” (KANT, 2008, p. 32)

³⁹ O arbítrio que “só é determinável pela inclinação (impulso sensível, stimulus) seria arbítrio animal arbitrium brutum.” (KANT, 2013, p. 19). Vale ressaltar que Kant não configura a espécie humana como

A disposição para a *humanidade*, além de fazer referência ao *amor de si físico*, como diz Kant, também requer a razão, na medida em que se faz uma comparação em relação aos outros. Essa razão prática leva em consideração outros motivos que não a lei moral.⁴⁰ Aqui, o parâmetro para se considerar bem afortunado ou não é pautado nos demais e, principalmente, na opinião alheia, isto é, “do amor de si promana a inclinação para obter para si um valor na opinião dos outros.”(KANT, 2008, p. 32). De início, temos a *igualdade*, segundo o autor, em que não se concede a superioridade a ninguém, de modo que há uma certa preocupação que os demais aspirem essa superioridade. Assim, surge uma certa ânsia em exercer essa superioridade sobre o outro, antes que este exerça sobre mim.

Tudo isso que define a disposição para a *humanidade* pode caracterizar a *insociabilidade*, dado que a tendência a se isolar dos demais possui a *qualidade insociável* da competição por superioridade, justamente como uma precaução em relação aos outros. Isso que leva o homem a “querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros.”(KANT, 2016, p. 8).

Tal oposição, de acordo com Kant, é a que fomentaria a superação à preguiça, proporcionando ao homem aspirações de vida, competição, cobiça, dentre outros. Isso que o colocaria entre aqueles que não suporta, mas dos quais não pode abrir mão. Essa seria, portanto, a intenção da natureza: propiciar a cultura, através da *insociabilidade*.

Como foi dito anteriormente, o homem deve desenvolver todas as suas disposições naturais, a saber: a técnica, a pragmática e a moral. Conforme Kant, isso não seria possível se não houvesse a *insociabilidade* e a oposição que *desperta todas as forças do homem*. Sem ela não haveria progresso humano e as potencialidades humanas não iriam aparecer. Como diz o filósofo prussiano: “Sem aquelas qualidades da insociabilidade - em si nada agradáveis -, das quais surge a oposição que cada um deve encontrar às suas pretensões egoístas, todos os talentos permaneceriam eternamente escondidos, em germe (...)” (KANT, 2016, p. 9).

Destarte, quando o antagonismo é pensado como refletido na própria natureza humana, ou seja, a sociabilidade e a insociabilidade como disposições originárias para o bem, podemos

aquela que é determinada, uma vez que “o arbítrio humano, ao contrário, é um arbítrio tal que é certamente afetado, mas não determinado por impulsos sensíveis.” (KANT, 2013, p. 19). Assim, nessa disposição para o bem, Kant quer dizer que a disposição à animalidade é um impulso natural que não requer razão, mas isso não quer dizer que ela não possa ser utilizada em algum momento. Por isso que nas outras disposições nós temos a presença da razão, para deixar claro que ela é utilizada e que não somos apenas afetados por impulsos sensíveis.

⁴⁰ Cumpre já sinalizar que na disposição para a personalidade, a razão prática é incondicionada, que não tem como móbil inclinações, mas sim a própria lei moral. Enquanto na disposição para a humanidade, há apenas a razão prática afetada por outros móveis.

ver que estas não possuem o mal como raiz. Mas por que podemos observar que ao mesmo tempo que essas qualidades impulsionam o progresso, isto é, desenvolvem as disposições naturais do homem; também podem desembocar em barbárie, melhor dizendo, em empecilhos que vão de encontro ao pleno aperfeiçoamento humano? O mal não está enraizado nessas disposições originárias para o bem, como mencionado anteriormente, então, de onde ele vem?

3.2 Propensão para o mal

Segundo Kant, temos uma propensão para o mal que está relacionada ao livre arbítrio na adoção de máximas⁴¹ más. Essa propensão para o mal é descrita por Kant como algo *posto na base antes da experiência e, por isso, é inato e está no homem a uma com o nascimento*. (KANT, 2008, p. 25). Sobre esse tratamento da propensão, Aguinaldo Pavão esclarece: “Na *Religião*, Kant defende que o mal radical (*radikales Böse*) consiste numa propensão natural que visa a corromper o fundamento subjetivo da moralidade, por meio da admissão pelo arbítrio na sua máxima da influência de um móbil oposto à lei moral.” (PAVÃO, 2011, p. 47.)

Por propensão⁴² entende-se o fundamento subjetivo da *possibilidade* de uma inclinação, enquanto contingente para a humanidade em geral. É, a rigor, *apenas a predisposição para ânsia de uma fruição*; quando o sujeito faz a experiência desta última (fruição), a propensão suscita a inclinação para esta. Kant dá o exemplo de pessoas que são propensas ao alcoolismo que até então não tinham o conhecimento da bebida, mas ao experimentá-la vem à tona nelas um *apetite*, o qual depois é muito difícil de ser erradicado. Tal é o mal, ele é anterior a qualquer ação má, e é experienciado após o acolhimento de uma máxima má através do arbítrio, isto é, da escolha humana.

Por conseguinte, alguns vícios relacionados às disposições originárias podem surgir, por exemplo, entre os vícios em relação à disposição para a animalidade, encontramos a selvagem ausência de lei (na relação a outros homens). E *vícios da cultura*, em relação à disposição para a humanidade, como a rivalidade exacerbada e a inveja.

Kant coloca que “a disposição de ânimo, i.e., o primeiro fundamento subjetivo da adoção de máximas, só pode ser única, e refere-se universalmente ao uso integral da liberdade.”(KANT, 2008, p. 29). Então, o uso integral da liberdade deve estar aliado ao livre arbítrio na adoção da máxima, mantendo a responsabilidade pelas ações, isto é, a *imputação* sobre os atos.

⁴¹ Segundo Kant, a máxima é o *princípio subjetivo do querer*, isto é, é o princípio segundo o qual o ser humano age. Difere do princípio objetivo que é a *lei prática*. (KANT, 1974, p. 209.)

⁴² Segundo Kant, a propensão para o mal possui três graus: 1) a fragilidade da natureza humana; 2) a impureza do coração humano; 3) a maldade. Não vamos tratar desses graus, nem vamos nos aprofundar, mas, de modo geral, eles dizem respeito: 1) a debilidade na observância do acolhimento de máximas; 2) a mistura de móveis morais com imorais; 3) a inversão de móveis morais com imorais, subordinando os morais aos imorais.

Cumprir destacar a terceira disposição originária para o bem, a disposição para a personalidade, que se utiliza propriamente da razão prática, isto é, que se vale da lei moral e do sentimento de respeito à essa lei; e que torna os seres humanos passíveis de imputação pelas suas escolhas. Aqui a lei moral é tida como o *motivo impulsor supremo*, e “só esta lei nos torna conscientes da independência do nosso arbítrio quanto à determinação por todos os outros motivos impulsores (da nossa liberdade). (...)”. (KANT, 2008, p. 31)

O fundamento subjetivo deve ser sempre um *actus da liberdade*, do contrário, não seria atribuída ao homem a responsabilidade, pelo uso do arbítrio, pela lei moral; a culpa seria do fato de ser bom ou mau por natureza e não da adoção, pelo próprio ser humano, de máximas boas ou más.

O fundamento do mal, nesse sentido, não recai em inclinações nem é determinado por outros objetos, nem por impulsos, antes apenas em uma regra dita pelo arbítrio para o uso da liberdade, isto é, o fundamento do mal está em uma máxima escolhida pelo arbítrio. Este fundamento é para nós impenetrável, uma vez que não se pode efetivá-lo na experiência, nem determinado por ela, se assim fosse, o mal seria determinado por causas naturais indo de encontro à liberdade.

Mediante a liberdade, pode-se acolher ou máximas boas ou máximas más, e o *acolhimento* é inerente ao próprio caráter da espécie. A culpa, então, se o homem é bom ou mau, não é imputado necessariamente à natureza, mas sim ao próprio homem como o autor do acolhimento de máximas.

A liberdade do arbítrio tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não poder ser determinado a uma ação por móbil algum *a não ser apenas enquanto o homem admitiu na sua máxima* (o transformou para si em regra universal de acordo com a qual se quer comportar; só assim é que um móbil, seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade). (KANT, 2008, P. 28)

Em relação à isso, Cacilda Bonfim esclarece: “(...) 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.” (BONFIM, 2019, p. 307).

Assim, o mal está presente antes mesmo de toda experiencição pelo arbítrio, ele é inato, isto é, é anterior a toda experiência, é atemporal. Ele se efetiva mediante o uso da escolha humana em tornar como fundamento das máximas uma máxima má. Nesse sentido, os seres humanos seriam os responsáveis por dar aos conflitos um encaminhamento mais benéfico ou não para a sociedade.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante disso, o antagonismo, que é caracterizado por disposições originárias para o bem, não é essencialmente corrompido pelo mal, isto é, não tem o mal como raiz, uma vez que se apresenta como condição de possibilidade da natureza humana. Ele se expressa como a tensão entre as disposições naturais entre os seres humanos, tendo como consequência o progresso humano, por um lado, e a barbárie, por outro, através do uso do arbítrio humano na adoção de máximas boas ou máximas más.

A insociável sociabilidade aparece como aquele conflito que leva o homem da rudeza à cultura, através de um *acordo extorquido patologicamente*, como diz Kant. É por meio do antagonismo que seres humanos estabelecem uma sociedade civil e podem desenvolver suas disposições naturais, sendo essa uma das etapas do desenvolvimento humano. Contudo, em mundo civilizado, as maiores das barbarias acontecem. Ao longo dos estudos sobre o nosso tema, outras questões (levantadas até pelo próprio Kant) que orbitam o assunto foram observadas na leitura da obra *A paz perpétua*, dentre elas: as barbaridades se dão apenas porque essa sociedade civil, apesar de ser regulada por leis de direito, ainda não alcançou uma constituição civil perfeita, muito menos é uma comunidade ética? Ou o motivo reside no próprio mal radical que corrompe o fundamento da máxima? Será que mesmo que a espécie humana consiga atingir algumas etapas desse desenvolvimento, as barbáries ainda vão acontecer?

Pode-se ver que o antagonismo, mesmo não tendo o mal enraizado, pode ser corrompido pelo mal e desenvolver vícios de todo tipo. A insociável sociabilidade está presente na natureza humana, evidenciando-se nas relações sociais e, não menos importante, nas relações entre Estados, em que podemos ver, com mais evidência, o mal, como bem diz Kant. O mal radical e o antagonismo compõem a natureza humana e, portanto, não irão desaparecer. Sendo assim, como fica o progresso? Os seres humanos podem ter esperança? Se estivermos condenados à maldade, como fica o ideal de uma paz perpétua (por exemplo)?

Essas questões podem direcionar outros estudos que podem desenvolvê-las ainda mais, mas poderíamos iniciar dizendo, com base no que foi estudado até agora nesse trabalho, que seria possível conciliar esses aspectos do pensamento kantiano acerca do mal, ou seja, mesmo tendo o aspecto de um mal radical, temos a possibilidade da natureza humana, e do ser humano tirar tudo de si, por meio da liberdade. Ter um mal radical não anula a possibilidade humana de se desenvolver, apesar dos mais variados percalços. O mal está presente antes mesmo de toda experiência pela liberdade, ele é inato, isto é, é anterior a toda experiência. Ele se efetiva mediante o uso da escolha humana em tornar como fundamento das máximas uma máxima má.

Nesse sentido, poderíamos dizer que os seres humanos seriam os responsáveis por dar aos conflitos um encaminhamento mais benéfico ou não para a sociedade.

REFERÊNCIAS

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Artur Morão. LusoSofia: press. Universidade da Beira Interior. Covilhã, 2008.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. Fundamentação da metafísica dos costumes. In: **Crítica da razão pura e outros textos filosóficos**. *Coleção os pensadores*. Seleção de Marilena Chauí. Editor: Victor Civita. 1ª edição – abril cultural, 1974.

_____. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tradução de Rodrigo Naves & Ricardo Terra. Ricardo Terra (Org.). São Paulo: Martins Fontes, 2016.

_____. Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito. In: **Metafísica dos Costumes**. Tradução de Clécia Aparecida Martins. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança, Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013. - (Coleção Pensamento Humano).

BONFIM, Cacilda. Uma reflexão sobre o mal radical na ética kantiana. In: **Rousseau, Kant & Diálogos**. Luciano da Silva Façanha, Zilmara de Jesus Viana de Carvalho. (Orgs.). – São Luís: EDUFMA, 2019.

CARVALHO, Zilmara de Jesus Viana de Carvalho. Barbárie, sociedade civil e cosmopolitismo em Kant. In: **Rousseau, Kant & Diálogos**. Luciano da Silva Façanha, Zilmara de Jesus Viana de Carvalho. (Orgs.). – São Luís: EDUFMA, 2019.

KLEIN, Joel Thiago. **A sociabilidade insociável e a antropologia kantiana**. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 25, n. 36, p. 265-285, jan./jun. 2013.

PASCAL, Georges. **Compreender Kant**. Introdução e Tradução de Raimundo Vier. 7. ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

PAVÃO, Aguinaldo. **O mal moral em Kant**. 1ª edição – Curitiba, PR: CRV, 2011.

TERRA, Ricardo Ribeiro. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In: **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tradução de Rodrigo Naves & Ricardo Terra. Ricardo Terra (Org.). São Paulo: Martins Fontes, 2016.

BIOGRAFIA

Karoliny Costa Silva é discente do curso de Filosofia Licenciatura da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Foi pesquisadora e bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA) (2018-2021), com pesquisa voltada para a Filosofia da História, Cultura, Educação, Política e Moral no pensamento do filósofo Immanuel Kant. Membro do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar em Kant (GEPI-KANT/UFMA/CNPq).

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho é doutora em Filosofia pela USP, mestra em Filosofia pela UFPB e graduada em Filosofia Licenciatura pela UFMA. Professora DE, Associada II, do Depto. de Filosofia da UFMA. Professora Permanente do PGCult/UFMA. Atualmente pesquisa sobre o tema da história, memória e educação. Atuou como Coordenadora do PGCult/UFMA (2019-2021). É presidente do Fórum Maranhense em Defesa da Filosofia. Foi pesquisadora de produtividade FAPEMA (2018-2019). Coordena o Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar em Kant (GEPI-KANT/UFMA/CNPq).

O CARÁTER MORAL DA EDUCAÇÃO EM KANT

THE MORAL CHARACTER OF EDUCATION IN KANT

Bianca Malena do Nascimento Cordeiro
Graduanda em Filosofia
bianca.malena@discente.ufma.br
UFMA

Sandy Ellen Sousa dos Reis
Graduanda em Filosofia
sandyellen0209@gmail.com
UFMA

Trinne Cristine Pimentel Costa
Graduanda em Filosofia
rinecristine@gmail.com
UFMA

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho
Doutora em Filosofia
zilmara.jvc@ufma.br
UFMA

RESUMO: O presente trabalho trata sobre o aspecto moral da educação em Kant, sendo este, um projeto pedagógico que visa o aperfeiçoamento da humanidade através do esclarecimento das gerações vindouras. Mostrando de que maneira o primeiro estágio da educação kantiana, a saber, a educação dos cuidados também chamada de educação física, que engloba a disciplina e a instrução, contribui para que o homem desenvolva sua capacidade de acolher máximas e, caminhe para o seu estado ideal de educação, tornando-se um sujeito autônomo e conseqüentemente moral. Tomando como base as questões supracitadas, temos por objetivo apresentar como ocorre o desenvolvimento moral do homem por meio da educação, bem como demonstrar que esta última é fundamental para o processo crítico-reflexivo e para as questões referentes à dignidade.

Palavras-chave: Educação. Kant. Moral. Esclarecimento.

ABSTRACT: He present work deals with the moral aspect of education in Kant, which, a pedagogical project that aims to improve humanity through enlightenment of future generations. Showing how the first stage of Kantian education, the namely, care education, also called physical education, which encompasses the discipline and education, contribute to the development of man's capacity to accept maxims and, walk towards its ideal state of education, becoming an autonomous subject and consequently moral. Based on the aforementioned questions, we aim to present how the moral development of man occurs through education, as well as demonstrate that the latter is fundamental to the critical-reflexive process and to the questions concerning dignity.

Keywords: Education. Kant. Morals. Enlightenment.

1 INTRODUÇÃO

É sabido que dentro do século XVIII o pensamento do filósofo prussiano Immanuel Kant trouxe uma nova perspectiva no que engloba as reflexões acerca da leitura sobre o mundo. Kant foi um dos principais pensadores do período moderno da filosofia tendo abordado questões sobre o conhecimento, a ética, a moral, e a educação. Tendo escrito uma vasta quantidade de obras, ficou conhecido pelo que chamou de “revolução copernicana na Filosofia”. Assim sendo, partindo das concepções apontadas por Kant a respeito da educação, apresenta-se então o aspecto moral que está inserido dentro da compreensão de educação abordada pelo filósofo.

Assim, partiremos das obras *Sobre a Pedagogia*, publicada um ano antes da morte do autor, em 1803, através de seu discípulo Theodor Rinke, obra está subdividida em duas partes através das quais Kant fundamenta, então, as questões referentes à educação, tratando na primeira sobre a educação física, e na segunda sobre a educação prática,. Já no início do texto o filósofo explicita que “o homem é a única criatura que precisa ser educada” (Kant, 1803, p. 11). De tal forma que só podemos pensar o homem enquanto verdadeiramente homem pela educação. Para tanto, seria necessário retirar desse homem a animalidade, e o único meio para conduzi-lo até a civilidade seria se valendo da disciplina. A civilidade, por sua vez, proporcionaria condições mais adequadas para o desenvolvimento das disposições naturais humanas, incluindo-se aí a mais excelente delas, a saber, a disposição para a moralidade.

Registre-se que, em 1785, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Immanuel Kant já havia tratado sobre alguns aspectos referentes ao dever, apresentando os conceitos que permeiam a moralidade e a fundamentação de suas máximas. O referido texto se tornou uma imprescindível referência para a compreensão da moral kantiana.

Desse modo, tomando como base as questões supracitadas, temos por objetivo apresentar como ocorre o desenvolvimento moral do homem por meio da educação, e como ambas as obras podem servir de base para fundamentar essa reflexão acerca da relação estabelecida entre a moral e a educação, bem como demonstrar que esta última é de suma importância para o desenvolvimento do processo crítico-reflexivo e para as questões referentes à dignidade. Destarte, destacamos a importância de se fazer o retorno aos escritos do filósofo para que se possa abordar acerca de temas que ainda são tão atuais e de suma importância.

2 DA EDUCAÇÃO DOS CUIDADOS À EDUCAÇÃO MORAL

Em sua obra “*Sobre a Pedagogia*”, Kant, trata de dois aspectos importantes na educação dos cuidados, a disciplina e a instrução, sendo a primeira a parte negativa da educação, no sentido de que esta é a responsável por domar e remover o aspecto selvagem do homem, enquanto a última, se caracteriza como positiva e está ligada a cultura ou formação.

A primeira época no educando é aquela em que tem de dar provas de submissão e obediência passivas; a outra, aquela em que lhe deve ser permitido fazer já um uso da reflexão e da sua liberdade, claro que sob leis. Na primeira, trata-se de uma coação mecânica, na segunda, moral. (KANT, 2012, p. 22)

A disciplina é essencial neste primeiro momento, ora, também tem como um de seus propósitos fazer com que a natureza do educando não estorve, assim como, irá se encarregar da sujeição da criança aos princípios da humanidade para que esta possa sentir a coação das leis desde cedo e não tenda a uma liberdade desordenada, precisa assim estar, nessa primeira etapa de vida, sob a tutela de outrem não para ser servil ou se acomodar neste estado, mas porque não tem a princípio condição de fazer uso de sua própria razão. É necessário limar o homem enquanto criança para que este posteriormente faça bom uso da liberdade. No que concerne à instrução, é quem auxilia no amadurecimento das questões referentes à civilidade e a capacidade do homem de acolher boas máximas.

Destarte, o filósofo prussiano chama a atenção para a questão de zelarmos pela disciplina do educando, pois a partir do momento que não cuidamos adequadamente desta corrompemos sua educação. Como diz Kant (2012, p.17): “O descuido da disciplina é um mal maior que o descuido da cultura, pois esta pode ser recuperada posteriormente; o elemento selvagem, porém, não pode ser removido, e um engano na disciplina nunca pode ser reparado.” Na infância temos de cuidar para que a criança não se corrompa, por isso é necessário a efetivação da tutela, pois é o que irá regular suas vontades. Nessa etapa o homem ainda não detém conhecimento sobre as máximas, e é por este motivo também, que não devemos deixar as instituições religiosas encarregadas de dizer o que é moralmente bom, uma vez que a criança ainda não está apta a decidir por si e não conhece as leis, sendo assim, é indispensável que o homem tenha alcançado o esclarecimento antes de se deparar com questões de âmbito moral.

Nesse sentido, é importante também falarmos sobre a moderação em relação aos castigos físicos, que na maioria das vezes são utilizados como forma de corrigir a criança, segundo Kant:

Os castigos *físicos* consistem ou na denegação do desejado ou na aplicação de penas. O primeiro género é aparentado com o castigo moral e é negativo. Os outros castigos têm de ser exercidos com cautela, para que não se gere uma *indoles servilis*. Que se

dê recompensas às crianças de nada serve, tornam-se interesseiras e gera-se daí uma *indoles mercenária*. (KANT, 2012, p.59)

Desse modo, não temos de cobrar da criança carinhos após a aplicação de tais correções, para que estas não venham a ser servis, os castigos físicos também não devem se suceder de forma constante, caso contrário formará um teimoso, assim como, devemos, também, ter cuidado ao aplicar os castigos físicos, demonstrando que este está sendo feito em vista de um melhoramento. Kant, trata ainda, sobre a pena natural, artificial e moral. Aqui iremos nos ocupar de falarmos apenas sobre as naturais e morais. Sendo que a primeira, não se encerra no primeiro ciclo de vida do homem, mas acontece durante toda sua trajetória, logo é um dos melhores castigos pois todas as vezes que este, por exemplo, se alimente de maneira exagerada sofrerá com as consequências de sua ação. Enquanto a segunda, a saber, as penas morais, segundo o filósofo:

Castiga-se moralmente, quando se prejudica a inclinação de ser honrado e amado, que são os meios auxiliares da moralidade, por exemplo, quando se envergonha a criança, quando a tratamos com uma frieza glacial. Estas inclinações têm de ser conservadas tanto quanto possível. Por isso, este modo de castigar é melhor; porque vem em socorro da moralidade, por exemplo, quando uma criança mente, um olhar de desprezo é castigo baste e é o castigo adequado. (KANT, 2012, p.59)

Sendo assim, devemos recorrer ao castigo moral para impedir a corrupção do caráter da criança, que por sua vez, ainda está em progresso. A pena física tem de ser não mais que um complemento deste primeiro, portanto devemos aplicá-la apenas quando as lições morais não tenham surtido efeito, mas por meio desta não teremos mais a formação prática-moral. Conseqüentemente, faz-se necessário esclarecer também que a criança não deve ser submetida a vergonha quando está sob obediência passiva, esta forma de castigar tem de ser aplicada na adolescência pois é a partir de então que o homem tem conhecimento sobre as questões de honra. No entanto, sabemos que a veracidade é um fator significativo, indispensável para a solidez do caráter da criança, bem como é de nosso conhecimento o pendor desta última para a mentira dado a sua rica imaginação, e precisamos olhar para este fator com atenção, buscando meios para desabituar tais práticas. Em relação a este comportamento por parte da criança, se assim se suceder, é que teremos que usar da vergonha como lição. Sobre isso, diz Kant:

Aqui é que é o lugar de fazer uso da vergonha, pois a criança compreende-o bem. O rubor da vergonha trai-nos, quando mentimos, mas nem sempre é uma prova disso. Frequentemente coramos devido à desfaçatez de outrem que nos acusa injustamente. Em nenhuma circunstância podemos procurar forçar a verdade das crianças mediante castigos, pois o facto de mentirem acarretaria o mesmo dano e elas seriam então castigadas por causa desses mesmos danos. Privá-los do respeito é o único castigo adequado da mentira. (KANT, 2012, p.60-61)

Dito isto, trata-se então de uma educação prática moral que visa formar o carácter, definido como a prontidão a agir segundo máximas. Para que o carácter se consolide na formação do educando, Kant cita três características que devem ser cultivadas: a obediência, a veracidade e a sociabilidade. Esses três traços são necessários para a solidez do carácter que se resume em cumprir os deveres consigo mesmo e conservar a dignidade em sua própria pessoa.

Enfatizamos agora, a importância de lembrar que a pedagogia kantiana está preocupada com o melhoramento da espécie, “uma geração educa outra”, diz a célebre frase kantiana na *Pedagogia*. Sendo assim, é preciso cuidar do progresso desta geração para que a próxima seja melhor e assim sucessivamente, nesse sentido, evidentemente, o processo de aperfeiçoamento que está em jogo não se concentra no indivíduo, mas na espécie e, o educador tem que ser um homem igualmente educado dentro dessa pedagogia que visa o esclarecimento, a autonomia, a liberdade. Deve ser educado para desenvolver seus talentos ou dons, mas também para se compreender como cidadão que tem valor público, assim como para autolegislar, carecendo se entender quanto sujeito moral, possuidor de dignidade, logo de um valor em si mesmo. Ressalta-se que a criança passa por um processo de polimento para a remoção do aspecto selvagem, implica fundamentalmente em estar apto a conviver com outros sem tolher a liberdade alheia. Ademais, devemos levar em consideração que, no primeiro momento, estamos educando uma criança e esta tem de ter dignidade conforme sua idade, as demandas de cidadão devem vir na adolescência, situada no segundo ciclo de vida do homem, quando o indivíduo já consegue conceber máximas.

Ao adentrar a adolescência, o homem dá início ao segundo curso da educação, e é neste estágio que o mesmo deixa seu estado rude e caminha para sua civilidade e temos, nesse processo, a formação prática, autônoma e da solidez do carácter, sendo esta última, assentada sob as leis subjetivas do dever. Segundo Barreto (2009, p. 29):

Relacionando, pois, a disciplina à cultura, esta última torna o homem “prudente”, uma vez que, conhecendo o seu lugar na sociedade, ele pode agir com polidez e modos corteses e gentis. Assim, a cultura e a instrução são as condições prévias necessárias ao desenvolvimento da capacidade do homem de escolher, entre os fins, apenas aqueles que se destinam à perfeição da humanidade, o que constitui um passo importante no processo de moralização.

Ora, o homem necessita não apenas só de disciplina, mas também de formação para que aprenda a pensar por si e obedecer, as leis que ele dá a si mesmo, perspectiva essa, eminentemente ética, que implica num exercício da autonomia, mas que tem reflexos na esfera sociopolítica, haja vista que a conseguinte, a educação para a autonomia permitirá ao homem refletir sobre os problemas de sua época, tornando público o seu entendimento, pois ao guardar

para si suas reflexões acerca de seu tempo incorrerá na negação de sua autonomia e integridade, nesse sentido é o uso de sua liberdade de expressão que irá possibilitar que o homem alcance sua maioridade, resultando desta forma, por exemplo, neste não aprovar leis externas, impostas, sem antes fazê-las passar pelo crivo da razão. No tocante especificamente ao agir moral, conforme a *Pedagogia*:

[...] 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 acções consiste nas máximas do bem. A educação física distingue-se da moral por ser passiva para o educando, ao passo que esta é activa. Ele tem de vislumbrar sempre o fundamento e a derivação da acção a partir dos conceitos de dever. (KANT, 2012, p.51)

Nesse sentido a educação prática é o que nos impede de regular nossas ações por leis já impostas não racionadas, aprendemos a regular nossas ações pela nossa consciência das máximas e do dever e deixamos de agir mecanicamente, assim sendo passamos a agir autonomamente e moralmente.

2.1 Educação e autonomia

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, o autor aponta a vontade enquanto razão prática, ou melhor, conforme uma vontade que tem capacidade de agir em conformidade com as leis que ela atribui a si mesma, as leis morais. A obra supracitada apresenta ainda a questão da liberdade, sendo esta, uma propriedade da vontade de agir de modo independente, sem ser determinada por causas alheias. Sendo assim, a vontade legisla para si mesma, dado que ela é livre, posto isto é válido ilustrar que é somente na liberdade que o homem poderá fazer uso de sua razão prática, ou seja, exercer sua moralidade. Nesse sentido, é necessário que o homem seja livre para efetivação do imperativo categórico, ora a vontade é livre de coerção por outros móveis que não seja o dever, isto implica no exercício da liberdade, no que concerne a escolha pela máxima em acordo com a lei moral. Nessa perspectiva e recorrendo a Brito e Lima (2017, p. 214):

A educação é responsável pela formação e transformação do homem propiciando-lhe os meios adequados ao exercício de sua liberdade, autonomia e humanidade. Neste sentido, pode-se o homem se humaniza pela educação. Os homens são os únicos responsáveis pela sua formação e conduta de si próprios, uma vez que é senhor de seu destino, mas não é nada sem educação. Cabe ao homem optar por guiar-se pela sua razão ou não. Por isso, a educação deve objetivar a racionalidade, isso porque o ser racional pode promulgar para si a lei universal, já que homem não nasce determinado para o bem ou para o mal.

Desse modo, Kant expõe que o homem pode chegar a um agir moral e autônomo mediante a educação, esta, por sua vez, é um fator importante nesse processo, além de deixar claro, que a

pedagogia kantiana tem por objetivo alcançar à autonomia e, conseqüentemente, a liberdade e a moralidade. Isto posto, o agir moral tem uma finalidade e função para uma melhor construção da sociedade, ora, a filosofia moral do mesmo trabalha as questões da universalidade, e isto está explícito, também, em seu projeto acerca da pedagogia. Pode até nos parecer contraditória a ideia de que coisas como autonomia e liberdade, que pressupõem algo que é de caráter subjetivo, possam tanger a universalidade, porém o filósofo de Königsberg já nos explicitou que a liberdade irrestrita e desregrada é algo ruim, algo que enfatizando as necessidades pessoais do indivíduo, trivializa as da humanidade, e é importante notar que a autonomia pretendida por Kant (1980) diz respeito a uma autodeterminação, a um pensar por si (mediado pelas regras da razão) e não a um agir segundo o amor-próprio e leis próprias que desconsiderem o outro, é esta mesma autonomia que o filósofo considera como sendo o princípio supremo da moralidade, conforme ensina a *Fundamentação da metafísica dos costumes*.

Então de que forma se pode ser livre? Para Kant, a maior realização da liberdade está na capacidade de escolha que toma como fundamento o dever, ou seja, as máximas de nossas ações podem ser boas ou más, cabendo a nós escolher qual seguir. Aqui a ideia de liberdade vai ao encontro do conceito de dever, já que o dever se configura como a necessidade de uma ação que obedeça à lei, lei esta que, por sua vez, é auto imposta pela própria vontade, pois ela se reconhece na lei. No entanto, uma ação não pode ser apenas em conformidade com o dever, esta tem que ocorrer pela simples decisão de cumprir o dever pelo dever e não por qualquer outra finalidade. Ao escolher as máximas más, estas sendo as máximas que são contrárias a lei moral, estamos sendo guiados por outros móveis que não o simples dever, portanto a ação derivada desta máxima não poderá ser considerada moral. Deste modo, chega-se a definição de ação moral como sendo aquela ação executada apenas e somente visando o cumprimento do dever. Lembrando que, segundo Kant (1980, p. 179), na *Fundamentação*, admitir que a ação moral possa ter como móveis ao mesmo tempo os sentimentos, as inclinações ou os conceitos racionais, tem como implicação um ânimo vacilante, que não se deixa subordina a princípio algum “os quais só fortuitamente podem levar ao bem, no mais das vezes, porém, também ao mal.”

O homem deve ser educado de modo a se reconhecer na lei moral e a respeitar a mesma, para sempre obedecê-la e optar pela ação que concorde com ela. Chegamos então ao imperativo categórico, segundo o qual devemos agir “apenas segundo aquela máxima, em virtude da qual podes querer ao mesmo tempo que ela se torne em lei universal” (KANT, 2009, p. 178), ou seja, Kant prescreve uma fórmula de acordo com a qual toda e qualquer ação realizada por uma pessoa possa ter sua máxima transformada em uma lei universal e então ser repetida por todos,

caso esta máxima seja reprovável e não possa ser imitada por terceiros não se agiu conforme o imperativo categórico.

O filósofo exemplifica tal questão com a ideia de falsas promessas, ou mentiras, segundo o qual, mesmo que se esteja visando a autopreservação ou a prevenção de possíveis consequências causadas pela sinceridade, a mentira é reprovável, não serve para todos e não pode ser repetida por todos, portanto não pode ser universalizada visto que uma sociedade onde todos mentem seria um caos no qual nenhuma promessa soaria como verdadeira.

Além da formulação do imperativo categórico, onde a ação é boa por si mesma sem precisar de outros fins, Kant também nos apresenta o imperativo hipotético, nele mesmo que a ação seja boa ela é apenas um meio para se chegar a determinado fim. A despeito disso é importante também citar aqui uma outra formulação do imperativo categórico, a saber: “Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na tua pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio.” (2009, p. 241-243)

Essa compreensão ética do homem, considerado não apenas como meio, mas também como fim, fundamenta a concepção kantiana de que tudo tem ou um preço ou uma dignidade, as coisas possuidoras de preço são passíveis de substituição, enquanto as coisas que possuem dignidade não o são, este viria a ser o homem dentro de uma sociedade, algo que não possui valor/preço, porém é possuidor de dignidade. Conceção esta que possibilitará a de reino dos fins, por meio do reino dos fins (sociedade moral, por assim dizer), Kant estabelece uma ligação entre todos os seres racionais que possam estar sujeitos à lei, sendo assim, nenhum destes seres poderia vir a tratar “a si e a outros apenas como puros meios” para se chegar a um fim desejado, mas “sempre e simultaneamente como fins em si”, deste modo, educar visando a moralidade consiste em educar para que o sujeito possa vir a ser parte do reino dos fins, no sentido de que todos ajam mediante a lei, retirando assim o caráter puramente subjetivo e egoísta de suas ações, além de passar a tratar os demais seres humanos não apenas como meio, mas como fim, o que não representa a exclusão de ações pragmáticas, mas a inserção da dimensão moral como balizamento de nossas relações.

O projeto pedagógico kantiano, objetiva, assim, criar um cenário educacional capaz de oferecer condições para que a criança se desenvolva enquanto ser autônomo, ser moral, adotando para isso uma série de cuidados que favoreça essa construção, como acabamos de apontar, condições que favoreçam o pensar por si, extrapolando o conhecimento meramente mecânico. A autonomia é indispensável para que todos se sujeitem as suas próprias leis morais, que devem ser universalizadas, sendo assim, a autonomia se constitui como um aspecto

intrínseco à moral. Enquanto as leis morais são princípios prescritos por nossa razão (princípios objetivos do querer), posto isto, fica evidente o papel da autonomia no percurso da aquisição do livre pensar, ora mediante a autodeterminação por meio da qual a espécie tenderá a desviar-se dos móveis pautados na satisfação das suas inclinações, conduzindo-se a partir de máximas (ou princípios subjetivos do querer) passíveis de universalização. E, portanto, conclui-se que o caráter moral da educação se dar por meio de um processo linear que tende a um telos, uma vez que estamos falando do aperfeiçoamento da espécie e de um projeto pedagógico assentado nas questões de humanidade.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conclui-se, assim, que a educação é o meio para o desenvolvimento de uma sociedade ética na qual os cidadãos sejam livres. Ora, a educação moral é percebida pela razão, e as crianças são disciplinadas e instruídas para atingirem a autonomia do pensar e uma educação prático-moral visando assim a busca dessa sociedade progressista e continua.

Isso posto, a ideia parece ser a de que não apenas um mundo adulto letrado se reedueque através do esclarecimento, fazendo uso de sua maioridade, mas que desde a infância já haja essa preocupação. O processo de se esclarecer advém nesta etapa supramencionada, que deve ser gerida de forma que este busque sua saída da menoridade, fazendo uso público de sua razão pois é necessário buscar a autonomia, afim de não se deixar valer de meras opiniões exteriores. Mas esse é tema para outra comunicação.

REFERÊNCIAS

BARRETO, Sônia. **Notas sobre educação e espaço público em Kant**. In: Revista Tempos e Espaços em Educação. UFS, v. 3, jul./dez. 2009, p. 23-34.

BRITO, José Wilson R, de. & LIMA, Francisco Josivan G. de. **A educação em Kant como condição de autonomia do indivíduo**. In: COGNITIO-ESTUDOS: Revista Eletrônica de Filosofia, ISSN 1809-8428, São Paulo: CEP/PUC-SP, vol. 14, nº. 2, julhodezembro, 2017, p.199-217.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**; seleção de textos de Marilena de Souza Chauí; trad. de Tania Maria Bernkopf, Paulo Quintela, Rubens Rodrigues Torres Filho – São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores)

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Ed. Bilingue. Trad. Guido Antônio de Almeida. Discurso Editorial/Barcarolla: São Paulo, 2009 [1985].

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Trad. Antônio Pinto de Carvalho. [s.l.]. Companhia Editorial Nacional, s.d.

_____. **Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?** In: Textos Seletos. 9.Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013b. p. 63 – 71.

_____. **Sobre a Pedagogia.** Trad. e notas João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2012.

BIOGRAFIA

Bianca Malena do Nascimento Cordeiro é graduanda em Filosofia Licenciatura pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA), bolsista de Iniciação Científica/CAPES, membro do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar em Kant (GEPI Kant/UFMA/CNPq).

Sandy Ellen Sousa dos Reis é graduanda em Filosofia Licenciatura pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA), bolsista de Iniciação Científica Capes, membro do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar em Kant (GEPI/Kant/CNPq).

Trinne Cristine Pimentel Costa é graduanda em Filosofia Licenciatura pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA), membro do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar em Kant (GEPI/Kant/CNPq).

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho é doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), professora DE, Associada III, do Depto de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão e do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da UFMA (PPGCult/UFMA). Coordenadora do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar em Kant (GEPI/Kant/UFMA/CNPq).

PARA A REALIZAÇÃO DA PAZ PERPÉTUA: O DIREITO DAS GENTES

FOR THE REALIZATION OF PERPETUAL PEACE: THE RIGHT OF NATIONS

Bianca Malena do Nascimento Cordeiro
Graduanda em Filosofia
bianca.malena@discente.ufma.br
UFMA

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho
Doutora em Filosofia
zilmara.jvc@ufma.br
UFMA

RESUMO: Durante a história houveram inúmeros conflitos entre Estados e na mesma medida existiram diversos tratados de paz que buscavam acabar com guerras e ações selvagens entre os povos. Tendo isso em vista, o filósofo prussiano Immanuel Kant apresentou seus argumentos e discorreu acerca dos pressupostos necessários para que os povos, principalmente enquanto Estados, chegassem em um estágio de paz perpétua. Nesse sentido, o autor apresentou alguns direitos que os homens deveriam alcançar através do uso da razão. Nesse cenário, iremos lançar o olhar sobre um desses direitos apresentados por Kant, a saber, o direito das gentes, direito este que é de ordem internacional, uma vez que diz respeito a relação dos Estados e dos povos entre si. Ademais, enfatizaremos as peculiaridades e a importância do direito das gentes para a realização da paz perpétua entre os Estados.

Palavras-chave: Kant. Direito. Direito das gentes. Paz perpétua. Razão.

ABSTRACT: Throughout history there were countless conflicts among States and to the same extent there were many peace treaties that sought for an end to wars and savage actions amid peoples. With that in mind, the prussian philosopher Immanuel Kant presented his arguments and discoursed about the necessary assumptions for the peoples, mainly as States, to accomplish a stage of perpetual peace. In this regard, the author suggested a number of rights men should achieve through the use of reason. Considering this scenery, we are going to look into one of the prerogatives proposed by Kant, that is, the right of nations, an international order's scale right, once it corresponds to the relation between State and collectives themselves. Furthermore, we'll enlight the peculiarities and meanings of the right of nations for the realization of perpetual peace among States.

Keywords: Kant. Right. Right of nations. Perpetual peace. Reason.

1 INTRODUÇÃO

Em 1795 o filósofo prussiano Immanuel Kant escreveu um opúsculo intitulado *À paz perpétua*, tal opúsculo é um projeto filosófico onde é apresentado um modelo de como ocorreria o estabelecimento da paz entre nações, utilizando como fundamento racional para tal os princípios puros do direito, para tanto, o autor expõe alguns direitos necessários para o estabelecimento da condição de paz e eles são o direito do Estado, o direito das gentes e o

direito cosmopolita. Cumpre registrar que o opúsculo supramencionado será a obra central utilizada na escrita deste texto, além dela iremos nos referir ao livro *Metafísica dos Costumes* de 1797 que, grosso modo, é onde Kant desenvolve uma visão sistemática do direito. Mas, voltando ao opúsculo gostaríamos de chamar a atenção para a sua estrutura, composta por uma disposição semelhante à de um verdadeiro tratado de paz, contendo artigos preliminares e artigos definitivos – do qual um deles será tratado aqui –, e os apêndices.

Essa estrutura se dá por causa da experiência histórica que gerou a escrita do livro, porque durante a história ocorreram inúmeras guerras tanto quanto inúmeros tratados de paz, que muitas vezes trouxeram não mais do que alguns anos de trégua e por isso não passaram de um mero armistício. É nesse ponto que fica evidente que a definição de paz para Kant não estaria atrelada a apenas um momento sem guerras, para o filósofo um tratado de paz só deve ser denominado assim quando ele passa de uma mera trégua para uma paz mais que duradoura, em outras palavras, uma paz perpétua.

Portanto, seguindo a estruturação do tratado o autor apresenta inicialmente 6 artigos preliminares que tem como objetivo, pelo menos em um primeiro momento, o término da guerra, nesse ponto inicial o filósofo prussiano fornece as condições provisórias para a paz entre Estados. Após os artigos preliminares nós temos os definitivos e sobre eles o autor nos apresenta qual é o postulado que os fundamenta, Kant (2020, p. 37) diz que “todos os seres humanos que podem influenciar um ao outro reciprocamente devem pertencer a alguma constituição civil”, assim, no tocante as pessoas que estão em um estado civil-legal, ou seja, no que diz respeito às pessoas que se encontram em uma constituição jurídica nós temos a postulação de três direitos, estes que já foram mencionados anteriormente.

Dessa forma, iremos discorrer acerca do direito das gentes que é de ordem internacional e se refere a regulamentação da relação dos Estados, em outras palavras, é neste direito que Kant sugere uma liga de povos que asseguraria o direito dos povos em um plano externo na relação entre Estados livres. Diante disso, o presente estudo tem por objetivo a apresentação dos argumentos kantiano acerca do direito das gentes, além de enfatizar as peculiaridades e a importância do mesmo para a realização da paz perpétua.

2 DO DIREITO DAS GENTES À PAZ PERPÉTUA

2.1 O direito das gentes

Ao falar do direito das gentes Kant utiliza a seguinte analogia: os povos, enquanto Estados, estariam em uma condição natural semelhante à dos indivíduos antes da constituição

civil, a diferença é que nesse caso esse estágio de natureza é no âmbito internacional. Além do mais, os Estados tem um elo de proximidade e, nesse sentido, um povo sempre buscará manter sua soberania na tentativa de se manter seguro frente aos outros e quando falamos nesses termos a proximidade entre estados é vista como prejudicial. Por isso, ao olhar para essas relações, o filósofo prussiano fundamenta sua analogia e alega que esses estados estariam em uma condição de liberdade natural semelhante à dos indivíduos antes da constituição civil. Neste seguimento, para corroborar com essa argumentação apresento dois dos quatro elementos do direito das gentes que Kant (2013, p. 149) sistematiza na *Metafísica*:

1) os Estados, considerados em sua relação externa mútua (como selvagens sem lei), encontram-se por natureza em um estado não jurídico; 2) este estado é um estado de guerra (do direito do mais forte), embora não de guerra efetiva e agressão efetiva permanente (hostilidade), uma agressão que (enquanto ambos não querem que isso melhore), ainda que nenhum sofra uma injustiça por parte do outro, é em si mesma injusta em sumo grau, e da qual os Estados, que são vizinhos entre si, estão obrigados a sair. [...]

Portanto, assim como os indivíduos saíram do estado de natureza, os povos civilizados deveriam se apressar a sair desta posição no âmbito externo. Isso se torna necessário, pois mesmo que haja uma aparente paz entre vizinhos, não quer dizer que eles não estejam em uma condição propícia para uma guerra eminente. Concorde ao já dito, os Estados “já se lesam por estarem próximos uns aos outros e cada um, por causa de sua segurança, pode e deve exigir ao outro entrar com ele em uma constituição semelhante à constituição civil na qual cada um pode ser assegurado de seu direito” (KANT, 2020, p. 42).

Dessa maneira, mesmo com a constituição civil já instaurada apenas o problema entre os indivíduos estará resolvido e em consonância a paridade apresentada às relações entre os Estados ainda será uma relação em condição natural, a qual deve ser superada para que assim o direito complete seu triunfo na sociedade humana (BOBBIO, 2000). Grosso modo, é interessante ressaltar que no primeiro artigo definitivo para a paz perpétua Kant defende que a melhor constituição civil é republicana e para ela ser estabelecida precisa primeiro estar de acordo com a liberdade dos membros de uma sociedade, em segundo lugar deve estar de acordo com o princípio da dependência de todos de uma única legislação comum e por último, ela deve estar de acordo com a lei de igualdade.

Para além disso, voltando para a similitude apresentada acerca da condição externa natural dos Estados o filósofo prussiano argumenta:

Assim como olhamos agora com profundo desprezo o apego dos selvagens à sua liberdade sem lei, de preferir lutar incessantemente do que se submeter a uma coerção legal constituída por eles mesmos, preferindo por conseguinte uma liberdade

incomensurável à racional e consideramos isso como rudeza [*Rohigkeit*], falta de polimento e degradação animal da humanidade, então dever-se-ia pensar que os povos civilizados (cada um unido em um Estado) teriam de se apressar a sair o quanto antes de um estado tão deplorável [...]. (KANT, 2020, p. 43)

Em outros termos, assim como os povos civilizados desprezam os ditos selvagens deveriam também se apressar a sair desse estado natureza externo, mas segundo Kant isso não é o que acontece. Nenhum povo quer se curvar a uma coerção legal externa, assim como os selvagens não se curvam a uma coerção interna e ao invés disso cada Estado se coloca como majestade e soberano frente aos demais, nas palavras de Kant (2020, p. 43): “cada Estado coloca sua majestade justamente no fato de não ser de modo algum submetido a qualquer coerção legal externa”.

Em consequência disso, para a concepção do direito das gentes, onde nenhum estado seria soberano, a constituição a ser adotada será semelhante a constituição civil republicana, porque assim as relações internas teriam como característica a autonomia e igualdade de cada membro. Prosseguindo nessa direção, as relações entre estados teriam a forma de uma federação de estados livres, isto é, uma liga de povos, mas não um Estado de povos, essa negação da possibilidade de um agrupamento de todos os povos em um só se dá “pois isso seria uma contradição porque todo Estado contém a relação de um *superior* (legislador) com um *inferior* (o obediente, a saber, o povo). Mas muitos povos em um Estado constituiriam apenas um povo, o que contradiz a pressuposição [...]” (KANT, 2020, p. 42). Neste momento se torna pertinente apresentar novamente a *Metafísica* para descrever os dois últimos elementos do direito das gentes:

3) uma federação de nações segundo a ideia de um contrato social originário é necessária para evitar que elas se imiscuem mutuamente em seus conflitos domésticos, mas também para protegerem-se dos ataques externos; 4) a união, todavia, não deveria conter nenhum poder soberano (como em uma constituição civil), mas apenas uma associação (confederação), uma *aliança* que pode ser rompida a qualquer momento e que, portanto, precisa ser renovada de tempos em tempos – um direito *in subsidium* de um outro direito originário para defenderem-se mutuamente de cair em estado de guerra efetiva (*foedus Amphictyonum*) (KANT, 2013, p. 149)

Relativo ao último elemento Ricardo Terra (2004) argumenta que o homem pode ser forçado a formar um estado civil onde um poder supremo garante a segurança, mas como já foi exposto, esse poder supremo não pode existir na relação entre estados, ou seja, com a existência de um poder supremo a independência de cada Estado não poderia ser garantida. Em resumo, o segundo artigo definitivo propõe uma federação de estados livres que seria responsável pela manutenção da paz entre todos que integram tal federação. Por conseguinte, teríamos uma liga de povos onde cada povo tem e deve conservar a sua individualidade e igualdade que são pressupostos da constituição civil supracitada.

Entretanto, há outro fator que faz com que os povos não aceitem uma coerção externa, este fator é a glória do chefe supremo de cada Estado. Esta glória se expressa quando esse chefe não se coloca em perigo já que ele tem pessoas a sua disposição e o resultado disso é o povo lutando por um assunto que não lhes diz respeito. No que se refere a isso cumpre enfatizar a argumentação de Kant sobre a autonomia das pessoas em um Estado, haja vista que em um dos artigos preliminares, mais precisamente no segundo, o autor argumenta que um dos pressupostos que inviabilizam a obtenção de um Estado por herança é justamente a autonomia do povo que vive nele, pois um Estado não é um patrimônio, é uma sociedade autônoma que se uniu por um contrato, nesse sentido, uma anexação significaria então uma anulação da existência desse contrato, além de uma depreciação dos seus cidadãos como seres humanos. No final, as pessoas de um Estado que viesse a ser uma herança ou doação poderiam ser usadas como instrumento de guerra na mão de um outro Estado.

À vista disso, esse Estado é feito de pessoas, estas que tem autonomia e por isso não podem ser vendidas, doadas ou trocadas, são pessoas que não podem ser usadas como se fossem coisas. Este ponto se torna pertinente porque o chefe supremo do Estado não tem o direito de, por exemplo, usar seus súditos em uma guerra. Portanto, a autonomia das pessoas no Estado em relação às vontades dos soberanos de usar seus súditos como instrumento é disposto por Kant (2013, p. 151) nos seguintes termos:

Esse fundamento jurídico (que pode, supostamente, ocorrer ao monarca de modo obscuro) é certamente válido no que diz respeito aos animais, que podem ser uma *propriedade* do homem, mas não pode absolutamente ser aplicado ao homem, sobretudo como cidadão, o qual tem de ser sempre considerado como membro legislador no Estado (não simplesmente como meio, mas também concomitantemente como fim em si mesmo) e, portanto, tem de dar seu livre consentimento, por meio de seus representantes, / / não só à guerra em geral, mas também a cada declaração de guerra em particular. Somente sob esta condição restritiva pode o Estado dele dispor para esse perigoso serviço.

Em suma, os homens que vivem no seu estado de natureza como selvagens sem lei ainda constituem um povo, mas não um Estado. Ademais, os povos em um Estado ainda são considerados selvagens, que estão em uma condição de guerra eminente, quando se fala da sua relação externa, isto é, estão internacionalmente em um estado não jurídico e tal condição só permanece enquanto ainda não fundarem uma liga que garanta o direito dos povos “porque, por um lado, se o direito não pode causar a paz, por outro, ele é para a paz irrenunciável. Assim, não é possível pensar a paz sem uma ordem jurídica, tanto na relação entre indivíduos como também na relação entre Estados” (NODARI, 2014, p. 130).

2.1.1 A relação entre os Estados e a insociabilidade

Até o momento analisamos qual é a condição externa dos estados antes do direito das gentes e alguns fatores que dificultam uma relação segura entre os povos, tendo isso em mente iremos discorrer acerca de mais um contratempo frente à efetivação de uma boa relação entre os povos, i.e., entre os estados em suas totalidades. Tal aspecto de dificuldade é a insociabilidade, este conceito é melhor tratado no ensaio kantiano denominado *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* de 1784. Nesta obra Kant apresenta a insociabilidade como uma resistência egoísta que leva o homem ao isolamento, mas o homem é um ser antagônico, é sociável e insociável, é naturalmente egoísta ao passo que tem que desenvolver suas disposições naturais para o uso da razão.

Destarte, o desenvolvimento humano é contemplado por esse antagonismo porque nesses embates os homens desenvolvem suas disposições e faculdades. E é isso que acontece com a insociabilidade, por meio de sua característica insociável e egoísta os homens estariam fadados a se aniquilarem e para que isso não ocorresse eles foram obrigados a estabelecerem uma constituição civil legal entre si, agora, essa mesma lógica vai permear a questão do direito das gentes. Bruno Nodari (2014, p. 130) diz que “é claro que o desejo de preservar os interesses egoístas não é erradicado pelo direito. O direito não transforma a natureza humana. Só a educação e o compromisso pessoal levam a superar a propensão para o mal”, em outras palavras, o direito é importante como uma parte do progresso do gênero humano, mas a razão, o esclarecimento e a educação também são fundamentais nesse processo,

No mais, a contrapartida do progresso que envolve o direito é que para chegar na liga de Estados a natureza humana vai padecer com os piores males sob a aparência enganosa de bem-estar exterior e são esses males que vão constranger os povos a chegarem em uma ideia de federalidade. Nesse contexto, a liga de povos resultaria de um contrato mútuo entre Estados livres, aliados por objetivos e compromissos comuns, com direitos e deveres recíprocos. Formada a liga de povos, haveria condições de se criar a liga de paz que, gradualmente, congregaria todos os Estados, tornando possível o desejo dos povos, individualmente e amparados por suas constituições republicanas, de atingir a paz perpétua.

Os homens, enquanto indivíduos ou povos, passam por guerras, esgotamentos internos e tentativas imperfeitas até chegar em um estágio de paz. Em síntese, no ensaio de 1784 encontramos o argumento de que por serem vizinhos os homens sofrem com a brutalidade da liberdade irrestrita e acabam percebendo as suas incompatibilidades, essa percepção os leva a criarem dispositivos (como o direito) para que os povos não se destruam. Outrossim, em *À paz*

perpétua Kant enuncia que a natureza do homem é maligna e por isso a aplicação da palavra e conceito de direito em uma relação livre entre os povos é deveras estranha. Ou seja, a palavra direito não teria significado ao levarmos em consideração malignidade mencionado por Kant, entretanto, o autor argumenta:

Essa homenagem que todo Estado presta ao conceito de direito (pelo menos segundo palavras) demonstra, contudo, que é para ser encontrada no ser humano ainda uma grande, embora momentaneamente dormente, predisposição moral para se tornar, entretanto, mestre do princípio mau que o habita (que ele não pode negar) e também para esperar isso dos outros, pois caso contrário a palavra *direito* nunca chegaria à boca de estados que querem guerrear uns com os outros [...] (KANT, 2020, p. 44)

Em relação a isso é interessante lembrar da apresentação da estrutura de *À paz perpétua*, a qual foi brevemente exposta neste texto, onde, em um dos artigos preliminares, o filósofo prussiano diz que mesmo na guerra deve haver alguma honestidade, em outras palavras, mesmo com as incompatibilidades, com o egoísmo e a malignidade da sua natureza o homem deve possuir alguma honestidade nos conflitos entre os povos. Em suma, deve haver algum direito na guerra e agora é possível entender que há uma disposição que assenhora a disposição mau do homem, nesse sentido, a razão, como comandante do poder legislativo moral institui a paz como um dever imediato. É justamente sobre o papel da razão nesse processo que iremos discorrer a seguir.

2.1.2 A relação entre os Estados e a razão

Até o momento apresentamos aspectos dos estados e dos indivíduos que dificultam suas relações, por este motivo é de nosso interesse argumentar sobre o uso da razão, isso se faz necessário quando tornamos concebível a ideia de uma convivência pacífica de vários povos distintos em um mesmo e único globo terrestre. Segundo desenvolveu Bobbio (2000, p. 244-253), a razão é uma faculdade natural própria do homem, o seu progresso para o melhor e consequentemente o progresso da história está interligado a essa faculdade. Em relação a história, é relevante analisá-la na tentativa de encontrar o seu sentido e assim estabelecer a direção que os indivíduos devem seguir. Além disso, o caminho da história e do progresso visam o desenvolvimento da liberdade e não mais da necessidade, pois através do uso da razão e da sua transformação para um ser racional o homem toma consciência de como não ficar preso as suas vontades e a usar as coisas ao seu redor como meios enquanto torna a si mesmo e seus semelhantes como um fim.

Nesse sentido, o instrumento para o progresso foi apresentado no tópico anterior, onde descrevemos o homem como um ser antagônico e dessa maneira o antagonismo é uma resistência que leva os homens a desenvolverem suas disposições, ao passo que tais resistências não são concebidas como o fim último do progresso, elas apenas possibilitam os meios para o desenvolvimento da razão. No mais, esse desenvolvimento só acontecerá em uma constituição jurídica que possibilita a liberdade para que o progresso possa acontecer sem que os homens se exterminem em guerras.

Pelo exposto, os homens agora conscientes e livres dos comandos do reino das necessidades têm a possibilidade de se tornarem indivíduos esclarecidos, aliás, é por meio do esclarecimento de um povo que ocorre o progresso. Dessa maneira, os direitos são aprimorados, pois apenas um povo esclarecido o suficiente abrirá mão de sua liberdade irrestrita em prol de uma igualdade, segurança e até mesmo uma liberdade diferente da anterior e é por meio da razão que os povos farão das suas constituições republicanas (as quais já são frutos do uso da razão e do progresso) o centro da união federativa onde terão seus direitos assegurados. Por isso, no que tange aos nossos interesses nesse texto, quando, no opúsculo de 1795, Kant discorre sobre o esclarecimento ele aponta para a constituição civil republicana e a justificação para tal apontamento se fundamenta no argumento de que apenas um povo esclarecido poderia chegar à constituição citada:

Pois se a fortuna faz com que um povo poderoso e esclarecido possa se formar em uma república (que, por sua natureza deve se inclinar à paz perpétua), essa república dá um centro à união federativa para que os outros estados se juntem a esta última e para assegurar então o estado de liberdade dos estados, em conformidade à ideia de direito das gentes, e expandir-se sempre gradualmente por meio de mais alianças desse tipo. (KANT, 2020, p. 45)

Ademais, tanto o esclarecimento quanto o processo da constituição de uma liga de povos não é algo que acontece de uma hora para outra, o progresso acontece por meio de gerações e tanto o sentido da história como o progresso do direito ocorrem sem o nosso planejamento, sem o planejamento do indivíduo. Assim, a razão tem papel fundamental nas questões apresentadas e em consequência disso ressalto novamente a sua atribuição como estabelecadora da paz que é instituída como um dever imediato, relativo a isso cito Kant:

[...] a razão, de cima do trono do supremo poder legislativo moral, condena absolutamente a guerra como via de direito e torna em contrapartida o estado de paz um dever imediato que, contudo, não pode se instituir e nem ser assegurado sem um contrato dos povos entre si-; então deve haver uma liga de tipo especial que pode ser denominada liga de paz que se distinguiria do contrato de paz pelo fato de que este buscaria acabar simplesmente com uma guerra, enquanto aquela buscaria terminar todas as guerras para sempre. (KANT, 2020, p. 45)

2.2 O direito das gentes como um pressuposto para a paz perpétua

O desenvolvimento da liberdade, das faculdades dos homens e a constituição republicana são condições necessárias para a paz, em especial esta última que surge como o primeiro passo do direito público, sendo seguida pelo segundo passo que consiste em uma constituição similar em um âmbito internacional, por essa razão cada um desses fatores deve ser assegurado para que a paz entre estados também seja garantida. Portanto, o direito, e consequentemente direito das gentes, serve como um agente pacificador, entretanto, mesmo com tal ponderação é de grande valia apresentar que o direito não vai extinguir todos os conflitos, pois vale lembrar que homens ainda terão sua natureza insociável, mas é uma forma racional de resolver tais conflitos, diferentemente a uma resolução de conflitos por meio da guerra.

Além do mais, os conflitos se mostram em forma de guerras quando os Estados estão em um período de natureza internacional e é justamente esse estágio de conflito selvagem que o direito das gentes busca solucionar. Portanto, um direito para a guerra também não parece fácil de conceber, pois a pergunta que surge é: o que é justo em um momento de guerra? Não temos garantias em momentos como esses, visto que “nesse sentido, eles [os seres humanos] se aniquilam uns aos outros e então encontram a paz perpétua na vasta tumba, que junto aos seus autores, encobre todos os horrores da violência” (KANT, 2020, p.46).

No mais, quando falamos de guerras que tem por objetivo o expansionismo de algum Estado perde-se a possibilidade de manter o governo em uma grande extensão, porque isso impossibilitaria a segurança de todos os membros daquele Estado, este acabaria por sendo mais um motivo para a guerra, transformando mais uma vez a paz como algo irrealizável (KANT, 2013). Com efeito, Kant (2013, p. 155-156) reafirma a sentença sobre o processo da saída do estado de natureza para o estado de paz:

Dado que o estado de natureza é, tanto para os povos como para os indivíduos, um estado do qual se deve sair para ingressar em um estado legal, então todo direito dos povos, e todo o meu e seu exterior dos Estados passível de ser adquirido ou conservado através da guerra, é, antes desse acontecimento, meramente *provisório* e apenas em uma união universal dos *Estados* (análoga àquela pela qual um povo se torna Estado) pode passar a valer *peremptoriamente* e tornar-se um verdadeiro *estado de paz*.

Por fim, esse é o caminho para a instituição de um ordenamento jurídico internacional para que os povos possam viver em uma paz permanente. Sobretudo, a paz carece ser acreditada como um fim último, mesmo que sua demonstração no plano teórico não seja possível, ainda assim necessitamos também a assumir como algo no plano prático, tornando-a um dever. Outro ponto é que assim como não temos a probabilidade teórica de demonstrar a paz duradoura também

não há a impossibilidade dessa demonstração, como já foi mencionado a paz é um dever e por isso temos que agir como se a sua demonstração fosse possível. Além do mais, o direito das gentes garante a paz quando funda uma liga de povos, um federalismo de estados livres:

Essa liga não se propõe à aquisição de qualquer poder do Estado, mas tão somente à conservação e à garantia da *liberdade* e um Estado para si mesmo e, ao mesmo tempo, de outros estados vinculados sem que estes, contudo, se submetam por isso (assim como seres humanos no estado de natureza) a leis públicas e a sua coerção. – A exequibilidade (realidade objetiva) dessa ideia de *federalidade*, que deve se estender progressivamente a todos os estados e então conduzir à paz perpétua, é concebível. (KANT, 2020, p.45)

Pelo exposto conseguimos observar que a paz para Kant não estaria atrelada a apenas um momento sem guerras já que a liga de paz extinguiria todas as guerras para sempre, dito de outro modo, a liga se diferencia de um contrato de paz, uma vez que enquanto este procura acabar apenas com uma guerra aquela busca acabar com todos os conflitos. Em suma, a ideia de federalidade é concebível e deve se estender de forma progressiva a todos os estados. Por outro lado, não é suficiente que os estados se tornem republicanos, mas a república é uma condição necessária, considerando que ela servirá como centro da união federativa. Isto posto, é necessário que as repúblicas, assim constituídas, originem uma federação, ou seja, obriguem-se a entrar numa constituição análoga à constituição civil na qual seja possível garantir para cada membro o próprio direito. Essa federação deve se distinguir, de um lado, de um superestado, porque isso contradiz o princípio da igualdade dos Estados, mas por outro lado, deve se distinguir de um puro e simples tratado de paz.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em conclusão, Kant assume a natureza humana como maligna, insociável e propensa ao aniquilamento e dessa maneira o autor constrói um projeto filosófico e constata a necessidade de encontrar maneiras de evitar tal fim para a humanidade. Nesse sentido, a paz entre os indivíduos e os povos se torna um objetivo a ser alcançado, para tal apresentamos o direito das gentes como um fio condutor para que os estados alcancem a realização da paz perpétua. Lembremos que antes da instauração do direito os estados se encontram em uma relação sem lei onde os conflitos são eminentes, ou seja, a condição natural entre estados é permeada por conflitos que devem ser superados através da instituição de uma ordem jurídica. Assim, quando falamos no direito das gentes lançamos o olhar para a relação entre os estados, esta relação que deve ser construída com base na liga de povos. Em suma, a instauração da paz não é só uma parte do direito ela é o seu fim último e, à vista disso, precisamos agir como se ela fosse possível.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. Tradução de Alfredo Fait. São Paulo: Mandarim, 2000.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua: um projeto filosófico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

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

_____. **Metafísica dos costumes**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

_____. **Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?** In: Textos Seletos. 9. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 63 – 71.

NODARI, Paulo César. **Ética, direito e política: a paz em Hobbes, Locke, Rousseau e Kant**. São Paulo: Paulus, 2014 (Coleção Ethos).

TERRA, Ricardo. **Kant & o direito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

BIOGRAFIA

Bianca Malena do Nascimento Cordeiro é graduanda em Filosofia – Licenciatura na Universidade Federal do Maranhão (UFMA), bolsista de Iniciação Científica/CAPES, membro do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar em Kant (GEPI Kant/UFMA/CNPq).

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho é Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), professora DE, Associada III, do Depto. de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão e do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da UFMA (PPGCult/UFMA). Coordenadora do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar em Kant (GEPI Kant/UFMA/CNPq).

Eixo 4: Diálogos de outros autores com Rousseau

A ESCRITA AUTOBIOGRÁFICA FILOSÓFICA EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU E FRIEDRICH NIETZSCHE

PHILOSOPHICAL AUTOBIOGRAPHICAL WRITING IN JEAN-JACQUES ROUSSEAU AND FRIEDRICH NIETZSCHE

Leonice da Conceição Pinheiro Silva
Mestranda em Cultura e Sociedade-PGCult
leonice.pinheiro@discente.ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

Flávio Luiz de Castro Freitas
Doutor e Pós-Doutor em Filosofia
flavio.luiz@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: O objetivo central deste trabalho consiste na investigação acerca da relação entre o pensamento filosófico e a escrita de si nos autores Jean-Jacques Rousseau e Friedrich Nietzsche. Para tal, analisam-se as seguintes obras centrais: *Os devaneios do caminhante solitário* (1782) de Rousseau, e o *Ecce Homo* (1888) de Nietzsche. Nas obras citadas percebe-se algo além de uma subjetividade individual, com diferentes nuances e objetivos, mas, a sagacidade de refletir no interior do discurso filosófico, questões sobre o Eu e o mundo exterior. Rousseau deixa-se arrastar pela corrente de sensações, recordações e imaginação, faz de seus devaneios uma técnica de vida e escrita. A busca pelo Eu, o isolamento, possui um rigor metódico, busca a verdade e transparência, onde a vida em sociedade não permite. Semelhantemente constituição paradoxal, ocorre com a autobiografia de Nietzsche, seus aforismos últimos, perpassam o caráter autobiográfico, eles são um trabalho genealógico onde ele analisa a sociedade a partir da escrita de si. Contudo, o gênero filosófico-literário da autobiografia ocupou e continua ocupando um papel fundamental para a compreensão da subjetividade individual e a subjetividade de uma cultura. Mais que isso, podemos afirmar que a escrita autobiográfica se constitui como um privilegiado modo de manifestação desse “espaço interior”, ao qual denominamos consciência ou sujeito. É notório que apesar das severas críticas de Nietzsche ao genebrino, ambos inauguram grandes marcos na escrita autobiográfica. Não há em seus pensamentos uma oposição do afetivo ao racional, ou uma sobreposição do racional ao afetivo, pelo contrário, encontramos um elo que busca atingir sua máxima potência, sob uma ótica libertadora e não repressiva. Para o processo metodológico utilizou-se a pesquisa qualitativa e bibliográfica, prezou-se pela organização do discurso demonstrativo dos autores, quais suas ideias centrais acerca do referido debate e seus pressupostos.

Palavras-chave: Rousseau; Nietzsche; Autobiografia filosófica; Filosofia; Literatura.

ABSTRACT: The main objective of this work is to investigate the relationship between philosophical thought and self-writing in the authors Jean-Jacques Rousseau and Friedrich Nietzsche. To this end, the following central works are analyzed: Rousseau's *The Daydreams of the Solitary Wanderer* (1782), and Nietzsche's *Ecce Homo* (1888). In the works cited, something beyond an individual subjectivity can be perceived, with different nuances and objectives, but the sagacity of reflecting within the philosophical discourse, questions about the Self and the outside world. Rousseau lets himself be carried away by the current of sensations, memories and imagination, making his daydreams a technique of life and writing. The search for the Self, isolation, has a methodical rigor, seeks truth and transparency, where life in society does not allow.

Similarly, a paradoxical constitution occurs with Nietzsche's autobiography, his ultimate aphorisms permeate the autobiographical character, they are a genealogical work in which he analyzes society from the point of view of writing himself. However, the philosophical-literary genre of autobiography played and continues to play a fundamental role in the understanding of individual subjectivity and the subjectivity of a culture. More than that, we can say that autobiographical writing constitutes a privileged way of manifestation of this “inner space”, which we call consciousness or subject. It is clear that despite Nietzsche's severe criticism of the Genevan, both inaugurate major milestones in autobiographical writing. In his thoughts, there is no opposition between the affective and the rational, or an overlap between the rational and the affective, on the contrary, we find a link that seeks to reach its maximum power, under a liberating and non-repressive perspective. For the methodological process, qualitative and bibliographic research was used, the organization of the demonstrative discourse of the authors, what their central ideas about the aforementioned debate and its assumptions were valued.

Keywords: Rousseau; Nietzsche; Philosophical autobiography; Philosophy; Literature.

1 INTRODUÇÃO

Diante de tantos outros escritos de Jean-Jacques Rousseau, os escritos autobiográficos ocupam um lugar especial, “o solitário coração em meio a capital francesa”. Em seus últimos anos se voltou para questões de cunho mais pessoal e sensível. O filósofo genebrino, após a escrita, sucesso e polêmicas de seu texto autobiográfico as *Confissões*, inicia em 1776 seu novo projeto *Os devaneios de um caminhante solitário*, sua última etapa na busca incansável pelo Eu. A obra compõe não confissões ou memórias, ele se arrasta pelas vias da imaginação, sensações e recordações. As caminhadas são suas inspirações, durante seus passeios escrever e anotar seus devaneios.

Rousseau faz de seus devaneios técnica de vida e escrita, a obra se divide em dez capítulos ou “caminhadas”, permeadas de multiplicidade e descontinuidade de uma experiência vivida, busca e conhecimento sobre si. Essa solidão necessária, faz com que em diversos momentos o tema de obras anteriores volte à tona, a liberdade do indivíduo mediante os vícios e constrangimentos da sociedade, seus devaneios são um panorama para o tema da liberdade.

Contudo, analisou-se às duas obras autobiográficas *Os devaneios de um caminhante solitário* de Rousseau e o *Ecce homo* de Nietzsche que é simultaneamente uma espécie de *autobiografia intelectual* do autor e uma análise de seus trabalhos mais importantes. Pode-se dividir o *Ecce homo* em duas partes: uma autobiográfica e uma genealógica, composta pelos quatro primeiros capítulos; nos demais capítulos ele apresenta a gênese da composição e relevância dos seus escritos anteriores; e no último capítulo ele faz uma síntese de toda a sua real intenção que se constitui em uma crítica à moral cristã, reafirma sua moral da saúde e

apreço à vida, demonstrando as fontes da doença e conseqüentemente a miséria espiritual da civilização ocidente.

O método adotado se baseia na leitura das duas obras, buscando compreender suas ideias principais acerca do tema mencionado, a partir das reflexões obtidas, demonstrar as possíveis aproximações e distanciamentos entre os dois autores. Apesar do distanciamento temporal, partiu-se de leituras delicadas e flexíveis, sem tornar o texto pejorativo.

2 ESCRITA DE SI E SOLIDÃO: TRAÇOS DE UMA SUBJETIVIDADE FILOSÓFICA EM ROUSSEAU

Neste artigo busca-se pontuar a escrita de si como método filosófico a partir da última obra de Jean-Jacques Rousseau, *Os devaneios de uma caminhante solitário*. A obra foi escrita com o intuito de ir além do seu primeiro escrito autobiográfico intitulado *Confissões*. A busca incessante pelo desejo de encontrar o sentido do Eu — conhecer a si mesmo — e do afastamento ao mundo solitário se tornam técnica de vida e escrita filosófica, enquanto temas são refletidos de obras anteriores. Segundo Façanha (2007, p. 124):

[...] observa-se, ainda nos *Esboços das Confissões*, portanto, antecedendo numa tentativa preliminar a publicação das *Confissões*, a convicção de Rousseau quanto ao caráter diferencial e inaugural do gênero dessas suas reflexões; pois, se bem sucedido no “cumprimento de suas promessas”, ou seja, tornar a sua alma transparente aos olhos do leitor, irá conduzi-lo a algo único e também útil. Além disso, parece subsistir um pouco de incerteza, porque o próprio Rousseau sabe da dificuldade da escrita e do que ela, de alguma forma, possa encobrir. A linguagem, portanto, passa a ser esse instrumento tão útil e decisivo, tanto para aquele que escreveu, quanto para quem a reconhece. [...] Promete a transparência de si servindo-se da **linguagem do sentimento** e, acima de tudo, conforme se auto-intitula um homem do povo, condição essa que se em princípio não despertaria atenção dos leitores, torna-se fundamental no projeto: *As Confissões*. A afirmação dos direitos do sentimento e a justificação do homem do povo andam juntas.

Rousseau se propõe a efetuar algo novo, essa linguagem do sentimento muito observada nas *Confissões*, faz com que o autor se destaque nessa busca pela verdade sobre si mesmo, feito que só será possível através da escrita autobiográfica. Segundo Façanha (2007) o gênero autobiográfico consegue dar acesso a uma verdade melhor do que uma pintura, consegue alcançar o “interior”. Mas, da mesma forma, pode levar a dissimulação na escrita, tal como Rousseau critica Montaigne e seus demais predecessores.

Nas palavras de Starobinski (1991, p. 187) “o conhecimento de si não é um problema, é um dado” para Rousseau. Seguindo a ordem estética-existencial, em que podemos observar em seus escritos autobiográficos, observa-se um exercício de conhecimento e existência, imerso em um

desejo de transparência, que o leva à necessidade de recomeçar e conquistar uma unidade entre o Eu e a linguagem. Com *Os devaneios de um caminhante solitário* Rousseau mergulha em seus delírios, logo na primeira caminhada, propõe uma nova abordagem metodológica:

Eu escrevia minhas primeiras *Confissões* e meu *Diálogos* numa preocupação contínua quanto aos meios de desviar-los das gananciosas mãos de meus perseguidores para transmiti-los, se possível, a outras gerações. A mesma inquietude não me atormenta mais para este texto[...]. (ROUSSEAU, 2017, p. 21-22)

Rousseau empreende o exercício de uma escrita de si atrelada ao pré-romantismo, a subjetividade nasce como campo semântico, dramático e lírico. Essa estética textual, uma estratégia muito bem elaborada, esboça denso inventário pessoal com reflexões voltadas para os sentidos de sua existência e relação com a natureza. “Essas horas de solidão e de meditação são as únicas do dia em que sou eu mesmo e me pertencem sem distração e sem obstáculo, e nas quais posso verdadeiramente dizer que sou o que a natureza desejou”. (ROUSSEAU, 2017, p. 23).

A “existência” e a “solidão” se apresentam como fenômenos únicos e necessita serem vivenciados, assim como Rousseau (2017, p. 15) aponta, “mas, quanto a mim, afastado [...] de tudo, o que sou? É o que me resta descobrir”, essa resistência se apresenta relativamente, não é compreendida universalmente, um fenômeno único a cada indivíduo, que implica também nas suas relações com o mundo e o absoluto. “A vida subjetiva, para Rousseau, não é por si mesma uma vida ‘oculta’ ou recolhida na ‘profundeza’; aflora espontaneamente à superfície, e a emoção é sempre demasiadamente poderosa para ser contida ou reprimida”. (STAROBINSKI, 1991, p. 188). A solidão é recurso indispensável, é ela quem dará acesso à razão, à liberdade e à natureza. Para Rousseau, a razão representa “um espaço de clareza de ideias” (DOZOL; REIS, 2019, p. 161). Uma razão que pode ser conciliada ao sentimento, à sensibilidade.

Rousseau aborda que pensar era uma ocupação pesada e sem encanto. Seu desejo agora é libertar-se das asas da imaginação. Uma escrita de si, é compreendida como a arte de traduzir um sentimento puro — ao passo que é também um lugar de solidão — um encontro do “eu” consigo mesmo — a tentativa de encontrar o sentido de sua existência (DOZOL; REIS, 2019). Podemos pensar ainda que essa escrita autobiográfica filosófica abre portas para o exercício do original na medida que se contrapõe às críticas e falsos valores. De acordo com Starobinski:

O devaneio de Rousseau trabalha para apagar essa exterioridade, para reabsorver essa diferença. Conversar consigo mesmo não será um meio tendo em vista um fim posterior e distante: será o fim supremo, o objetivo insuperável. E a escrita que *fixa* o devaneio será o suporte desse encontro do mesmo com o mesmo. (STAROBINSKI, 1991, p. 171).

Portanto, vemos erguida, enfim, uma escrita que experimenta a solidão como condição existencial, um mergulho nas profundezas da interioridade, como um ato de liberdade e leveza. “O sujeito é sua emoção, e a emoção e imediatamente linguagem. Sujeito, linguagem, emoção já não se deixam distinguir. A emoção é o sujeito que se desvela, e a linguagem é a emoção que se fala. Na inspiração narrativa, Jean-Jacques é [...] sua linguagem”. (STAROBINSKI, 1991, p. 202).

Rousseau busca de maneira autêntica reinventar-se e proporcionar ao leitor essa veracidade, assim como os meios que ele se torna o que é, converte a dor e ressignifica como algo afirmativo, atribuindo-lhe novo sentido. “A própria dor física, em vez de aumentar meu sofrimento, me distrairia; ao arrancar-me gritos, talvez me poupasse lamurias, e os dilaceramentos de meu corpo suspendessem os de meu coração” (ROUSSEAU, 2017, p. 17). Nas palavras de Starobinski (1991) Rousseau mergulha na dor para elaborar-se ativamente, e de certa forma se libertar, é um processo purificante e ressignificação da experiência do sofrimento.

Rousseau pode ser considerado um homem de paradoxos, e sua escrita reflete a si mesmo. Típico de um filósofo artista, tem a si mesmo como matéria-prima de pensamento, compreendendo as especificidades de seu processo, exerce um trabalho minucioso na autodescoberta, como bem afirma Starobinski (1991, p. 365) “o trabalho psíquico do devaneio consiste sempre em passar de um estado de perturbação e de conflito a um estado de simplicidade límpida [...]”. A solidão é um método de vida e escrita, com um propósito metodológico, Rousseau rompe barreiras na escrita filosófica.

3 A ESCRITA AUTOBIOGRÁFICA FILOSÓFICA: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS ENTRE NIETZSCHE E ROUSSEAU

Ao rever o projeto autobiográfico de Nietzsche *Ecce homo: como alguém se torna o que é*, observa-se como Nietzsche opera uma transformação na escrita filosófica, insere a reflexão acerca do sujeito tal como Rousseau, porém critica a ideia de subjetividade e a própria noção de autobiografia. Pensar uma filosofia que busca a multiplicidade de experiências de si, assim como a reconstrução da subjetividade.

O *Ecce homo* [obra de 1888, fase tardia de Nietzsche] se divide não somente em um ensaio autobiográfico, mas faz uma gênese de toda a sua filosofia. Ao longo de seus capítulos ele não realiza uma narração meramente cronológica de sua vida, sua escrita possui um modo particular, irônico, provocador e sarcástico, “ouçam-me! pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!” (NIETZSCHE, 2008, p. 15). Nietzsche é considerado um filósofo assistemático, sua escrita em particular é constituída por aforismos, ora, por uma escrita mais

poética, sua escrita é fluida e metamórfica, marcado pela sua formação em Filologia emprega o método genealógico em seus escritos 1888.

Podemos observar em suas obras uma pluralidade de conceitos; poderíamos pensar o *Ecce homo* então como uma genealogia de si mesmo?. Tanto Rousseau quanto Nietzsche fazem da autobiografia uma ferramenta na filosofia. Compreende-se que esse exercício autobiográfico nietzschiano foge dos métodos tradicionais das narrativas de si, e se insere no campo da reflexão e crítica, adentram na moral e no sujeito.

Diferente de Rousseau, em Nietzsche não observamos uma preocupação em manter a transparência ao relatar suas experiências vividas, no *Ecce homo* vemos muito além de uma escrita autobiográfica, ele torna-se a finalização do projeto filosófico nietzschiano. No subtítulo *como alguém se torna o que é*, já se observa as intenções de Nietzsche, ao se apresentar como um paradoxo entre decadente e começo, torna-se um pressuposto para uma filosofia que busca a construção de uma transvaloração. Esse paradoxo constituinte pode ser compreendido a partir do capítulo intitulado “Por que sou tão sábio”, em que “da ótica do doente ver conceitos e valores mais sãos, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* — este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência[...]” (NIETZSCHE, 2008, p. 22).

A partir de suas experiências de sofrimento, doença e dores, físicas e psíquicas, Nietzsche transforma-as em experimento, produz uma filosofia afirmativa de vida, se contrapõe à metafísica e à decadência moral no homem moderno. Faz de si sua própria experiência filosófica, sofrimento, doença e fraqueza se ressignificam em momentos de alegria e força, e assim ele chega aos últimos momentos de seu projeto filosófico: uma filosofia das multiplicidades, metamórfica, fluída e cheia de vontade de poder. Processo semelhante ocorre com Rousseau, que transforma sua dor em ferramenta para sua escrita.

Ao escrever sobre si, Nietzsche prepara o terreno para algo além de uma escrita autobiográfica, grande parte da obra se torna uma gênese de seus pensamentos anteriores e obras. A autobiografia na mão desses dois autores são um meio para penetrar na filosofia. Para Nietzsche a fórmula seria sem dúvidas, o *amor fati* “nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo [...], mas amá-lo” (NIETZSCHE, 2008, p. 49).

No capítulo 2 “Por que sou tão inteligente” Nietzsche fala de um cuidado de si que negligenciou durante alguns anos da sua vida, ele diz que “faltava um sutil ‘cuidado de si’, a *tutela* de um instinto imperioso, era um nivelar-se a qualquer um, uma ‘ausência de si’, um esquecimento

da distância própria — algo que jamais me perdoe” (NIETZSCHE, 2008, p. 37). Nietzsche nesse ponto aborda sobre diversos hábitos que prejudicam sua saúde e a saúde de qualquer indivíduo. Poderíamos considerar vícios na sociedade moderna, tais como a alimentação, clima, lugares, leituras, música, inclusive faz fortes críticas aos autores do seu tempo.

Como um pensador para além de seu tempo, Nietzsche entrelaça uma linguagem disruptiva, entre questões filosóficas, valores morais e sua própria experiência de vida, algo que não daria, segundo ele, para desenvolver por meio de uma escrita tradicional. “*Comunicar* um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos, incluído o *tempo* desses signos — eis o sentido de todo estilo; e considerando que a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo [...]” (NIETZSCHE, 2008, p. 55). Nietzsche avança em sua análise, ressaltando que:

Bom é todo estilo que realmente comunica um estado interior, que não se equivoca nos signos, no tempo dos signos, nos gestos — todas as leis do período são artes do gesto. [...] A arte do grande ritmo, o grande estilo dos períodos, para expressar um imenso fluir e refluir de paixão sublime, sobre-humana, foi descoberto somente por mim. (NIETZSCHE, 2008, p. 55)

Nietzsche possui uma habilidade de escrita, devido a sua capacidade de lidar com as psicológicas. Outro aspecto em que Nietzsche se assemelha a Rousseau, está no apreço pela solidão, Nietzsche faz de sua solidão, a sua companhia, não a teme como os demais. “*Quem está só? — O temeroso não sabe o que é estar só: atrás de sua cadeira há sempre um inimigo. — Oh, quem poderia nos contar a história do fino sentimento que se chama solidão!*” (NIETZSCHE, 2016, p.158).

A solidão é restauradora, criadora, uma pausa a vida em sociedade, ou das máscaras sociais as quais, Rousseau se referia. Um mergulho para dentro de si, aprendermos a lidar com nós mesmos, algo que nem sempre é possível em meio ao turbilhão de acontecimentos. Em *Aurora* a solidão é um tema pertinente no qual Nietzsche irá se debruçar:

Perspectivas distantes. — A: Mas por que essa solidão? — B: Não estou aborrecido com ninguém. Mas sozinho pareço ver os amigos de modo mais nítido e belo do que quando estou com eles; e quando amei e senti mais a música, vivia longe dela. Parece que necessito de perspectivas distantes para pensar bem das coisas. (NIETZSCHE, 2016, p. 218).

A solidão dá a Nietzsche novas perspectivas, se distancia para poder observar com maior clareza. A partir desse distanciamento com o conhecido Nietzsche adentrou nos campos mais emblemáticos da filosofia, dos quais se tornaram pontes fundamentais para a compreensão de seu pensamento. Dessa forma, a solidão também faz parte de um método filosófico.

4 CONSIDERAÇÕES

Ao que tudo indica, para Nietzsche o filósofo suíço teria captado e dado forma a esse sentimento latente, foi perceptivo na medida que, com certa profundidade adentra não somente a si, mas à cultura à sua volta. Apesar das marteladas de Nietzsche, ao chamar o genebrino de reativo.

Entretanto, as críticas não diminuem o fator principal a ser analisado aqui, a abertura que Rousseau conduz para as questões que ainda são buscadas até hoje: a busca de viver criativamente e se sentir livre para escolher sua própria forma de viver, assim como Nietzsche, a busca longe do rebanho e dos ditames universalizantes da moral; a construção de uma subjetividade rompedora.

É notório que apesar das severas críticas de Nietzsche ao genebrino, ambos inauguram grandes marcos na escrita autobiográfica. Não há em seus pensamentos uma oposição do afetivo ao racional, ou uma sobreposição do racional ao afetivo, pelo contrário, encontramos um elo que atinge sua máxima potência, sob uma ótica libertadora e não repressiva.

REFERÊNCIAS

STAROBINSKI, Jean. Os problemas da autobiografia. In: STAROBINSKI, Jean. **A transparência e o obstáculo**: seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

FAÇANHA, Luciano. A autobiografia filosófica de Rousseau: uma linguagem do sentimento. In: **Revista Cambiassu**, 2007, p. 123-136.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Os devaneios de um caminhante solitário**. Trad. Laurent de Saes. São Paulo: Edipro, 2017.

DOZOL, Marlene de Souza; REIS, Lia Presgrave. Escrita de si em Rousseau: lugar de solidão e afirmação radical da própria existência. In: **Contrapontos**, Itajaí, v. 19, ed. 1, p. 156-169, 2019. DOI 10.14210. Disponível em: www.unilavi.br/periodicos. Acesso em: 11 jul. 2022.

NIETZSCHE, F. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NIETZSCHE, F. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BIOGRAFIA

Leonice da Conceição Pinheiro Silva é licenciada em Ciências Humanas com habilitação em Filosofia pela UFMA (2017-2021). Atualmente, mestranda no Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade/UFMA (2022-atual). Bolsista pela Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão - FAPEMA (2022-atual), faço parte do Grupo de Pesquisa em Teoria da Afetividade na Idade Moderna, Filosofia das Psicologia e das Psicanálises - CNPq.

Flávio Luiz de Castro Freitas é doutor e pós-doutorado em Filosofia com área de concentração em Estrutura e Gênese do Conceito de Subjetividade pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Além disso, é professor efetivo adjunto no campus V e professor permanente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Também é líder do Grupo de Pesquisa em Teoria da Afetividade na Idade Moderna, Filosofia das Psicologia e das Psicanálises.

A LINGUAGEM NA PRIMEIRA INFÂNCIA: EMÍLIO OU DA EDUCAÇÃO

LANGUAGE IN EARLY CHILDHOOD: EMILIO OR EDUCATION

Luciano da Silva Façanha

lucianosfacanha@hotmail.com

Pós-Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP)

Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Lavínia Neves Moreno Silva

lavinia.silva@prof.edu.ma.gov.br

Graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Rede Estadual de Ensino do Maranhão (SEDUC)

RESUMO: Este artigo tem o objetivo de demonstrar as ideias de Jean-Jacques Rousseau a respeito da linguagem da criança no livro *Emílio ou Da Educação* (1762), e mostrar como o tema da linguagem é encarado no campo dos estudos pedagógicos. Para tanto, destacamos as ideias de Jean Piaget e Lev Vigotski a respeito do tema, o construtivismo e interacionismo social são fontes relevantes para compreendermos como o assunto na contemporaneidade avançou consideravelmente e, também, para apontar a diversidade de ideias acerca da temática. Em seguida, apresentamos as ideias de Rousseau acerca da linguagem na primeira infância, enfatizando como o exemplo é importante para a educação do Emílio no que tange a sua forma de comunicar. Os adultos e o preceptor têm papel fundamental na condução da linguagem da criança, falando tanto corretamente como deixando que esta faça uso do próprio vocabulário até se desenvolver. A pesquisa possui cunho qualitativo e descritivo, e os procedimentos utilizados foram de pesquisa bibliográfica e revisão de literatura. Sendo assim, foram consultados materiais como artigos e livros dos principais autores e comentadores utilizados na redação do trabalho.

Palavras-chave: Rousseau; Piaget; Vygotsky; Linguagem; Educação

ABSTRACT: This article aims to demonstrate Jean-Jacques Rousseau's ideas about children's language in the book *Emílio ou Da Educação* (1762), and to show how the theme of language is seen in the field of pedagogical studies. In order to do so, we highlight the ideas of Jean Piaget and Lev Vygotski on the subject, constructivism and social interactionism are relevant sources to understand how the subject has advanced considerably in contemporary times and also to point out the diversity of ideas on the subject. Next, we present Rousseau's ideas about language in early childhood, emphasizing how the example is important for Emílio's education in terms of his way of communicating. Adults and the preceptor have a fundamental role in guiding the child's language, speaking both correctly and letting the child make use of his own vocabulary until it develops. The research has a qualitative and descriptive nature, and the procedures used were bibliographic research and literature review. Therefore, materials such as articles and books by the main authors and commentators used in the writing of the work were consulted.

Keywords: Rousseau; Piaget; Vygotsky; Language; Education

1 1 INTRODUÇÃO

De início, é importante compreender que a linguagem ocupa, em Rousseau, um lugar considerável. Como aponta Starobinski (2011, p. 409), “[...] a teoria da linguagem faz parte integrante dos escritos de doutrina, quer se trate das obras que dizem respeito à história da

sociedade, quer daquelas que interessam à educação do homem moderno”. Ainda de acordo com Bento Prado Junior (2018), em Rousseau a concepção retórica de linguagem ocupa um lugar central, é um laço essencial que articula à ideia de verdade.

Pensando nas possibilidades que o genebrino proporcionou para os estudos da linguagem, objetivamos nesse artigo destacar o pensamento do autor acerca da linguagem na primeira infância. No tratado educacional *Emílio ou Da Educação* (1762), Rousseau apresenta ideias que concernem à educação que deve ser dada ao Emílio, nesse sentido, descreveremos a postura que os adultos e o preceptor devem ter em relação à linguagem com a criança. Contudo, concentramo-nos primeiramente em destacar as ideias contemporâneas que tratam da linguagem pela óptica do construtivismo de Jean Piaget e o interacionismo de Lev Vigotski. Tal perspectiva faz-se importante, pois a relação com o ambiente e a interação com o meio influencia na comunicação da criança. A finalidade é demonstrar como o tema tem uma dimensão complexa, mas que o campo de estudo detém uma grande diversidade.

Em relação aos procedimentos, o trabalho será bibliográfico, isto é, a partir de material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos. Quanto à natureza da pesquisa, é de cunho qualitativo, pois versa sobre o impacto de determinada abordagem teórica. Espera-se, contudo, que este artigo contribua com o debate acerca da obtenção da linguagem na primeira infância, tendo em vista que trata-se de um tema de grande amplitude.

2 2 A CONSTRUÇÃO DA LINGUAGEM NA CRIANÇA SEGUNDO JEAN PIAGET E LEV VIGOTSKI

Pretendemos abordar, inicialmente, as ideias acerca da construção da linguagem na criança. Em virtude disso, é importante entendermos que linguagem significa: “Em geral, o uso de signos inter-subjetivos, que são os que possibilitam a comunicação” (ABBAGNANO, 2007, p. 615). Os estudos sobre a temática são amplos e, segundo o filósofo e linguista, Ferdinand Saussure, a linguagem juntamente com a língua se configura como um produto social. Por isso, ele defende que:

Tomada em seu todo, a linguagem é multiforme e heteróclita; um cavaleiro de diferentes domínios, ao mesmo tempo física, fisiológica e psíquica, ela pertence além disso ao domínio individual e ao domínio social; não se deixa classificar em nenhuma categoria de fatos humanos, pois não se sabe como inferir sua unidade (SAUSSURE, 2004, p. 17).

Isso significa que, para Saussure, a linguagem ocupa uma espaço amplo, presente em diversas categorias, e pode ser tanto individual como social. Em razão da diversidade de concepções e estruturas que o assunto se assenta, o pensador suíço Jean Piaget desenvolve

estudos acerca das funções da linguagem nas crianças. Ele chega à conclusão que existe dois grupos de linguagem nas conversas das crianças: a *linguagem egocêntrica* e *linguagem socializada*. Em relação a primeira:

[...] essa linguagem é egocêntrica, antes de mais nada, porque a criança fala apenas de si e principalmente não tenta se colocar no ponto de vista do interlocutor. Não lhe interessa se a estão ouvindo, não aguarda resposta, não experimenta vontade de influenciar o interlocutor ou efetivamente comunicar-lhe alguma coisa (VIGOTSKI, 2000, p. 68).

Por outro lado, a *linguagem socializada* trata de atos com falas particulares, ou seja, é um acompanhamento verbal da atividade infantil: “A criança troca ideias com outras; pede, ordena, ameaça, comunica, critica, pergunta” (VIGOTSKI, 2000, p. 68). Em virtude disso, é necessário entender que a linguagem é um acessório na construção do conhecimento, pois: “[...] a linguagem transmite ao indivíduo um sistema todo preparado de noções, de classificações, de relações, enfim, um potencial inesgotável de conceitos que se reconstruem em cada indivíduo, apoiados no modelo multissecular já elaborado pelas gerações anteriores (PIAGET, 1967, p. 170). Por conseguinte, entende-se que os mecanismos de passagem de um estado de desenvolvimento para outro são os processos de abstração empírica que se realizam sobre os objetos, em suas ações e coordenações (SOARES, 2006). Sendo assim, para o pensador Suíço Jean Piaget, existe o desenvolvimento da representação, que permite que experiências sejam armazenadas e recuperadas:

[...] a criança começa a se reconhecer como indivíduo, como senhora de seus movimentos, diferenciando-se das outras pessoas, ou seja, a criança faz uma oposição entre o ‘eu’ e os ‘outros’. Quando a criança chega a esse estágio cognitivo, começa o desenvolvimento da linguagem, a qual é entendida por Piaget como um sistema simbólico de representações. Dessa forma, o conhecimento linguístico não seria inato, mas sim desenvolvido através da interação entre o ambiente e o organismo, sendo uma consequência da construção da inteligência em geral (MARTELOTTA, 2011, p. 212).

Segundo Jobim e Souza (1994), a interiorização dos conteúdos historicamente determinados e culturalmente organizados se dá, principalmente por meio de linguagem, possibilitando, que a natureza social da criança torne-se igualmente sua natureza psicológica. Para Vygotsky, o pensamento na criança pequena evolui sem linguagem, os seus balbucios se caracterizam como uma forma de comunicação sem pensamento. Contudo, destaca que a função social da fala é aparente desde os primeiros meses de vida, ou seja, da fase *pré-intelectual*.

O momento crucial ocorre por volta dos dois anos, quando as curvas do pensamento *pré-lingüístico* e da linguagem *pré-intelectual* se encontram e se juntam, iniciando um novo tipo de organização do pensamento e da linguagem. Nesse momento o pensamento torna-se verbal e a fala, racional. A criança descobre, ainda que

difusamente, que cada coisa, tem seu nome e a fala começa a servir ao intelecto e os pensamentos começam a ser verbalizados. Para Vygotsky, o pensamento e a palavra não são ligados por um elo primário, mas, ao longo da evolução do pensamento e da fala, tem início uma conexão entre ambos, que se modifica e se desenvolve (JOBIM E SOUZA, 1994, p. 126, grifo nosso).

Além do mais, Vigotski preocupou-se em demonstrar que a atividade simbólica organizará, ao longo do tempo, o processo do uso de instrumentos pela criança, produzindo novas formas de comportamento. Em virtude disso, sabe-se que: “À medida que a criança se apropria da linguagem na interação com o outro, ela se torna capaz de controlar o ambiente, relacionando-se diferentemente com este e organizando seu comportamento intelectualmente” (SOARES, 2006, p. 10). A linguagem, nesse sentido, tem um papel relevante na constituição do pensamento, pois é ela que possibilita a organização do real. É isso que permite o aprimoramento de ideias, a educação, nesse sentido, amplia os esquemas conceituais:

Quando nossos sujeitos adquiriram alguma educação e tiveram participação em discussões coletivas de questões sociais importantes, rapidamente fizeram a transição para o pensamento abstrato. Novas experiências e novas ideias mudam a maneira de as pessoas usarem a linguagem, de forma que as palavras tornam-se o principal agente da abstração e da generalização. Uma vez educadas, as pessoas fazem uso cada vez maior da classificação para expressar ideias acerca da realidade (VIGOTSKI, 2010, p. 52).

Para Marcondes (2010), a linguagem implica ao mesmo tempo um sistema estabelecido e uma evolução: a cada instante, ela é uma instituição atual e um produto do passado. Em vista disso, devemos compreender que, a linguagem é originada primeiro como um meio de comunicação entre as crianças e as pessoas que a rodeiam para depois ser convertida em linguagem interna, assim, é transformada em função mental interna que fornece os meios fundamentais ao pensamento da criança (VIGOTSKI, 2010).

[...] a aprendizagem da linguagem seria fator de exposição ao meio e decorrente de mecanismos comportamentais como reforço, estímulo e resposta. Aprender a língua materna não seria diferente, em essência, da aquisição de outras habilidades e comportamentos, como andar de bicicleta, dançar, etc. já que se trata, ao longo do tempo, do acúmulo de comportamentos verbais (SCARPA, 2006, p. 206)

De acordo com Oliveira e Bezerra (2018), o interacionismo de Vigotski propõe a ideia de que o conhecimento é construído socialmente por meio das relações com o outro. O adulto desenvolve uma função essencial como mediador das informações que as crianças recebem do meio. Sendo assim: “As crianças, ao recebê-las as transformam em uma linguagem interna, própria/individual, por isso a importância do outro como interlocutor no processo de aquisição e desenvolvimento da linguagem” (OLIVEIRA e BEZERRA, 2018, p. 10). Por essa razão, é

importante compreender que a fala egocêntrica é útil, pois serve de instrumento para a criança planejar e encontrar a solução de um problema, logo:

A fala será internalizada à medida que a criança cresce. Para o autor, é na troca comunicativa entre a criança e o adulto que a linguagem e o pensamento são desenvolvidos. As estruturas construídas socialmente são internalizadas quando a criança passa a controlar o ambiente e o próprio comportamento. A história das relações reais entre a criança e as outras pessoas é constitutiva dos processos de internalização (MARTELOTTA, 2011, p. 213).

Podemos perceber que os estudos da aquisição da linguagem na criança detêm visões diferentes acerca de como esta é desenvolvida. Tal fato é importante destacar, pois serve-nos para entender a complexidade que envolve o tema. Contudo, as percepções apresentadas são um preâmbulo relevante para compreendermos como Jean-Jacques Rousseau, na obra *Emílio ou da Educação* (1762), concebe a linguagem na primeira infância.

3 A CONSTRUÇÃO DA LINGUAGEM NA PRIMEIRA INFÂNCIA NA OBRA “EMÍLIO OU DA EDUCAÇÃO”

O século XVIII é marcado por mudanças significativas na forma de conceber conhecimento. O período das Luzes foi frutífero para a revalorização do homem, que passou utilizar a razão como fonte segura de entendimento: “A razão é o ponto de encontro e centro de expansão do século, a expressão de todos os seus desejos, de todos os seus esforços, de seu querer e de suas realizações” (CASSIRER, 1992, p. 22). Nesse sentido, novos olhares são lançados sobre a educação, sendo assim: “A Educação é tema constante entre educadores e filósofos do século XVIII, que a compreenderam como meio para afastar as massas daqueles tempos do obscurantismo” (SILVA, 2015, p. 26). Portanto, a época foi importante para levantar reflexões acerca do processo educacional. O genebrino, contudo, acreditava que não bastava seguir os ditames da razão, era preciso explorar outros aspectos da condição humana, como a sensibilidade e a consciência:

Essa educação nos vem da natureza, ou dos homens ou das coisas. O desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos é a educação da natureza; o uso que nos ensinam a fazer desse desenvolvimento é a educação dos homens; e o ganho de nossa própria experiência sobre os objetos que nos afetam é a educação das coisas (ROUSSEAU, 1995, p. 12).

De acordo com Silva (2015), Rousseau alia na obra *Emílio ou Da Educação* (1762), desenvolvimento à educação, condição fundamental para que a criança quando adulta, possa tomar as melhores decisões e dirigir sua vida da melhor maneira, não deixando-se corromper

pela sociedade. Em suma, o genebrino almeja com o manuscrito oferecer uma perspectiva filosófica que permita que a criança aprenda com as próprias experiências. O livro é um romance da formação do homem, fazendo uso de uma criança denominada de Emílio e, que, deveria ser educado por aquilo que denominou de Educação da natureza (CABRAL, NERI e SANTOS, 2017). Além disso, é preciso destacar que aponta características que são relevantes para a criança, por isso argumenta:

Tomei, portanto, o partido de me dar um aluno imaginário, de supor a idade, a saúde, os conhecimentos e todos os talentos convenientes para trabalhar na sua educação, conduzi-la desde o momento de seu nascimento até aquele em que, homem feito, não terá mais necessidade de outro guia senão ele próprio (ROUSSEAU, 1995, p. 24).

Para tanto, o genebrino destaca que é necessário a condução de um preceptor para a criança, que será educada o mais próximo possível, tanto da natureza como espaço físico (campo) quanto à sua própria natureza infantil. O Emílio terá apenas o preceptor como guia, pois para Rousseau quanto menos pessoas interferindo na vida da criança, melhor (SILVA, 2015). Tais aspectos mencionados são fundamentais para compreendermos como se dá a temática da linguagem na obra o *Emílio*.

Para Rousseau (1995), há uma língua natural e comum a todos os homens: a que as crianças sabem falar antes de saberem falar. É uma língua acentuada, sonora e inteligível. Por esse motivo, é entendida pelo genebrino como uma forma de comunicação, uma linguagem que está presente na criança de 0 a 2 anos, a saber:

À linguagem da voz junta-se a do gesto, não menos enérgica. Esse gesto não está nas fracas mãos da criança, está em seus rostos. É de espantar ver a que ponto essas fisionomias mal formadas já têm expressão; seus traços mudam de um momento para outro com inconcebível rapidez; veem-se nelas o sorriso, o desejo, o pavor nascerem e passarem como relâmpagos: e a cada vez acredita-se descobrir outro rosto (ROUSSEAU, 1995, p. 37-38).

Para o genebrino, a criança só tem uma linguagem, que é gerada por uma espécie de mal-estar. Na imperfeição de seus órgãos não distingue suas diversas impressões, todos os males passam uma sensação de dor: “Os aspectos que Rousseau comenta são: o choro, o olhar e as expressões faciais. Cada um desses aspectos demonstra aquilo que o ser infantil quer expressar” (CABRAL, NERI e SANTOS, 2017, p. 5). É por isso que, em sua quarta máxima, Rousseau argumenta que: “É preciso estudar com cuidado sua linguagem e seus sinais, a fim de que, numa idade em que não sabem dissimular, possamos distinguir em seus desejos o que vem imediatamente da natureza do que vem da opinião” (ROUSSEAU, 1995, p. 41). Devido a isso, é importante pontuar que:

[...] o homem não é dotado originalmente da palavra. A linguagem não é uma faculdade que o homem soube exercer de imediato: é uma aquisição, mas uma aquisição tornada possível por disposições presentes desde a origem e por muito tempo inexploradas. Entre todas as criaturas, o homem é o único que tem por natureza o poder de sair de seu estado primitivo. [...] a linguagem é um efeito tardio de uma faculdade primitiva: é o resultado de um desenvolvimento protelado (STAROBINSKI, 2011, p. 410-411).

Em virtude disso, pode-se refletir que a expressão facial, o gesto, o olhar e o choro são aspectos relevantes para compreendermos o comportamento da criança. São linguagens figuradas que expressam sentimentos, necessidades e sensações: “[...] o processo de comunicação do ser humano inicia-se desde o seu nascimento em contraponto a crença que seja quando ele começa a falar” (CABRAL, NERI e SANTOS, 2017, p. 6). Fato esse que é destacado por Rousseau no *Ensaio sobre a origem das línguas* (1781):

Embora a linguagem do gesto e da voz sejam igualmente naturais, a primeira, contudo, é mais fácil e depende menos das convenções: pois é maior o número de objetos que impressionam nossos olhos do que o dos que impressionam nossos ouvidos e as formas têm uma variedade maior do que os sons; elas são também mais expressivas e dizem mais em menor tempo (ROUSSEAU, 2008, p. 98).

Por conseguinte, Rousseau focaliza sua crítica a respeito da verbosidade em que a criança é exposta ao ser instruída por adultos que falam de maneira prolixa. Por isso, ele defende que os adultos não devem se ocupar com a formação da linguagem da criança, o autor genebrino acredita que a criança tenderá a repetir uma fala que não diz respeito ao seu vocabulário:

De início, têm as crianças, por assim dizer, uma gramática de sua idade, cuja sintaxe tem regras mais gerais do que a nossa. E se prestássemos bem atenção, espantar-nos-ia a exatidão com que elas seguem certas analogias, impróprias se quiserem, mas muito defensáveis e que só são chocantes pela sua dureza ou porque o uso não as admite (ROUSSEAU, 1995, p. 43).

O genebrino defende que o falar corretamente tem que se alimentado pelo exemplo, ou seja, o adulto tem que se comunicar corretamente na frente da criança. Sendo assim, ao observarem os adultos pronunciado as palavras de maneira adequada, as crianças tenderão a repetir, gradualmente, a experiência linguística do meio que habita. Pois, conforme menciona Silva (2013, p. 8), “A criança cria uma linguagem simbólica (imitativa). A imitação consiste em uma reconstrução daquilo que é observado, contribuindo para o desenvolvimento já conquistado”.

Fato esse que é mencionado pelo autor de Genebra no seguinte trecho: “Falai sempre corretamente na frente delas, que se comprazam com ninguém tanto quanto convosco e confiai em que vereis que insensivelmente sua linguagem se depurará segundo a vossa, sem que jamais as tenhais corrigido” (ROUSSEAU, 1995, p. 43). Por consequência, defende que os menores não sejam afetados pela necessidade dos adultos de quererem que falem rápido. Isso, para ele,

revela uma insegurança dos pais em relação ao comportamento dos filhos em sociedade, ou seja, para que mostrem desde cedo que falam bem em público.

Esse apressamento indiscreto produz um efeito diretamente contrário ao que se busca: falarão mais tarde mais confusamente. A extrema atenção que prestamos a tudo o que dizem, exime-as de articular direito; e como mal se dignam abrir a boca, muitas conservam a vida inteira um defeito de pronúncia e um falar confuso que as torna quase ininteligíveis (ROUSSEAU, 1995, p. 43).

De acordo com Cabral, Neri e Santos (2017), a fala não deve ser forçada, as crianças se detêm nas sílabas mais fáceis de serem pronunciadas, o que gera os primeiros balbucios, ou seja, primeiro as crianças fornecem as suas palavras e depois o adulto fornece as dele. É um processo de reflexão sobre a linguagem que os jovens passam a adquirir a linguagem do adultos. Devido a isso, Rousseau comenta que:

O maior mal da precipitação com a qual fazem as crianças falar antes da idade, não está em que as primeiras palavras que lhes dizemos e as primeiras que nos dizem não tenham para elas nenhum sentido, mas sim que tenham um sentido diferente do nosso, sem que saibamos percebê-lo (ROUSSEAU, 1995, p. 46).

Essa perspectiva sobre a linguagem pode ser complementada com o seguinte pensamento: “Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar perto de si, mas para estudar o homem, é preciso olhar mais longe; é preciso, primeiramente, observar as diferenças, para descobrir as particularidades” (ROUSSEAU, 2008, p. 123). Nesse sentido, é necessário compreender que são: “[...] as crianças que precisam se esforçar para se fazer entender e não o adulto que tem que se esforçar para compreender a criança, ou seja, o eixo central para a formação da criança não está no adulto, mas na própria criança” (CABRAL, NERI E SANTOS, 2017, p. 8). Portanto, Rousseau sugere que é preciso condensar o vocabulário da criança, é contra que decorem palavras, pois é muito inconveniente que tenham mais palavras, do que ideias, e saibam mais coisas do que pensam.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, preocupamo-nos em demonstrar como os estudos de linguagem para crianças são complexos, sobretudo, no que diz respeito a como as crianças apreendem as palavras. Além disso, estabelecemos como foco o pensamento do filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau no livro *Emílio ou Da Educação* (1762), sobre a linguagem na primeira infância. Sendo assim, destacamos as teorias dos pensadores Jean-Piaget e Lev Vigotski. O primeiro, apontando um pensamento construtivista no aprendizado, ou seja, a linguagem é aprendida por meio da interação entre o ambiente e organismo. Logo, é pelo estado cognitivo que o jovem cria um

sistema simbólico de representações. Tal perspectiva descarta o inatismo e dá ênfase ao aprendizado com a interação entre o meio em que a criança habita.

Por outro lado, sob o ponto de vista do interacionismo social, apresentamos o pensamento de Vigotski. Para ele, o desenvolvimento da linguagem e do pensamento ocorre com base na interação entre os indivíduos. É na troca comunicativa entre a criança e o adulto que a linguagem e o pensamento são desenvolvidos, além do mais, as estruturas socialmente construídas são internalizadas pelas crianças a partir do momento em que esta passa a controlar o ambiente e o próprio comportamento. Com base no pensamento de aquisição de linguagem tanto no construtivismo como no interacionismo, buscamos traçar um itinerário temático para chegarmos até as ideias de Jean-Jacques Rousseau, objetivando evidenciar suas ideias para a educação no que tange a linguagem.

A partir disso, demonstramos como se dá o pensamento de Rousseau acerca da linguagem na primeira infância. Para tanto, destacamos que o genebrino viveu em um século frutífero para novas ideias, isto é, o século das Luzes. Nesse período, a crença deu lugar a razão e novas possibilidades de conhecimento foram surgindo. Rousseau, fazendo parte dessa mudança, não nutria, apesar tudo, tantas esperanças na razão como fonte unívoca para a realidade do homem. Ele apostava em uma perspectiva que pregava a possibilidade do conhecer por intermédio da natureza e em uma sensibilidade apurada, que foi, durante muito tempo depois, bem influente para outros pensadores.

No caso do *Emílio ou Da Educação*, o autor de Genebra produziu um romance em que pudesse destacar uma educação ideal. O Emílio, conduzido pelo preceptor, seria uma criança educada para tomar boas decisões quando adulto. Logo, ele precisaria de boas orientações e exemplos, tendo em vista que a educação de Rousseau em relação a linguagem está orientada na não interferência do adulto na forma de falar da criança. Isso significa dizer que, a primeira linguagem utilizada pelo Emílio evidencia o bom exemplo, mas o adulto não deve falar a este de forma empolada, ou seja, de forma prolixa. Portanto, não pode exigir deste que fale de forma apressada de modo a confundir suas ideias, para o genebrino, é preciso que a criança desenvolva uma sensibilidade, ou seja, que nutra seu intelecto e estabeleça aos poucos confiança na forma de falar como a do preceptor.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CABRAL, A.E.S.A; NERI, M.J.F; SANTOS, J.C. **A FORMAÇÃO DA LINGUAGEM DA CRIANÇA EM ROUSSEAU: UMA ANÁLISE DA OBRA O EMÍLIO**. 10ª ENCONTRO

INTERNACIONAL DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES. Anais do ENFOPE: n.10, 2017. Disponível em: <https://eventos.set.edu.br/enfope/article/view/4923> Acesso em: 25 de mar. de 2022.

CASSIRER, Ernest. **A filosofia do Iluminismo**. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

JOBIM E SOUZA, Solange. **Infância e linguagem**: Bakhtin, Vygotsky e Benjamin. Campinas, SP: Papyrus, 1994

MARCONDES, Danilo. **Texto básicos de linguagem**: de Platão a Foucault. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MARTELOTTA, Mário Eduardo. **Manual de lingüística**. (org.). 2. ed. — São Paulo : Contexto, 2011.

OLIVEIRA, Francicleide; BEZERRA, K.G.C.S. **AQUISIÇÃO DA LINGUAGEM: ALGUMAS REFLEXÕES TEÓRICAS**. V CONEDU – Congresso Nacional de Educação, 2018. ISSN: 2358-8829. Disponível em: <https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/46391> Acesso em: 25 de mar. de 2022.

PIAGET, Jean. **La Psychologie de l'Intelligence**. Paris, Armand Colin, 1967.

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

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas**: em que se fala da melodia e da imitação musical. Tradução de Fúlvia. M. L. Moretto. Editora da Unicamp, 2008.

SAUSSURE, F. **Curso de lingüística geral**. São Paulo: Cultrix, 2004.

SCARPA, Ester Mirian. **Aquisição da linguagem**. In: MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Anna Cristina (Orgs.). introdução a lingüística: domínios e fronteiras. Ed. 5. São Paulo: Cortez, 2006.

SILVA, Dail Nelsy. **EMÍLIO OU DA EDUCAÇÃO: SOBRE A ARTE DE EDUCAR**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, SC, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/172564> Acesso em; 25 de mar. de 2022.

SILVA, Sandra Rosa de Lima. **EDUCAÇÃO INFANTIL E LINGUAGEM**: a importância da aquisição da linguagem na pré-escola. Monografia (Graduação em Pedagogia) – Universidade Estadual da Paraíba. Guarabira: UEPB, 2013. Disponível em: <http://dspace.bc.uepb.edu.br/jspui/bitstream/123456789/4970/1/PDF%20-%20Sandra%20Rosa%20de%20Lima%20e%20Silva.pdf> Acesso em: 25 de mar. de 2022.

SOARES, Maria Vilani. **Aquisição da linguagem segundo a psicologia interacionista: três abordagens**. Revista Gatilho, v. 4 (2006). Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/gatilho/article/view/26877> Acesso em: 25 de mar. de 2022.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo**; seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

VIGOTSKI, Lev Semenovich. **A construção do pensamento é da linguagem**. Tradução Paulo Bezerra. - São Paulo : Martins Fontes, 2000.

VIGOTSKI, Lev Semenovich. **Linguagem, Desenvolvimento e Aprendizagem**. Tradução de Maria da Pena Villalobos. 11ª edição. São Paulo: ícone, 2010.

BIOGRAFIA

Lavínia Neves Moreno Silva é graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão (2012). Professora de Filosofia do Governo do Estado do Maranhão, com experiência no Ensino Fundamental, Médio e Superior. Lecionou: Filosofia, Sociologia, Religião, Fundamentos da Educação, Psicologia da Educação e História da Educação.

Luciano da Silva Façanha é professor doutor do Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão. São Luís – MA, Brasil. É coordenador do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq e tem experiência na área de Filosofia, com ênfase no Pensamento do Século XVIII, atuando principalmente nos temas relacionados à estética do século XVIII, História da Filosofia Moderna, Iluminismo, Filosofia e Literatura, Belas-Letras e Belas-Artes.

AS NUANCES DA PASSAGEM DO ESTADO DE NATUREZA PARA O ESTADO CIVIL EM HOBBS, LOCKE E ROUSSEAU

THE NUANCES OF THE TRANSITION FROM THE STATE OF NATURE TO THE CIVIL STATE IN HOBBS, LOCKE AND ROUSSEAU

Joice Regina Leite Pinto
joice.leite@discente.ufma.br
Mestranda do Programa de Pós -Graduação em Filosofia
Pesquisadora CAPES
Universidade federal do Maranhão-UFMA

Luciano da Silva Façanha
luciano.facanha@ufma.br
Professor do Departamento de Filosofia-UFMA
E do PGCULT-UFMA
Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: Objetiva-se abordar questões centrais no que diz respeito a passagem do homem no Estado de Natureza para o Estado Civil a partir das análises de Thomas Hobbes, John Locke e Jean - Jacques Rousseau. Assim sendo, o presente trabalho trata-se de uma investigação de cunho estritamente bibliográfico que foi desenvolvido através da análise hermenêutica dos conceitos centrais apontados nas obras dos respectivos autores. Os filósofos em questão chamados de contratualistas, se propuseram a analisar a transição do homem no Estado de Natureza para o Estado Civil que se deu por meio da ideia hipotética de um Contrato Social. Segundo esses autores o Estado Civil deve ter por objetivo assegurar a organização no meio social, sendo para Hobbes a razão da sociedade Civil a garantia da segurança e a busca da paz entre os homens, uma vez no seu Estado de Natureza o homem vive em um estado de Guerra contra a própria espécie, já Locke desconsidera essa maldade da espécie humana, o indivíduo apenas possui direitos naturais que necessitam ser assegurados juntamente com a conservação da propriedade privada, legitimando assim o poder de posse, e para Rousseau o homem é bom por natureza, no entanto, com o surgimento da propriedade privada e com a sociabilidade ele perde o contato com seu lado primitivo, e se corrompe, surgindo assim a desigualdade. Desse modo, para o autor a função do Estado Civil é a minimização da desigualdade, organizando a preservação dos direitos naturais. Nesse sentido, acreditamos que as contribuições dos respectivos autores servem como base para entendermos e refletimos a ascensão do Estado Moderno, e nos apresentam questões pertinentes para problematizarmos o nosso atual cenário político.

Palavras-chave: Estado de Natureza. Estado Civil. Transição. Contratualistas. Direitos Naturais.

ABSTRACT: The purpose is to address central issues regarding the passage of man from the State of Nature to the Civil State from the analyzes of Thomas Hobbes, John Locke and Jean - Jacques Rousseau. The present work is a strictly bibliographic investigation that was developed through the hermeneutic analysis of the central concepts pointed out in the works of the respective authors. The philosophers in question, called contractualists, set out to analyze the transition of man from the State of Nature to the Civil State, which took place through the hypothetical idea of a Social Contract. According to these authors, the Civil State must aim to ensure the organization in the social environment, being for Hobbes the reason for Civil Society the guarantee of security and the search for peace among men, once in his State of Nature man lives in a State of War against the species itself, Locke disregards this evil of the human species,

the individual only has natural rights that need to be ensured along with the conservation of private property, thus legitimizing the power of possession, and for Rousseau man is good by nature, however, with the emergence of private property and sociability, it loses contact with its primitive side, and is corrupted, resulting in inequality. Thus, for the author, the function of the Civil State is the minimization of inequality, organizing the preservation of natural rights. In this sense, we believe that the contributions of the respective authors serve as a basis for understanding and reflecting on the rise of the Modern State, and they present us with pertinent questions to problematize our current political scenario.

Keywords: State of Nature. Civil State. Transition. Contractualism. Natural Rights.

1 INTRODUÇÃO

É sabido que a Modernidade foi um período da história marcado por descobertas, avanços científicos, crises e mudanças que levaram o rompimento com a antiga ordem social, o que gerou um certo distanciamento da visão religiosa do medievo. Tais mudanças econômicas e sociais tiveram forte influência no desenvolvimento político daquele contexto, pois ganhou um sentido antropológico. Dito isto, ao longo da pesquisa apresentaremos as contribuições de Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) para o Estado Moderno a fim de estabelecermos paralelos com a política na contemporaneidade.

Vale a ressalva, que os três autores possuem visões divergentes no que diz respeito a temática, e apesar da discordância em suas teses, o pensamento desses filósofos são complementares e nos trazem embasamentos teóricos pertinentes que nos ajudam a compreender como se sucedeu os dois momentos da história a saber: o homem em seu *Estado de Natureza*, e posteriormente em seu *Estado Civil*. As análises dessa transição se deram por meio da ideia hipotética de um *Contrato Social*.

A pesquisa tem como metodologia uma investigação de cunho bibliográfico e método comparativo entre os textos. Utilizaremos como fontes primárias as obras: *O Leviatã* de Thomas Hobbes, *O Segundo Tratado sobre o Governo* de John Locke e o *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* de Jean-Jacques Rousseau. Assim, apresentaremos os principais conceitos das suas teorias políticas de forma sucinta.

2 O VIÉS CONTRATUALISTA

O Contratualismo foi de suma importância para abrir caminhos para o desenvolvimento do Estado moderno, e por conseguinte, para a formação do Estado contemporâneo. O viés

contratualista é uma teoria política filosófica que pensa a constituição da sociedade a partir de um pacto/ acordo entre os homens, isto é, sob uma ideia de um contrato social. Conforme Ribeiro:

A origem do Estado tem basicamente duas grandes interpretações, a primeira é a natural que compreende ser o desenvolvimento inevitável dos grupamentos humanos, que buscando cooperação e benefícios coletivos e individuais recíprocos se associam, e a necessidade de organizar esse conjunto de pessoas promove naturalmente o Estado, o primeiro e um dos mais proeminentes defensores dessa teoria é Aristóteles(...)A segunda interpretação é a contratualista, que entende a sociedade como sendo fruto do resultado das decisões humanas, da razão humana, ou seja, se compreende que as pessoas decidiram viver em coletividade partilhando regras de convivência.(RIBEIRO, 2017, p.6)

O pensador inglês Thomas Hobbes, em sua célebre obra intitulada *O Leviatã, ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico*, texto dividido em quatro partes e que apresenta um quadro detalhado do seu pensamento político e filosófico. A teoria política de Hobbesiana leva em consideração a natureza humana, com as suas paixões racionalidades, e acredita que a essência humana é naturalmente belicosa e agressiva. O homem, em seu estado de natureza, vive o que o autor denomina de: “guerra de todos contra todos”(2008, p.107), sem as leis ou um poder maior a controlá-lo, o que culmina na destruição um dos outros. Em *O Leviatã* ao discorrer acerca do homem em seu estado natural, escreve que nesse estado encontramos discórdias e competições, pois os homens são corruptos e violentos, em consequência disso, se encontram em guerra contra sua própria espécie.

Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente a sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro. (HOBBS, 2008, p. 107).

Nesse cenário de conflitos, passou a existir a necessidade de garantir a paz e a segurança para preservação da vida, e para isso, o homem abre mão da sua liberdade⁴³, e renuncia esse direito para atingir tal objetivo. Hobbes pontua:

Tudo aquilo que se infere de um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, infere-se também do tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida pela sua própria força e pela sua própria invenção(...) a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de se atacarem e destruírem uns aos outros (HOBBS, 2008 p.109).

Assim, o Estado passa a ser responsável pela segurança a fim de proteger a integridade humana, já que de acordo com o autor *o homem é lobo do próprio homem*, e essa transferência

⁴³ Por LIBERDADE entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem. (HOBBS 2008, p.112).

de direitos, é chamada de contrato, pois “todo contrato é uma translação ou troca mútua de direitos” (HOBBS, 2008, p.85). Desse modo, o poder passa a ser concentrado nas mãos do Estado, sendo Hobbes um defensor do estado absolutista, isto é, defende a concentração de poder nas mãos de um Soberano.

Já Locke em sua obra *Segundo Tratado Sobre o Governo* argumenta que todos os homens são iguais, no sentido de que ninguém tinha mais que ninguém e o que os diferenciava era a experiência. Para o filósofo inglês o homem possui direitos inalienáveis (à vida, liberdade e a propriedade), assim o objetivo do Estado civil é a conservação de tais direitos, pois no Estado de Natureza existia igualdade e liberdade, no entanto, não possuía certa organização, porque cada homem agia sem permissão ou vontade do outro. Em virtude disso, havia conflitos de interesses, por isso a Sociedade Civil tem como solução para esse impasse, garantir a propriedade de todos. A citação a seguir ratifica o que foi mencionado:

Devemos levar em conta o estado natural em que os homens se encontram, sendo este um estado de total liberdade para ordenar-lhes o agir e regular-lhes as posses e as pessoas de acordo com sua conveniência, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem. Estado também de igualdade, no qual qualquer poder e jurisdição são recíprocos, e ninguém tem mais do que qualquer outro; nada há, pois de mais evidente que as criaturas da mesma espécie e da mesma ordem, todas aquinhoadas aleatoriamente com as mesmas vantagens da natureza e com uso das mesmas faculdades. (LOCKE, 2009, p.15)

Locke é defensor de um Parlamento, e acredita que os representantes devem prezar pela garantia dos direitos naturais, promovendo uma organização social.

De tal modo que cada um abra mão do próprio poder de executar a lei de natureza, transferindo-o à comunidade, nesse caso, e somente nele, haverá uma sociedade civil ou política. E tal ocorre sempre que certo número de homens, no estado de natureza, se associa para constituir um povo, um corpo político sob um governo supremo (...). Dessa forma os homens saem do estado de natureza para entrarem no de comunidade. (LOCKE, 2009, p.62).

Percebemos com essa citação a origem dos poderes legislativo e executivo da sociedade, que com leis estabelecidas possuem a função de julgar erros cometidos dentro dos limites da comunidade. Já Rousseau que está em um contexto à frente dos autores já mencionados analisa em sua obra *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade e dos entre os Homens* a temática em questão, acreditando que no Estado Natural⁴⁴, o homem ainda não possui

⁴⁴Aí está precisamente o grau a que chegara a maioria dos povos selvagens que nos são conhecidos, e por não terem distinguido suficientemente as ideias e observado quão distantes tais povos já estavam do primeiro estado de natureza é que vários estudiosos se precipitaram em concluir que o homem é naturalmente cruel e que é necessária a polícia para amansá-lo, quando nada é tão manso como ele em seu estado primitivo, quando, colocado pela natureza em igual distância da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civil e limitado tanto pelo

uma moral, portanto, é de certa forma inocente, pois não tem consciência do bem e do mal. Assim, o filósofo genebrino demonstra como se dá a transição do estado de natureza para o estado civil, e argumenta que quando o homem se torna um ser sociável, ele passa a ser corrompido, e também perde sua liberdade, em consequência disso, o homem quando civilizado passa a assimilar o que seria bondade e maldade, estando à mercê dos vícios que uma sociedade “evoluída” irá lhe proporcionar. Segundo Rousseau: “O primeiro que, tendo cercado um terreno, pensou em dizer *isto é meu*, e encontrou pessoas simples o suficiente para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil”. (ROUSSEAU, 2005, p.203). Logo, a desigualdade surge com a propriedade privada.

Após a passagem do estado de natureza para o civil o homem perdeu o contato com seu lado primitivo, seus instintos e passou a depender somente da razão culta para viver em sociedade. Assim, homens e mulheres passam a conviver juntos, em uma mesma habitação, algo que na natureza só ocorria para a conservação da espécie, vivendo juntos começam a se domesticar e assim revelam sentimentos e emoções – paixões – que não existiam, fazendo parte de um mesmo ambiente a sociedade começa a observar o que mais causa interesse no outro. De acordo com Rousseau:

Cada qual começou a olhar os outros e a querer ser olhado por sua vez, e a estima pública teve um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor; o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloquente passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo para a desigualdade e para o vício ao mesmo tempo; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado a vaidade e o desprezo, do outro a vergonha e o desejo; e a fermentação causada por esses novos germes produziu por fim compostos funestos à felicidade e à inocência. (ROUSSEAU, 2005, p.211).

Portanto, o papel do Estado para o autor, é minimizar a desigualdade, organizando a preservação dos direitos naturais, a igualdade entre os indivíduos e priorizando a vontade geral.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, levando-se em consideração o que foi exposto e com a leitura das obras apresentadas, concluímos que para os três autores, a Sociedade Civil existe para assegurar organização no meio social, sendo para Hobbes a razão da sociedade civil a garantia da segurança e a busca da paz entre os homens, para Locke conservação da propriedade privada legitimando assim o poder de posse e para Rousseau é a minimização da desigualdade. Sendo

instinto como pela razão a proteger-se do mal que o ameaça, é contido pela piedade natural de fazer ele próprio mal a alguém, sem a isso ser levado por nada, mesmo depois de tê-lo recebido. Pois, segundo o axioma do sábio Locke, *não poderia haver injúria onde não houvesse propriedade* (ROUSSEAU, 2005, p.211-212).

assim, não há dúvidas que o pensamento dos respectivos autores servem como base para entendermos e refletimos a ascensão do Estado Moderno.

Nesse sentido, as contribuições dos filósofos contratualistas podem nos trazer uma profunda reflexão acerca do Estado Democrático de Direito brasileiro que parte do princípio de que o indivíduo deve ter garantia de igualdades e liberdades fundamentais, o que apresenta uma certa semelhança com os objetivos pretendidos pela Constituição, como podemos observar no que é posto no Art. 3º:

Objetivos da República Federativa do Brasil:

- I. Construir uma sociedade livre, justa e igualitária
- II. Garantir o desenvolvimento nacional
- III. Erradicar a pobreza, marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais.
- IV. Promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, cor, sexo, idade e quaisquer outras formas de discriminação.

Dessa forma, o art. 3º inciso I da Constituição brasileira estabelece que a construção de uma sociedade que seja livre, justa e solidária é um dos objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil. Um outro artigo que explicita a questão da igualdade ser um dos direitos fundamentais assegurados pelo brasileiro é o Art. 5º : “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no país a inviolabilidade do direito à vida , liberdade, a igualdade, a segurança e a propriedade”. Entretanto, o Estado brasileiro na prática segue uma crise de eficácia do poder constituinte, visto que não consegue suprir efetivamente as expectativas que gerou o texto constitucional, pois existem inúmeros obstáculos ao acesso à justiça de forma igualitária. Dentre esses obstáculos podemos citar: O aspecto econômico e o aspecto organizacional, marcado por desigualdades históricas ao passo que percebemos que ainda existe uma ineficiência das estruturas do Estado diante de uma crescente complexidade de demandas.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva.- 2ª ed – São Paulo: Martins Fontes, 2008. – (Clássicos Cambridge de Filosofia Política).

LOCKE, John. **Segundo Tratado Sobre o Governo**. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2009.

RIBEIRO, J. S. P. **Os Contratualistas em questão: Hobbes, Locke e Rousseau**. Prisma Jurídico, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 3-24, 2017.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão – 3ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2005. – (Clássicos).

_____. **Do Contrato Social**. Tradução de Lourdes Santos Machado; introduções e notas de Paul Arbousse- Bastide e Lourival Gomes Machado. – 4.ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1987. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Acesso em: 13 de Jun de 2022.

BIOGRAFIA DOS AUTORES

Joice Regina Leite Pinto possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão (2019). Foi bolsista do Programa Residência Pedagógica (RP) – Financiado pela CAPES. Atualmente é mestranda do Programa de Pós Graduação em Filosofia (PPGFIL-UFMA), e bolsista CAPES, é integrante do Grupo de Estudos de Fenomenologia e Hermenêutica e do Grupo de estudo e pesquisa em Filosofia Italiana (GEPFIT) –UFMA, e possui experiência na área de Filosofia, com ênfase em Hermenêutica, Educação e Política.

Luciano da Silva Façanha possui doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. É Pós- Doutor em Filosofia pela PUCSP. Atualmente é Bolsista de estímulo a produtividade em pesquisa FAPEMA (Doutor Sênior edital nº07 /2021). É docente do Departamento de Filosofia (DEFIL-UFMA), e professor associado II do quadro permanente do Programa de Pós- Graduação: Mestrado Interdisciplinar em Cultura e Sociedade.

HOBBS E ROUSSEAU CONTRA BEHEMOTH

HOBBS AND ROUSSEAU VERSUS BEHEMOTH

Cristiano de Almeida Correia
Doutorando em Filosofia da História e Modernidade
criscorreia@msn.com
Universidade Federal de Sergipe

RESUMO: Desde a antiguidade, preocupações em torno da origem, importância e função da guerra já eram objeto de estudo e controvérsia. Heráclito e Empédocles, por exemplo, atribuíam valor cósmico ao conflito, tratando-o como fator dominante na economia do universo. O primeiro entendia a guerra como mãe e rainha de todas as coisas, afirmando que é a partir dela que tudo é gerado e destruído; o segundo a caracterizava como uma força agindo continuamente na dissolução de elementos constitutivos do mundo. Tucídides e Xenofonte, mais adiante, posicionaram-na como um acontecimento ligado à vida humana, à história das sociedades. Já Platão, em *A República*, preocupou-se em buscar a origem do movimento que levava à guerra. Nesse sentido, asseverou que as paixões humanas seriam responsáveis por tal mal, acrescentando uma reflexão sobre a natureza humana ao debate. A análise parte da investigação do homem e sua natureza até chegar à história das sociedades. É esse fio interpretativo que alguns pensadores pós Renascimento irão percorrer na tarefa de construir uma *bellum doctrina*. Para este trabalho, nos debruçaremos em dois deles: Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau. Fazendo um estudo comparativo, cujo recorte temporal é a Modernidade, buscaremos expor de que maneira o tema da guerra surge e se desenvolve no interior de algumas das principais obras políticas dos dois autores: *De Cive* e *Behemoth ou o longo parlamento*, de Hobbes e *Instituições Políticas* de Rousseau. Pontuando divergências e convergências entre seus pensamentos, nossa intenção é tentar compreender a problemática e suscitar reflexões acerca de uma realidade a qual estamos inescapavelmente submetidos: uma existência continuamente ameaçada pela violência.

Palavras-chave: Rousseau. Hobbes. Relações Internacionais. Guerra. Modernidade.

ABSTRACT: Since antiquity, concerns about the origin, importance and function of war have been the subject of study and controversy. Heraclitus and Empedocles, for example, attributed cosmic value to conflict, treating it as a dominant factor in the economy of the universe. The first saw war as the mother and queen of all things, stating that it is from there that everything is generated and destroyed; the second characterized it as a force acting continuously in the dissolution of constitutive elements of the world. Thucydides and Xenophon, further on, positioned it as an event linked to human life, to the history of societies. Plato, in *The Republic*, was concerned with seeking the origin of the movement that led to war. In this sense, he asserted that human passions would be responsible for such evil, adding a reflection on human nature to the debate. The analysis starts from the investigation of man and his nature until reaching the history of societies. It is this interpretive thread that some post-Renaissance thinkers will follow in the task of building a *bellum doctrina*. For this work, we will focus on two of them: Thomas Hobbes and Jean-Jacques Rousseau. Making a comparative study, whose temporal cut is Modernity, we will seek to expose how the theme of war arises and develops within some of the main political works of the two authors: *De Cive* and *Behemoth or the long parliament*, by Hobbes and *Institutions Rousseau's Policies*. Punctuating divergences and convergences between their thoughts, our intention is to try to understand the problem and raise reflections about a reality to which we are inescapably subjected: an existence continually threatened by violence.

Keywords: Rousseau. Hobbes. International relations. War. Modernity.

1 INTRODUÇÃO

Desde a antiguidade, preocupações em torno da origem, importância e função da guerra já eram objeto de estudo e controvérsia. Heráclito e Empédocles, por exemplo, atribuíam valor cósmico ao conflito⁴⁵, tratando-o como fator dominante na economia do universo. O primeiro entendia a guerra como “mãe e rainha de todas as coisas” (fr. 53), afirmando que é a partir dela que tudo é gerado e destruído (fr. 80); o segundo a caracterizava como uma força agindo continuamente na dissolução de elementos constitutivos do mundo (fr. 17). Tucídides e Xenofonte⁴⁶, mais adiante, posicionaram-na como um acontecimento ligado à vida humana, à história das sociedades. Já Platão, em *A República*, preocupou-se em buscar a origem do movimento que levava à guerra. Nesse sentido, asseverou que as paixões humanas seriam responsáveis por tal mal, acrescentando uma reflexão sobre a natureza humana ao debate. O ponto de análise então inicia-se numa investigação sobre o homem e sua natureza, e somente depois, para a história das sociedades. É esse fio interpretativo que alguns pensadores pós Renascimento irão percorrer na tarefa de construir uma *bellum doctrina*. Para este trabalho, nos debruçaremos em dois deles: Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau.

Fazendo uma análise comparativa, cujo recorte temporal é a Modernidade, buscaremos expor de que maneira o tema da guerra surge e se desenvolve no interior de algumas das principais obras políticas dos dois autores: *De Cive* e *Behemoth ou o longo parlamento*, de Hobbes e *Instituições Políticas* de Rousseau. Pontuando divergências e convergências entre seus pensamentos, nossa intenção, para além de esgotar o assunto, é tentar compreender a problemática e suscitar reflexões acerca de uma realidade a qual estamos inescapavelmente submetidos: uma existência continuamente ameaçada pela violência.

2 HOBBS CONTRA BEHEMOTH

O período vivido por Hobbes (1588 a 1679) foi duramente marcado por embates sangrentos. Estima-se que oito milhões de pessoas pereceram na guerra dos trinta anos⁴⁷ (1618-

⁴⁵ Do grego *pólemos* (πόλεμος); guerra, conflito.

⁴⁶ Tucídides escreveu a História da guerra do Peloponeso e Xenofonte a obra Helênicas, ambas retratando a guerra Atenas x Esparta, ocorrida entre 431 e 404 a.C.

⁴⁷ CLODFELTER, 2017, p. 40. Guerra dos Trinta Anos é uma denominação genérica para uma série de conflitos travados na Europa a partir de 1618, especialmente na Alemanha, por diversos motivos: rivalidades religiosas, dinásticas, territoriais e comerciais.

1648), motivada sobretudo, por conflitos religiosos entre protestantes e católicos⁴⁸ na Europa seiscentista. Na Inglaterra, com a deterioração da situação política em 1640, Hobbes se exila na França, onde permanece por onze anos. Em 1642 os ingleses dão início a uma guerra civil que trará profundas transformações sociais, culminando, sete anos depois, na condenação e execução do rei Carlos I, proclamação da República e massacre da população católica da Irlanda. A monarquia só seria restaurada em 1660, com a abdicação de Richard Cromwell, sucessor do pai, Oliver, em favor de Carlos II.

É compreensível que esta realidade belicosa influenciasse o pensamento de Hobbes, levando-o a dedicar boa parte de seus escritos às causas da guerra, recebendo a alcunha, mais tarde, de “the radical master of Civil War political though”.

A primeira incursão de Thomas Hobbes no tema se deu como tradutor para o inglês da *História da guerra do Peloponeso* (HOBBS, 1629), de Tucídides. Publicada em 1629, vinha prefaciada por três escritos: Dedicatória a sir William Cavendish, Prólogo aos leitores e um ensaio sobre a vida e a obra do autor. É nestes dois últimos textos que percebemos o grande apreço que Hobbes nutria pelo historiador grego, chegando a posicioná-lo ao lado de figuras como Homero, Aristóteles e Demóstenes.⁴⁹ O inglês admirava a maneira objetiva e clara com a qual Tucídides escrevia, segundo ele, sem divagações, porém com forte viés político⁵⁰, o que tornava sua leitura bastante imersiva e até certo ponto pedagógica, características que o próprio inglês absorveria mais adiante em suas obras.

Após concluir a tradução, Hobbes relata, ainda no prefácio ao leitor, que o ânimo com que o fazia apresentar a obra ao público havia diminuído ao constatar que a motivação que levava os homens a ler História era da mesma natureza que fazia um plebeu romano ir à arena: para ver os gladiadores vertendo sangue e não para apreciar suas habilidades com a espada, “pois são em maior número os que gostam de ler sobre grandes Exércitos, Batalhas sangrentas e milhares de mortos, do que os que preocupam-se com a forma pelo qual os assuntos, tanto dos Exércitos quanto das Cidades, são conduzidos a seus fins” (tradução nossa) (HOBBS, 1629). Mais tarde, essa amarga percepção sobre as predileções que impulsionam o

⁴⁸ As guerras por motivos religiosos causaram impacto no pensamento político de Hobbes, motivo pelo qual no *Leviathan*, e mais energicamente, no *Behemoth*, ele chama a atenção para os perigos da atuação do clero nos assuntos de Estado.

⁴⁹ Cf. “It hath been noted by divers, that *Homer* in *Poesie*, *Aristotle* in *Philosophy*, *Demosthenes* in *Eloquence*, and others of the Ancients, in other knowledge, doe still maintaine their Primacy, none of them exceeded, some not approached, by any, in these later Ages.” (HOBBS, 1629)

⁵⁰ Cf. “But Thucydides is one, who, though he never digresse to reade a Lecture, Moral or Political, upon his owne Text, nor enter into mens hearts, further then the actions themselves evidently guide him, is yet accounted the most Politique Historiographer that ever writ.” (HOBBS, 1629).

comportamento humano seria aprofundada, reverberando na história do pensamento político filosófico com a publicação, em maio de 1642⁵¹, da obra *De Cive*, em Paris. É aqui que Hobbes dá início à sistematização de suas teses sobre a condição humana a partir da genial concepção de um dos maiores artefatos conceituais da filosofia política: o estado de natureza⁵² e sua superação por meio de um contrato.

Examinado as fundações da sociedade civil, muitos pensadores sentiram a necessidade de retroceder a um estágio pré-político como estratégia para tentar marcar, ainda que conceitualmente e de relance, o ponto em que o homem decide ingressar no estado social por ocasião de uma convenção. Acredita-se que os sofistas foram os primeiros a defender esse argumento. Aristóteles atribui a Lícofron (discípulo de Górgias) a afirmação de que a lei era pura convenção⁵³. Epicuro⁵⁴, mais adiante, reafirmava que o Estado e a lei resultam de um contrato cujo único objetivo era facilitar as relações entre os homens. O céptico Carnéades, no famoso discurso proferido em Roma - ao lado de Diógenes e Critolau - chamava atenção para a conveniência das leis positivas⁵⁵. Na Idade Média, a doutrina da origem divina do Estado domina as discussões, suplantando a linha de pensamento dos antigos até o ano de 1579, com a publicação pelos calvinistas, do *Vindiciae contra tyranus*. Um libelo contra o descumprimento das obrigações contratuais do soberano. Hobbes se diferencia destes autores na medida em que se torna o primeiro a não só sustentar de fato a tese de um estado anterior às leis civis, como caracterizá-lo, tornando-a ponto central na filosofia política e tópico essencial da doutrina do direito natural.

Funcionando como antítese do estado político, o estado de natureza surge como uma situação hipotética caracterizada pela ausência de obrigações e igual direito a todas as coisas, gerando uma tensão contínua entre os indivíduos, suas necessidades e paixões, desembocando num inevitável estado de guerra de todos contra todos (HOBBS,2002,p.16). E o ponto de

⁵¹ Um pouco antes, em maio de 1640, Hobbes fez circular os manuscritos de *Os elementos da lei natural e política*, que só seriam publicados em 1650 em dois tratados separados: o *Humane Nature*, que trata da natureza do homem em sua totalidade (corpo e mente); e o *De corpore político*, que esboça as primeiras teses sobre segurança e paz a partir do estudo das leis que governam os corpos políticos. Ver: HOBBS, 2010 e SKINNER, 2008, p. 37-38.

⁵² Antes de Hobbes, o termo “estado de natureza” era mais próximo à teologia do que à filosofia política e se relacionava mais com uma condição individual de pureza e ruína espiritual do que como um estado pré-político.

⁵³ *Política.*, III, 9, 1280 b 12.

⁵⁴ *Mass.*, Cap. 37. Esse discurso fez com que Catão propusesse ao Senado a expulsão dos três filósofos gregos de Roma.

⁵⁵ *De Republica.*, III, 20.

partida para esta tese é o conhecimento do homem⁵⁶, como podemos notar nesta passagem da Epístola dedicatória ao *De Cive*:

Para ser imparcial, ambos os ditos são certos – que o homem é um deus para o homem e que o homem é o lobo do homem. O primeiro é verdade se comparamos os cidadãos entre si; e o segundo, se cotejamos as cidades. Num, há alguma analogia e semelhança com a Divindade, através da Justiça e da Caridade, irmãs gêmeas da paz; no outro, porém as pessoas de bem devem defender-se usando, como santuário, as duas filhas da guerra, a mentira e a violência – ou seja, para falar sem rodeios, recorrendo à mesma rapina das feras (HOBBS,2002,p.16).

Nessa passagem clássica, contrariando o que permaneceu no imaginário filosófico, fica claro que Hobbes não faz nenhuma inferência definitiva sobre a natureza humana. O que o pensador pretende explicar é de que maneira os homens se comportam em relação aos outros enquanto cidadãos (homem deus para o homem) e enquanto indivíduos isolados (homem lobo do homem)⁵⁷. Não há maldade natural. A questão é que, quando se está em guerra, como no estado de natureza, as circunstâncias levam as pessoas a se “tornarem falsas, violentas, geralmente ferozes como lobos. A natureza do homem lhe dá o potencial para ambas as condições de comportamento, isto é, os homens podem ser bons ou lobos” (SOUKI, 2008, p.70). É um comportamento adaptativo que tem sua origem na lei da auto conservação, primeiro mandamento natural que sentencia que é absolutamente conforme ao direito que o homem promova quaisquer meios - mesmo que tais meios nos pareçam moralmente reprováveis - para atingir tal finalidade⁵⁸. O que Hobbes alerta, já no *Prefácio do autor ao leitor*⁵⁹, é que, no estado de natureza, onde todos tem igual direito a tudo, a ativação do princípio da auto conservação faz com que ajamos mais como lobos competindo pelo mesmo butim do que como “deuses” através da Justiça e da Caridade⁶⁰. Nesta situação – prossegue - mesmo assumindo que os perversos são numericamente inferiores aos justos, por não podermos distingui-los, precisamos usar de cautela e suspeitar de todos. O fato de não podermos prever se o comportamento alheio

⁵⁶ A busca pelo entendimento do homem como ponto de partida é instrumentalizada pelo método “Galileano” resolutivo-compositivo. Esse procedimento consiste em reduzir a sociedade a elementos mais simples, os homens, e então recompor esses elementos em um todo lógico. Esse é o método adotado por Hobbes no *De Cive*.

⁵⁷ Esta famosa e controversa afirmação, “homem é o lobo do homem”, - que legou à História da filosofia a equivocada afirmação na qual, segundo Hobbes, o homem é mau por natureza – curiosamente só aparece neste trecho do *De Cive* e em nenhum outro lugar.

⁵⁸ Cf. “Não é, pois, absurdo, nem repreensível, nem contrária aos ditames da verdadeira razão, que alguém use de todo o seu esforço para preservar e defender seu corpo e membros da morte e dos sofrimentos. Ora, aquilo que não contraria a reta razão é o que todos os homens reconhecem ser praticado com justiça e direito; pois, pela palavra *direito*, nada mais se significa do que aquela liberdade que todo homem possui para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a razão reta. Por conseguinte, a primeira fundação do direito natural consiste em que todo homem, na medida de suas forças, se empenhe em proteger sua vida e membros” (HOBBS, 2002, p.31).

⁵⁹ Cf. *ibid.*, p.15-16.

⁶⁰ Cf. *ibid.*, p. 04-05.

atentará contra nossa integridade física nos faz tomar decisões que não tomaríamos em uma situação de segurança. Aliado a essa incerteza, a condição de igualdade natural⁶¹ e ausência de leis positivas faz com que a ação de qualquer homem, por mais desproporcional, a ninguém ofenda, pois onde não há regramento, cada um é juiz de si próprio. Mesmo assim, conclui o inglês, não é motivo para considerar os homens maus ou perversos⁶².

Hobbes aponta que quando agimos em benefício de nossa conservação, optamos por fugir com medo ou combater com força ou astúcia, encerrando o conflito assim que o objetivo é alcançado. São conflitos de curta duração e não raro pouco violentos. O que realmente o preocupa é uma forma de interação que causa, segundo ele, um tipo de combate mais feroz e vil. Tensão que surge a partir da necessidade humana não de proteger sua integridade física, mas de ser aceito. Em suma, de que concordem com suas opiniões e vontades. Essa espécie de “auto ufanismo”, “consiste em encontrar pessoas que, se nos compararmos a elas, nos fazem sentir triunfantes e com motivo para nos gabar” (HOBBS,2002,p.30). Para Hobbes, este é um sentimento inútil, desprovido de realidade, que ele vai chamar de vã glória. Para além da mera ação com vistas à auto conservação e da satisfação de apetites, o inglês, no *Leviathan*⁶³ aponta que das três principais causas da guerra, como a competição, a desconfiança e a glória, esta última é a mais séria, porque resulta em guerras intermináveis. São conflitos causados por motivos imaginários, “por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo” (HOBBS,1979,p.75). Isto transparece no fato de que “não há guerras que sejam travadas com tanta ferocidade quanto as que opõem seitas da mesma religião” (SOUKI, 2008, p.188). São conflitos que em geral ocorrem por discordância de opiniões, ataques retóricos e manifestações de superioridade.

Em suma, Hobbes desenha o seguinte quadro: por natureza, todos os homens são iguais. A primeira lei da natureza é a auto conservação. E é conforme o direito natural que o homem promova quaisquer meios para atingi-la, pois, agindo de acordo com essa diretriz não estará ofendendo a ninguém nem poderá ser julgado como transgressor, afinal onde não há legislação, cada um é juiz de si próprio. Como todos tem direito a tudo e é impossível que a mesma coisa seja usufruída ao mesmo tempo por dois ou mais indivíduos, tornam-se competidores⁶⁴, e da competição, resulta a guerra. Além disso, os sentimentos que levam o homem a querer se diferenciar dos outros torna mais violento o estado de guerra.

⁶¹ Cf. *ibid.*, p.29.

⁶² Cf. *ibid.*, p.14.

⁶³ HOBBS, 1979, p.75.

⁶⁴ *Id.**Ibid.*

Behemoth, a besta bíblica da guerra, está à solta!

E para conter o monstro, Hobbes, oportunamente, faz uso de outra criatura bíblica. O objetivo é barrar o poder destrutivo do Behemoth, convertendo essa condição de natureza a uma condição de cidadania com a proposta de um projeto reformista onde o monstro do caos é submetido à força do monstro da ordem: o Leviathan, símbolo do poder absoluto do Estado hobbesiano⁶⁵. Tal poder, afirma ele, deve ser “composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa⁶⁶, natural ou civil, que tem uso de todos os seus poderes na dependência de sua vontade: é o caso do poder do Estado” (HOBBS, 1979, p.53). Esse poder é legitimado por uma convenção (covenant), em que o depositário promete cumprir sua parte,⁶⁷ qual seja, garantir paz e segurança a seu povo. Desta maneira, Hobbes oferece uma solução para a superação do estado de guerra de todos contra todos, porém, com o advento do Estado, um novo tipo de conflito o preocupa, a guerra civil.

Após superar o estado de guerra de todos contra todos e propor uma sociedade menos belicosa, Hobbes se depara com o perigo da dissolução do Estado pela guerra civil. E é para analisar as causas das guerras intestinas, tendo como pano de fundo a história da guerra civil e da revolução inglesa, que o inglês de Malmesbury escreve *Behemoth, ou o Longo Parlamento*, nos anos subsequentes à Restauração de Carlos II, entre 1666 e 1668, já com cerca de 80 anos e padecendo do mal de Parkinson⁶⁸. Se no *De Cive* e no *Leviathan* Hobbes empregava a geometria como constructo de sua teoria política, no *Behemoth* o método galileano dá lugar à História. Essa mudança de paradigma se justifica pela intenção do autor em enfatizar o caráter essencialmente pedagógico da disciplina: sua função é ensinar os leitores. Na *Dedicatória ao Barão de Arlington* ele não deixa dúvidas. “Nada haverá de mais instrutivo para a lealdade e a justiça do que a memória, enquanto durar, daquela guerra” (tradução nossa)

⁶⁵ É curioso como um filósofo que fez questão de estabelecer a separação entre as questões políticas e as religiosas, evoca dois monstros bíblicos – Leviathan e Behemoth - como títulos de suas obras políticas. O que se sabe é que, na Inglaterra seicentista, o livro de Jó, que apresenta as duas criaturas, está entre os textos sagrados mais apreciados e era o favorito de Hobbes. (SOUKI, 2008, p. 13-15).

⁶⁶ A passagem de “indivíduo” para “pessoa” marca a entrada definitiva do homem no estado civil. É quando os membros da **multidão**, ao contratar entre si a partir da convergência de **vontades**, se reduz a uma **pessoa única** chamada **povo**. Ver: *De Cive*, II, VI.

⁶⁷ Cf. “O ato de dois, ou mais, que mutuamente se transferem direitos chama-se *contrato*. Em todo contrato, ou as duas partes imediatamente cumprem aquilo que contratam, de modo que nenhuma precisa ter confiança (trust) na outra; ou então uma cumpre, e confia na outra; ou ainda nenhuma cumpre. Quando ambas as partes cumprem imediatamente aquilo a que se comprometeram, o contrato chega a seu termo tão logo se dá o cumprimento. Mas, quando se dá crédito a uma ou a ambas, então aquele que recebeu a confiança promete cumprir depois a sua parte; e esse tipo de promessa chama-se *convenção*.” (HOBBS, 2002, p.43).

⁶⁸ Algumas fontes situam 1668 como ano limite para incapacidade de escrever de Hobbes devido ao agravamento da doença. Ver: (AUBREY, 1999, p. 156).

(HOBBES,1889,p.5). Pois bem, no *Behemoth*, é na História que Hobbes vai buscar as circunstâncias que levam à sedição.

Logo no *Diálogo I* ele assume que todas as causas da guerra civil provêm de uma concepção equivocada de soberania, ou mais de perto, do fundamento do poder do soberano. Governar não é governar **pessoas**, é governar **opiniões** e **crenças**⁶⁹ de pessoas, “pois as ações dos homens derivam de suas opiniões, e é no bom governo das opiniões que consiste o bom governo das ações dos homens, tendo em vista a paz e a concórdia entre eles” (HOBBES,1979,p.109).

Essa constatação marca uma mudança de ordem antropológica na filosofia política de Hobbes⁷⁰. Se no *Leviathan*, o medo da morte era a situação limite, no *Behemoth* um outro tipo de temor mais eficiente sobressai: o medo do sobrenatural. O homem, antes movido por uma racionalidade auto preservadora causada pelo pavor de um fim violento, agora é um ser impulsionado pela irracionalidade e comandado pelas paixões e crenças⁷¹. E os integrantes do clero, chamado de “sedutores” por Hobbes, justamente por saber manipular esses sentimentos, constitui o maior inimigo⁷² do Estado. Por isso o poder do Leviathan deve fatalmente abarcar todas as dimensões da vida civil do indivíduo sob pena da insurgência sediciosa de facções ideológicas, sobretudo as religiosas, destruírem o tecido social. É por esse motivo que a igreja deve estar sob o controle do soberano e o conteúdo da narrativa religiosa fixado pela lei civil. Porém, uma sociedade dominada pelo medo, tanto da morte violenta quanto dos castigos sobrenaturais, é uma sociedade fadada a conviver à sombra da guerra. É tarefa do governante ensinar aos súditos “os fundamentos de seus deveres, e as razões pelas quais as calamidades resultam da desobediência a seus soberanos legítimos⁷³”. Este é o grande desafio que Hobbes

⁶⁹ Cf. “For the power of the mighty hath no foundation but in the opinion and belief of the people.” (Id., 1889, p.16).

⁷⁰ Cf. “Vê-se, portanto, no *Behemoth*, um deslocamento do medo da morte violenta como situação-limite humana para outro tipo de medo: o medo do sobrenatural. Essa conversão de um registro de medo para outro mais eficiente, que está enraizado na base do comportamento humano, acompanha uma mudança mais ampla e de ordem antropológica – é a concepção de homem que mudou, em Hobbes. No *Behemoth*, os homens não são movidos apenas pelo auto interesse e pelo cálculo; a morte violenta não é a situação-limite da qual se tenta escapar e que, ao mesmo tempo, os move para uma racionalidade auto preservadora.” (SOUKI, 2008, p.151-152).

⁷¹ Cf. “Se em seus primeiros trabalhos Hobbes opunha razão e retórica sugerindo que os abusos da linguagem encorajados pela retórica tendiam a distorcer o pensamento dos homens e impedi-los de agir em função de seus próprios interesses de autopreservação, no *Leviatã* e no *Behemoth* ele opõe razão à ignorância e à superstição, as quais ele considera inimigas do interesse pela paz.” (Ibid., p.218).

⁷² No *Diálogo I*, do *Behemoth*, Hobbes apresenta um catálogo de responsáveis pela guerra civil no qual as facções religiosas aparecem com destaque. São eles: a) Os ministros presbiterianos; b) Os papistas; c) Os independentes e as seitas; d) Os admiradores dos gregos e dos romanos; e) A cidade de Londres e as outras cidades comerciais; f) Os nobres arruinados que se tornaram mercenários; g) o povo ignorante em matéria de soberania.

⁷³ Cf. “the grounds of their duty, and the reasons why calamities ever follow disobedience to their lawful sovereigns”. (HOBBES, 1889, p. 144).

propõe superar, a conversão do homem de uma condição de natureza para uma de cidadania, por intermédio da instrução pública, de uma educação para paz⁷⁴.

3 ROUSSEAU CONTRA BEHEMOTH

Rousseau nunca escreveu de forma sistemática sobre guerra. No entanto, dispersos em sua obra, encontramos notas e fragmentos que nos possibilitam montar um quadro razoável de seu pensamento sobre o tema. Desde os resumos sobre a *Paz perpétua* do Abade de Saint Pierre até o Livro V do *Emílio*, questões acerca da origem, valor e função da guerra aparecem em sua filosofia social. Essa temática, conforme notamos na última página do *Contrato*⁷⁵, seria um dos tópicos de uma obra maior chamada *Instituições Políticas*, que foi abandonada, segundo ele, por ser “objeto novo, vasto demais para minha curta vista” (ROUSSEAU, 2020, p.649). O que sobrou foi compilado e publicado como o *Contrato Social*. O restante se perdeu no tempo⁷⁶. Porém, no final do século XIX, é encontrado na Biblioteca de Genebra, Suíça, um manuscrito que continha uma versão do *Contrato Social* acompanhada de alguns fragmentos do texto *Economia Política*, publicado mais à frente, na Enciclopédia de Diderot e D’Alembert. Em 1967, o estudioso Bernard Gagnebin descobre o fragmento *Guerra e estado de guerra*, que passa a integrar o volume III das *Obras Completas* de Rousseau nas edições subsequentes da Pléiade, juntamente com os textos *Que o estado de guerra nasce do estado social* e *Fragmentos sobre a guerra*. Em 2005 uma nova versão estabelecida por Bruno Bernardi e G. Silvestrini compila esses três fragmentos em um só intitulado *Princípios do direito da guerra*⁷⁷. O conteúdo desse texto abandonado é extremamente rico, versando sobre origem da guerra, direito das gentes, justiça, distinções entre guerra, estado de guerra e violência; direito natural e direito da guerra. É a partir da análise desses fragmentos abandonados que basearemos as argumentações a seguir.

⁷⁴ A punição, em Hobbes, também tem um caráter instrucional, porém, a educação é mais efetiva por desempenhar o papel preventivo de evitar rebeliões e manter a paz.

⁷⁵ A passagem na íntegra: “Depois de haver estabelecido os verdadeiros princípios do direito político e ter me esforçado por fundar o Estado em sua base, ainda restaria ampará-lo por suas relações externas, o que compreenderia o direito das gentes, o comércio, o direito da guerra e as conquistas, o direito público, as ligas, as negociações, os tratados, etc. tudo isso, porém, forma um novo objeto muito vasto para as minhas curtas vistas, e eu deveria fixá-las sempre mais perto de mim.” (ROUSSEAU, 2020, p.649).

⁷⁶ No capítulo V do *Emílio*, Rousseau faz um resumo do conteúdo das *Instituições Políticas*, apontando que as questões que irá examinar “foram em sua maioria extraídas do Tratado do **Contrato Social**, ele próprio extraído de uma obra maior, empreendida sem consultar minhas forças e abandonada há muito tempo”. (ROUSSEAU, 2004, p. 683).

⁷⁷ Ver prefácio de Evaldo Becker in: ROUSSEAU, J.-J. *Princípios do Direito da Guerra*. Tradução de Evaldo Becker. Revista Trans/Form/Ação, Marília, v.34, n.1, p.69-91, 2011.

Tal como Hobbes, Rousseau dá início à sua teoria da origem do Estado através da oposição entre um hipotético estado de natureza, solitário e simples; e o estado civil ou policiado, onde imperam leis positivas, costumes e imposições da coletividade. No estado de natureza, com a ausência de relações contínuas, é a lei natural, “gravada ainda no coração do homem em caracteres inapagáveis, (ROUSSEAU, 2011,p.59)” diz Rousseau, que o lembra que não é permitido sacrificar a vida de seu semelhante senão para conservar sua própria. Porém, com o passar do tempo os homens criam ou são submetidos a situações em que seus interesses entram em contradição com os interesses dos demais, levando-os a entrar em disputas onde a lei natural é abrandada, tornando-a sem eficácia. A partir deste momento, esse imperativo natural já não é suficiente para manter todos no limite de suas normas, o que evidencia a necessidade de um ordenamento jurídico estabelecido pelo acordo daqueles que firmam pactos que dão origem às sociedades particulares. O pacto rousseauiano visa, entre outras coisas, instituir uma organização pacífica e legítima (pautada na justiça), e para isso cria o Estado, este “ser moral” que representa exatamente os laços que unificam a vontade de um povo em viver de forma coletiva e ordenada. Este ser, contudo, apesar de guardar algumas analogias com os indivíduos que o constituem, possui características próprias que o distinguem. Enquanto os homens estão limitados à constituição física e podem prover sua subsistência autonomamente, o Estado, cuja extensão e força são puramente relativas, para manter-se seguro e forte, “é forçado a se comparar sem cessar para se conhecer” (ROUSSEAU,2011,p.162), e esta correspondência desigual, onde o instinto de conservação tem como base a sobrevivência de um em detrimento de outrem, torna a relação entre eles cada vez mais perigosa, engendrando guerras.

Diferente de Hobbes, que veem na constituição do Estado o fim da guerra existente entre indivíduos; Rousseau argumentará que o estado de guerra não constitui a situação dos homens isolados, e que “a guerra nasceu da paz ou ao menos das precauções que os homens tomaram para assegurar uma paz durável” (ROUSSEAU,2011,p.162). A guerra, portanto, só surge com a criação do Estado, não antes dele. E sua origem pode ser rastreada até o conceito de **vontade geral**. Para entendermos como essa argumentação funciona no pensamento sobre a guerra, precisamos deslocar a atenção para a aplicabilidade das teses contidas no *Contrato Social*.

Em uma passagem do *Emílio*, Rousseau nos dá uma pista para compreendermos de que maneira ele pretendia que o *Contrato Social* fosse aplicado no mundo real. Para tanto, precisaríamos entender que “antes de observar é preciso criar regras para as observações; é preciso uma escala para as medidas que tomamos” (ROUSSEAU,2004,p.677). E essa escala é justamente o *Contrato*. Assim, como aponta o Prof. Milton Meira do Nascimento, “todo o

‘*Contrato Social*’ não passa de uma grande ‘escala’, na qual estarão todos os elementos constitutivos da relação de poder, desde o grau máximo da servidão até o grau máximo da liberdade política ou civil” (NASCIMENTO, 1988, p.120). Isso significa não tomar o *Contrato* como medida prescritiva, ou seja, a obra tal como foi concebida não tenciona realizar-se integralmente. Ela se coloca mais como referência para um sistema de medidas⁷⁸ onde sua aplicabilidade está sujeita às particularidades de cada povo, costumes, opiniões⁷⁹, contexto histórico e condições ambientais⁸⁰. O *Contrato Social* surge como um “modelo ideal” de organização social a partir do qual é possível julgar o grau de corrupção ou de excelência dos casos existentes na prática, objetivando aproximar-se ao máximo do protótipo arquitetado pelo filósofo. Assim, por essas razões, uma sociedade regida pela vontade geral conforme caracterizado no *Contrato*, não pode ser integralmente empreendida, mas sim servir de paradigma deliberativo para as sociedades historicamente constituídas.

As leis, adverte o genebrino, devem ser instituídas de acordo com os usos e costumes de cada comunidade, manifestadas pela razão e legitimadas pela vontade geral. Rousseau nega a possibilidade de uma legislação universal que se aplique a todas as instituições civis. A mesma lei que funciona para um povo em um determinado momento, não necessariamente vale para outro, no que podemos concluir que a **vontade geral**, que deve pautar as tomadas de decisão que visem ao bem público, só é geral em relação ao povo; e particular em relação aos Estados. Como as **vontades** dos diferentes Estados não necessariamente coincidem, podem ocorrer guerras. Esse é o papel da vontade geral no sistema de política internacional de Rousseau e um dos principais entraves para a busca de uma solução para a problemática das relações interestatais belicosas.

Voltando à esfera interna, por ocasião do pacto que atribui a soberania ao povo agente da vontade geral, a união decorrente desse sistema não consegue impedir eventuais violências entre seus membros, o que ainda assim não configura guerra. Pois o estado de guerra, diz Rousseau, “não pode ter lugar entre os particulares” (ROUSSEAU, 2011, p.160). O que há são combates, querelas, que podem e devem ser dirimidos pela via das leis e da justiça estabelecida. Por vezes, tais querelas são absolutamente acidentais, produto das paixões avivadas na vida em sociedade,

⁷⁸ Cf. “Em nenhum momento Rousseau tenta realizar o modelo político do ‘Contrato Social’ como programa de ação, mas sua tarefa se limita a uma aplicação prática dos princípios estabelecidos no ‘Contrato’, apenas como referência a um sistema de medidas.” (Ibid., p. 120).

⁷⁹ Cf. “a mais importante de todas [as leis], que não se grava nem no bronze, mas nos corações dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que todos os dias ganha novas forças; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pela do hábito. Refiro-me aos usos e costumes e, sobretudo, à opinião.” (ROUSSEAU, 2020, p. 559).

⁸⁰ Sobre a influência do clima na realização das formas de governo ver Livro III, Cap. VIII do *Contrato Social*. Ver também, *L’influence des climats sur la civilisation*. (ROUSSEAU, 1969, p. 529-533).

e quase sempre não há, em ambas as partes, intenção de prolongar o combate além do necessário. A afeição à paz e o apreço pela própria vida, fazem o indivíduo evitar naturalmente situações que prenciem o mal, e por vezes seu primeiro movimento é de fuga. Tal sentimento é mais forte no estado de natureza onde o “homem é naturalmente pacífico e medroso. Ele não se torna aguerrido senão à força do hábito e da experiência” (ROUSSEAU,2011,p.159) e tal hábito e experiência só são desenvolvidos em sociedade, pois conforme vemos no *Princípios do Direito da Guerra* “não é senão após ter feito sociedade com algum homem que ele se determina a atacar o outro” (ROUSSEAU,2011,p.159). Porém, Rousseau insiste, tais ataques entre indivíduos não podem ser chamados guerra, visto que não ultrapassa a esfera particular⁸¹.

Nesse sentido, a crítica endereçada a Hobbes e sua “guerra de todos contra todos” é inevitável:

Quem pode ter imaginado sem estremecer o sistema insensato da guerra natural de cada um contra todos? Que estranho animal seria aquele que acreditasse que seu bem-estar estivesse vinculado à destruição de toda sua espécie, e como conceber que esta espécie tão monstruosa e tão detestável pudesse durar somente duas gerações? Eis, portanto até onde o desejo ou antes o furor de estabelecer o despotismo e a obediência passiva conduziu um dos mais belos gênios que já existiu (ROUSSEAU,2011,p.157).

Apesar de apontá-lo como “o mais belo gênio que já existiu”⁸² não o exime de fortes críticas. Tomar por princípio a ideia de que é natural⁸³ ao homem destruir-se mutuamente repugna⁸⁴ o Cidadão de Genebra. Tal sentimento de inimizade, insiste, só surge a partir do estabelecimento da sociedade. Está diretamente ligado à sensação de bem-estar e condicionado por instituições que incentivam a competição e os desejos de preferência. No estado natural, o

⁸¹ Cf. “No estado civil onde a vida de todos os cidadãos está sob o poder do soberano e onde ninguém tem o direito de dispor da sua nem da de outrem, o estado de guerra não pode ter lugar entre os particulares, e quanto aos duelos, desafios, acordos, chamadas para combate singular, além de que era um abuso ilegítimo e bárbaro de uma constituição totalmente militar, também não resultava num verdadeiro estado de guerra, mas numa questão particular que se resolvia em tempo e locais limitados, de tal maneira que para um segundo combate era preciso um novo desafio.” (Ibid., p. 160).

⁸² Em sua crítica ao sistema hobbesiano Rousseau escreve: “Quem pode ter imaginado sem estremecer o sistema insensato da guerra natural de todos contra todos? Que estranho animal seria aquele que acreditasse que seu bem-estar estivesse vinculado à destruição de toda sua espécie, e como conceber que esta espécie tão monstruosa e tão detestável pudesse durar somente duas gerações? Eis, portanto até onde o desejo ou antes o furor de estabelecer o despotismo e a obediência passiva conduziu um dos mais belos gênios que já existiu”. (Ibid., p.157) Para Rousseau, Hobbes havia subestimando a importância real de suas ideias basicamente porque adotara concepções errôneas da natureza humana. Atribuiu ao selvagem um conjunto de características que só poderia ter em sociedade, e, como não enxergou a distinção entre nossas qualidades sociais e nossos atributos naturais, exagerou nos traços ao pintar nossa conduta original, incluindo acréscimos que só surgiriam em nosso desenvolvimento posterior.

⁸³ Cf. “<<naturaliser>> la guerre en y voyant une relation primordiale, interindividuelle, conduit d’une part à naturaliser la nécessité du droit et l’État; et d’autre part à se méprendre sur la signification de la guerre interétatique: si la guerre est naturelle, l’État ne fait que subir, corriger ou amortir une violence qui le précède.” (BACHOFEN, 2006, p.140).

⁸⁴ Cf. “Se esta inimizade natural e destrutiva estivesse ligada à nossa constituição, então far-se-ia ainda sentir e nos impeliria apesar de nós mesmos através de todas as amarras sociais. O terrível ódio da humanidade corroeria o coração do homem. Ele se afligiria pelo nascimento de seus próprios filhos e se regozijaria com a morte de seus irmãos: e tão logo ele encontrasse alguém dormindo seu primeiro movimento seria matá-lo.” (ROUSSEAU, 2011, p. 157).

bem-estar limita-se ao estritamente necessário, pois, diz Rousseau, “aquele que não tem nada deseja pouca coisa, aquele que não comanda ninguém tem pouca ambição. Mas o supérfluo desperta a cobiça: quanto mais se obtém mais se deseja” (ROUSSEAU,2011,p.158). A cobiça pelo que não é essencial infla o coração do homem civilizado de desejos e o semelhante surge como obstáculo a ser combatido. Se isso acontece, a razão o convence da incompatibilidade entre sua existência e a do outro, que é tomado também por esse sentimento, gerando uma vontade comum de destruir o oponente. Ora, percebe Rousseau, esse tipo de situação só ocorre porque a sociedade gera relações de dependência onde o bem-estar de um está diretamente ligado ao bem-estar do outro. Quando o indivíduo enxerga essa condição e se convence de que sua existência é incompatível com a do outro, impele contra a vida dele para eliminá-lo, e o agredido, também ciente da situação, arma-se contra seu agressor com o mesmo objetivo, gerando uma vontade refletida de se destruir mutuamente. Nas palavras de Rousseau:

Quando as coisas se encontram no ponto onde o ser dotado de razão é convencido de que o cuidado com sua conservação é incompatível não somente com o bem estar de um outro, mas com sua existência; então arma-se contra a vida dele e procura destruí-la com o mesmo ardor com o qual procura conservar-se a si mesmo e pela mesma razão. O agredido, sentindo que a segurança de sua existência é incompatível com a existência do agressor, ataca, por sua vez, com todas as suas forças a vida daquele que também quer atacar a sua; esta vontade manifesta de se destruir mutuamente, e todos os atos que dependem dela, produzem entre os dois inimigos uma relação que chamamos guerra (ROUSSEAU,2011,p.156).

É provável que Rousseau utilize as relações entre indivíduos como ilustração para demonstrar os motivos pelos quais um Estado pode entrar em guerra com o outro e qual seu verdadeiro significado. Isso pode confundir o leitor que, ora vê o genebrino afirmar que a guerra só pode ocorrer entre Estados, ora observa algumas passagens demonstrando o contrário. Precisamos lembrar que o texto a qual estamos debruçados, o *Princípios do Direito da Guerra*, não é uma obra acabada. Seu conteúdo é composto por fragmentos mais ou menos soltos. Não dá pra inferir com absoluta certeza a tese geral dos escritos, só podemos assumir, baseado na insistência com que Rousseau afirma a guerra como uma relação interestatal, que o caminho a seguir é esse. Voltemos à análise.

A primeira condição de uma guerra real é que existe, por parte de cada um dos adversários, perigo iminente de morte. Não há que se falar em guerra se for para preservar a honra ou o bem-estar. É preciso estar convencido de que sua conservação é incompatível não só com o bem-estar do outro, mas com a sua própria existência. A segunda é que deve haver um ato resolutivo, uma vontade refletida, deliberada. Situações de violência ocasionais, - geradas por um acesso de raiva, por exemplo - podem muito bem levar à morte do adversário,

mas estes são atos que não envolvem necessariamente o fato de que a existência do adversário seja considerada um perigo vital para minha existência. Trata-se de pura impulsividade. A guerra “implique une représentation globale, intellectuelle, intégrant ce que je suppose être les intentions de mon adversaire anticipées sur une durée indéfinie, dont je déduis de façon générale le caractère incompatible de nos deux existences” (BACHOFEN,2006,p.144). A terceira condição é que é preciso que a vontade, além de refletida, seja constante e que dure até que o oponente se entregue, que seja destruído ou que ambos entendam que suas existências não são mais incompatíveis. Por fim, a quarta condição versa sobre a publicização da guerra. Ou seja, é preciso uma declaração para que ela tenha legitimidade.

Em suma, a guerra ocorre quando há, de ambas as partes, o desejo racional, constante⁸⁵ e declarado de destruir-se, por isso que combates não premeditados ou homicídios passionais não podem ser chamados de guerra.

Pois, segundo Rousseau, para julgar que a existência deste inimigo é incompatível com nosso bem estar, é preciso sangue frio, e razão, o que produz uma resolução durável, e para que a relação seja mútua, é preciso que o inimigo por sua vez, sabendo que atentamos contra sua vida, tenha o desejo de defendê-la às expensas da nossa”(ROUSSEAU,2011,p.156). A guerra, como aponta Bachofen, “exija que haja reciprocidade nas intenções belicosas” (tradução nossa) (BACHOFEN,2006,p.146), não pura e simplesmente um consentimento recíproco de lançar-se à guerra, mas sobretudo uma resolução mútua de se defender contra um perigo mortal.

Assim, está perfilado o caráter artificial, contingente e interestatal da guerra em Rousseau. Um acordo de agressão mútua, que quando efetivadas publicamente, recebe o nome de **hostilidades**. Tais hostilidades se configuram em **guerra** quando em ato, e em **estado de guerra** quando em potência, ou seja, em estado de latência⁸⁶. Situação que só pode ser cessada por uma paz formal com a anuência das partes envolvidas⁸⁷.

⁸⁵ Cf. “Esta [a guerra] supõe relações constantes e um desejo refletido e permanente de destruir o inimigo, o que por sua vez supõe uma constância de relações que só pode se dar a partir do estabelecimento das relações civis.” (BECKER, 2010, p. 190).

⁸⁶ Cf. “Estas diferenças dão lugar a algumas distinções entre os termos. Quando se está reciprocamente em exercício por contínuas hostilidades, é propriamente o que se chama fazer a **guerra**. Ao contrário, quando dois inimigos declarados permanecem tranquilos e não realizam um contra o outro nenhum ato ofensivo, sua relação não muda por isso, mas enquanto não tiver nenhum efeito atual chama-se somente **estado de guerra**. Longas guerras nas quais nos metemos e que não podemos terminar produzem ordinariamente este estado. Às vezes, longe de adormecer na inação, a animosidade não faz senão esperar um momento favorável para surpreender o inimigo, e seguidamente o estado de guerra que produz o relaxamento é mais perigoso que a própria guerra” (ROUSSEAU, 2011, p.157).

⁸⁷ Cf. “A relação de guerra, uma vez estabelecida não pode cessar senão por uma paz formal. De outro modo, cada um dos dois inimigos não tendo nenhum testemunho de que o outro cessou de atentar contra sua vida, não poderia ou não deveria cessar de defendê-la às expensas do outro.” (Ibid., p. 156).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há algumas nuances no pensamento de Rousseau sobre a guerra que podem nos levar a aproximá-lo mais a Hobbes do que o próprio autor admitiria. O genebrino rechaça, no *Princípios do direito da guerra*, a ideia de um estado de guerra de todos contra todos no estado de natureza por entender tal fenômeno como um artefato produzido na vida civil e instrumentalizado por Estados-Nação, não indivíduos. Porém, no *Discurso sobre a desigualdade*, quando começa a tratar do período de transição para o estado social, curiosamente, admite um estado de guerra pré-estatal⁸⁸. Segundo ele, nesse intervalo entre o estado de natureza e o pacto que funda a sociedade civil, os homens já haviam criado a propriedade privada e viviam próximos o suficiente para estabelecer relações duradouras. Essa convivência forçada dá início ao surgimento de paixões antes desconhecidas do homem - como os sentimentos inveja e competição - suplantando atributos naturais como a *pitié*, que suscita empatia e favorece a sociabilidade. Além do mais, o acúmulo de riqueza por alguns poucos dá início ao processo de “estratificação” da comunidade, gerando ricos e pobres, tornando os que possuem bens pessoas mesquinhas, receosas de perder o que tem; e os pobres, ávidos por tomar o que lhes falta para prover sua sobrevivência. Assim é estabelecida a desigualdade! É esta situação limite, admite Rousseau - agravada pela falta de regras e sanções - que origina o estado de guerra e torna insustentável a vida pré social, levando o homem a desejar uma existência sob o guarda-chuva de um sistema político-social que traga equilíbrio nas relações, bem-estar e segurança. Não seria inconsequente dizer que há traços hobbesianos⁸⁹ nesta transição para vida civil. A única diferença é que Rousseau substitui o **medo** pela **desigualdade** como gatilho que inicia o processo. Um fator **psicológico** por um **fator social**.

O estado de natureza para os dois autores é um artefato construído pela razão, que pode encontrar algum tipo de correspondência real em um momento histórico em que não havia, entre os homens, vínculos contratuais. O caráter amoral dos indivíduos em estado de natureza também é semelhante entre Hobbes e Rousseau. Não existe nem maldade, nem bondade natural

⁸⁸ Cf. “Assim, os mais poderosos ou os mais miseráveis, fazendo de suas forças ou de suas necessidades uma espécie de direito ao bem alheio, equivalente, segundo eles, ao de propriedade, seguiu-se à rompida igualdade a pior desordem; assim as usurpações dos ricos, as extorsões dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus. Ergueu-se entre o direito do mais forte e o do primeiro ocupante um conflito perpétuo que terminava em combates e assassinatos. A sociedade nascente foi colocada no mais tremendo estado de guerra; o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar sobre seus passos nem renunciar as aquisições infelizes que realizara, ficou às portas da ruína por não trabalhar senão para sua vergonha, abusando das faculdades que o dignificam.” (ROUSSEAU, 2020, p.221).

⁸⁹ Os homens em estado de natureza, em Hobbes, parecem ter roupas, casas, portanto, já conheciam a propriedade privada e viviam em comunidade; e certamente possuíam armas.

nas descrições dos homens hobbesiano e rousseauniano,⁹⁰ portanto, não podemos assumir que o fenômeno da guerra derive diretamente da natureza humana em ambos os autores. Ela é consequência de fatores externos e contingentes. O que nos leva à sua conceituação.

Rousseau, no fragmento *O Estado de guerra nascido do estado social* - depois de uma longa argumentação em que tenta mostrar que a guerra é um fenômeno essencialmente civil - afirma que seu efeito é o “resultado de uma disposição clara, constante e recíproca de destruir o Estado inimigo” (ROUSSEAU,2003,p.53). Enquanto essa disposição não se transforma em ação, temos somente um estado de guerra. Para Hobbes, no *De Cive*, o entendimento é praticamente o mesmo, com a diferença de que o tempo em que o conflito permanece em suspenso é denominado paz. Diz ele: “Pois o que é a guerra, senão aquele tempo em que a vontade de contestar o outro pela força está plenamente declarada, seja por palavras, seja por atos? O tempo restante é denominado paz” (HOBBS,2002,p.33). Vemos que há uma clara intenção dos autores em deixar claro o que é guerra, estado de guerra e paz, a fim de evitar que o leitor confunda as expressões e se perca no decorrer da narrativa. Para ambos, o estado beligerante é uma realidade praticamente inescapável com a qual estamos fadados a conviver. Sendo assim, o que resta é propor normas para que os conflitos não acabem em banho de sangue desnecessário. Por esta razão, Rousseau vai buscar uma maneira de suavizar essa realidade. Sua preocupação não é estabelecer a origem da guerra para tentar contê-la, como faz Hobbes, mas entender de onde ela surge para conhecê-la, e conhecendo-a, tentar humanizá-la o melhor possível com a proposta de um Direito da Guerra.

Hobbes, ao contrário, não formula uma teoria particular sobre essa realidade belicosa. Ele acha desnecessário, pois supõe que as relações entre Estados não diferem das relações entre indivíduos em estado de natureza. Lembremos que, para o inglês, guerra e estado de natureza são a mesma coisa. O desejo de autopreservação e poder é o mesmo tanto no Estado quanto no indivíduo e pelas mesmas razões. Para Hobbes, os conflitos interestatais são até positivos, funcionando como uma forma de continuação da política interna, proporcionando enriquecimento às nações⁹¹. O que preocupa o autor são as guerras intestinas, que minam a ordem social, empobrece o Estado, destrói suas instituições e regride o homem ao estado de natureza. As hostilidades internacionais são um mal menor frente às guerras internas. Rousseau toma o caminho oposto e vê nas relações internacionais o verdadeiro estado de guerra de todos contra todos instaurado. Para o genebrino vivemos em uma situação mista: no estado civil, sujeitos à lei; na esfera internacional, entregues ao jugo do mais forte. Existimos ao mesmo tempo na ordem social e no estado de natureza, submetido aos inconvenientes de ambos, pois,

⁹⁰ Ambos os autores padecem de interpretações apressadas e preguiçosas que rotularam Hobbes como o teórico do homem mal e Rousseau como o artífice do Bom Selvagem, termo que não aparece em nenhuma de suas obras.

⁹¹ SOUKI, 2008, p. 50-51.

enquanto cidadão, almejamos a segurança proporcionada pelo pacto, enquanto Estado-Nação, vivemos à mercê do arbítrio dos outros Estados-Nação.

É um beco sem saída. Criar organismos supranacionais fortes o bastante para fazer com que os países se submetam à uma legislação alheia a seu ordenamento jurídico, renunciando a uma parte de sua soberania, como aventava Kant; ou uma sociedade global, como propunha Diderot⁹², para Rousseau, são utopias. O problema da guerra é incontornável. Só nos resta criar mecanismos que nos possibilite torná-la menos insuportável, por isso a proposta de “juridização” do conflito, mesmo que não haja nenhuma garantia de que tal propositura seja respeitada⁹³. Hobbes, por sua vez, não legou um pensamento mais encorpado sobre a problemática das relações internacionais. Sua preocupação era com a dissolução do Estado por guerras internas. Estas sim, passíveis de ser evitadas. Para o inglês, submeter o Estado Leviathan a um regramento internacional era impensável. Se isso acontecesse, a soberania teria que ser flexibilizada, o que, por si só, descaracterizaria todo seu sistema político. Mas de que maneira as guerras intestinas poderiam ser evitadas segundo o inglês? Por uma educação civil que adote como método pedagógico o estudo da História, sobretudo a história das guerras, como instrumento para o aprendizado da paz. É pela educação, pois a paz só pode ser ensinada, que Hobbes tenta resolver a questão. Se tudo começa pelo homem, é o homem que devemos transformar. Esse é o ponto principal de seu projeto reformista.

Assim, Rousseau, filósofo da educação, romântico e sonhador, torna-se o mais realista e pessimista dos pensadores. Já Hobbes, mecânico, racional e pragmático, transfigura-se em um teórico da esperança.

REFERÊNCIAS

AUBREY, John. **Aubrey's Brief Lives**. Jaffrey (New Hampshire): Nonpareil Books, 1999.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

⁹² Ver: verbete *Direito Natural* da *Encyclopédie* e o segundo capítulo do Manuscrito de Genebra intitulado *Da sociedade geral do gênero humano*, de Rousseau.

⁹³ O máximo que Rousseau propõe é a formação de pequenas ligas defensivas e tratados para que, por meio de novas associações, possamos corrigir a ausência de uma associação geral. Cf. “Mais quoiqu’il n’y ait point de société naturelle et générale entre les hommes, quoiqu’ils deviennent malheureux et méchants en devenant sociables, quoique les lois de la justice et de l’égalité ne soient rien pour ceux qui vivent à la fois dans la liberté de l’état de nature et soumis aux besoins de l’état social; loin de penser qu’il n’y ait ni vertu ni bonheur pour nous, et que le ciel nous ait abandonnés sans ressource à la dépravation de l’espèce; eforçons nous de tirer du mal même le remède qui doit guérir. Par de nouvelles associations, corrigeons, s’il se peut, le défaut de l’association générale.” (ROUSSEAU, 1964, p. 288). Ver: BECKER, 2010.

BECKER, Evaldo. Rousseau e as relações internacionais na modernidade. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, n. 16, 2010b. p. 13-32.

CLODFELTER, Michael. **Warfare and armed conflicts: a statistical encyclopedia of casualty and other figures, 1492-2015**. McFarland, s.d.

DIDEROT, Dennis. **Enciclopédia, ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios. Vol. IV**. São Paulo: Unesp, 2015.

Os pré-socráticos. In. **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HOBBS, Thomas. **Behemoth or the long parliament**. London: Simpkin, Marshal, and Co., 1889.

—. **De Cive**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

—. **Eight bookes of the Peloponnesian Warre written by Thucydides the sonne of Olorus. Interpreted with faith and diligence immediately out of the Greeke by Thomas Hobbes secretary to ye late Earle of Deuonshire**. London, 1629.

—. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. In. **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

—. **Os elementos da lei natural e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

NASCIMENTO, Milton Meira do. “Rousseau: da servidão à liberdade.” Em **Clássicos da Política. v. 1**, por F.C. (org.) WEFFORT, 187-200. São Paulo: Ática, 1989.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

—. **Oeuvres Complètes, t.III**. Paris: Pléiade, 1964.

—. “Princípios do direito da guerra.” **Revista Trans/form/ação**. Marília, 2011.

—. **Rousseau e as Relações Internacionais**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2003.

—. **Rousseau: escritos sobre a política e as artes**. São Paulo: UBU, 2020.

SKINNER, Quentin. **Hobbes e a liberdade republicana**. São Paulo: UNESP, 2008.

SOUKI, Nadia. **Behemoth contra Leviatã: Guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

BIOGRAFIA DO AUTOR

Cristiano de Almeida Correia é sergipano de Aracaju, doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe sob orientação do Prof. Dr. Evaldo Becker. Mestre em

Filosofia pela mesma instituição com a Dissertação intitulada "Em Torno das Instituições Políticas de Jean-Jacques Rousseau", financiado pela CAPES. Graduado em Filosofia Licenciatura pela UFS com a Monografia intitulada "Natureza, guerra e civilização: a degeneração do homem em Rousseau". É Membro do Grupo de estudos em Ética e Filosofia Política da UFS.

JEAN JACQUES ROUSSEAU E SUA COLABORAÇÃO PARA FORMAÇÃO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

JEAN JACQUES ROUSSEAU AND HIS COLLABORATION FOR THE FORMATION OF THE SOCIAL SCIENCES

Reinaldo Freitas Soares Junior
mestrereinaldo10@gmail.com
Estudante do Curso de licenciatura em filosofia
UEMA

Ediel dos Anjos Araújo
araujo_ediel@yahoo.co.br
Mestre em Filosofia
UEMA

Resumo: Jean Jacques Rousseau com sua filosofia colaborou com a produção do conhecimento, em diversos campos, para além do filosófico, mas também linguístico, sociológico, antropológico, político, como outros. Influenciou pesquisadores como um dos pais fundadores das ciências sociais Emile Durkheim, e da Antropologia Estrutural: Claude Lévi – Strauss. Para esses autores foi precursor da sociologia e etnologia, ciências que possuíram um papel fundamental na história das ciências sociais francesas. É focando em tal perspectiva que propusemos compreender como objeto de nossa pesquisa, a filosofia de Rousseau quanto uma filosofia sociológica e Antropológica, tendo ciência de sua influência e colaboração ao longo dos séculos para a formação das ciências sociais. Nossa metodologia foca-se em leituras das próprias obras do autor, assim, como também dos autores mencionados, os quais fizeram uso de sua filosofia para desenvolver seus objetos de estudo. O autor do contrato social a ponta um dos fatos indispensáveis para a vida na sociedade moderna, ou seja, o contrato, o acordo entre homens, estabelecendo limites e possíveis regras para a base do convívio. Elemento do qual os autores da escola francesa discorreram com novos argumentos e análises da realidade social, seja nas sociedades “simples” ou “complexas” como denominavam os etnólogos da primeira geração da escola francesa.

Palavras Chaves: Jean Jacques Rousseau. Filosofia. Sociologia. Antropologia. Conhecimento.

Abstract: Jean Jacques Rousseau with his philosophy collaborated with the production of knowledge, in several fields, beyond the philosophical, but also linguistic, sociological, anthropological, political, as others. He influenced researchers such as one of the founding fathers of the social sciences Emile Durkheim, and of Structural Anthropology: Claude Lévi – Strauss. For these authors, he was a precursor of sociology and ethnology, sciences that played a fundamental role in the history of French social sciences. It is by focusing on such a perspective that we proposed to understand as the object of our research, Rousseau's philosophy as a sociological and anthropological philosophy, being aware of its influence and collaboration over the centuries for the formation of the social sciences. Our methodology focuses on readings of the author's own works, as well as the aforementioned authors, who made use of his philosophy to develop their objects of study. The author of the social contract points out one of the indispensable facts for life in modern society, that is, the contract, the agreement between men, establishing limits and possible rules for the basis of coexistence. Element on which the authors of the French school discussed with new arguments and analyzes of social reality,

whether in “simple” or “complex” societies, as the ethnologists of the first generation of the French school called it.

Keywords: Jean Jacques Rousseau. Philosophy. Sociology. Anthropology. Knowledge.

1 INTRODUÇÃO

Jean Jaques Rousseau enquanto precursor ou formador das ciências sociais, possibilitou problemas e reflexões filosóficas que colaboraram para formação de objetos de pesquisas. Ideias centrais para compreensão da formação da sociedade civil, como em o contrato social, o acordo necessário para que os homens possam cooperar entre eles. Assim como estudos do homem, embora a reflexão tenha partido de si, mas foi importante para formação da etnologia, ciência chave para produção do conhecimento antropológico.

É a partir desses conhecimentos que a proposta de nosso trabalho é apresentar o filósofo francês como um percussor na formação das ciências sociais. Com a formação de uma filosofia sociológica e uma antropologia filosófica. A primeira está centrada em suas contribuições para formação da sociologia, sendo que um dos pais fundadores das ciências sociais atribui a Rousseau como um dos precursores na formação da sociologia.

Emile Durkheim um dos ‘pais’ da escola francesa de sociológica atribui a Rousseau um dos filósofos que pensou as prováveis ideias que deram origem a formação da sociedade. O interesse do sociólogo pelas abordagens do filósofo francês não são por acaso, sendo que a sociedade é o principal tema e objeto de estudo de suas pesquisas.

Já no que diz respeito a uma antropologia filosófica, nossos estudos centram-se nas análises do Antropólogo francês Claude Lévi-Strauss. Que atribui o filósofo como criador da etnologia, uma das disciplinas e recurso metodológico que colabora até os dias atuais para o estudo do outro e em alguns casos de si mesmo. Assim como, as diversidades culturais, com a formação de um olhar desprendido de preconceitos, relativizando fatos e não tomando suas ideias quanto centrais.

2 A SOCIOLOGIA DE ROUSSEAU

Quando atribuímos a Rousseau uma filosofia sociológica, no que diz respeito a construção das ciências sociais, reside no fato de que, quando o filósofo propõe uma reflexão a partir de suas especulações da possível origem da sociedade civil. Ele busca mostrar um motivo, uma razão a que leva os homens a viverem juntos. Que para o mesmo inicia com o surgimento da propriedade privada.

O primeiro que, tendo cercado um terreno, ousou dizer *Isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simplórias para lhe dar crédito foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassinatos, quantas misérias e horrores teriam poupado o gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou tampando o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “Evitai escultar esse impostor; estareis perdidos se esqueceres que os frutos são de todos e que a terra não é de ninguém!” (ROUSSEAU 1973, p. 265).

Não é por acaso que Hobsbawm (1996. P. 44) em seu texto sobre *A revolução francesa*, quando menciona o ideal de igualdade dos cidadãos apresenta o nome de Rousseau como sinônimo do mesmo. Por ter percebido das ideias do filósofo o quanto foram significativas para o período que antecedeu a queda da Bastilha. Não apenas no trecho acima, sobre *A origem das desigualdades* (1973), mas em outras obras, percebemos a insatisfação do autor com a sociedade civil. E como o surgimento da mesma tirou a liberdade do homem.

No entanto, o filósofo revela por meio de suas análises as possíveis condições que levaram os homens a vida social. Tendo ciência que a formação social não teve origem a partir de um estalar de dedos ou mesmo de uma tacada só, mas houve elementos que dispuseram o mesmo, ao desenvolvimento do trabalho que a princípio era realizado por um único indivíduo, ou por poucos, que realizavam entre si intercâmbios simples, porém, com o tempo essa condição não foi mais possível. Justamente pela necessidade do outro, seja para socorrer ou porque um dispõe de mais provisões que outro, que leva a introdução da propriedade, segundo Rousseau (1973), fazendo o trabalho ser necessário e acabando com a igualdade que havia entre os homens.

Não deixando de recordar que o trabalho é um tema central nas obras dos pais fundadores da sociologia. Tanto em Marx quanto Durkheim, em um está relacionado a função transformadora da natureza e elemento indispensável para a compreensão dos meios de produção. Como enfatizado em *O Capital* (1988) já no segundo as relações de trabalho de simples tornam-se complexas gerando interdependência de funções nas sociedades industriais como é referido na *Divisão do trabalho social* (2010).

Para Rousseau a racionalidade se deu a partir do surgimento da agricultura, do manuseio do ferro e conseqüentemente do desenvolvimento da metalurgia. Fatores que levaram o homem a se fixar e aperfeiçoar suas técnicas e que foram centrais para o surgimento da sociedade civil.

Quanto mais o espírito se esclarecia, mais a indústria se aperfeiçoava. Em pouco tempo, deixando de dormir sobre a primeira árvore, ou de se refugiar em cavernas, ele encontrou algumas espécies de machados de pedras duras e afiadas que serviram para cortar madeira, escavar a terra, e fazer cabanas de folhagens que em seguida logo foram entremeadas de argila e de lama. Essa foi a época de uma primeira revolução, consolidou o estabelecimento e a distinção das famílias e que produziu uma espécie de propriedade (MARCONDES apud ROUSSEAU, 2007, p. 96).

À medida que se tornavam mais complexas as relações entre os homens, isso proporcionou o aperfeiçoamento do trabalho. Assim como, uma maior concentração de indivíduos em determinada localidade. No entanto, não é suficiente para manter os mesmos unidos é preciso um acordo que venha se estabelecer entre os mesmos. Pois tal fato, já questionado pelo filósofo do contrato desde sua reflexão sobre o estado de natureza.

Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado primitivo já não pode substituir, o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria (ROUSSEAU, 1973, p. 37).

É notório que o grau de complexidade das relações que começam a surgir, não permitem mais que o homem possa viver como anteriormente. Daí o que leva a buscar de elaborar o contrato social, que embora restrinja a liberdade que possivelmente o homem natural gozava, porém, possibilita uma associação entre os membros para que conserve a existência dos mesmos.

Durkheim (2008) concorda com Rousseau que a sociedade é artificial, pelo fato de ser construída pelo homem. E que a própria existência e permanência da mesma é fruto de um acordo entre os homens que possui o desenvolvimento, a partir de necessidades construídas e não inatas, já apontadas pelo filósofo quando afirma que a família é um exemplo de sociedade natural, porém, alguns dos membros não necessariamente estão presos no sentido de perpetuar nela:

A mais antiga de todas as sociedades, e a única natural, é da família; ainda assim só se prendem os filhos ao pai enquanto dele necessitam para a própria conservação. Desde que tal necessidade cessa, desfaz-se o limite natural. Os filhos, isentos da obediência que devem ao pai, e este, isento dos cuidados que deve aos filhos, voltam todos a ser igualmente independentes. Se continuam unidos, já não é natural, mas voluntariamente, e a própria família só se mantém por conversão (ROUSSEAU, 1973, p. 29).

É em tal pressuposto que se afirma a ideia da gênese da sociedade, inclusive a própria conclusão de sua artificialidade, na qual Durkheim faz a seguinte consideração em relação a Rousseau:

Mas ainda há uma outra razão para dizer que a sociedade não é natural. Ela é artificial em um grau ainda mais alto. Não apenas essa interdependência, que é a primeira causa motora da evolução social, não se funda na natureza humana, como até mesmo quando existe não é suficiente em si mesma para fazer sociedades. A essa base original, que já é um produto da arte humana, deve-se acrescentar algo mais, que tenha a mesma origem. Até que esse comércio seja organizado de maneira definitiva, ele constitui uma sociedade. Carece da “ligação entre as partes, que constitui o todo” (*Manuscritos de Genebra*, ed. Dreyfus, cap. II, p. 248). (DURKHEIM, 2008, p. 90).

Durkheim aponta que a interdependência não é o único fator para o surgimento da sociedade civil, ainda assim, o mesmo reconhece a importância dessa afirmação rousseauiana:

A primeira violação da lei da natureza levou a uma segunda. Quando os homens se tornaram desiguais, ficaram dependentes uns dos outros. Conseqüentemente, a sociedade é composta de mestres, em certo sentido, são escravos daqueles que dominam (DURKHEIM, 2008, p. 94).

Ambos os pensadores concordam, que essa interdependência que passa a existir ente os homens é capital para o surgimento da sociedade. No entanto, para Rousseau muitas das necessidades construídas são nocivas aos mesmos, já para Durkheim a socialização é um ponto chave, sendo assim, até questões como de suicídio são pertinentes para compreensão da socialização e desenvolvimento da interação social.

A problemática inicial de Durkheim ressalta as questões postas pelo processo que, permitindo a individuação, assegura a coesão social própria à forma moderna de solidariedade. Esta interrogação o conduz a elaborar, tanto em *Da divisão do trabalho social* como em *O suicídio*, uma teoria que se pode definir como teoria da socialização (STEINER, 2016, p.75).

É claro que na análise do sociólogo francês, esse construiu categorias para compreensão da sociedade moderna, na qual já havia um individualismo consequente das modernas relações de trabalho, construídas pelo processo de industrialização. A interdependência das funções é apontada como algo necessário, para inclusive a sociedade ser coesa. Enquanto para Rousseau o individualismo “positivo” é o que proporciona seu livre arbítrio, no momento em que surgiu esse tipo de dependência o homem condenou sua liberdade.

Enquanto os homens se contentaram com suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a costurar suas roupas de peles com espinhos de peixe, a se enfeitar com plumas e conchas, a pintar o corpo de diversas cores, a aperfeiçoar ou embelezar seus arcos e suas flechas, a modelar com pedras afiadas algumas canoas de pescadores ou alguns grosseiros instrumentos musicais; em suma, enquanto só se dedicaram a trabalhos que só um podia fazer, e a ofícios que não precisavam da colaboração de muitas mãos, eles viveram livres, saudáveis, bons e felizes na medida em que o podiam ser por sua natureza, continuando a gozar entre si das delicias de um intercâmbio independente; mas, a partir do momento em que era útil a um único homem ter provisões para dois, a igualdade desapareceu, a propriedade se introduziu, o trabalho se tornou necessário e as vastas florestas viraram campos risonhos que era preciso regar com o suor dos homens, e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinar e crescer junto com as colheitas (MARCONDES, apud ROUSSEAU, 2007, p. 97).

3 A ANTROPOLOGIA DE ROUSSEAU

Enquanto a possível ideia de uma filosofia antropológica de Jean-Jacques Rousseau está centrada na referência de autores como Danilo Marcondes (2007), Reale (2007) e Claude Lévi-Strauss (2013), que em seus textos afirmam que há uma concepção de natureza humana, se apresentando como elemento central do objeto de estudo do filósofo e esse também é a temática

que perdura na antropologia. Embora que esse estado de natureza humano esteja relacionado a sua compreensão política da época.

O antropólogo francês pai da antropologia estrutural afirma que Rousseau é o criador da etnografia recurso utilizado para construção de dados de pesquisa para análise de uma sociedade, grupo e mesmo o homem.

Rousseau não apenas previu a etnologia, ele fundou-a. Primeiro em termos práticos, ao escrever esses *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, que coloca a questão das relações entre a natureza e a cultura, e que podemos considerar o primeiro tratado de etnologia geral. Em seguida, no plano teórico, ao distinguir com memorável clareza a concisão, o objeto próprio do etnógrafo, dos moralistas e do historiador: “Para estudar os homens, deve-se olhar perto de si; mas, para estudar o homem, é preciso apender a dirigir o olhar para longe; é preciso primeiro observar as diferenças, para descobrir as propriedades” (LÉVI-STRAUSS apud ROUSSEAU, 2013, p. 47).

Lévi-Strauss não apenas demonstra como Rousseau cria o objeto de estudo da etnologia, mas revela também o que diferencia a mesma de outros saberes já utilizados pelo homem. Isso porque é preciso recordar que quando a antropologia e conseqüentemente a etnologia, que a propósito era comum na França, o segundo termo, sendo que a nomenclatura antropologia era mais comum entre os ingleses e nos Estados Unidos. Sua preocupação era o estudo do outro, das sociedades classificadas na época como simples ou primitivas. Rousseau é apontado pelo antropólogo como criador da etnologia, por ser o primeiro a realizar esse tipo de estudos enquanto método de compreensão de sociedade e do próprio homem.

A terra inteira está coberta de nações das quais apenas sabemos os nomes, e nos intrometemos a julgar o gênero humano! Suponhamos que homens da parte de Montesquieu, de um Buffon, de um Diderot, de um D’Alembert, de um Condillac, viajando para instruir seus compatriotas, observando e descrevendo, como sabem fazer, a Turquia, o Egito, a Berbéria, o império do Marrocos, a Guiné, o país dos Cafres, o interior da África e suas costas orientais, as Malabares (...), viagens a mais importante de todas e que seria preciso fazer com muito cuidado, suponhamos que esses novos Hércules retornando dessas memoráveis perambulações, em seguida fizessem à vontade história natural, moral e política do que teriam visto, nós mesmos viríamos surgir de seus escritos um mundo novo e aprenderíamos assim a conhecer o nosso (...) (LÉVI-STRAUSS apud ROUSSEAU, 2013, p. 46).

Uma das principais atividades dos antropólogos e etnólogos consiste em ir a uma terra alheia, aprender seus idiomas e costumes. E a partir da coleta dessas informações registradas em um diário de campo, o mesmo irá analisar e comparar costumes de uma sociedade a outra. Aspectos culturais indispensáveis para formação de identidades e mesmo singularidades sociais.

É a etnologia contemporânea, seus programas e seus métodos, que vemos delinear-se aí, ao mesmo tempo que os nomes ilustres mencionados por Rousseau continuam sendo os mesmos que os etnógrafos de hoje têm como modelo, sem pretenderem

igualá-los, mas convencidos de que os etnógrafos de hoje têm como modelo, sem pretenderem igualá-los, mas convencidos de que somente se seguirem seus exemplos conseguirão fazer com que sua ciência seja merecedora do respeito que lhe foi por muito tempo negado. (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 46).

Lévi-Strauss afirma que não houve mudança no que diz respeito ao objeto principal da etnologia desde Rousseau, assim como, o meio para obtenção de dados também. O filósofo parte do seu eu para fazer suas análises acerca do homem natural, mesmo já com informações de missionários e pensadores que viajaram em outras partes do globo até no novo continente. Para o filósofo, partir de si é o caminho apontado para o estudo do outro.

A cada vez que está em campo, o etnólogo se vê à mercê de um mundo em que tudo lhe é estranho, quando não hostil. Ele tem apenas o eu, a seu dispor, para permitir que sobreviva e faça sua pesquisa, mas um eu fisicamente e moralmente mortificado pelo cansaço, pela fome, o desconforto, a afronta a hábitos adquiridos, o surgimento de preconceitos de que ele nem suspeitava, e que descobre a si mesmo, nessa conjuntura estranha... (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 47- 48).

O pai da antropologia estrutural nesta análise percebe que todo antropólogo ao estudar o outro, acaba passando por um processo de se conhecer mais, ou seja, de conhecer um eu que acaba sendo como um outro eu, que o mesmo desconhecia. Por isso Lévi-Strauss (2013, p. 48) diz que toda carreira de etnógrafo é marcada por “confissões”, recurso também utilizado por filósofos.

4 CONSIDERAÇÕES

Os clássicos não são denominados por acaso, pois esta classificação é uma conquista pelos seus feitos. É possível constatar como Rousseau foi e ainda é importante não apenas para a filosofia ou ciências sociais, mas para toda forma de saber que perpassa por todos os temas abordados pelo filósofo.

As escolas francesas, tanto de sociologia quanto etnologia fizeram bom uso das ideias do filósofo do *Contrato social* (1973) mesmo as referentes a uma possível gênese da sociedade civil, como de uma disciplina ou área do saber humano como a etnologia. Suas obras foram capitais não apenas como princípio para desenvolvimento de teorias, mas também para a crítica e o debate atual de questões que prevalecem como apontadas pelo antropólogo contemporâneo Claude Lévi-Strauss (2013).

A interdependência tema central na compreensão da sociedade civil, e nos estudos de Émile Durkheim. Que aponta o filósofo como precursor da sociologia. Toma as ideias do mesmo como fonte para compreensão não somente do surgimento da sociedade, mas da sociedade de sua época também, a partir da análise do *Contrato social* (1973).

Se nas sociedades atuais as relações fundamentais do estado de natureza foram perturbadas, é porque a igualdade primitiva foi substituída por desigualdades artificiais e, como resultado, os homens se tornaram dependentes uns dos outros. (DURKHEIM, 2008, p.100)

Durkheim entende que a sociedade, inclusive a que ele se encontrava, é artificial e em oposição ao estado de natureza, as desigualdades, e necessidades, também são artificiais. Por serem construídas pelos próprios homens, por esse motivo isso acaba por levar o roubo da liberdade a qual o homem gozava no estado de natureza, segundo Rousseau.

Tanto Durkheim quanto Lévi-Strauss vêm em Rousseau a compreensão de elementos como, o trabalho, a racionalidade, o progresso, que embora criticados e vistos como nocivos ao homem pelo filósofo, são centrais para entender e explicar a sociedade moderna e mesmo contemporânea.

REFERÊNCIAS:

DURKHEIM, Émile. Montesquieu e Rousseau: Pioneiros da Sociologia – São Paulo: Madras, 2008.

_____. Da divisão do trabalho social – 4ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2010. – (Biblioteca do pensamento moderno).

HOBSBAWM, Eric. J. A revolução francesa – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996 – (coleção leitura).

LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia estrutural dois, São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MARCONDES, Danilo. Rousseau, Discurso sobre a desigualdade. A origem da sociedade - Textos Básicos de filosofia. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007 2.ed.

_____. Iniciação à História da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein – 11ª ed.rev. e ampliada. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

MARX, Karl. O Capital. Crítica da economia política - 3. Ed. – São Paulo: Nova Cultura, 1988 (Os economistas).

REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. História da filosofia: Do Humanismo a Kant – São Paulo: Paulos, 8ª edição, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens. Abril Cultural – São Paulo 1973 (coleção pensadores).

_____. Do contrato social. Abril Cultural – São Paulo 1973 (coleção pensadores).

STEINER, Philippe. A sociologia de Durkheim – Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. (Coleção Sociologia: Pontos de Referência).

BIOGRAFIA

Reinaldo Freitas Soares Junior é mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Maranhão (2014), bacharel e licenciado em Ciências Sociais, pela Universidade Federal do Maranhão (2010), graduando do 7º período em filosofia na Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), pesquisador, membro do GPMINA, e professor de Ensino Médio do Estado do Maranhão – 2011.

Ediel dos Santos Araújo é mestre em Filosofia pela Universidade federal do Maranhão (2019). Pós-Graduado em Filosofia política pela Universidade Federal do Maranhão (2011). Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão (2008). Professor de filosofia na secretaria municipal de São Luís (2019). Professor substituto no Instituto Federal do Maranhão (2019 a 2021), Professor tutor Presencial (UEMA/ Net) - 2019

LINGUAGEM E EDUCAÇÃO: ANÁLISES DE ROUSSEAU E GADAMER

LANGUAGE AND EDUCATION: ANALYSIS OF ROUSSEAU AND GADAMER

Joice Regina Leite Pinto

joice.leite@discente.ufma.br

Mestranda do Programa de Pós -Graduação em Filosofia

Pesquisadora Capes

Universidade Federal do Maranhão-UFMA

Almir Ferreira da Silva Junior

almir.silva@ufma.br

Professor do Mestrado acadêmico em Filosofia

Universidade Federal do Maranhão-UFMA

RESUMO: O poder da fala é uma característica intrínseca à natureza humana, por isso tem tomado para si a atenção das investigações filosóficas de autores da antiguidade à contemporaneidade, pois é através do fenômeno linguístico que se torna possível estudar a essência do homem e a sua evolução no decorrer da história. A linguagem se constitui como um vínculo entre homem e o seu mundo vital, análoga ao ar que respiramos, já que ela, em outras palavras, é o meio onde desde o início vivemos como seres sociais, e, portanto, a base de tudo que constitui o homem e a sociedade na condição de seres históricos. Falar de linguagem, é falar de sociabilidade, é aprendendo a falar que o homem cresce, conhece o mundo e a si mesmo, ou seja, o aprendizado só existe por meio da conversação, pois é no relacionar-se com o outro que se dá aprendizagem humana. Assim, temos como objetivo estabelecer um diálogo entre Rousseau e Gadamer apresentando aproximações e divergências entre os dois autores acerca da temática. Análises acerca da linguagem e da educação do sujeito ganharam destaque no pensamento de ambos, por isso acreditamos que nos apresentam questões pertinentes para refletirmos sobre o processo de aperfeiçoamento do homem, apesar dos trabalhos desses autores terem sido feitos em períodos distintos da história. Buscando uma fundamentação sólida para a presente pesquisa, utilizaremos os textos *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, *Origem das Línguas* e *Emílio ou da Educação* de Rousseau, e do Gadamer utilizaremos a sua obra *Verdade e Método* e o pequeno escrito *Educacion es Educarse*.

Palavras Chaves: Linguagem. Educação. Natureza Humana. Rousseau. Gadamer.

ABSTRACT: The power of speech is an intrinsic characteristic of human nature, so it has taken the attention of the philosophical investigations of authors from antiquity to contemporaneity, because it is through the linguistic phenomenon that it becomes possible to study the essence of man and his evolution in the course of history. Language is constituted as a link between man and his vital world, similar to the air we breathe, since it is, in other words, the environment in which we live as social beings from the beginning, and, therefore, the basis of everything we do constitutes man and society as historical beings. To speak of language is to speak of sociability, it is by learning to speak that man grows, knows the world and himself, that is, learning only exists through conversation, because it is in relating with the other that one takes place. human learning. Thus, we aim to establish a dialogue between Rousseau and Gadamer, presenting similarities and differences between the two authors on the subject. Analyzes about the subject's language and education gained prominence in the thinking of both, so we believe that they present us with pertinent questions to reflect on the process of human improvement, despite the work of these authors having been done in different periods of history. Seeking a solid foundation for the present research, we will use the texts *Discourse on the Origin and Basis of Inequality Among*

Men, Essay on the Origin of Languages, Emile, or On Education from Rousseau and from Gadamer, his work *Truth and Method* and the short essay *Educacion es Educarse*.

Keywords: Language. Education. Human Nature. Rousseau. Gadamer.

1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa ao contemplar uma discussão sobre Linguagem e Educação tem o interesse de explorar aspectos conceituais do pensamento de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e do hermenauta alemão Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Percebe-se que ambos desenvolveram seus trabalhos em períodos divergentes da história da Filosofia, todavia partimos da hipótese que seus fundamentos conceituais contribuem de modo significativo para repensarmos o processo educativo do homem. E pensar a relação filosofia e educação nos encaminha para a própria tradição filosófica enquanto uma atitude crítico-formadora que possui a eficiência de transformar a realidade, visto que educação é um dos fundamentos da nossa sociedade, já que pode estimular o desenvolvimento de qualidades, competências e habilidades do sujeito. Mas qual a importância da linguagem no desenvolvimento da criança/indivíduo? Tentaremos investigar essa questão no desenvolvimento da pesquisa.

A metodologia utilizada é de caráter hermenêutico-bibliográfico, por isso está voltada para a leitura, análise conceitual e compreensão dialógica de textos. O seu ponto de partida foi exatamente uma investigação biográfica de alguns textos selecionados dos nossos referenciais teóricos estabelecendo um diálogo com suas obras *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*, *Ensaio sobre a origem das Línguas e Emílio ou Da Educação*, livros 1 e 2 e de Hans Georg Gadamer, teremos por referência as obras *Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, *Verdade método II: Complementos e índices*, e o ensaio *La educación es educarse*, textos esses que privilegiam os temas do estudo proposto.

2 SOBRE ROUSSEAU

Jean –Jacques Rousseau nasceu em 28 de Junho de 1712 em Genebra e faleceu em 2 de julho de 1768, é considerado um dos principais filósofos iluministas, sendo inquestionável a importância do seu pensamento no desenvolvimento da Filosofia Moderna.

Em seu *Ensaio a Origem das Línguas*, Rousseau inicia seu texto pontuando que é a *palavra* que distingue os homens entre os animais. O autor traz a ideia de *língua natural*⁹⁴ como forma de comunicação para um mesmo meio social. O primeiro momento em que o homem faz uso da sua linguagem segundo ele é em seu nascimento através do choro, gritos e gestos. Essa é a primeira relação do homem com o mundo, portanto falar de linguagem, é falar de uma sociabilidade. Análises acerca da linguagem ganharam destaque no pensamento rousseauiano, e para sustentar seu ponto de vista, o filósofo traça uma análise histórica-social do sujeito, pois o desenvolvimento da linguagem é vinculada às transformações do homem e da sociedade. Segundo Façanha:

No *Ensaio*, Rousseau enfatiza que, a invenção da arte de comunicar ideias, não depende dos órgãos dos sentidos, ou seja, a língua da convenção, só pertence mesmo, ao homem; pois, depende da faculdade que é própria do homem. Esta sim é que faz com que o homem empregue seus órgãos objetivando a comunicação das ideias. Basta que haja um meio de comunicação entre um homem e seu semelhante, no qual um possa agir e o outro possa sentir que, comunicarão tantas ideias quanto possuírem. (FAÇANHA,2010, p.148).

É sabido que Rousseau estava escrevendo para a sociedade francesa do século XVIII, desse modo, acreditava que seria necessário refletir sobre qual tipo de homem deveria ser formado no século supracitado. E levando em consideração a ideia de Jean Starobinski que :“Não se pode compreender o homem moderno se não se conhece a sociedade que o educou, e não se pode compreender a sociedade se ignora a maneira pela qual se constitui” (STAROBINSKI,2011 p. 392) Devemos nos atentar para as questões políticas e sociais do contexto da escrita do autor genebrino.

O ponto crucial para o desenrolar da linguagem segundo Rousseau foram as *línguas domésticas*. O homem em seu *Estado Natural* já se comunicava com seus semelhantes mesmo que de forma rudimentar, então a palavra foi criada para suprir as suas necessidades sejam elas morais ou sociais. Todavia, em sua passagem para o *Estado Civil*, o homem se corrompe, por isso a fim de amenizar os impactos dessa degeneração, a *formação do sujeito* no pensamento do autor em questão deve receber atenção desde a infância, e precisa ser uma formação voltada para o sentido do humano, isto é, ética e moral, uma vez que a criança conhece o mundo por meio da linguagem e em um cenário de interação com o seu semelhante, pois: “A criança, tudo que vê, tudo o que ouve a impressiona, e ela o recorda, ela registra dentro de si as ações e as

⁹⁴ Entretanto, mesmo a linguagem sendo tema recorrente em suas obras, Rousseau recomenda que, antes mesmo de falar em linguagem, talvez seja melhor e mais conveniente dizer línguas, exprimindo-se assim, a apresentação de diversos aspectos desse objeto multifacetado.(FAÇANHA, 2010, p.144)

palavras dos homens, e tudo o que o cerca é livro” ((ROUSSEAU, 2004, p. 50). Nesse sentido, é inerente ao homem a faculdade de aperfeiçoamento (*Perfectibilidade*).

Em *Emílio ou Da Educação*, o filósofo setecentista escreve questões pertinentes no que diz respeito a relação linguagem e educação. E a fim de analisar o processo de aperfeiçoamento ou de formação do homem, Rousseau nos apresenta *Emílio*, um personagem hipotético criado por ele para refletir de forma minuciosa sobre a educação francesa daquele período, pois segundo o autor, a essência do que é ser criança estava sendo desconfigurada, e não existia um cuidado e uma preocupação com o aprimoramento humano⁹⁵. Conforme Rousseau:

Moldam-se as plantas pela cultura, e os homens pela educação. Se o homem nascesse grande e forte, a estatura e a força ser-lhe-iam inúteis até que tivesse aprendido a servir-se delas; ser-lhe-iam prejudiciais, pois impediriam que os outros pensassem em socorrê-lo e. entregue a si mesmo, morreria de miséria antes de ter conhecido suas necessidades. Queixamo-nos da condição infantil e não vemos que a raça humana teria perecido se o homem não tivesse começado por ser criança. Nascemos fracos, precisamos de força; nascemos carentes de tudo, nascemos estúpidos, precisamos de juízo. Tudo o que não temos ao nascer e de que precisamos quando grandes nos é dado pela educação. (ROUSSEAU, 2004, p.8-9).

Assim como Rousseau, Gadamer nos apresenta questões pertinentes para pensarmos o processo formativo do homem.

2.1 Sobre Gadamer

Hans Georg Gadamer nasceu em 11 de fevereiro de 1900 em Marburg, na Alemanha e faleceu em 13 de março de 2002, sendo considerado um dos pensadores mais longevos da história filosófica ocidental. Como acadêmico ativo, professor universitário, classicista e criador das “hermenêuticas filosóficas”, seu trabalho era excepcionalmente bem valorizado em seu próprio país, e em anos posteriores foi considerado como o Grande Velho homem da Filosofia Alemã.

Em meados de 1950 deu início a tarefa de escrever uma obra de fôlego, e que teve grande impacto quando foi publicada em 1960 *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma de hermenêutica filosófica*. E devido a sua recepção imediata rodeada de críticas de alguns autores, especialmente Jurgen Habermas, Gadamer não satisfeito se dedicou a produzir breves ensaios como réplicas, onde compuseram um segundo volume da obra que recebeu o título de *Verdade e Método II: Complementos e índices*.

⁹⁵ Repito, a educação do homem começa com o nascimento; antes de falar, antes de ouvir, ele já se instrui. A experiência antecipa as lições; no momento em que conhece sua ama-de-leite, ele já descobriu muitas coisas. Ficariamos surpresos com os conhecimentos do mais grosseiro dos homens se seguíssemos seu processo desde o momento que nasceu até onde está. (ROUSSEAU, 2004, p.48).

A hermenêutica filosófica de Gadamer apresentada em *Verdade e Método*, contempla uma crítica à constituição do saber e da subjetividade moderna como condição de possibilidades para refletir e compreender os fenômenos como experiências hermenêuticas de verdade através da história e até mesmo da linguagem. Assim, essa hermenêutica filosófica possibilita um diálogo com a tradição, e com a reabilitação dos preconceitos, pois compreendemos e interpretamos na medida em que atualizamos os sentidos e significados que nos remetem quando “voltarmos à tradição” e que nos tornam aptos para refletir os fenômenos do presente. Portanto, conhecemos sob os efeitos da história, no médium da linguagem e junto à tradição, assim, mantemos um diálogo aberto, vivo e permanente entre o passado e o presente. E tanto a tradição como os preconceitos são essenciais para o homem enquanto ser lançado no mundo, e desempenha um papel importante nos trabalhos de Gadamer “a tradição conserva algum direito e determina amplamente as nossas instituições e comportamentos” (GADAMER, 2015, p. 372). Dado o exposto, o homem é um ser hermenêutico tendo em vista que sua experiência no mundo se constitui enquanto uma experiência de finitude e historicidade, uma vez que temos um horizonte dinâmico o que possibilita a nossa formação como seres no mundo.

Em vista disso, podemos compreender enquanto uma experiência hermenêutica implica sempre um exercício que é mediado pela história, sendo também uma experiência de abertura, que possibilita compreender o outro, deixando que lhe diga algo, processo dialógico esse que resulta da linguagem. A linguagem é um dos temas mais investigados por Gadamer, tanto que dedicou toda a terceira parte de *Verdade e Método* à temática. Segundo Silva Junior:

Na verdade, o que conduz Gadamer a uma investigação acerca da linguagem é um duplo reconhecimento: de um lado, o caráter obscuro de uma reflexão, por outro, o caráter de conversação, horizonte no qual estamos necessariamente inseridos enquanto seres de compreensão hermenêutica. O que lhe confere obscuridade é sua extrema proximidade ao pensar, bem como essa inquietude que perfaz sua íntima relação com o ser. Dela só podemos aproximar-nos porque nela habitamos e vivemos. (SILVA JUNIOR.,2005, p. 143).

O processo de compreensão e da interpretação se manifesta no âmbito da linguagem, assim desenvolvemos o fenômeno hermenêutico de conversação com o mundo; em razão disso se faz necessário pensarmos a experiência formativa do humano vinculada a experiência hermenêutica da linguagem, porque “a linguagem é o que faz com que o espaço hermenêutico –fenomenal que o mundo constitui já se descerre com sentidos e significados” (KAHLMAYER, 2017, p.150). Para Gadamer a linguagem⁹⁶ é uma experiência hermenêutica, pois para ele o ser

⁹⁶ A concepção de homem como ser de linguagem gadameriana possui relação com a seguinte afirmação Aristotélica: “O homem é um animal cívico, mais social do que as abelhas e os outros animais que vivem juntos. A natureza que nada faz em vão concedeu apenas a ele o dom da palavra” (ARISTÓTELES, 2006, p.11). O filósofo

possui um mundo e que esse mundo possui um significado, o ser é constituído linguisticamente e a linguagem auxilia na compreensão da experiência humana. Estamos inseridos na linguagem assim como estamos no mundo:

Não só o mundo é mundo apenas quando vem à linguagem, como a própria linguagem só tem sua verdadeira existência no fato de que nela se representa o mundo. A originária humanidade da linguagem significa, portanto, ao mesmo tempo, o originário caráter de linguagem do estar-no mundo do homem. (GADAMER, 2015, p.572).

Em virtude da relação do eu com o mundo ser constituída linguisticamente “a linguagem, entendia a partir do diálogo, pode se abrir a tudo o que pode ser entendido e a outros horizontes linguísticos que venham ampliar os nossos “ (GRONDIN, 2012, p.76). Destarte, a experiência hermenêutica entendida enquanto um processo de conversação com o mundo e experiência formativa, nos abre percepções para pensarmos questões que norteiam processos educacionais.

Diferente de Rousseau, Gadamer não se dedicou de forma exclusiva para desenvolver trabalhos acerca da educação, esse tema só aparece de forma explícita em sua filosofia na transcrição de uma conferência realizada na Alemanha. O autor ao apresentar uma análise do conceito de formação do homem defende a ideia de que “a educação é um educar-se”, isto é, o homem vivencia uma auto formação que dar abertura para o outro a partir da partilha da palavra. Nessa perspectiva, a tese gadameriana faz referências ao estabelecimento de novos preconceitos e produções de sentidos; desse modo, a partir de uma análise hermenêutica, a educação é um processo criador que possibilita uma compreensão e interpretação do mundo por meio da tradição, e que leva em conta uma fusão de horizonte de preconceitos formados historicamente e que influenciam nosso processo de compreensão. Nesse sentido, quando Gadamer afirma que a educar é um educar-se está estabelecendo uma experiência de aproximação do indivíduo consigo mesmo, e com a realidade que o cerca através da sua conversação com o mundo. Conforme o autor: Así, debemos partir quizá de estos inicios para no olvidar jamás que nos educamos a nosotros mismos, que uno se educa y que el llamado educador participar sólo, por ejemplo como maestro o como madre, con una modesta contribución. (GADAMER, 2000, p.15).

Nesse ponto, percebemos um distanciamento do pensamento rousseauiano, uma vez que o filósofo iluminista entende que “Emílio ” em seu processo formativo necessita de um

grego estabeleceu a diferença entre o homem e o animal do seguinte modo: os animais tem a possibilidade de entender-se mutuamente, mostrando uns aos outros o que lhe causa prazer, a fim de poder busca-lo, e o que lhe causa dor a fim de evitá-lo. Aos animais a natureza só lhes permitiu chegar a esse ponto, pois apenas aos homens foi dado o logos, para distinguir o justo do injusto. Para Gadamer é nesse pensamento de Aristóteles é que se encontra a mais sábia descrição do processo linguístico humano.

preceptor para conduzir-lo, já Gadamer acredita que tanto pais, professores possuem apenas uma modéstia contribuição nesse processo.

Desse modo, a busca incessante do sujeito a novos horizontes traz experiências que transformam todo o seu saber, tornando-se um ser consciente da sua finitude, e a linguagem é mediadora nesse processo. Assim sendo, em todo conhecimento de nós mesmos e do mundo, sempre estamos relacionados pela nossa própria linguagem, pois “é aprendendo a falar que crescemos, conhecemos o mundo, conhecemos as pessoas e por fim conhecemos a nós próprios” (GADAMER, 2002, p.176). A citação a seguir corrobora para o que foi mencionado:

A linguagem é o centro do ser humano, quando considerada no âmbito que só ela pode preencher; o âmbito da convivência humana, o âmbito do entendimento, do consenso crescente tão indispensável à vida humana como o ar que respiramos. Realmente o homem é um ser que possui linguagem, tudo que é humano deve poder ser dito entre nós (GADAMER, 2002, p.182).

Nesse trecho, o autor enfatiza o fato da linguagem se constituir como um vínculo entre homem e o seu mundo vital, já que ela, em outras palavras, é o meio onde desde o início vivemos como seres sociais, e, portanto, a base de tudo que constitui o homem e a sociedade na condição de seres históricos. Porém, ela não é apenas um dos dotes atribuídos ao homem que está no mundo, mas serve de base absoluta para que os homens tenham mundo, e precisamos dessa relação com a linguagem, para alcançamos um horizonte adequado para seu caráter enquanto condição para uma experiência hermenêutica.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta da pesquisa foi estabelecer possíveis aproximações e divergências no pensamento de Jean-Jacques Rousseau e Hans Georg Gadamer acerca da relação *Linguagem e Educação*, levando em consideração aspectos histórico-conceituais e a ressignificação do fenômeno educacional do sujeito. E dado o exposto, podemos concluir que tanto para Jean-Jacques Rousseau como Hans-Georg Gadamer é inconcebível admitir a possibilidade de relacionar a linguagem com indivíduos isolados, pois em sua essência a linguagem é comunitária, portanto um dos traços da linguagem é ausência de um eu, pois quem fala, fala a alguém, porque a palavra vai ao encontro do outro.

Por isso, é no relacionar-se que se dá a aprendizagem humana, e nesse aspecto encontramos a importância da linguagem na educação, visto que o ato de “*educar é educar-se*” no contato com o outro e no reconhecimento de si mesmo, permeia toda a formação do indivíduo, diante das reflexões enquanto ser hermenêutico lançado no mundo. Logo, a formação

humana ocorre no plano da linguagem, tudo é baseado no exercício humano da palavra, a arte da conversação, da escrita, leitura, compreensão e a interpretação. Através da sociabilidade é que aprendemos a pensar a partir do pensamento do outro, portanto o homem se educa com o seu diferente sendo necessário uma postura ética por parte dos envolvidos a fim de amenizar os impactos da degeneração humana que dar-se-á a partir da educação, e esse caminho deve ser percorrido desde a infância segundo o pensamento dos autores apresentados.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução de Mário da Gama Kury 1 ed. Brasília: Editora Escala São Paulo, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. **La educación es educarse**. Barcelona: Ediciones Paidós, 2000.

_____. **Verdade e Método I**: Traços Fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio P. Meurer. 15. Ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. **Verdade e Método II**: Complementos e Índice. Trad. Ênio P. Giachini. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

GRONDIN, Jean. **Hermenêutica** / Jean Grondin. trad. de Marcos Marcionilo. - São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

FAÇANHA, Luciano da Silva. **Poética e Estética em Rousseau**: corrupção do gosto, degeneração e mimesis das paixões / Luciano da Silva Façanha – São Paulo, 2010. fls. 530.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

KAHLMEYE- Mertens, Roberto S. **10 lições sobre Gadamer**. Petrópolis, Rj: Vozes, 2017(Coleção 10 lições).

ROUSSEAU, Jean –Jacques. Do Contrato social; **Ensaio sobre a origem das línguas**; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes / Jean-Jacques Rousseau; tradução de Lourdes Santos Machado; introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. _ 4.ed._ São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os pensadores).

_____. **Emílio ou Da Educação** / J-J Rousseau: tradução Roberto Leal Ferreira- 3ª ed.- São Paulo: Martins Fontes, 2004 – (Paidéia).

SILVA JUNIOR, Almir. F. **Estética e Hermenêutica**: A arte Como Declaração de Verdade em Gadamer / Almir Ferreira da Silva Junior. 2005. 206 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

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, 2011.

BIOGRAFIA

Joice Regina Leite Pinto possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão (2019). Foi bolsista do Programa Residência Pedagógica (RP) – Financiado pela CAPES. Atualmente é mestranda do Programa de Pós Graduação em Filosofia (PPGFIL-UFMA), e bolsista CAPES, é integrante do Grupo de Estudos de Fenomenologia e Hermenêutica e do Grupo de estudo e pesquisa em Filosofia Italiana (GEPFIT) –UFMA, e possui experiência na área de Filosofia, com ênfase em Hermenêutica, Educação e Política.

Almir Ferreira da Silva Junior possui doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2006). Dedicar-se aos estudos de Hermenêutica contemporânea, Linguagem e Cultura. Atualmente é professor associado IV no Departamento de Filosofia (DEFIL-UFMA), professor permanente do Mestrado Profissional (PRO-FILO UFMA), e do Mestrado Acadêmico em Filosofia (PPGFIL-UFMA).

NO SILÊNCIO DA LETRA: ATÉ QUE A MORTE OS SEPRE JEAN-JACQUES ROUSSEAU E CLARICE LISPECTOR

IN THE SILENCE OF THE LETTER: UNTIL DEATH DO US PART JEAN- JACQUES ROUSSEAU AND CLARICE LISPECTOR

Tainnara Cristina Pinheiro Hernandez
tainnarahernandez@hotmail.com
Universidade Federal do Maranhão (Mestranda)

Adriely Almeida Costa
a.99costa@gmail.com
Universidade Federal do Maranhão (Graduanda)

Hudson Vinicius Pereira Silva
hudson.hudson64@gmail.com
Universidade Federal do Maranhão (Graduando)

Luciano da Silva Façanha
luciano.facanha@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão (Doutor/FAPEMA)

RESUMO: A vocação literária tem sido a musa inspiradora de diversos escritores e filósofos ao longo da história, em virtude disso somos levados a questionar qual seria o motor da escrita de cada ser que se propõe a adentrar o mundo das letras, dado que cada autor tem motivações distintas. Nesse sentido, este trabalho tem como proposta compreender de que maneira a escrita se faz presente na vida dos autores e qual o significado que ela passa a ter para Jean-Jacques Rousseau e Clarice Lispector. Além disso, se faz necessário apresentar qual é a relação conceitual entre um filósofo moderno e uma literata contemporânea, para tanto, utilizaremos como fontes de pesquisa principais as obras *As Confissões: Jean-Jacques Rousseau e Clarice: uma vida que se conta* de Nadja Gotlib, onde poderemos entender a motivação literária de ambos e de que forma escrever era dar voz ao seu *eu* mais íntimo, como também o colocar sobre grilhões. Nesta perspectiva trata-se de uma investigação de cunho bibliográfico a ser desenvolvida através da análise hermenêutica dos conceitos centrais apontados.

Palavras-chave: Clarice Lispector. Jean-Jacques Rousseau. Vocação. Escrita.

ABSTRACT: The literary vocation has been the inspiring muse of several writers and philosophers throughout history, as a result of this we are led to question what would be the writing driving-force of each being who proposes to enter the world of letters, given that each author has motivations different. In this sense, this work aims to understand how writing is present in the lives of authors and what meaning it comes to have for Jean-Jacques Rousseau and Clarice Lispector. In addition, it is necessary to present what is the conceptual relationship between a modern philosopher and a contemporary literary woman, for that, we will use as main research sources the works *Confessions of Jean-Jacques Rousseau* and *Clarice: uma vida que conta* of Nadja Gotlib, where we can understand the literary motivation of both and how writing was to give voice to their innermost self, as well as to put it under shackles. In this perspective, it is a bibliographic investigation to be developed through the hermeneutic analysis of the central concepts mentioned.

Keywords: Clarice Lispector. Jean-Jacques Rousseau. Vocation. Writing.

1 INTRODUÇÃO

A escrita tem sido fundamental para o desenvolvimento da sociedade humana, ela permitiu que histórias, culturas, mandamentos, conceitos entre outros ensinamentos chegassem da maneira mais verossímil possível a atualidade. Na antiga civilização mesopotâmia por volta de 4.000 a.C a escrita surgiu e tem mostrado sua necessidade para comunicação e propagação do conhecimento desde esse período, permitindo cada dia mais avanços.

A importância da escrita passou para alguns a ser maior do que o fato dela tornar possível deixar pensamentos, ideias e conceitos para a posterioridade, mas também permitiu ampliar a forma de expressar, perpassando a linguagem oral, dado que as letras em muitas situações davam a oportunidade do repensar a fala, o conceito, entonação, entre outros elementos que facilitaram a comunicação daqueles que tinham dificuldade com a oralidade.

Para Sartre, a palavra significa poder e o escritor que reconhece e a utiliza precisa esta consciente da importância do que é falado, dada que para o filósofo escrever é uma forma de comunica-se com o mundo e esse encontro com o mundo deve ser feito sempre de forma atenta aos problemas reais e da própria condição humana.

Contudo, o que seria escrever? Para Jean-Paul Sartre em sua obra *Que é a Literatura?* Escrever é utilizar as palavras para discorrer a respeito de algo, tendo um escritor engajado com os temas do seu tempo, não permitindo que as pessoas ignorem o mundo - seus problemas - e se considerem inocentes ao fazê-lo.

O filósofo francês irá retomar a frase de Brice Parainque fala “as palavras são como pistolas carregadas” (SARTRE, 2015, p. 29), dizendo assim que o homem deve saber o que falar e qual seu propósito para tal discurso proferido, tendo consciência de qual é seu alvo e para onde a flecha está sendo apontada, sem agir como criança que sente prazer em ouvir o barulho dos tiros, em virtude disso, Sartre afirmará que uma vez engajado no universo da linguagem, não se pode mais deixá-lo.

Em virtude do que foi mencionado, iremos então tratar a respeito da *vocação* escrita, que se faz presente na vida de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e Clarice e se torna sua principal fonte de alegria e tristeza, uma vez que escrever exorcizava demônios, mas também criava outros. Por isso, que aos enveredar no mundo das letras eles descobriram que haviam encontrado seu caminho, em contrapartida também ela seria seu descaminho.

2 VOCAÇÃO: ATÉ QUE A MORTE OS SEPARE

A palavra Vocaçã⁹⁷ é um termo derivado do verbo em latim *vocare* que significa “chamar”, isto é, uma inclinação, uma tendência ou uma habilidade que leva o ser humano a atuar em uma determinada carreira ou profissão. Nesse sentido, a vocação seria uma aptidão natural, uma capacidade de realizar determinadas tarefas com felicidade, facilidade e realização. Blanchot (1907) discorre a respeito do que podemos compreender pelo termo vocação, cito o autor:

O que significa aqui a palavra ‘vocação’? Ortega y Casset afirmou que cada um de nós tem um projeto essencial - talvez único - que passamos a vida recusando ou realizando, lutando, porém quase sempre contra ele, num combate obscuro, desesperado e vivo. Assim, diz ele, foi Goethe, que passou sua vida ilustre traindo sua vocação autêntica. E toda existência é ruína, todo êxito brilhante um monte de escombros entre os quais o biógrafo deve procurar aquilo que a pessoa deveria ter se tornado. [...] A ideia de uma vocação (de uma fidelidade) é a mais perversa das que podem perturbar um artista livre (BLANCHOT, 2005, p. 148-149).

Em virtude disso, durante muitos séculos o homem pensa de forma consciente ou inconsciente em aceitar ou rejeitar o que muitos entendem como predestinação, dado que todos nós teríamos um encontro com o que nascemos para realizar. Nesse contexto, diversos filósofos estudaram o comportamento dos indivíduos de suas épocas buscando descobrir o que tornaria possível o desenvolvimento das suas aptidões.

Platão em sua obra *A República* disserta acerca das aptidões dos cidadãos e como cada um deles possui um papel a cumprir na sociedade grega, preparando cada um de acordo com seus talentos e virtudes, para as crianças futuramente assumirem cargos que desempenhariam com êxito e prazer.

O escritor George Orwell⁹⁸, é outro exemplo de autor que enxerga a escrita coo sua vocação, na sua obra *Por que escrevo?* também expõe as suas característica de escritor, como visualiza o ato de escrever, desde a necessidade, até sua solidão, e mesmo que em certo momento ele negue a sua aptidão, ele é consciente que em algum momento voltaria a se debruçar sobre as letras, a seguir a citação do autor:

Desde muito pequeno, talvez com cinco ou seis anos de idade, eu sabia que devia ser escritor quando crescesse. Mais ou menos entre dezessete e 24 anos, tentei abandonar essa ideia, mas o fiz consciente de que estava ultrajando minha verdadeira natureza e que mais cedo ou mais tarde teria de me conformar e escrever livros. [...] Eu sabia que tinha facilidade com as palavras e uma capacidade de encarar fatos desagradáveis, e

⁹⁷ Dicionário: sf. Tendências; predestinação; pudor. Vocacional adj. (DE OLIVEIRA, NIGRO, 1993, p. 515).

⁹⁸ Eric Arthur Blair nasceu em [Motihari, Índia Britânica, 25 de junho de 1903](#) e faleceu em [Camden, Londres, Reino Unido, 21 de janeiro de 1950](#); ele é mais conhecido pelo [pseudônimo](#) George Orwell, foi um escritor, jornalista e ensaísta político [inglês](#), nascido na [Índia Britânica](#). Ficou muito conhecido pelas suas obras que abordavam temáticas sociais, políticas e econômicas, além de tecer críticas severas a governos totalitários.

sentia que isso criava uma espécie de mundo particular no qual eu podia me desforrar do fracasso no cotidiano (ORWELL, 2021, p. 9).

Nesse sentido, compreendemos o que o termo vocação representa; todavia, qual seria a vocação de Jean-Jacques Rousseau e Clarice Lispector? Quais seriam as suas inclinações e talentos? O que representaria a ambos tão bem? A resposta para estas perguntas seria a *escrita*, ela seria a responsável por tudo de sublime que aconteceria, assim como tudo de odioso, pois acabaria por se tornar seu advogado, juiz e carrasco, por tudo que dará e tirará ao longo de suas vidas.

Assim, o crítico literário francês Maurice Blanchot⁹⁹ na obra *O livro por vir* (2005) dedica a Rousseau um capítulo em que discorre sobre o seu envolvimento com a literatura e de que maneira podemos reconhecer a escrita - sua vocação - como uma felicidade e um pesar, eis a seguir a citação do autor:

A iluminação de Vincennes, o 'fogo verdadeiramente celestial' de que se sente inflamado, evoca o caráter sagrado da vocação literária. Por um lado, escrever é o mal, pois entra na mentira da literatura e na vaidade dos costumes literários; por outro lado, é torna-se capaz de uma mudança encantadora e entrar numa nova relação de entusiasmos 'com a verdade, a liberdade e a virtude' (BLANCHOT, 2005, p. 59).

O teórico expõe que o genebrino cansa de escrever, que é perseguido pela palavra e desafiado a se calar (BLANCHOT, 2005, p. 64), nesse sentido, a escrita é parte do filósofo, pois ela é o seu meio de relacionar com o mundo. O mesmo fenômeno ocorre com Clarice Lispector, que se vê lançada dentro do meio literário, onde recebe diversas críticas pela sua forma de escrita não convencional, cheia de significados ocultos, ao ponto de ser considerada hermética. Portanto, percebemos que os autores são felizes e angustiados pela sua vocação, e por isso, o presente artigo tem por intuito investigar os caminhos tortuosos e cristalinos que eles viveram e escreveram ao longo de suas vidas por conta de sua vocação, além de reconhecer que somente quando deixaram suas vidas pararam de escrever.

3 EU ACEITO, JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Todo grande escritor passa por diversidades enquanto descobre a si mesmo no meio literário, talvez umas das maiores disparidades entre os escritores que já existiram e ainda existem, é o que os faz ingressar no mundo das letras, seja por felicidade, tristeza, companhia, solidão,

⁹⁹ Maurice Blanchot nasceu Quain, Saône-et-Loire, França, [22 de setembro](#) de [1907](#) e faleceu em [20 de fevereiro](#) de [2003](#). Foi um escritor, ensaísta, romancista e crítico de literatura. Entre 1931 e 1944, exerceu o jornalismo no Journal de Débats, em Combat, em L'Insurgé e em Écoutes. Seus escritos a respeito do escritor, língua, literatura e filosofia foram muitos importantes para os seus contemporâneos que a partir delas conseguiram trabalhar suas obras.

audácia ou timidez. No caso de J-J Rousseau, a timidez ao falar e se expressar em uma conversa pode ter sido o que o impulsionou a falar no silêncio da letra, podendo assim nunca se calar.

A dificuldade em expressar seus pensamentos e manter uma conversa durante um período de tempo é relatada na sua obra *As Confissões* no livro III, que demonstram bem os sentimentos de insegurança, timidez, acanhamento e a forma como ele “não é senhor de suas palavras” (STAROBINSKI, 2011, p 168), reforçando assim a importância que escrever passa a ter na vida do filósofo, já que este foi o meio que ele encontrou para que o mundo pudesse conhecer seus pensamentos a respeito da sociedade, da economia, do homem, das letras. Cito Jean-Jacques:

Neste ponto os que vivem em sociedade tem uma grande vantagem: sabendo melhor o que é preciso calar, têm mais certeza do que dizem; entretanto ainda assim lhe escapam frequentemente muitas grosserias. Julguem aquele que repentinamente cai ali: quase que lhe é impossível falar impunemente um minuto. Nos encontros a sós há um outro inconveniente que acho pior, a necessidade de falar seguidamente: quando lhe falam, é preciso responder e se não lhe dizem nada, é preciso animar a conversa. Esse constrangimento insuportável foi o que me fez desgostar da sociedade. Não vejo vexame mais terrível do que a obrigação de falar logo e sempre (ROUSSEAU, 2018, p. 115).

A citação reforça a importância que escrever teve na vida de Rousseau, já que notamos o desconforto ao se comunicar, principalmente por não saber como expressar tudo que gostaria em sua fala. Por conseguinte, acreditava assim que nunca seria então visto e reconhecido na sua verdadeira essência, já que a linguagem para ele não é evidente.

Além disso, ela pode constituir diversas interpretações, posto isso como a oralidade tornava-se a ele inconveniente, buscou outras formas de se manifestar, se comunicar, escolheu estar “ausente e escrever” (STAROBINSKI, 2011, p. 171). Dessa forma, retirou muito da angústia em saber os momentos certos de falar, de calar-se, sem o embaraço do silêncio ao fim de um comentário, podendo escrever e apagar, refazer e rasgar, várias vezes até encontrar as palavras certas.

Nesse sentido, Starobinski no *Capítulo VI: Os mal-entendidos* escreve acerca de como a escrita se faz necessária na vida de Rousseau. Todavia, mesmo ele tendo os seus receios quanto a sua participação no âmbito literário, existiam opiniões que precisavam ser expostas e a oralidade não era capaz de abarcar ou sustentar seus argumentos, acreditando assim que somente ausentando-se na forma física e se tornando presente no papel, ele teria seu verdadeiro valor reconhecido, dizendo assim eu aceito para o seu eu literário. A citação ratifica o que foi dito:

Teria gostado da sociedade como qualquer outro se não tivesse certeza de ali mostrar-me, não só para desvantagem minha, como bem diferente do que sou. O partido que tomei de escrever e esconde-me é precisamente o que me convém. Comigo presente jamais teriam sabido o que eu valia (ROUSSEAU, 2018, p. 116).

Entretanto, mesmo que a “letra” tenha dado a oportunidade de dissertar a respeito de tudo aquilo que sentia em sua alma, ela também o levou a desprazeres, pois o filósofo genebrino em suas confissões relata as dificuldades que teve em se relacionar com o mundo das letras, em aceitar seu lado literário, principalmente por que não querer ser reconhecido como alguém pertencente a academia, descontentamento esse que Jean Starobinski apresenta em seu livro *Jean-Jacques Rousseau a transparência e o obstáculo*, “não, ele não quer que o reduzam a ser apenas um *homem de letras*¹⁰⁰” (STAROBINSKI, 2011, p. 171), de acordo com o comentador o sentimento que Rousseau tem de si mesmo é “único”.

Jean-Jacques tem consciência da habilidade que possui e compreende que escrever lhe traz contentamento, tanto quanto seu oposto, não obstante o faz a continuar escrevendo é sua necessidade de dizer tudo que ele pensava ser relevante para o mundo, tirando assim o “véu” que o oculta da sociedade, mas principalmente ele não quer se esconder de si mesmo, se ofuscar perante o medo de trazer à tona os seus pensamentos.

Pontuamos inicialmente a importância que escrever foi benéfico ao autor, entretanto, a escrita também foi responsável pelos males que o acometeram, o Lampejo de Vincennes é o momento em que Rousseau é iluminado pela ideia que daria origem ao *Ensaio sobre as Ciências e as Artes*¹⁰¹, conhecido como *Primeiro Discurso*, o filósofo genebrino aponta este momento como o início de sua maldição¹⁰², pois o tem como pontapé inicial para sua vida dentro das belas-letas, “eis como, quando menos o esperava, tornei-me autor” (ROUSSEAU, 2005, p. 25):

A iluminação de Vincennes, o ‘fogo verdadeiramente celestial’ de que se sente inflamado, evoca o caráter sagrado da vocação literária. Por um lado, escrever é o mal, pois é entrar na mentira da literatura e na vaidade dos costumes literários, por outro lado, é tornar-se capaz de uma mudança encantadora e entrar numa nova relação de entusiasmo ‘com a verdade, a liberdade e a virtude’ (BLANCHOT, 2005, p. 59).

Blanchot, afirma que ao mesmo tempo que Rousseau se encontra como um novo homem, ele também se perde, pois se tornou outro, a literatura é o seu caminho, bem como seu

¹⁰⁰ O Homem de Letras equivale à figura daquele que pratica as Belas Letras, herdeiro de uma cultura e dirigindo-se a uma elite letrada. As belas letras permanecem como uma referência exemplar, que determina uma prática do discurso baseada em uma concepção valorizada da criação literária. (FAÇANHA, 2010, p. 56)

¹⁰¹ O *Discurso sobre as Ciências e as Artes* (1750) alcançou o prêmio da academia de Dijon em 1750, sobre a seguinte questão, proposta pela mesma academia: ‘o restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?’.

¹⁰² A advertência que Jean-Jacques Rousseau faz no início do Primeiro discurso, representa de forma ímpar como o autor se sente em relação a tudo que lhe ocorreu depois do Lampejo de Vincennes, cito o autor: Que será a celebridade? Eis a obra infeliz a que devo a minha. É certo que essa peça, que me valeu um prêmio e me deu nome, será, no máximo, medíocre e, ousou acrescentar, uma das menores deste repositório. Que abismo de misérias não teria evitado o autor, se esta primeira obra tivesse sido recebida como o merecia! Mas era preciso que um favor inicial injusto me trouxesse, aos poucos, uma severidade que ainda é mais injusta. (ROUSSEAU, 1997, p. 181)

descaminho, que levará o genebrino a reafirmar em diversos momentos de sua vida que ao adentrar este novo universo muitos dissabores foram causados, cito o filósofo:

Aqueles desentendimentos contínuos e as importunações diárias às quais estava sujeito tornaram insuportável minha moradia e minha estada em Paris {...} eis como os dissabores imprevistos duma situação de meu gosto me lançaram, inadvertidamente, na literatura; e eis como marquei minhas primeiras obras com toda a bôls e mau humor que me levaram a escrevê-las (ROUSSEAU, 2018, p. 347-348).

Rousseau se torna o escritor que reclama das letras, que fala de seus males e mentiras, de como as coisas se tornam cada dia mais lúdicas e falsas dentro da literatura, utilizando a própria que para ele é má, “Jean Starobinski nota perfeitamente que Rousseau inaugura o tipo de escritor que quase todos nos tornamos, de uma forma ou de outra: obstinado em escrever contra a escrita” (BLANCHOT, 2005, p. 59), ele gostaria de abandoná-la, se tornar nulo para seus opositores, porém não o faz, dado que este não conhece mais outra forma de viver, conforme pode se observar com Jean Starobinski que reforça as tentativas falhas de Jean-Jacques de se manter afastado da pena:

A própria escusa, enquanto permanece pública, é ainda um laço com o mundo da opinião, e não apaga a culpa. No limite, seria preciso fazer silêncio, torna-se nulo para os outros. Mas Rousseau não se poderá calar, não poderá fazer de outra maneira que não *escrever* sua vontade de tornar-se nulo [...]. Renega o mundo sem morrer para o mundo. Está cativo de um papel que o obriga a *mostrar-se* virtuoso aos olhos do público (STAROBINSKI, 2011, p. 55-57).

Esta passagem além de mostrar a dificuldade que o filósofo tinha em deixar esse seu lado, nos faz pensar que as tristezas seriam essas que diz ter sofrido durante sua vida, que o levaram principalmente a se afastar da sociedade que chamava de corrompida, onde uma de suas maiores preocupações era que utilizassem do seu nome para contar mentiras, ele que sempre prezou pela verdade e transparência, ficava cada vez mais entristecido e solitário com as perseguições¹⁰³ que sofria dentro da própria academia, por seus “amigos” e sociedade civil.

Nesse sentindo, Jean-Jacques escreve com tédio, cansado, em um século que quase todos são ávidos por escrever, para ele nada o cansa mais, a não ser pensar. Entretanto, sem

¹⁰³ É possível que nem todas as vezes que Rousseau acreditou que estava sendo perseguido, trocado, mal interpretado tenha acontecido de fato, mas não podemos deixar de notar que mesmo após a sua morte houve momentos que se colocou em dúvida sua autoria e obras. Nas suas *Confissões* uma das coisas que mais o autor menciona é sua tristeza para com aqueles que acreditavam serem seus amigos e foi traído por eles em algum momento. Maurice Blanchot comentou em no *livro por vir* a respeito do que foi dito: “Não sei se, durante sua vida, Rousseau foi perseguido como acreditou. Mas já que tudo indica que ele não cessou de o ser depois de morto, atraindo para si paixões hostis e, até esses últimos anos, o ódio, o furor deformante e a injúria de homens aparentemente sensatos, é preciso admitir que havia alguma verdade na conjuração de hostilidade de que ele se sentiu, inexplicavelmente, vítima” (BLANCHOT, 2005, p. 57).

haver como escapar da sina que tomou para si, permanece a escrever, pois escrever é fazer eco a respeito daquilo que não se pode falar.

4 DIGA SIM, CLARICE LISPECTOR

Escrever é sempre uma tarefa que demanda tempo e dedicação. Inclusive, muitas das vezes necessita daqueles toques de inspiração, de magia, de euforia. Clarice acreditava que escrever era um ato solitário, que demandava um algo a mais para que causasse o impacto pretendido, que a fizesse sentir. Para ela, as palavras deveriam tocar o seu leitor da mesma forma que as tocava, em algumas ocasiões os sentimentos seriam os mesmos e outras vezes totalmente contrastantes, mas o importante era proporcionar alguma emoção, um reconhecimento. A citação a seguir confirma o apreço pela solidão na hora de escrever que a literata zelava:

A retirada tem a ver, naturalmente, com a necessidade de se isolar para escrever. A atividade da escrita exige, em certos momentos, total isolamento. Mas nunca foi feita por Clarice como uma obrigação. Afirma, reiteradas vezes, que não é intelectual, não usa a inteligência, não tem erudição (GOTLIB, 2013, p. 542).

A escrita de Clarice Lispector era como um furacão que estava dentro dela, não existia quem pudesse conter, ela tinha que “ir para fora” e “florescer”. Para ela, escrever sempre foi uma necessidade básica, estando conectado ao seu DNA e não tinha a ver com aquilo que ela poderia adquirir ou receber, a literata no livro *Um sopro de vida* diz “escrevo para me livrar de uma carga difícil de uma pessoa ser ela mesmo” (LISPECTOR, 2013, p. 10), esta pequena frase representa muito o que significa escrever pra ela, já que ao utilizar as palavras ela colocava para fora o que sufocava.

O autor José Castello na coletânea intitulada *Clarice na cabeceira – romances é “cirúrgico”* na descrição do que seria a escrita para a autora, “Escrevia não ‘para viver’, com bens, honrarias, admiradores: mas para sobreviver, como uma fera perdida em sua selva” (CASTELLO, 2011, p. 9), estava nela, fazia parte dela, ela queria ultrapassar a própria literatura.

O processo criativo de Clarice era inusitado. Ela não começa do início e sim pelo meio, rabiscando com felicidade seus versos soltos, sem saber para onde ia até finalmente juntá-los e encontrar o inesperado e emergindo tudo de si mesma.

É uma lucidez meio nebulosa porque a gente não tem direito a consciência dela. Assim, eu sempre começo tudo como se fosse pelo meio. Deus me livre de começar a escrever um livro da primeira linha. Eu vou juntando as notas. E depois vejo que tem uma conexão, e aí descubro que o livro já está pelo meio (GOTLIB, 2013, p. 544).

Desse modo, a literata só escrevia quando queria, quando a inspiração se fazia presente, nos momentos em que algo muito além de ações exteriores ou sobrenaturais causava uma necessidade

de produzir, de contar uma nova história, de tratar a respeito de um novo tema, levando ao ápice necessário do universo literário sendo posto em palavras, Clarice falou acerca do que seria a inspiração para ela no *Congresso de Bruxaria da Colômbia*¹⁰⁴, cito a comentadora Nadja Gotlib:

A inspiração em todas as formas de arte, tem um toque de magia porque a criação é uma coisa absolutamente inexplicável. Ninguém sabe nada a propósito dela. Não creio que a inspiração venha de fora para dentro, de forças sobrenaturais. Suponho que ela emerge do mais profundo 'eu' de uma pessoa, do mais profundo inconsciente individual, coletivo e cósmico (GOTLIB, 2013, p. 535).

Nesse sentido, a autora buscava sua própria forma de escrita, de compreensão do mundo e de si mesma, trabalhando suas crenças “eu acho que escrevendo a gente entende o mundo mais um pouco do que não escrevendo” (GOTLIB, 2013, p. 544), a literata responde quando é questionada sobre o porquê de escrever e diz que as palavras lhe permitiam tentar compreender o mundo, a ela mesma e talvez o outro do jeito que nenhuma outra forma de comunicação conseguiria. A alegria da escrita, da sua vocação, estava nesses instantes em que tinha suas inspirações, suas conexões inexplicáveis com o mundo das letras, quando datilografava em sua máquina e punha para fora tudo que via do universo, da terra, da sociedade e de si mesma.

Entretanto, a escrita traz uma dualidade de sentimentos. Embora ao mesmo tempo fosse sua liberdade, era também sua prisão. “Quando eu escrevo, eu já estou morta” (MOSER, 2011, p. 630), são as palavras de Clarice durante uma entrevista. Essa fala diz respeito de como a autora se sentia ao terminar uma história, um conto, uma poesia etc. Era como se algo dentro dela a deixasse juntamente com as palavras, mas “vamos ver se eu renasço de novo” (MOSER, 2011, p. 630), relata o outro lado das letras para ela, se voltará a escrever novamente, pois renascer está ligado a uma coisa nova, uma nova história, um novo começo, uma nova Clarice.

A vida lhe ensinou que ser criança é ter imaginação e ver um mundo mais cheio de possibilidades, a exemplo do livro *O Pequeno Príncipe* de *Antoine De Saint-Exupéry*¹⁰⁵, que utiliza da imaginação ao desenhar uma jiboia com um elefante dentro sendo digerido, mas que os adultos só conseguem enxergar um chapéu; porém, quando crescemos perdemos essa perspectiva, esse jeito de enxergar nossa existência, e nos tornamos adultos tristes e solitários.

¹⁰⁴ O Congresso de Bruxaria da Colômbia ocorreu a 40 anos, na capital colombiana de Bogotá, terra do Realismo Mágico, contou com as presenças de feiticeiros, curandeiros, curiosos e charlatões de todo o mundo. Clarice Lispector foi convidada para ministrar uma palestra no dia 26 de agosto de 1975 intitulada “Literature and Magic”, leu o conto o “Ovo e a Galinha” que para ela era a escolha certa para o evento, pois nem mesmo ela o compreendia tão bem.

¹⁰⁵ Ele foi um escritor, ilustrador e pintor francês, ficou muito conhecido pela sua obra *O Pequeno Príncipe*, escrita em 1943, que se tornou um marco na literatura por sua história envolvente e mágica, as frases do livros ficaram muito famosas, como ‘tu te tornas eternamente responsável por aquilo que cativas’ ou ‘o essencial é invisível aos olhos’

No dia que ela estava se deslocando para o hospital¹⁰⁶ conheceu um taxista que também estava passando por uma turbulência como a dela. Durante a corrida, ela, sua amiga Olga Borelli e o taxista se imaginaram indo para Paris, falando dos passeios e tudo que fariam quando chegassem, esquecendo um pouco a alma adulta e deixando as possibilidades de o pensamento infantil tomarem conta. A mulher adulta de meia idade sabia que nada daquilo mudaria o que estava destinado a acontecer, da mesma forma que sua mãe não voltou apenas por escrever que ela voltaria, mas ela viu a importância de imaginar aquele sonho distante, ele era um consolo, não para si, mas para os que a acompanhavam e com isso, ela continuou a escrever até os últimos momentos de sua vida. O comentador Benjamin Moser observa que essa situação traz questionamentos importantes:

Aquela mulher, no entanto, dedicará toda a sua vida a escrever. Rabiscou notas até suas últimas horas. Por que, tendo visto a impotência de sua atividade demonstrada de maneira tão implacável ela continuava a se dar ao trabalho? Parte disso talvez fosse um reflexo, um recurso, numa situação desesperada, a uma velha tática. Parte era para consolar as outras pessoas no taxi, perturbadas pela doença da amiga. Em 1977, porém, a ilusão era para ela mesma. A decepção que vivenciara quando era uma menininha de 9 anos e ensinará como são inúteis tais esforços poéticos. Escrever era a última coisa que poderia conduzir a um final feliz uma realidade inflexível (MOSER, 2011, p. 116-119).

As palavras inicialmente para Clarice tinham o intuito de fazer muito, de mudar alguma coisa, de somar a sociedade e questionar injustiças. Entretanto, ela percebe que alterações significativas estavam longe de ser realidades presentes. Escrever não era suficiente e muitas vezes lamentou de forma amarga a sua impotência: “terminei sendo uma pessoa que procura o que profundamente se sente e usa a palavra que o exprima. É pouco, é muito pouco” (LISPECTOR, 2020, p. 153). As angústias de notar como a sociedade precisa de muito mais para que haja transformações a incomodava profundamente, inclusive que uma de suas tristezas é não saber como poderia fazer mais.

Além disso, existiam suas preocupações com seus escritos que sofriam críticas muito severas dos críticos literários, sendo muitas vezes incompreendidas por eles. É possível que isso se dava porque Clarice não escrevia português, ela escrevia ‘Lispector’ como mencionou a filósofa francesa Hélène Cixous¹⁰⁷, a forma que ela colocava as palavras no papel era distinta

¹⁰⁶ Clarice Lispector foi hospitalizada para tratar um câncer de ovário já em estado avançado, que foi descoberto tardiamente, no dia 16 de novembro foi levada para o hospital INPS, onde ficou por 23 dias, no dia 8 de dezembro teve complicações e no dia 9 de dezembro faleceu aos 52 anos.

¹⁰⁷ Hélène Cixous nasceu em 5 de junho de 1937 em Orã, na França. É uma ensaísta, dramaturga, poetisa e crítica literária. Cixous escreveu ensaios, romances e peças teatrais, além disso ficou conhecida como uma das pioneiras feministas da Europa, ela também escreveu sobre Clarice Lispector, Maurice Blanchot, Franz Kafka, Heinrich von Kleist, Montaigne, Ingeborg Bachmann, Thomas Bernhard, e a poetisa russa Marina Tsvetaeva. Seu ensaio *Le Rire de la Méduse* foi traduzido em dezenas de línguas.

de qualquer coisa já vista anteriormente, era pensadora do impensável, da coisa que se camuflava perante os nossos olhos, ocultavam-se e traziam à tona o mistério que era ser essa mulher diversa, essa literata filósofa, “ninguém escreve como ela e ela não escreve como ninguém” (NUNES, 2012, p. 13).

É certo que a crítica tem um poder imenso sob os escritores em todas as épocas, e muitas vezes eles acabam por dar mais crédito as negativas, “se o julgamento é bom, ela fica feliz, por um instante; se não é tão bom, fica aniquilada por muito tempo” (BLANCHOT, 2005, p. 142-143), e isto muitas vezes causa um sofrimento gigantesco para o autor. Clarice não foi diferente, em situações distintas sempre que lhe perguntavam sobre como se sentia ao ouvir que era incompreendida, hermética, oculta demais, meio bruxa, ela respondia que existiam pessoas que lhe entendiam e os especialistas lhe irritavam e a frustravam, “diga a eles que se tivesse entendido uma só palavra de tudo que disseram, eu não teria escrito uma única linha de todos os meus livros” (GOTLIB, 2013, p. 545), e quando lhe tratavam com silêncio a sensação poderia ser ainda mais dramática, pois preferia de certa forma os holofotes com grilhões ao vazio.

Para ela, a crítica é ambivalente, e muitas vezes não compreende o que a história está propondo de verdade e acaba por desqualificar sucessos que ocorrem com ou sem seu consentimento, a citação observada por Gotlib, da autora, ratifica o que foi dito:

A crítica quase sempre, confunde as coisas, e acaba interpretando ao contrário o que, na verdade quero dizer. Por esta razão, nunca me interessei pela opinião dos críticos a meu respeito, por julgar que nem sempre ela é tão objetiva como deveria ser. Um exemplo que sempre me utilizo para justificar minha posição em relação ao assunto, é o da crítica ao meu primeiro livro publicado: *‘Perto do Coração Selvagem’*, lançado em 1944, quando eu contava dezessete anos. Na época o livro foi classificado de hermético e incompreensível, e mais tarde tornou-se um dos mais vendidos (GOTLIB, 2013, p. 545).

Isto é o que provavelmente ocasionou tantas críticas no começo de sua carreira: foi a forma e os temas que ela pretendia tratar, não sendo levada a sério de forma tão rápida por aqueles que só podiam imaginar as palavras sendo proferidas de uma forma única e repetitiva, tendo uma academia de letras muito cheia de regras e dogmas que a própria Clarice desconhecia.

Sendo assim, as vezes que esteve feliz escrevendo o fez de todo o coração e cheia de tudo que poderia oferecer ao mundo. Todavia, quando a tristeza e o pesar da escrita se fizeram presentes ela também devolveu ao mundo sua dor e angústia, na busca por uma transparência para além das palavras, “haveria outro modo de salvar-se? Se não cria as próprias realidades?” (CLARICE, 2021, p. 12), por isso ela escrevia, para criar, dizer o indizível, botar para fora toda a perniciosidade presente na humanidade.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluimos, que apesar da escrita ter sido de extrema importância para o desenvolvimento do filósofo J.-J. Rousseau e da literata Clarice Lispector, ela também foi responsável por muitas de suas tristezas e sofrimentos ao longo de sua jornada. Apesar de ser necessária para proferir o que a oralidade não permitia, escrever fez ambos adentrarem em um meio social que lhes causava aflição.

Destacamos que além de tecer críticas a própria academia do século XVIII, Rousseau também criticava a filosofia e a literatura, afirmando que elas seriam más, dado que nos tirariam do percurso da normalidade, além disso o genebrino não poderia negar sua vocação, pois ela é um compromisso, mesmo que para o filósofo o descaminho era uma certeza ao aceitá-la em sua vida.

Compreendemos que a filosofia está em uma procura incansável para conhecer o mundo real e seus segredos, já a literatura traça um caminho alternativo fazendo surgir uma verdade alternativa e sendo ela capaz de “destruir o mundo”. a literatura ousa em falar daquilo que não aconteceu ainda ou mesmo nem existe, criando outras dimensões e realizando sua própria ficção.

O exílio literário, a ausência do mundo, o silêncio da letra e o pesar da pena são fardos pesados que muitos escritores carregam quando estão submersos pelas letras. Escrever é se ausentar, é reconhecer que para tratar a respeito daquilo que ninguém mais consegue se faz necessário coloca-se atrás das cortinas, é abdicar da presença e dar vida as palavras observando essa existência por uma perspectiva nova, diferente e um tanto sagaz da realidade que todos os outros estão acostumados, em virtude disso, o escritor é uma peça fundamental e que possui uma visão oblíqua e talvez um tanto dissimulada das nossas vivências.

Clarice e Rousseau, aceitaram estar ausentes do mundo, calaram e dispuseram a escrever como se suas vidas dependessem disso e provavelmente dependia, e talvez por isso, que ambos aguentaram todos os dissabores que a sua vocação lhes presentou, pois não havia como esconde-se dos males deste mundo.

REFERÊNCIAS:

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução: Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Col. Os pensadores).

BLANCHOT, Maurice, **O livro por vir**. Tradução: Leyla Perrone - Moises. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FAÇANHA, Luciano da Silva. **Poética e Estética em Rousseau**: Corrupção do gosto, degeneração e mimesis das paixões. PUC São Paulo, 2010.

GAGNEBIN, Jeanne Mari. **Lembrar Escrever Esquecer**. 2º edição. São Paulo: Editora 34, 2009.

GOTLIB, Nádia Battela. **Clarice**: Uma vida que se conta. – 7. ed. rev. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

HAZARD, Paul. **O pensamento Europeu no Século XVIII**. Tradução: Carlos Grifo Babo. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

HOMEM, Maria Lucia. **No Limiar do silêncio e da letra**: traços da autoria em Clarice Lispector. São Paulo: Editora Boitempo, 2012.

LISPECTOR, Clarice. **Clarice na cabeceira**: Contos. Organização: Tereza Monteiro. Rio De Janeiro: Rocco, 2009.

_____. **Clarice na cabeceira**: Jornalismo. Organização: Aparecida Maria Nunes. Rio de Janeiro: Rocco, 2012.

_____. **Clarice na cabeceira**: Romances. Organização: José Castello. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

MOSER, Benjamin. **Clarice**. Tradução: José Geraldo Couto. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

NUNES, Benedito. **Hermenêutica e poesia** - O pensamento poético. Organização: Maria José Campos. Belo Horizonte. Ed. UFMG, 1999.

_____. **O dorso do Tigre**, Coleção Debates. Dirigida por J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

PLATÃO. **A República**. Tradução: Leonel Vallandro. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 2016.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **As Confissões**: Jean Jacques - Rousseau. Prefácio e Tradução: Wilson Lousada - Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 2018.

_____. **Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens/Discurso sobre As Ciências e as Artes**. Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultura, 1997.

_____. **Os Devaneios do Caminhante Solitário**. Tradução: Fúlvia Maria Luiza Moretto. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2018.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SARTRE, Jean – Paul. **Que é Literatura?**. Tradução: Carlos Felipe Moises. Petrópolis – Rio de Janeiro. Vozes. 2015.

BIOGRAFIA

Adriely Almeida Costa é graduanda do Curso de Filosofia-UFMA, participa do grupo de estudos e pesquisa em filosofia italiana (GEPFIT), Grupo de Pesquisa epistemologia da Antropologia, Etnologia e Política (GPAEP), Programa de Educação Tutorial (PET) :Conexões Comunidades Populares. Ativista do movimento estudantil, movimento negro, movimentos de mulheres e mulheres negras.

Hudson Vinicius Pereira Silva é graduando do Curso de Filosofia-UFMA, participa do Grupo de Estudo e pesquisa Interdisciplinar Rousseau- UFMA (GEPI Rousseau).

Luciano da Silva Façanha é professor Doutor em Filosofia na Universidade Federal do Maranhão, coordenador do Grupo de Estudo e pesquisa Interdisciplinar Rousseau- UFMA (GEPI Rousseau) e Diretor do Centro de Ciências Humanas da UFMA.

Tainnara Cristina Pinheiro Hernandez é mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL), participa do Grupo de Estudo e pesquisa Interdisciplinar Rousseau- UFMA (GEPI Rousseau), Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Kant (GEPI Kant), Grupo de Estudo e Pesquisa em Filosofia Francesa Contemporânea (GEPFFC).

O CONCEITO ESTADO DE GUERRA NA CONCEPÇÃO DE HOBBS E ROUSSEAU

THE CONCEPT STATE OF WAR IN THE CONCEPTION OF HOBBS AND ROUSSEAU

Marcos da Silva Costa
marcaograjau@gmail.com
Graduando em Ciências Humanas/Geografia
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Ubiratane Rodrigues
ubiratane.mr@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

RESUMO: O presente trabalho tem por objetivo apresentar o conceito estado de guerra na concepção de Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau. Para tanto, iremos nos concentrar especificamente na obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* de Jean-Jacques Rousseau. Para isso, partiremos em primeiro lugar, da linha interpretativa do filósofo Hobbes onde coloca o conceito de estado de guerra numa categoria da força e violência. Para ele, os homens não podendo desfrutar do mesmo objeto ao passo que é desejado por todos, estes se encontram numa disposição iminente para atacar seu semelhante. No entanto, Rousseau desloca a sua interpretação por outra via, onde a guerra é provocada pelas relações entre “coisas”, isto é, pelos meios de subsistências entre os possuidores e despossuídos introduzido pela sociedade nascente. Para ele, no estado de natureza lugar onde parte Hobbes não havia guerra entre homens, esta veio desencadear mediante a introdução da propriedade privada juntamente com as relações de interesses pessoais e coletivos. Por fim, nos concentraremos na hipótese de Rousseau, sustentando que o estado de guerra não é fruto necessariamente da força e violência, mas da disputa pelas coisas exteriores ao homem na sociedade civil.

Palavras-chave: Estado de guerra; Hobbes; Rousseau.

ABSTRACT: The present work aims to present the concept of state of war in the conception of Thomas Hobbes and Jean-Jacques Rousseau. To do so, we will focus specifically on the work *Discourse on the origin and foundations of inequality among men* by Jean-Jacques Rousseau. For this, we will start, first, from the interpretative line of the philosopher Hobbes where he places the concept of a state of war in a category of force and violence. For him, men not being able to enjoy the same object while it is desired by all, they are in an imminent disposition to attack their fellow man. However, Rousseau shifts his interpretation in another way, where war is provoked by the relations between “things”, that is, by the means of subsistence between the possessors and the dispossessed introduced by the nascent society. For him, in the state of nature where Hobbes started there was no war between men, this came to be triggered by the introduction of private property together with the relationships of personal and collective interests. Finally, we will focus on Rousseau's hypothesis, arguing that the state of war is not necessarily the result of force and violence, but of the dispute over things external to man in civil society.

Keywords: State of war; Hobbes; Rousseau.

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo apresentar o conceito estado de guerra na concepção de Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau. No que tange ao conceito de estado de guerra, iremos nos deter sobre duas linhas interpretativas. No primeiro momento, nos dedicaremos na concepção de estado de guerra para Hobbes, a fim de averiguar de que forma esse autor explora o conceito. Partindo disso, avançaremos para o segundo momento, seguindo a hipótese de Rousseau, explorando o conceito de estado de guerra na visão deste autor, apontando as diferenças dos conceitos e o que significa para cada um. Pois, para Rousseau a guerra é provocada em primeiro lugar entre “coisas” e não especificamente entre os sujeitos, já para Hobbes a guerra é movida entre os homens através do medo e da violência. Por fim, nos concentraremos na hipótese de Rousseau, sustentando que o estado de guerra não é fruto necessariamente da força e da violência, mas da disputa pelas coisas exteriores ao homem na sociedade civil. Este trabalho é desenvolvido a partir de pesquisa e revisão bibliográfica, parte-se principalmente da leitura da obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* de Jean-Jacques Rousseau e do *Leviatã* de Hobbes. Para melhor articulação/discussão bibliográfica, fizeram-se leituras de outras obras, como por exemplo: *Rousseau uma arqueologia da desigualdade*.de Olgária Matos.

O estado de guerra, a princípio, se configura numa situação conflituosa onde os indivíduos possuem interesses divergentes entre si. Não obstante, o conceito de estado de guerra amparado no primeiro momento sobre a perspectiva de Hobbes abrange uma dimensão mais profunda. Precisa-se analisar de onde parte o elemento gerador que promove a guerra entre os homens. Para isso, é possível identificar nas entrelinhas da obra de Hobbes, a saber, *O Leviatã*, dois elementos que indicam a premissa do conflito. O primeiro se refere ao desejo dos homens pelo mesmo objeto. O segundo, a escassez do produto almejado. Isso fica bem explícito quando Hobbes (1974, p. 78) afirma, “[...] se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos”.

2 DESEJO E ESCASSEZ

A ideia do “desejo” colocada sobre o homem como uma engrenagem de querer outros objetos além do repouso e do alimento pressupõe um sujeito com capacidades racionais de determinar seja para o bem ou o mal a sua vontade perante outros indivíduos. O ponto controverso dessa questão, que a princípio o texto pode parecer deslocado de seu corpo, é o problema da temporalidade histórica. Ou seja, o homem, para Hobbes, não pertenceu a um passado específico. Então, apesar dele apresentar um sujeito no estado de natureza, este indivíduo possui

características que foram transferidas do contexto social. Por essa razão, o conteúdo no qual Hobbes articula sobre o estado de guerra não está necessariamente separado de um tempo específico. Segundo ele, “[...] a noção de tempo deve ser levada em conta à natureza da guerra, do mesmo modo que quanto à natureza do clima” (HOBBS, 1974, p. 79 –80).

Este tempo pode ser baseado conforme as estações do ano, onde há o período de chuva, característica relacionada ao clima da própria natureza. Ele não delimita especificamente em qual estágio o homem desenvolve situações de conflitos entre eles. Contudo, apesar de admitir que não há sociedade nesse período, o ambiente geográfico colocado por Hobbes nos parece ser um local habitado por vários indivíduos onde o desenvolvimento das atividades produtivas inerente aos meios de subsistências já representa uma escala de competição entre si.

O trabalho humano como requisito necessário para suprir suas necessidades implica uma divisão de trabalho presente na vida dos indivíduos no cenário apresentado por Hobbes. Isso representa de certa forma uma dependência entre eles, pois o confronto gerado pelo mesmo objeto denuncia a falta ou, em outras palavras, uma carência devido à insuficiência dos meios necessários para manter os sujeitos saciados do fruto da natureza, segundo Matos, “E a divisão do trabalho, que faz nascer uma dependência mútua entre os indivíduos, terminará sendo vivida enquanto dependência dos objetos” (1978, p. 85).

Partindo disso, temos o segundo elemento que compreende a “escassez” do produto onde implica a falta e/ou a limitação dos recursos que os homens necessitam utilizar para sua subsistência tanto pessoal como coletiva. Contudo, como pensar em um desprovido dos meios naturais de consumo humano numa terra que possui uma extensão superior às necessidades da espécie humana? Apesar dos indivíduos almejarem de igual modo o mesmo fruto será se eles não tinham condições de procurar em outra árvore ou em lugares diferentes aquele vegetal idêntico ao do outro? Esse quadro conflituoso nos remete para um ambiente em que os indivíduos estão amparados sobre um cenário onde a procura pelo mesmo objeto é superior à quantidade disponibilizada para o consumo. Nesse sentido, cumpre-nos indagar com as próprias palavras de Rousseau:

Um homem poderá se apoderar dos frutos que outro colheu, da caça que matou, da caverna que lhe servia de abrigo, mas conseguiria fazer obedecer-se? [...] se me expulsam de uma árvore, sou livre para ir a uma outra, [...] se me atormentam num lugar, quem me impedirá de buscar um outro? (2013, p. 54).

Neste quadro teórico temos dois momentos singulares onde nos possibilita compreender melhor cada interpretação dada por Hobbes e por Rousseau, a primeira linha de raciocínio compreende um estado onde existe a “falta”, ou seja, se os indivíduos precisam lutar pelo

mesmo objeto é porque não há tantos pelos quais eles não precisem divergir entre si. Todavia, para Rousseau o que existe neste estado de natureza é a “abundância” dos recursos substanciais da vida humana. Onde não predomina a escassez de alimentos, de modo não haver sofrimento condicionado a doenças e outros males, afirmando que “O homem no estado de natureza, portanto, quase não tem necessidade de remédios, menos ainda de médicos [...]” (ROUSSEAU, 2013, p. 36). Sugerindo assim, um estado de autossuficiência sendo insustentável o motivo da guerra partir desses fatores primordiais do estado de natureza.

3 O ESTADO DE GUERRA PARA HOBBS

Este cenário do estado de guerra apresentado por Hobbes demonstra corresponder a uma situação em que predomina o medo e a insegurança, onde os sujeitos estão constantemente sobre alerta do perigo iminente do outro. Sobre o prisma da força e do poder que o homem pode se utilizar nessa condição, são fatores determinantes para Hobbes, nos quais coloca o sujeito numa posição de combate entre si. Para ele, “Com isto se torna manifesto que durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (HOBBS, 1974, p. 79).

A peça fundamental que determina a guerra para Hobbes não é simplesmente o conflito entre duas ou mais pessoas. Seu raciocínio está para além dessa característica básica, pois, o que fica evidente é a situação em que o homem se coloca diante do outro movido pela sua imaginação. Não sabendo o que esperar da ação do outro, o sujeito fica numa condição de alerta constante. Nesse sentido, o que configura o estado de guerra para Hobbes é a disposição do homem para o combate a qualquer momento em que a circunstância lhe proporcionar. Ou seja, não é necessariamente o confronto físico entre si que determina a guerra, mas o estado de vigilância do sujeito desperto para travar o conflito entre os indivíduos de forma iminente. Partindo disso, Hobbes (1974, p. 79) afirma, “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”.

O estado de alerta do homem começa pela imaginação de que o outro pode agir de forma violenta, embora isso não aconteça na prática. O sujeito torna-se estranho ao passo do desconhecimento do que ele é capaz de fazer. Não sabendo qual será o próximo movimento, a melhor maneira de prevenir qualquer ataque é se preparando antecipadamente. Analisando essa

imprevisibilidade do indivíduo no estado de guerra, parece-nos que o conflito é desenvolvido mais na imaginação do homem do que propriamente dito na realidade de fato.

O que nos leva a sustentar que este homem não pertence ao estado de natureza, mas sim ao estado civil são as qualidades atribuídas a ele tomadas da convenção social. Quando Hobbes incorpora no sujeito paixões como: glória e a competição pelas coisas exteriores isso nos possibilita compreender que existe uma formação social, propriedade privada e a divisão do trabalho, para ele “[...] na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia, primeiro, a competição; segundo, a desconfiança, e terceiro, a glória” (HOBBS, 1974, p. 78).

Conforme observamos acima Hobbes delimita três elementos que provoca o desentendimento entre os homens, estes por sua vez são pontos de partida que motiva os sujeitos a promoverem a guerra. Contudo, podemos nos perguntar: o que leva os indivíduos a terem sentimentos tão hostil contra seus semelhantes? O próprio Hobbes nos dá a pista fundamental para responder essa questão quando explica as causas afirmando “A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação” (HOBBS, 1974, p.78).

Ora, se há necessidade da proteção de alguma coisa é porque existem bens valiosos que precisam ser preservados. A busca pelo lucro e a boa reputação almejada perante outros homens nos faz supor que a guerra tem a sua natureza condicionada entre “coisas”. O fator determinante são objetos de alto valor material e moral presente na sociedade civil. São elementos que faz parte da vaidade do homem civilizado e não do sujeito selvagem

Dito isso, o estado de guerra se estende por duas vias. A primeira tem relação com a própria conservação da espécie humana, que antes era a preocupação primária do homem. A segunda torna-se evidente pela introdução da propriedade privada, que é a busca pela proteção de bens, isto é, o interesse secundário em manter em segurança a propriedade particular. Assim sendo, o estado de guerra é caracterizado pelo conflito entre a preservação do gênero humano e a relação de posses. Ou seja, o homem em sociedade não tem como obstáculo só as dificuldades inerentes à natureza para sobreviver, mas passa a ter outros problemas referentes às próprias questões humanas, como, o interesse particular, a segurança, os bens materiais entre outros,

Neste momento, os obstáculos não provêm mais da natureza (catástrofes, dificuldades do clima, recursos para a produção da existência); trata-se já, de obstáculos puramente internos às próprias relações humanas, efeitos do estado de guerra generalizado que constantemente ameaça o indivíduo (os bens, sua liberdade, sua vida). (MATOS, 1978, p. 69).

As relações humanas na sociedade civil se desencadearam em mais conflitos, pelo menos nesse primeiro momento, devido aos interesses particulares de posses de uns e a instabilidade de outros. Ou seja, aqueles que detinham certa delimitação de terra viviam sobre

a insegurança e o medo de outros tentarem ocupar aquele lugar. Por outro lado, uma maioria estava sobre a angústia de está destituída dos bens materiais provocada pela desigualdade social. Além do mais, o medo dos sujeitos que são desprovidos de recursos é produzido pela relação de dependência e também pela violência, de modo que, a sua liberdade já estava limitada mediante a situação de desigualdade entre eles. Assim, os elementos que dão base para o agravamento do estado de guerra estão relacionados com os interesses individuais, com o medo e a insegurança, e, sobretudo, com a perda da liberdade, da qual decorre os demais males, que tem como efeito a opressão e a divisão desigual entre os sujeitos.

O homem no estado de natureza tinha como preocupação preservar a sua vida contra as ameaças dos animais ferozes que pudessem, de forma iminente lhe atacar, de modo que, em sociedade o perigo tornou-se o próprio homem. Não bastava os homens sentirem medo em relação ao animal irracional, agora sentem medo da sua própria espécie. Esse momento torna-se contraditório, pois, os obstáculos da vida adquirem vertentes que se caracterizam em forças humanas que, por sua vez, impõem através da intelectualidade dos indivíduos tanto a obediência como o temor. Para Matos (1978, p. 69), “O estado de guerra é o ponto crítico e moral, é o lugar de uma contradição insuperável entre os obstáculos que se opõem a vida e as forças que os indivíduos podem lhe opor”.

4 O ESTADO DE GUERRA NA CONCEPÇÃO DE ROUSSEAU

Para melhor compreensão da linha interpretativa sobre o estado de guerra entre Rousseau e Hobbes é preciso diferenciar alguns termos em questão. Em primeiro lugar, o genebrino rejeita a utilização das palavras como: *forte* e *fraco*. Pois, para ele o que causa o conflito entre os homens em sociedade não é o fato de uns serem fracos e outros serem fortes. Por essa razão é a relação entre ricos e pobres que determina o problema da desigualdade e desencadeia o estado de guerra generalizado entre os sujeitos, por isso, o nosso filósofo afirma.

As palavras forte e fraco são equívocas no segundo caso; no intervalo que há entre o estabelecimento do direito de propriedade, ou do primeiro ocupante, [...] o sentido desses termos é melhor expresso pelas palavras pobre e rico, porque antes das leis um homem não tinha, de fato, outro meio de sujeitar seus iguais a não ser tomando-lhes os bens ou concedendo-lhes alguma parte do seu. (ROUSSEAU, 2013, p. 69).

Verifica-se que, enquanto Hobbes permeia pelo campo da força/fraqueza olhando mais para questões físicas, elementos atribuídos a aptidões corporais, Rousseau direciona para fatores explicitamente relacionados às posses. Para ele a principal diferença entre os homens na sociedade civil é a sua condição social que configura entre possuidores e despossuídos de algum bem material

que possa elevar ou diminuir a sua vantagem entre os indivíduos. Dessa forma, o estado de guerra para o genebrino não é caracterizado pela disposição que os sujeitos têm para atacar o outro, mas sim é a relação conflituosa em sociedade movida por interesses individuais que desencadearam numa disputa a qual classificamos como guerra. Partindo disso, o nosso filósofo afirma: “A sociedade nascente deu ensejo ao mais horrível estado de guerra” (ROUSSEAU, 2013, p. 66).

Para Rousseau a sociedade recém-constituída pelos homens não se dá nesse primeiro momento por meio da força e da violência onde os sujeitos pudessem submeter outros a se desapropriarem de seus locais de convivências. Mas foi em primeiro lugar a utilização da linguagem como recurso primordial para apropriação antecipada da região pretendida. É claro que posterior a isso além do homem se utilizar da palavra irá se aproveitar de seus próprios recursos materiais e poder para subjugar outros pela força e violência. Tal conflito entre eles se transforma numa guerra onde o medo e a insegurança prevalecem com maior vigor em detrimento daqueles que são despossuídos de algum bem material.

Se em um primeiro momento, os homens se utilizaram da força da linguagem para se apropriar da terra, sendo mais espertos do que outros para saírem na vantagem em detrimento daqueles que chegaram depois, nesta segunda etapa, o que predomina é a força e violência na intenção de tomar e desapropriar os bens daqueles que se encontram em desvantagens. Nesse sentido, este quadro nos possibilita apontar para uma situação em que a força e o poder, não só no sentido físico mais também no âmbito da estrutura material, desencadeia uma série de relações conflituosas justamente pelo uso e aplicação deste poder, submetendo aqueles que estão enfraquecidos tanto pela falta de recursos como também pela ausência de apoio e capacidades intelectuais.

Para Rousseau o estado de guerra está estritamente ligado com o poder institucional, isto é, com o Estado. O confronto parte dos interesses divergentes na esfera pública e privada, não seria necessariamente um conflito de homem para homem, mas de Estado para Estado. Esse dado desarticula a teoria de Hobbes, demarcando tanto no espaço e tempo que a guerra é uma relação entre “coisas”, ou seja, uma luta que envolve objetos representativos e institucionais do cenário convencional, no *Contrato Social* Rousseau nos deixa claro afirmando que:

É relação entre as coisas e não a relação entre os homens que gera a guerra, e, não podendo o estado de guerra originar-se de simples relações pessoais, não pode existir a guerra particular ou de homem para homem, nem no estado de natureza, no qual não há propriedade constante, nem no estado social, em que tudo se encontra sob a autoridade das leis (ROUSSEAU, 1978, p. 28).

Nesse aspecto, a diferença na linha interpretativa entre Rousseau e Hobbes consiste na separação do homem selvagem em paralelo o sujeito civilizado, pois, a guerra não pode haver

no estado de natureza devido ausência da propriedade. Lugar este, em que reina abundância, diferente do estado social que beira a escassez de recursos. Na sociedade civil predomina o controle do comportamento através das leis, sendo assim, a origem do estado de guerra derivar de um Estado onde esteja em desacordo com outros Estados e assim suceder os conflitos de interesses pelo poder, glória e o lucro.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, optamos pela hipótese de Rousseau, sustentando que o estado de guerra não é fruto necessariamente da força e da violência, mas da disputa pelas coisas exteriores ao homem na sociedade civil. É a relação entre “coisas” ou em outras palavras a disputa de Estado para Estado e não necessariamente o conflito de homem para homem, sendo estes fatores determinantes para caracterizar o estado de guerra tendo suas raízes ou ligações relacionadas a estes elementos. Por isso, o estado de guerra é o resultado da desconfiança e medo causado pela ação do outro (Estado). Cujas circunstâncias pode ser a tentativa de desapropriar os detentores da extensão de terra, produto da instituição da propriedade privada. Pois, assim como o solo foi tomado pela força, estes indivíduos temem que suas posses sejam ocupadas de igual modo. Assim, a guerra se configura nesta luta constante para proteger não só a própria vida humana, mas também aquilo que representa bens materiais, recursos e os interesses particulares.

REFERÊNCIAS

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. São Paulo: Abril S.A, 1974. (Col. Os pensadores).

MATOS, Olgária C. F. **Rousseau uma arqueologia da desigualdade**. São Paulo: M.G. 1978.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Porto Alegre: L&PM, 2013.

_____. **Do Contrato Social, Ensaio sobre a Origem das Línguas, Discurso sobre as Ciências e as Artes, Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os pensadores).

BIOGRAFIAS

Marcos da Silva Costa é discente do 8º período do Curso de Licenciatura em Ciências Humanas-Geografia da Universidade Federal do Maranhão- Campus/Grajaú. Membro do

Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia da Cultura (CNPq) coordenado pelo Prof. Dr. Ubiratane de Moraes Rodrigues. É ainda voluntário do Projeto de Extensão *Filosofia e diversidade: construção de metodologias para o pensamento afro-ameríndio na Escola Municipal Professora Marly Araújo de Grajaú-MA*.

Ubiratane de Moraes Rodrigues é professor de Filosofia do Curso de Licenciatura em Ciências Humanas-Geografia da Universidade Federal do Maranhão-Campus/Grajaú. Coordenador do Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia da Cultura (CNPq).

ROUSSEAU, PLATÃO E A EDUCAÇÃO INFANTIL

Ronzelene Nazaré Souza de Lima
ronzelenel@gmail.com
Mestra em Filosofia
EAUFP

No Prefácio ao seu *Emílio*, Rousseau, após se justificar por ter escrito uma obra de cunho pedagógico, afirma o seguinte:

Não se conhece a infância; no caminho das falsas ideias que se têm, quanto mais se anda, mais se fica perdido. Os mais sábios prendem-se ao que aos homens importa saber, sem considerar o que as crianças estão em condições de aprender. Procuram sempre o homem na criança, sem pensar no que ela é antes de ser homem (ROUSSEAU, 1999, p.4)

Para muitos, a posição assumida por Rousseau em seu tratado de educação o faz um dos precursores da pedagogia moderna e mesmo contemporânea. Dividindo sua obra em cinco livros, cada um com um tema específico, Rousseau faz uma distribuição de temas em torno da formação do homem que só vamos ver melhor detalhada no século XX, em um contexto de investigação psicológica e pedagógica muito distinto com aquele em que o filósofo de Genebra teve que trabalhar. Rousseau discute com muitos detalhes, mesmo não sendo um pesquisador experimental, cada fase da nossa existência até a chamada idade da razão. Por isso, podemos muito acertadamente reconhecer uma perspectiva semelhante na enorme obra de Jean Piaget. O pensador suíço que definiu a si mesmo como “antigo-futuro-filósofo”, deu a seus estudos sobre epistemologia e o desenvolvimento da inteligência no homem uma extensão que lembra muito a amplitude projetada por Rousseau em *Emílio*. A diferença, evidentemente, e que justifica Piaget se distanciar da filosofia, é o tratamento científico, estrito senso, que ele dá aos seus estudos. Em uma introdução à edição de textos escolhidos de Piaget na coleção “Os Pensadores”, Rosa Maria Macedo, diz que o conterrâneo de Rousseau queria se afastar da epistemologia especulativa, fortemente conceitual, da tradição filosófica, e, “em segundo lugar, porque procura desvendar através da experimentação, os processos fundamentais de formação do conhecimento na criança” (MACEDO, 1978, p. VII). Que interessante, então, quando lemos em *Emílio*: “... a educação do homem começa com o nascimento; antes de falar, antes de ouvir, ele já se instrui” (ROUSSEAU, 1999, p. 45).

A nosso ver, há um nexos entre o que faz Rousseau no século XVIII e a pesquisa exemplar de Piaget, embora o acento no aspecto científico do tratamento dado à evolução da inteligência no homem, entre os contemporâneos, seja uma imposição histórica que nenhum filósofo, dois séculos antes, tinha que levar em consideração. Mas Rousseau, sem dúvida,

antecipa a ideia de que é necessário separar claramente o que pertence a cada momento do desenvolvimento humano, tanto em termos fisiológicos quanto em termos de formalização da educação, seja em casa, seja em alguma instituição pública. Não é por acaso que a “epistemologia genética”, de Piaget é uma disciplina interdisciplinar, como é, aliás, a própria filosofia. Daí podermos dizer, como foi posto acima, que o que fez o pedagogo e epistemólogo contemporâneo de forma empírica, por meio de métodos de observação minuciosa das condições de aprendizagem associadas ao desenvolvimento neurológico de crianças e adolescentes, podemos encontrar com outra retórica e método em *Emílio*, de Rousseau. Mas este mesmo reconhece que também teve aqueles que o antecederam em sua preocupação com a educação.

Sabemos o quanto Rousseau rejeita a ideologia iluminista de seu tempo. Ele desconfiava da forte ênfase dada ao conhecimento teórico e abstrato da natureza, e não compartilhava da visão otimista de contemporâneos seus, como Voltaire, que fazia rasgados elogios a Newton, elevado por ele a gênio da espécie. O fato é que a educação “científica” se torna paradigmática, passando a definir o que os sábios consideravam importante para a formação de todos, a começar pelas crianças. Rousseau se dá conta, principalmente a partir de seu *Discurso sobre as ciências e as artes*, de que não é esse tipo de formação, voltada ao conhecimento que chamamos hoje de técnico-científico, que interessa a humanidade como um todo. A desigualdade, em pleno século das luzes, é uma prova de que a ciência, por ela mesma, não é uma mola propulsora para a libertação dos homens. Que o progresso científico pode ser e é indiferente ao aperfeiçoamento moral e político da nossa espécie. Portanto, como antes dele já havia compreendido Platão, por mais que a educação deva levar em conta o nosso aprimoramento intelectual, nos preparando individualmente para a sobrevivência futura, isso significa apenas uma parte de nossa formação, e de modo algum a mais importante para seres que vivem em sociedade.

A divergência de Rousseau diante da tendência histórica de seu tempo em estimular o aprimoramento das nossas habilidades mais instrumentais, talvez possa ser resumida em *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, obra em que se faz uma associação entre o “programa do esclarecimento” e o projeto de ciência de Francis Bacon, que tinha como meta a dominação da natureza. Só que isso haveria de ter consequências contraditórias para a humanidade. E como diz o texto da *Dialética do esclarecimento*: “O que os homens querem aprender da natureza é como empregar” a técnica, considerada essencial ao modelo científico de Bacon, para dominar essa mesma natureza, e, “além da natureza, dominar os próprios homens” (ADORNO, HORKHEIMER, 1985, p. 20). Ou seja, não faz parte da lógica da ciência

moderna a libertação e sim a dominação. Esse entendimento do sentido em que é concebida a ciência moderna dá mais importância ao *Primeiro discurso* de Rousseau, quando este põe cada coisa no seu lugar: de um lado a ciência, de outro a ética e a política. E se a ciência interessa à poucos, a ética e a política envolve toda a humanidade. Por isso, Rousseau pergunta sobre aquilo que chamamos hoje de massificação da formação científica:

Que pensaríamos desses compiladores de obras que indiscriminadamente forçaram a porta das ciências e introduziram em seu santuário uma população indigna de aproximar-se delas, enquanto seria de desejar-se que todos aqueles que não pudessem ir longe na carreira das letras fossem obstados desde o começo e se lançassem às artes úteis à sociedade? (ROUSSEAU, 1978, p. 350)

Como se vê, o critério que adota Rousseau é o interesse social. É a partir disso que as pessoas devem ser estimuladas em sua formação, supondo, obviamente, que desenvolvam seus talentos, e não que se dediquem a seguir de modo supérfluo uma vocação que satisfaz a poucos. Assim, ele afirma:

Alguém que durante toda a vida será um mal versificador, um geômetra subalterno, ter-se-ia talvez tornado um grande fabricante de tecidos. Não carecem de professores aqueles a quem a natureza destinou a fazer discípulos. Os Verulamos (Bacon), os Descartes e os Newtons, não tiveram preceptores, e qual o guia que os teria conduzido até onde os levou seu imenso gênio? (ROUSSEAU, 1978, p. 351)

Resumindo o que pretende com esses comentários, Rousseau, no *Primeiro discurso*, afirma que a única forma de trabalhar, como ele diz, “em favor da felicidade do gênero humano”, é harmonizar, “a virtude, a ciência e a autoridade”, o que só pode ser obtido se os reis derem asilo aos sábios em suas cortes. Essa passagem nos faz pensar na influência de Platão sobre Rousseau, afinal, lembra o que o filósofo grego diz, na conhecida Carta VII: “não haverá fim para os males da espécie humana enquanto a classe daqueles que são correta e verdadeiramente amantes da sabedoria (filósofos) não governar, ou então a classe que governa os Estados não se tornar, por favor dos deuses, realmente filosófica” (PLATÃO, 2012, 326 a). Como sabemos, a Carta VII de Platão foi escrita após a morte de Díon, a quem o filósofo tentava influenciar no governo de Siracusa.

Muito antes de escrever *Emílio*, Rousseau expressa sua preocupação, relativamente às crianças, com os excessos de uma “cultura das ciências” no século XVIII, já que, em sua análise, assim como esse iluminismo foi “prejudicial às qualidades guerreiras”, para os antigos, ela “ainda o é mais às qualidades morais”, em qualquer tempo. É nesse momento do *Primeiro discurso* que Rousseau se volta às crianças. Escreve ele: “Já desde os primeiros anos, uma educação insensata orna nosso espírito e corrompe nosso julgamento. Vejo em todos os lugares

estabelecimentos imensos onde a alto preço se educa a juventude para aprender todas as coisas, exceto seus deveres”. Na continuidade dessa passagem, após enumerar algumas inconseqüências do artificialismo nas instituições de ensino, Rousseau diz que a ocupação das crianças com jogos, como a “péla”, em que se joga uma bola de mão em mão, exercita, pelo menos, o corpo. Então, afirma: “Sei que é preciso ocupar as crianças e que a ociosidade constitui para elas o maior dos perigos a evitar”. Aí vem a questão específica: “Que deverão, pois, aprender? Eis uma questão interessante. Que aprendam o que devem fazer sendo homens e não o que devem esquecer” (ROUSSEAU, 1978, p. 351). Como mostra a nota feita pelo próprio Rousseau a essa passagem, a utilidade futura da educação obtida já na infância, e sobre a qual reflete, tem como referências Licurgo, Platão e a educação praticada em Esparta, cujo objetivo seria não a formação de mestres de ciência, mas mestres da coragem, da prudência e da justiça, virtudes indispensáveis à preservação da polis de então.

Nem para Rousseau, nem para Platão, isso significa desprezo pela ciência. Não se trata de misologia, ou de ódio à razão, mas a compreensão de que a nossa inteligência teórica é diferente da inteligência moral e política, sendo necessário dizer qual delas tem peso mais expressivo em nossa humanização. Na primeira, além de aprendermos apenas aquilo para que temos com dom individual, independe de nosso caráter moral, e assim não interfere de modo positivo em nosso esforço e vontade sociais. Mas, sermos corajosos, prudentes e justos, isso sim depende de hábitos que precisamos adquirir por viver em sociedade e pelo bem desta, tão vantajosa a quem não quer existir como mero animal, submetido apenas às leis da natureza e não aquelas ditadas pela sua razão. Para os gregos não faz sentido querer “saber” o que “é” a virtude, se não for para agir de forma virtuosa, ou seja, se não for para o cumprimento nossos deveres. Não interessa uma “teoria da justiça” se isso não tiver nenhuma influência real nas minhas ações diante de meus próximos.

Como nos mostra claramente Aristóteles, a moral e a virtude não advêm a nós por natureza, como é o caso da própria vida política, que depende de leis que vem de nossos acordos sociais. Por isso precisamos entender sua necessidade, e essa necessidade vem da vida vivida no interior da polis, que condiciona as ações aos interesses comuns. Por isso, o comportamento moral é inculcado em nós pelo hábito e a repetição, e as leis são o que dispomos como meios de formar, ou seja, educar homens virtuosos, com responsabilidades sociais. É nesse sentido que para os gregos, como também para Rousseau, o objetivo de toda legislação humana é moral. E, por outro lado, a educação, no sentido de formação, de impressão de novas características àquilo que temos por natureza, é virtude, conceito central em nosso comportamento moral. Portanto,

quer partamos da questão relativa à necessidade da lei ou da finalidade da educação, o resultado visado é o mesmo.

Não há dúvida que Rousseau não busca suas referências para pensar a educação entre os pedagogos ou educadores modernos, já que, para ele, Platão teria feito, em sua *República*, não simplesmente um livro voltado à política, mas guiado por uma perspectiva formadora, pois a paideia grega visava forjar o homem integral, e para isso ela deveria estar dirigida à modelagem do cidadão. Além disso, referindo-se a Locke, no Livro II, mesmo o tendo chamado de sábio, antes, Rousseau não se furta a toma-lo como exemplo dos equívocos que cometem os modernos, sobretudo quando se trata de educação infantil. O trecho é o seguinte:

Raciocinar com a criança era a grande máxima de Locke. É a mais em moda hoje. Seu sucesso, todavia, não me parece muito capaz de dar-lhe algum crédito. Da minha parte, não vejo nada mais tolo do que essas crianças com quem tanto se raciocinou. De todas as faculdades do homem, a razão, que não é, por assim dizer, senão um composto de todas as outras, é a que se desenvolve com mais dificuldade e mais tardiamente, e é ela que se pretende utilizar para desenvolver as primeiras (ROUSSEAU, 1999, p. 84)

Como podemos observar, Rousseau praticamente não tem como buscar próximo de si um ponto de apoio para sua revolução educacional, afinal, como ele mesmo afirma, a máxima pedagógica de Locke está em voga à época, que é a sua época – ele é “a mais em moda”. E qual o problema com ela? Antecipar nas crianças o uso da razão, desconhecendo que criança não se servem dela pelo simples fato de que ainda não a desenvolveram, embora tenha capacidade para isso. Mas é só como resultado final de uma boa educação, portanto, só bem tardiamente que as atuais crianças podem, quando conseguem, adquirir e exercitar a razão. Esse reparo feito pelo filósofo suíço, como sabemos atinge toda a cultura de sua época. Educar a criança para apressar nela o desenvolvimento da razão tem uma consequência nefasta para a relação educador e educando, pois deverá, nas palavras de Rousseau, “torna-los estranhos um ao outro”, afinal a cada um deles se liga um interesse,

cada qual faz seus planos à parte, e ambos, ocupados com os tempos em que não estarão mais juntos, só o permanecem a contragosto. O discípulo só encara o mestre como o emblema e o flagelo da infância; o mestre encara o discípulo apenas como um pesado fardo de que está louco para se livrar; aspiram juntos ao momento de se verem livres um do outro, e, como nunca há entre eles um apego verdadeiro, um tem pouca vigilância e o outro, pouca docilidade (ROUSSEAU, 1999, p. 31)

Um modelo diferente, que evite esse problema, não é encontrado por Rousseau em seus contemporâneos. Por isso, nossa intenção é mostrar que há um paralelo entre algumas considerações de Rousseau sobre o que deve nortear a educação infantil, tão mal compreendida,

e o que expõe Platão, principalmente no Livro II de seu último diálogo, *Leis*, em que se lê que “a educação consiste em puxar e conduzir a criança para o que a lei denomina doutrina certa”, de modo que “a alma das crianças não se habitue aos sentimentos de dor e de prazer contrários à lei e ao que a lei recomenda”. Notemos que embora Platão leve em conta o respeito à lei como algo relacionado à educação da criança, não é pela razão e sim pelos sentimentos que ela deve se perceber vinculada as regras da cidade.

É assim que, ainda no Livro I das *Leis*, Platão descreve o contexto de interação entre legislação e educação, tendo em vista o bom governo e o bom cidadão, atentando para a importância de o Estado (a polis) “ocupar-se com os casamentos que unem os cidadãos entre si, depois com o nascimento e a educação dos filhos, quer se trate de homens, quer de mulheres, desde os mais tenros anos até à idade adulta e à velhice” (PLATÃO, 631 e). E o Legislador, que aí se confunde com o Pedagogo, tem como função não apenas determinar o que é bom para a comunidade inteira, deve poder ensinar, desde a infância e sem a ajuda de conceitos abstratos ou genéricos, valores sociais ou morais, levando em conta os meios, principalmente os lúdicos, que favoreçam a absorção dos ensinamentos desejados no espírito da criança. O fato é que, como diz Platão: “em todos esses casos deverá o legislador definir e ensinar o que é bom e o que é mau na disposição de cada um” (PLATÃO, 632 a), de modo que se aprenda a dominar os apetites individuais e, com a ajuda da razão, que nessa fase está apenas implícita, “tornarem-se senhores de si mesmos”. Platão pergunta: “Qual lucro poderá ter a cidade com a direção bem orientada de um menino ...?” Obviamente, não se trata de um ganho individual, e como explica Platão, “se falasses da direção geral dos educandos e das vantagens daí decorrentes para a comunidade, não seria difícil responder que de jovens bem educados saem bons cidadãos” (PLATÃO, 641 c).

E considerando que às crianças não se deve exigir a disciplina, o rigor e as responsabilidades de um cidadão adulto, Platão afirma que o educador deve “esforçar-se por dirigir os prazeres e os gostos das crianças na direção que lhes permita alcançar a meta a que se destinarem” (PLATÃO, 643 c-d). Isso porque, diz Platão: “afirmo que quem deseja adquirir capacidade seja no que for, deve começar desde criança, tanto nos brinquedos como nas ocupações sérias e em tudo que se relaciona com esse objetivo”, que no caso de Platão, como de Rousseau, como foi dito, não é o ganho individual, mas o comunitário, logo, político. Isso porque, se por um lado, podemos dizer que “a educação consiste na criação bem compreendida, que leva o espírito da criança, nas horas de recreio, a amar o que a torna perfeita na virtude de sua profissão, quando atingir a maturidade”, não é, retruca Platão, nesse sentido que falamos de

educação, “mas no da educação para a virtude, que vem desde a infância e nos desperta o anelo e o gosto de nos tornarmos cidadãos perfeitos, tão capazes de comandar como de obedecer, de conformidade com os ditames da justiça” (PLATÃO, 643 d). Isso reverbera no *Emílio*, quando lá se diz: “Só há uma ciência a ensinar às crianças, que é a dos deveres do homem” (ROUSSEAU, 1999, p. 29).

Portanto, para Platão, bem antes da manifestação de Rousseau, não basta a educação voltada para nosso intelecto individual. A educação moral do homem é não só um aspecto especial na nossa formação desde criança, é a que está mais de acordo com o fato de vivermos em sociedade, que, quando organizada, chamamos de sociedade política. Segundo Platão:

Essa é a modalidade da educação que tentamos [nós filósofos] definir, a única, segundo meu modo de pensar, que merece assim ser denominada. A que tem por fim a aquisição de riquezas ou de qualquer modo de força ou habilidade que não leve em consideração a razão e a justiça, é vulgar e nada nobre e não merece absolutamente o nome de educação (PLATÃO, 644 a-b).

Valorizando o peso que os sentidos tem em nossa vida com a educação infantil, semelhante ao que nos diz Rousseau no *Emílio*, Platão afirma “que o prazer e a dor são as primeiras percepções da criança”, por isso, é o “cultivo dos sentimentos para o prazer e a dor que constitui propriamente a educação” (PLATÃO, 653 c-d), no caso delas. Já em Rousseau encontramos: “As primeiras sensações das crianças são puramente afetivas, elas só percebem o prazer e a dor” (ROUSSEAU, 1999, p. 46). E Rousseau completa, refletindo sobre a evolução cognitiva da criança e o que isso implica em termos de orientação pedagógica: “No início da vida, quando a memória e a imaginação ainda estão inativas, a criança só presta atenção ao que realmente atinge seus sentidos; sendo a sensação os primeiros materiais de seus conhecimentos” (ROUSSEAU, 1999, p. 48). Por isso, como o faz Platão, Rousseau vê na ordenação dos sentimentos, convenientemente estabelecida pelo preceptor, a condição da boa ordenação do entendimento que exigimos do adulto, afinal, “só a escolha dos objetos que lhe são apresentados já pode” tornar a criança e depois o próprio adulto, tímido ou corajoso (ROUSSEAU, 1999, p. 47).

Voltando nas *Leis*, vemos que Platão já seguia essa via, até porque ele não abre mão de falar de educação levando em conta o que podemos conhecer do que em nós é uma “natural disposição”, e para a qual, buscar o que é aprazível e evitar o que é doloroso é uma reação básica. A partir disso, Platão escreve:

Quando o prazer e a amizade, a tristeza e o ódio se geram diretamente em almas ainda incapazes de compreender sua verdadeira natureza, com o advento da razão põem-se em harmonia com ela, graças aos bons hábitos sabiamente adquiridos. É nesse acordo que consiste a virtude. Quanto à proporção que tem por fim ensinar às crianças tudo

o que diz respeito ao prazer e à dor, de forma que, do começo ao fim da vida seja odiado o que precisa ser odiado, e amado o que precisa ser amado: se as separarmos de nossas considerações e lhe dermos o nome de educação, teremos, segundo o meu modo de pensar, empregado o termo exato (PLATÃO, 653 b-c).

Em *Emílio*, encontramos uma passagem que é quase um comentário sobre o diz Platão acima, isso porque, para Rousseau, também, o sentimento de prazer e de dor, em função da nossa natureza, devem ser considerados na preparação e posterior harmonização com a razão. Segundo que a virtude é uma espécie de equilíbrio entre esses sentimentos e a razão. Se o educador souber dosar os sentimentos antagônicos, apresentando de forma moderada o que apraz e o que desagrada nossa natureza à criança, ela evitará os excessos, como posteriormente haverá de ser cobrado dela, no uso da razão. Isso leva Rousseau a escrever sobre o homem:

para sentir os grandes bens, ele deve conhecer os pequenos males. Assim é a natureza. Se o físico vai bem demais, o moral corrompe-se. O homem que não conhecesse a dor não conheceria nem a ternura da humanidade, nem a doçura da comiseração. Seu coração não se emocionaria com nada, ele não seria sociável, seria um monstro entre seus semelhantes (ROUSSEAU, 1999, p. 80-81)

Para Rousseau, educar uma criança guiando-a por outra referência que não suas sensações e sentimentos é um esforço inútil. Esses são, como diz Platão, os que pedes e aceitas educação, “cultivo”, e forçar que ela compreenda ideias abstratas pode fazer germinar em seu espírito em formação o erro e o vício. Se não podemos negar que a criança, de algum modo, tenha ideias, essas ideias não se desligam, nela, do que sente:

Fazei com que, enquanto ela só for impressionada por coisas sensíveis, todas as suas ideias se detenham nas sensações; fazei com que de toda parte ela só perceba ao seu redor o mundo físico, sem o que podeis ter certeza de que ela não vos ouvirá de maneira nenhuma, ou então fará do mundo moral de que lhe falais noções fantásticas que não apagareis em toda a sua vida (ROUSSEAU, 1999, p. 84)

Essa perspectiva não é só coerente com o que Platão já nos apontava. No caso de Rousseau, a coerência se fortalece na valorização que ele sempre fez da natureza, ou da condição natural da existência, mesmo que a nossa perfectibilidade nos dê como uma missão a passagem para o governo racional da vida social. Essa mudança de estado não pode ser contra a nossa natureza original, e a criança é o que somos mais próximo do impulso animal e da ausência de exigências da razão. Como diz Rousseau: “A natureza quer que as crianças sejam crianças antes de serem homens. Se quisermos perverter essa ordem, produzimos frutos temporões, que não estarão maduros e nem terão sabor, e não tardarão em se corromper; teremos velhos doutores e velhas crianças” (ROUSSEAU, 1999, p. 86)

Platão chega a argumentar sobre a importância até mesmo dos abusos possíveis de serem cometidos pelos jovens, em seu processo de educação moral e de autodomínio, necessários para sua responsabilidade civil quando adultos. Nesse sentido, as práticas prazerosas, com boas e más consequências entram na pedagogia platônica. E assim como Rousseau não vê o desenvolvimento da razão como simples negação da natureza, Platão percebe, em seu tempo, que devemos contar com o efeito positivo que nossas escolhas, sejam elas quais forem, desde que o legislador comum forneça parâmetros que instruem os jovens e o conduzam gradualmente a ouvir a razão. No Livro I, de *Leis*, se diz:

... se desde a mocidade nossos concidadãos ficarem desconhecendo os grandes prazeres e, por falta de exercício, não se habituarem a dominar os apetites, sem nunca descambarem para a prática de algum ato vergonhoso, a que pode levá-los a agradável sensação dos prazeres, acontecerá com eles o mesmo que com os que de deixam vencer pelo medo: por maneira mais torpe, ainda, tornar-se-ão escravos dos que são suficientemente fortes para se manterem senhores de si mesmos no meio dos prazeres, e dos que tiverem oportunidade de prova-los, gente, por vezes, da pior espécie, ficando a alma deles em parte escrava e em parte livre, sem se tornarem dignos de serem chamados corajosos e livres, no sentido lato da expressão (PLATÃO, 635 d-c)

Educar, de qualquer maneira, é saber cultivar os sentimentos da criança. Certamente, para ambos, Platão e Rousseau, o erro é forçar os meios pelos quais possamos pretender fazer da criança um cidadão da república. Sua primeira condução deve ser afetiva, jamais restritiva, de modo que antes de seu entendimento é o favorecimento de seu sentimento que constitui o alvo principal de sua formação. como escreve Rousseau:

A infância tem maneiras de ver, de pensar e de sentir que lhe são próprias; nada é menos sensato do que querer substituir essas maneiras pelas nossas, e para mim seria a mesma coisa exigir que uma criança tivesse cinco pés de altura e que tivesse juízo aos dez anos. Com efeito, de que lhe serviria a razão nessa idade? Ela é freio da força, e a criança não precisa desse freio (ROUSSEAU, 1999, p. 86)

Se é verdade que educar é desnaturar, os primeiros passos ainda são dados próximo à natureza em nós. Embora a finalidade seja, sempre a moralização, já que educar é socializar, como nos explica Rousseau: “Antes da idade da razão não se pode ter ideia sobre seres morais ou sobre as relações sociais”. E continua: “A obra prima de uma boa educação é tornar um homem razoável, e pretende-se educar uma criança pela razão! Isso é começar pelo fim, é da obra, querer fazer o instrumento. Se as crianças ouvissem a razão, não precisariam ser educadas” (ROUSSEAU, 1999, p. 84).

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ADORNO, HORKHEIMER. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985.

MACEDO, R. M. S. “Piaget – Vida e obra”. In PIAGET, J. *A epistemologia genética*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

PLATÃO. *Cartas e epigramas*. São Paulo: EDIPRO, 2012.

ROUSSEAU, J-J. *Emílio*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

BIOGRAFIA DA AUTORA

Ronzelene Nazaré Souza de Lima

É Doutoranda em Educação pelo programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Pará. Possui graduação em psicologia pela Universidade da Amazônia e graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Pará, especialização em Filosofia e Ciências humanas pela UFPA e mestrado em Filosofia contemporânea pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Pertence ao quadro permanente dos docentes da Universidade Federal do Pará.

Eixo 5: Diálogos de outros autores com Kant

O MÉTODO TRANSCENDENTAL NA CONCEPÇÃO DE GILLES DELEUZE

THE TRANSCENDENTAL METHOD IN THE CONCEPTION OF GILLES DELEUZE

Daniel Viana de Carvalho
daniel.vc@discente.ufma.br
Graduando em psicologia
Universidade federal do Maranhão

Flávio Luiz de Castro Freitas
flavio.luiz@ufma.br
Doutor em Filosofia
Universidade federal do Maranhão

RESUMO: O presente trabalho busca apresentar o método transcendental kantiano à luz de Gilles Deleuze, partindo da discussão feita no livro de 1963, *A filosofia crítica de Kant*, em que primeiramente será feita uma problematização acerca do conceito de razão utilizado até então no racionalismo e no empirismo, o qual possibilitará a transformação desse conceito em uma faculdade não apenas de meios, mas dos fins, com valor superior e interior ao ser humano. Além disso, é uma razão juíza de si e é a partir desse fato que o método transcendental pode ser elaborado, visto que a razão está autojulgando até que ponto ela pode conhecer, entretanto, esta não faz isso de maneira a burlar o próprio julgamento, tendo em vista estar submetida ao método transcendental, que fará a pergunta às condições de possibilidades de conhecer, que implicará saber o “como” e o “o que”, como conhece e o que conhece. Tal método será o mesmo que interrogará as outras faculdades no decorrer da obra, ou seja, questionará o porquê de uma faculdade ser dita autônoma, superior e o que a colocou esse título. Com base nesse entendimento, Deleuze se apropria desse método e o utiliza em seus pensamentos, entre eles está contido na obra *apresentação do Sacher-Masoch*, na qual esse método é usado para formulação do conceito chave da obra, que é o instinto de morte, que seria um princípio transcendental que rege o princípio de prazer (freudiano), isso quer dizer que é esse princípio que valida o domínio do princípio de prazer, que coloca ele em um estado de superioridade. Nesse sentido, o objetivo do trabalho será entender o método transcendental kantiano a partir de Deleuze e apontar a importância desse método no pensamento deleuziano.

Palavras-chave: Kant; Deleuze; razão; método transcendental.

ABSTRACT: The present work aims to present the Kantian transcendental method from Gilles Deleuze's point of view, it starts with the discussion made in the 1963 book, *Kant's Critical Philosophy*, in which he introduces a problematization about the concept of reason that was previously used in rationalism and empiricism which enables the transformation of this concept into a faculty not only of means, but of ends, with superior and interior value to the human being. In addition, it is a reason that judges itself and it is from this fact that the transcendental method can be elaborated, since reason is self-judging to what extent it can know. However, it does not do so in order to circumvent its own judgment, considering it is submitted to the transcendental method, which asks the question about the conditions of possibilities of knowing that implies knowing the “how” and the “what”, how it knows and what it knows. This method is the same that questions the other faculties in the course of the book. It questions why a faculty is said to be autonomous, superior and what gave it that title. Based on this understanding, Deleuze appropriates this method and uses it in his thoughts, among them is contained in the *Sacher-Masoch presentation*, in which this method is used to formulate the key concept of the work, which is the death instinct that would be a transcendental principle that governs the

(Freudian) pleasure principle, that means this principle validates the domain of the pleasure principle, which places it in a state of superiority. In this regard, the objective of the work will be to understand the Kantian transcendental method from Deleuze and to point out the importance of this method in Deleuzian thought.

Keywords: Kant; Deleuze; reason; transcendental method.

1 INTRODUÇÃO

É inegável a influência do pensamento kantiano que incide sobre a filosofia contemporânea, e especificamente, se tratando de Gilles Deleuze, o filósofo alemão recebe um destaque ainda maior, visto que a teoria de Kant é descrita em seu livro de 1963, *A filosofia crítica de Kant*, o qual compõe a fase dos livros escritos por Deleuze relacionados a história da filosofia, tais escritos enfatizam importantes teorias e autores para a composição de uma filosofia própria de Deleuze. Assim, a importância de Kant para Deleuze se dá devido ao método transcendental, que seria um método que busca pelas condições de possibilidade do conhecimento, o que contribuirá fortemente para uma pesquisa transcendental de Deleuze, a qual dará origem ao conceito de instinto de morte (DELEUZE, 2009, p. 109-110), que será fundamental para o desenvolvimento da síntese do tempo e, conseqüentemente, de sua filosofia da diferença.

2 DESENVOLVIMENTO

Nesse sentido, o percurso de formulação do método transcendental é apresentado por Deleuze na obra kantiana partindo primeiramente pelas críticas às escolas de pensamento relacionadas ao questionamento de como o conhecimento seria constituído, isto é, o racionalismo e o empirismo, visto que por meio deles se darão as críticas que formarão um esboço do sistema filosófico kantiano. Sendo assim, O empirismo trata de maneira errônea a razão, que segundo Deleuze (1994, p. 9): “Para o empirismo, a razão não é, falando com propriedade, faculdade dos fins. Estes remetem para uma afetividade primordial, para uma «natureza» capaz de os estabelecer.”

Dessa maneira, Kant demonstra que o empirismo peca em sua explicação acerca do conhecimento, justamente na questão de uma natureza estabelecadora, ou seja, um conhecimento produzido unicamente pela experiência, e de uma razão limitada apenas a meios ou a fins, que conforme a apresentação de Kant por Deleuze (1994, p. 10), passa por três pontos argumentativos, que seria o argumento de valor, o argumento por absurdo e o argumento por

conflito; em que o primeiro argumentaria acerca de uma razão passiva de tal natureza estabelecadora, ou seja, a razão não teria uma função superior, seria uma relação meramente de utilidade ou de produção por meio da experiência empírica. Subsequente e relacionado a esse primeiro argumento, seria o absurdo de uma natureza dotada de vontade, uma natureza que busca os próprios fins, em outras palavras, tudo é do jeito que é porque a natureza formou assim e não por vontade humana, a qual já estaria implicada nessa natureza. Por fim, seria o terceiro argumento, que seria relacionado aos conflitos de fins razão no ser humano, contradizendo, uma razão dotada apenas de meios.

Em suma, todos os argumentos relacionados ao empirismo ocorrem devido a uma exploração superficial da razão. Sendo assim, o racionalismo seria uma maneira válida de pensar o conhecimento? Novamente, segundo Kant em Deleuze (1994, p. 10), não seria, pois o racionalismo até compreende que um ser dotado de razão busca os fins dessa razão, mas o problema está nesse fim, pois é algo superior e exterior, não propriamente fenômeno, que seriam os objetos passíveis de serem conhecidos e intuídos no espaço, mas a coisa em si, a qual representa um objeto sem representação, isto é algo impossível de intuí-la. Dessa forma, surge a questão, o que é essa razão, presente no sujeito pensante, apontada por Kant? Para Vaysse (2012, p. 60), a razão kantiana pode ser compreendida da seguinte forma:

Se todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos e passa pelo entendimento, ele termina na razão, faculdade suprema que procura para um condicionado a totalidade das condições, ou seja, o incondicionado. No seu uso lógico, ela é a faculdade de chegar à conclusão por meio de silogismos [...]. Desse uso lógico, distingue-se o uso puro segundo o qual, se o condicionado é dado, o incondicionado tem de sê-lo segundo um nexu sintético.

Nessa perspectiva, a razão produz conceitos que ultrapassam a possibilidade da experiência, que são as tais ideias transcendentais, e sistematiza os atos do entendimento, que por sua vez só pode dentro dos limites da experiência (VAYSSE, 2012, p. 61). Posto isto, o método transcendental começa a ser elaborado, pois em que medida essa razão profundamente interessada e que por si própria tem a capacidade de ser uma faculdade autônoma, juíza de si? E a resposta para isso se dá na própria razão, porque ela não estabelece ou conhece algo além de si, ou seja, a razão é o próprio fim da razão, nesse quadro, o método transcendental revela essa verdadeira natureza da razão, o que possibilita conhecer não apenas os interesses dela, mas os meios para realizá-los. Posto isto o método transcendental é entendido por Kant (1994, p. 575) como a determinação das condições formais de um sistema completo da razão pura. Assim, este seria o método transcendental em ação, conforme Kant (1994, p. 259):

O uso transcendental de um conceito, em qualquer princípio, consiste em referi-lo a coisas em geral e em si; e empírico, porém, o uso que se refere simplesmente aos fenômenos, ou seja, a objectos de uma experiência possível. Mas que apenas este último uso se possa sempre verificar, é o que daí se depreende. Para cada conceito, exige-se primeiro a forma lógica de um conceito (do pensamento) em geral, e em segundo lugar a possibilidade de lhe dar um objecto a que se refira.

Desse modo, esse método atua na problematização de princípios, questionando as condições de possibilidade do conhecimento, especificamente na perspectiva kantiana, colocando a razão em um tribunal para determinar o que é possível conhecer e como é possível conhecer, tal fato desembocará em uma dinâmica das faculdades, as quais são os meios por onde se manifestam os interesses da razão e também os meios para realiza-los. Estas serão todas submetidas ao método transcendental, pois aqui é acentuada uma busca por princípios e princípios que justificam esses princípios, ou melhor, faculdades superiores que se correspondem com outras faculdades para alcançar os fins da razão (DELEUZE, 1994, p. 11-12).

Dessa forma, Deleuze utiliza esse método em sua pesquisa, em especial na obra, *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*, obra esta em que o autor indagará as condições de possibilidade do princípio de prazer freudiano, o qual pode ser percebido, a grosso modo, como algo que segue uma lógica semelhante à das faculdades kantianas. Tal princípio é apresentado por Freud (2020, p. 59) no seguinte trecho:

Na teoria psicanalítica pressupomos sem hesitação que o curso dos processos anímicos seja regulado automaticamente pelo princípio de prazer, isto é, acreditamos que ele seja, a cada vez, estimulado por uma tensão desprazerosa e toma então uma direção tal que seu resultado final coincide com uma [diminuição ou suspensão] diminuição dessa tensão, portanto, com uma evitação de desprazer ou uma geração de prazer.

Este princípio empírico é o que rege a vida psíquica, entretanto, Deleuze está a procura de um princípio transcendental que tornou o prazer em princípio, isto é, ele está em uma busca metodológica de uma discussão acerca das condições das formas puras da sensibilidade, as quais se atualizam em percepções. Portanto, Deleuze (2009, p. 110-111) faz um uso claro do método transcendental, principalmente com a questão problematizadora desse método, que é o “como”, que pode ser traduzido na seguinte pergunta: como que o prazer, que é uma sensação, foi promovido ao cargo de um princípio empírico? A resposta para essa pergunta se encontra no próprio aparelho psíquico, visto que existe algo nele que não se submete ao domínio do princípio de prazer, este algo revela que o princípio de prazer não domina o curso dos processos psíquicos, pois se o fizesse os processos psíquicos deveriam ser acompanhados de prazer, o que não ocorre tendo em vista a experiência geral.

Então, seria nesse ponto em que a pesquisa transcendental de Deleuze chega ao seu ápice, posto que o princípio de prazer relaciona-se a uma excitação que se encontra ligada, isso quer dizer, uma energia que tem um sentido posto, tem uma forma, um território e que se repete gerando o prazer. Tendo isso em vista, a energia não ligada é apresentada por Freud (2020, p. 61) no apontamento a seguir: “Decidimos relacionar prazer e desprazer com a quantidade da excitação disponível na vida anímica e não ligada de alguma maneira, de tal forma que desprazer corresponde a uma elevação, e prazer, a uma redução dessa quantidade.” Assim, Freud revela nesse trecho duas camadas do prazer, uma que segue uma lógica pulsional-econômica, que está ligada com o termo quantidade de excitação (o aparelho anímico busca destensionar), e outra que é uma camada das sensações, que diz respeito a essa energia desvinculada, a qual denuncia algo ímpar para a pesquisa transcendental deleuziana, a excitação livre, pois apresenta uma partícula irreduzível, o algo que não se submete ao princípio de prazer e, além disso, é a condição para que o prazer se torne em princípio.

Logo, essa excitação livre representa algo que o princípio de prazer não pode abarcar, é um excesso que não se volta ao desprazer ou a conservação, mas à transformação. Nesse sentido, Deleuze (2009, p. 113-114) mostra o princípio transcendental do princípio de prazer, o qual seria o instinto de morte, que atua na transformação de sentido, a qual está atrelada a significação do prazer, assim sendo um princípio que virtualiza para atualizar ou que sexualiza e dessexualiza produzindo novas percepções sobre um mesmo objeto. Um exemplo seria quando um sentimento se relaciona e se vincula a uma ideia, ou seja, esse princípio territorializa uma ideia que antes estava desvinculada dando a ela um novo território de sentido, que pode mudar no decorrer da vida, isto é o devir.

Desse jeito, se origina o conceito de síntese transcendental do tempo, que ocasiona uma ruptura na constância, ou melhor, na repetição, e isso decorre da própria repetição, causada por uma nova ideia que transforma um velho entendimento, causando a diferença. A síntese do tempo, que em uma de suas dimensões pode ser caracterizado pelo presente vivo, ou seja, um presente que está interpenetrado com o passado e futuro revela o tempo do devir, segundo Deleuze (2021, p. 108) a síntese do tempo significa:

O presente vivo vai, pois, do passado ao futuro que ele constitui no tempo, isto é, também de particular ao geral, dos particulares que ele envolve na contração ao geral que ele desenvolve no campo de sua expectativa (a diferença produzida no espírito é a própria generalidade, na medida em que ela forma uma regra viva do futuro).

De acordo com esse trecho, a síntese do tempo é o virtual que problematiza o atual, sendo assim, uma tensão que promove mudança, gerando reflexão crítica e novos modos de ser,

que por sua vez também podem ser problematizados a medida que se repetem. Tal ideia seria a formação da filosofia da diferença do Deleuze, que se dá no desenrolar de todo esse percurso transcendental e persiste, visto que a ideia de sua obra, *Diferença e repetição*, é a diferença sem representação, uma diferença capaz de ser pensada a partir dela própria, isto é utilizar o método transcendental, contudo, o resultado dessa pesquisa inverte as condições de possibilidade

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dessa maneira, a concepção de Gilles Deleuze acerca do método transcendental kantiano, primeiramente é compreendida por Deleuze, depois apropriada para a sua própria pesquisa transcendental do princípio de prazer, que irá perguntar as condições de possibilidade desse princípio ser um princípio, examinar até que ponto ele exerce domínio; e por fim o método transcendental é torcido para que possa dar a luz a um novo pensamento, partindo da perspectiva transcendental, que é o da diferença bruta, uma diferença examinada a partir da própria diferença, sem a necessidade de uma representação. Assim, esta diferença fundamentaria o próprio processo criativo, seria o movimento disforme que relativizaria as formas estabelecidas e produziria novas formas, as quais também são suscetíveis a transformação. Tal fato é apontado por Deleuze (2021, p. 107) no seguinte trecho, o qual gerará uma nova filosofia a partir do método transcendental:

Quando A aparece, aguardo o aparecimento de B. Estará aí o para-si da repetição, como uma subjetividade originária que deve entrar necessariamente em sua constituição? O paradoxo da repetição não estará no fato de que não se pode falar em repetição a não ser pela diferença ou mudança que ela introduz no espírito que a contempla? A não ser por uma diferença que o espírito extrai da repetição?

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. **A Filosofia Crítica de Kant**. Trad. de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 1994.

DELEUZE, Gilles. **Sacher-Masoch - o frio e o cruel**. Trad. de Jorge Bastos e revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Trad. de Luiz Orlandi e Roberto Machado. 3. Ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2021.

FREUD, Sigmund. **Além do princípio de prazer**. Trad. e notas de Maria Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão; introd. e notas de Alexandre Fradique Morujão. 3. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

VAYSSE, Jean-Marie. **Vocabulário de Immanuel Kant**. Trad. de Claudia Berliner e revisão técnica de Maurício Keinert. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

BIOGRAFIA

Daniel Viana de Carvalho é graduando em psicologia pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA), é bolsista PIBIC/FAPEMA, orientado pelo prof. Dr. Flávio Luiz de Castro Freitas, e faz parte do grupo de estudos de teorias da afetividade e filosofia das psicologias.

Flávio Luiz de Castro Freitas é professor e doutor em filosofia pela UFMA, coordenador do programa de pós-graduação em cultura e sociedade (PGCult) e é coordenador do grupo de estudos de teorias da afetividade e filosofia das psicologias.

RELAÇÕES ENTRE ALGUNS ELEMENTOS DO PENSAMENTO POLÍTICO ARENDTIANO-KANTIANO E A PRESENÇA DO OUTRO NO ROMANCE ÚRSULA DE MARIA FIRMINA DOS REIS

RELATIONSHIPS BETWEEN SOME ELEMENTS OF ARENDTIANO-KANTIAN POLITICAL THINKING AND THE PRESENCE OF THE OTHER IN THE NOVEL ÚRSULA BY MARIA FIRMINA DOS REIS

Nildo Francisco da Silva
nildo.fs@discente.ufma.br

Mestrando do Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho
zilmara.jvc@ufma.br

outora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

RESUMO: Este artigo inscreve-se no registro do diálogo entre literatura e filosofia. Aborda a relação entre o pensamento político arendtiano-kantiano e a presença dos outros no romance abolicionista *Úrsula* da escritora maranhense Maria Firmina dos Reis. Para tal, evoca, em primeiro lugar, o ousado aparecimento da escritora na esfera pública, representada pela imprensa maranhense onde publica seu romance. Faz-se, em seguida, uma ligação entre a atitude de Firmina e a abordagem kantiana sobre o esclarecimento e suas possibilidades bem como seus empecilhos. Apresenta brevemente as três máximas do entendimento comum elencadas por Kant e, destacando a terceira máxima, a de pensar no lugar do outro, adentra ao tema do juízo estético ou do juízo de gosto na obra de Kant, enfatizando seu aspecto de comunicabilidade. Em seguida, expõe brevemente as implicações políticas do juízo estético kantiano a partir da hermenêutica de Hannah Arendt que o lê como juízo político por excelência. Por fim, apresenta a obra literária de Maria Firmina dos Reis com seu teor de crítica à sociedade escravagista e patriarcal, ressaltando a relação da literatura de Firmina com a perspectiva política, pensada em termos arendtiano-kantianos, sobretudo a partir do primeiro capítulo da obra-prima da referida autora, encontrando seu aspecto fundamental na comunicabilidade, e, portanto, seu aspecto autenticamente político, no encontro entre os personagens Túlio e Tancredo como encontro entre seres humanos que, transpondo a situação de opressão e de silenciamento, se comunicam e agem autenticamente.

Palavras-chave: comunicabilidade, política, presença do outro, literatura, crítica social.

ABSTRACT: This article is part of the dialogue between literature and philosophy. It addresses the relationship between Arendtian-Kantian political thought and the presence of others in the abolitionist novel *Úrsula* by Maria Firmina dos Reis from Maranhão. To this end, it evokes, first of all, the bold appearance of the writer in the public sphere, represented by the Maranhão press where she publishes her novel. A link is then made between Firmina's attitude and the Kantian approach to Enlightenment and its possibilities as well as its obstacles. It briefly presents the three maxims of common understanding listed by Kant and, highlighting the third maxim, that of thinking in the place of the other, enters the theme of aesthetic judgment or judgment of taste in Kant's work, emphasizing its aspect of communicability. Then, it briefly exposes the political implications of the Kantian aesthetic judgment based on Hannah Arendt's

hermeneutics, who reads it as a political judgment par excellence. Finally, it presents the literary work of Maria Firmina dos Reis with its content of criticism of the slave and patriarchal society, highlighting the relationship of Firmina's literature with the political perspective, thought in Arendtian-Kantian terms, especially from the first chapter of the work cousin of the aforementioned author, finding its fundamental aspect in communicability, and, therefore, its authentically political aspect, in the encounter between the characters Túlio and Tancredo as a meeting between human beings who, overcoming the situation of oppression and silencing, communicate and act authentically.

Keywords: communicability, politics, presence of the other, literature, social criticism.

1 INTRODUÇÃO

Como sabemos, literatura e filosofia se constituíram, na cultura ocidental, como estilos conflituosos de escrita desde antes de Platão. A modernidade, porém, procurou criar uma relação respeitosa entre ambas chamando os leitores a obedecer às suas fronteiras. Sem adentrar a essas questões complexas entre esses dois campos de produção de escrita, intentamos, nesse trabalho, oferecer um diálogo e uma aproximação, talvez ousados, da perspectiva filosófica arendtiano-kantiana do juízo de gosto como juízo político e a obra literária da escritora maranhense Maria Firmina dos Reis, particularmente a partir de seu romance *Úrsula*.

Partimos do pressuposto de que a política consiste essencialmente no diálogo. Sem dúvida, podemos ter boas técnicas de governo nas estratégias que a prudência inspira aos governantes, no entanto, nessas técnicas pode estar ausente a política propriamente dita. Pois, esta ocorre quando agimos e falamos, nos expressando no espaço público, quando configuramos a nossa existência no plural e a singularidade de cada um pode aparecer num mundo comum.

Aplicando a ideia do juízo político, vinda da terceira crítica kantiana pelo viés arendtiano, identificamos na produção literária de Maria Firmina um aspecto eminentemente político no sentido de que seus textos, de maneira geral, nos incitam ao debate, ao nos pôr na presença do outro, que teve sua singularidade escondida, invisibilizada e desconsiderada. Ao questionar tal ocultamento, a obra de Firmina nos leva à busca de um juízo reflexivo.

À luz das implicações políticas do juízo estético reflexionante kantiano, veremos como a escritora maranhense nos leva à procura de um sentido comum diante de uma sociedade violenta e injusta cujos juízos subjetivos e privados das classes dominantes alçam-se como pretensos juízos determinantes e hegemônicos sem levar em conta o lugar do outro e a perspectivas dos que estão presentes, cuja presença é desprezada ou ignorada.

Encaminhamos a nossa reflexão partindo do elenco das máximas do entendimento comum elaborado pelo filósofo Immanuel Kant, e dentre estas destacamos a segunda que é a

do juízo estético que implica a comunicabilidade entre as pessoas. Passaremos brevemente pela hermenêutica arendtiana do juízo estético explorando sua condição eminentemente política e, finalmente, faremos a ligação do juízo político, entendido nessa perspectiva com a obra literária de Maria Firmina dos Reis.

2 ESCLARECIMENTO E DA COMUNICABILIDADE DO JUÍZO ESTÉTICO

Para quem se adequa ao status quo o presente se apresenta como uma realidade absoluta, algo a ser contemplado, estudado, mas não mudado. Mudanças requerem inconformidade e relativização do que nos é dado. Nesse aspecto, vemos “uma maranhense”¹⁰⁸ rompendo o status quo e ousando, com humildes e talvez irônicas palavras, apresentar uma de suas obras que se tornaria a mais famosa: “Sei que pouco vale esse romance, escrito por uma mulher, e mulher brasileira, de educação acanhada e sem o trato e a conversação dos homens ilustrados, que aconselham, que discutem e que corrigem” (REIS, 2020, p. 7). Esta autora não se conforma à sua posição social numa sociedade patriarcal e racista, ousa pensar e apresentar à cena pública o pensamento que maternalmente gerou em forma de romance.

Não se acomoda a simplesmente contemplar o mundo em que se encontra, como os filósofos que o veem e decifram seus mecanismos e suas dinâmicas, mas sente a convocação a questioná-lo, transformá-lo, trazendo-lhe algo de novo. Nisso se equipara – e inclusive vai além – dos “homens ilustrados” de então,¹⁰⁹ aconselhando, discutindo e corrigindo, por meio de seus personagens e de suas falas, um ambiente eivado de preconceitos e obscurantismo, coadunando-se com a proposta de um autêntico esclarecimento.

Esse desafio de esclarecer-se, como uma tarefa para os indivíduos e sociedades humanas, remete-nos ao filósofo Immanuel Kant (1724-1804). Com efeito, em 1784, no contexto do Iluminismo, num momento em que o termo alemão *Aufklärung* ainda era bastante discutido, no periódico *Berlinische Monatsschrift*¹¹⁰, aparece uma discussão sobre o que seria o esclarecimento.

¹⁰⁸ Assim se autodenomina Maria Firmina dos Reis. A escritora usa esse pseudônimo no seu romance *Úrsula*.

¹⁰⁹ De acordo com uma resenha de A Imprensa de 17/10/1857, Firmina destinava seu romance ao “ao ilustrado Público de sua nação” (DIOGO, p. 79)

¹¹⁰ Periódico iluminista. Funcionou Entre 1783 e 1796, ano em que foi fechado por Guilherme Frederico II por ser uma sociedade semisecreta, considerado uma ameaça à ordem pública, mas é reaberto em 1799 durando até 1811. Grande parte da atividade teórica de Kant consistiu em publicar artigos, resenhas, intervenções em de revistas ou periódicos que, então, se constituíam como lugares privilegiados em que se dava a relação entre o escritor qualificado ou o homem culto e o seu leitor (qualquer indivíduo). A esse ambiente, portanto, está ligada a noção de “público”. Para o elenco de obras do filósofo publicadas em revistas e para uma excelente contextualização e discussão sobre o opúsculo *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* remetemos à aula de Michel Foucault no Collège de France aos 5 de janeiro de 1983 (FOUCAULT, 2000, p. 8-22).

Grandes expoentes da Ilustração alemã¹¹¹ apresentam suas respostas. Em dezembro de 1784, Kant apresenta a sua e dessa resposta kantiana queremos destacar alguns pontos.

Antes de tudo, é importante ressaltar que para o filósofo de Königsberg, a *Aufklärung* significa “a saída do homem de sua menoridade da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso do próprio entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT, 2010, p. 63). Não se trata de um estado de impotência natural como a ideia positivista da infância de humanidade¹¹², mas da situação de se encontrar sob a tutela ou o controle de outrem, ter meios de libertar-se e não se esforçar minimamente para tal. Nesse ínterim, o filósofo apresenta o lema da *Aufklärung*: *Sapere aude!*¹¹³ “Tem coragem de fazer uso do seu *próprio* entendimento” (KANT, 2010, p. 63-64).

No opúsculo *Que significa orientar-se no pensamento?*, Kant, de maneira bem satisfatória, a nosso ver, elucida o que entende por *Aufklärung*:

a máxima que manda pensar sempre por si mesmo é o *esclarecimento*. A ele não pertencem tantas coisas quanto imaginam aqueles que situam o esclarecimento nos *conhecimentos*. Pois o esclarecimento é antes um princípio negativo no uso da capacidade de conhecer, e muitas vezes quem tem enorme riqueza de conhecimentos mostra ser menos esclarecido no uso destes. Servir-se de sua própria razão não quer dizer outra coisa senão, em tudo aquilo que devemos admitir, perguntar a nós mesmos: achamos possível estabelecer como princípio universal do uso da razão aquele pelo qual admitimos alguma coisa ou também a regra que se segue daquilo que admitimos? Qualquer indivíduo pode realizar consigo mesmo esse exame e verá imediatamente desaparecerem a superstição e o devaneio, mesmo quando está longe de possuir o conhecimento para refutar a ambos por motivos objetivos (KANT, 2010, p. 61).

O papel da educação nesse processo de pensar por si próprio é fundamental, já que o ser humano “nada mais é do que aquilo que a educação o torna” (KANT, 2019, p. 12). Porém, reconhece o filósofo as dificuldades que implicam esse processo pedagógico, por isso continua:

É por conseguinte fácil em *indivíduos particulares* estabelecer o *esclarecimento* mediante a educação; deve-se apenas começar cedo e habituar os jovens espíritos a esta reflexão. Porém, esclarecer uma época é muito penoso e demorado, porquanto encontram-se muitos obstáculos exteriores que em parte proíbem esta espécie de educação e em parte dificultam-na (KANT, 2010, p. 61-62).

Dentre essas dificuldades ou obstáculos ao uso do próprio entendimento, a preguiça e covardia são causas determinantes. As pessoas, de muito bom grado, continuam no estado de

¹¹¹ como Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder, Gotthold Ephraim Lessing e Friedrich Schiller.

¹¹² De acordo com a concepção positivista da história, sistematizada por Augusto Comte, as sociedades humanas passam por três estágios em sua evolução: o teológico, o metafísico e o positivo. O primeiro estágio é identificado com a infância, o segundo com a juventude e o terceiro com a maturidade. Desse modo, a “infância” seria a primeira fase pela qual passam todas as sociedades humanas.

¹¹³ Expressão latina que significa “ousa saber!”

menoridade e aí encontrando-se é muito fácil para outros, espertos que são, se constituírem como seus condutores. Daí a exclamação irônica do filósofo: “é tão cômodo ser menor!” (KANT, 2010, p. 64) Se outro pode fazer por mim porque faria eu? Se outro pode pensar por mim porque me esforçaria para tal?

Outra causa é o fato de a maioria das pessoas imaginar a passagem para a maioridade como algo difícil e perigoso. Os tutores têm seus subalternos na conta de um gado doméstico que no seu embrutecimento tornam-se criaturas tranquilas e calmas que não ousam dar sequer um passo fora do limite em que estão encerrados. Tais como as crianças, no início da vida, as pessoas submetidas a tutores aprenderiam a andar depois de algumas quedas. As quedas fariam parte do processo de amadurecimento. Mas as quedas acabam sendo usadas para causar temor em quem tenta sair da menoridade para que sejam desencorajados em tentativas futuras. Assim, a menoridade acaba por tornar-se algo natural. O próprio saber, transmitido como um objeto pronto propicia um impedimento para se pensar por si: “Preceitos e fórmulas, estes instrumentos mecânicos do uso racional, ou antes do abuso, de seus dons naturais, são os grilhões de uma perpétua menoridade” (KANT, 2010, p. 64).

Até aqui, o raciocínio kantiano adentra aos problemas referentes ao esclarecimento no aspecto pessoal. Porém, aclara o filósofo que é perfeitamente possível que também um público se esclareça a si mesmo e que “se lhe for dada a liberdade, é quase inevitável” (KANT, 2010, p. 65) que isso aconteça. Para Kant, uma revolução não teria capacidade para tal. Poderia até sacudir o jugo da opressão, mas não tocaria no cerne da questão: a mudança no modo de pensar. Não efetivaria uma reforma no entendimento, ou seja, não poderia realizar o esclarecimento do público. “Apenas novos preconceitos, assim como os velhos, servirão de cinta para conduzir a grande massa destituída de pensamento” (KANT, 2010, p. 65).

No fundo, o mecanismo que mantém o funcionamento do estado de menoridade é fazer coincidir a obediência e a ausência de raciocínio bem como a confusão entre duas coisas que devem ser distinguidas: o privado e o público, no uso da razão. Com efeito, é necessário que haja liberdade para o uso público da razão. Fazemos um uso privado da razão enquanto elementos de uma sociedade ou de um corpo político cujos princípios e objetivos são os do bem coletivo. Nesse sentido, somos como peças de uma máquina, situados em um determinado lugar da sociedade com papéis precisos juntamente com outros papéis a serem exercidos. Aí é preciso obedecer para que o bem comum não seja destruído. Nesse uso particular e preciso do nosso entendimento, funcionamos como indivíduos e não como sujeitos universais. Já o uso público é situado no elemento universal, nesse uso da razão não falamos como indivíduos e sim como sujeito

universal. Como sujeitos racionais nos dirigimos ao conjunto dos seres racionais. Aqui, não reina nenhuma relação de obediência ou de autoridade, mas de liberdade total e absoluta de raciocínio.

Há muito a ser dito acerca desse tema apaixonante e complexo do esclarecimento, porém, o que queremos ressaltar doravante é o fato de o filósofo afirmar que o pensar por si, de que até agora viemos falando, é uma das máximas do entendimento, mas não se configura como a única. Com efeito, para Kant, há três máximas do entendimento comum: “1) pensar por si mesmo; 2) pensar no lugar de todos os demais; 3) pensar sempre em concordância consigo próprio. A primeira é a máxima do modo de pensar *livre de preconceitos*, a segunda do *ampliado* e a terceira do *consequente*” (KANT, 2016, p. 192).

Pensar por si mesmo, como já vimos, requer a superação da passividade e, portanto, da heteronomia da razão e a libertação da superstição e do preconceito, o que se realiza pelo esclarecimento. Quanto à máxima de pensar no lugar dos demais é importante que não a coloquemos dentro da *faculdade do entendimento*.¹¹⁴ Com efeito, essa máxima não se refere a algum tipo de conhecimento, com conceitos e objetos determinados, mas se configura como um *modo de pensar* ou de fazer um uso do pensamento conforme a fins. Aqui se exige de nós a capacidade de ultrapassar nossas condições subjetivas e nossa perspectiva privada e “refletir sobre seu próprio juízo de um *ponto de vista universal* (que ele só pode estabelecer colocando-se no ponto de vista dos outros). (KANT, 2016, p. 193). Pensar sempre em concordância consigo mesmo requer a ligação das duas máximas anteriores e, segundo o filósofo, é a mais difícil de ser atingida. Ela é bem traduzida nas palavras de Cálculos a Sócrates: “Contudo, quanto a mim, ó excelente homem, prefiro [...] ter não importa quantas pessoas discordando de mim e me contradizendo, a ter conflito e contradição dentro do meu próprio eu.”¹¹⁵

Relacionando as três máximas com as três faculdades humanas investigadas respectivamente na *Crítica da Razão Pura*, na *Crítica da Faculdade de Julgar* e na *Crítica da Razão Prática*, Kant (2016, p. 193) afirma que “a primeira é a máxima do entendimento; a segunda, da faculdade de julgar e a terceira, da razão.”

Kant não empreende essa discussão acerca das três máximas do entendimento comum, como afirma no § 40 da *Crítica do Juízo*, “como parte da crítica do gosto”, mas se ele elenca essas três máximas é porque elas “podem servir para estabelecer seu princípio” (KANT, 2016, p. 192), ou seja, o princípio do gosto.

¹¹⁴ Faculdade, distinta da razão e do juízo, pela qual se efetiva o conhecimento (dos objetos) ou a ciência pela mobilização das categorias aplicadas às intuições.

¹¹⁵ *Górgias* 482c

É mister notar que, para Kant, o juízo de gosto deve ser distinto dos juízos lógicos que elaboramos quando conhecemos alguma coisa e dos juízos morais que levamos a cabo no agir ético. Estes requerem sempre conceitos, sejam conceitos do entendimento (no conhecimento) sejam conceitos da razão (na moral). Não se enquadrando em nenhuma das duas categorias de juízos referidas, o juízo de gosto é classificado por Kant como *estético*, e isso significa que ele tem seu fundamento não no conceito do objeto, mas no sujeito que julga. Quando julgo algo belo, não estou me referindo ao que ele é nem ao que deve ser, mas ao sentimento de agrado que me causa. O belo é simplesmente o que apraz. Mas uma nota deve ser acrescida para que não se confunda essa espécie de juízo com o juízo do agradável, pois o agradável envolve a fruição, o prazer em um objeto, o belo não possui essa característica na medida em que é determinado por uma satisfação totalmente desinteressada. O belo não é o agradável, mas o que agrada desinteressadamente. A satisfação com o bom, isto é, a satisfação prática ou moral, também não pode ser confundida com o juízo de gosto uma vez que a satisfação com o bom está ligada também ao interesse.

Outra característica importante de ser mencionada em relação ao juízo de gosto é que ele tem uma pretensão à universalidade, ou seja, o belo é aquilo que é representado, sem conceitos, como objeto de uma satisfação universal. Diz o filósofo que “o juízo de gosto visa o assentimento de todos; e quem declara algo belo pretende que todos devem aprovar o objeto em questão e igualmente declará-lo belo” (KANT, 2016, p. 133). Aqui, pois, encontramos num ponto muito peculiar da estética kantiana. O juízo de gosto é um juízo sem conceito, subjetivo, mas visa ao universal. Nisso difere radicalmente do juízo do agradável. Quando saboreio um prato não posso pretender que todos o saboreiem com o mesmo prazer, porém, quando identifico algo como belo pretendo estar em acordo com todos os demais nesse juízo.

Assim, a objetividade do juízo estético não tem conceito. A sua universalidade é subjetiva, porém supomos que o nosso prazer é de direito comunicável ou válido para todos. Queremos que todos possam experimentá-lo. Trata-se, portanto, de um sentimento que é intersubjetivo. A universalidade do prazer estético está fundada na absoluta possibilidade de comunicação do sentimento estético (BRAGA, Eduardo Cardoso, 2010, s.p.).

Aqui chegamos no ponto central: a comunicabilidade do juízo estético kantiano. O sentimento do belo é universalmente comunicável, porém, sem a mediação do conceito, o que o difere da ciência ou da ética, nas quais a comunicabilidade enquanto tal não necessita ser buscada pelo fato de que quando faço ciência ou quando ajo eticamente não preciso me colocar no lugar do outro, basta apropriar-me dos conceitos do entendimento humano ou da razão por que aí a universalidade se dá pelos conceitos comuns aos seres dotados da faculdade de pensar.

No juízo estético, o universal não está dado, há de ser buscado com o pressuposto de que há um senso ou um sentido comum dos nossos autênticos julgamentos sobre o belo. Como diz Leonel Ribeiro dos Santos acerca dos juízos estéticos, eles possuem

um certo tipo de universalidade e de necessidade, a qual é, porém, radicalmente distinta da universalidade lógica e da necessidade fundada num conhecimento objectivo, não podendo, por conseguinte, ser objecto de uma demonstração mediante a invocação de determinadas qualidades ou propriedades do objecto do juízo; distinta também da universalidade imperativa e categórica, que é própria dos princípios da moralidade (SANTOS, 2012, p. 329).

Importante ainda é notar a implicação social da estética, na medida em que o sentido estético traduz o sentido social do ser humano. A estética não poderia estar desvinculada da sociabilidade humana. Essa vinculação é reiterada pelo filósofo de Königsberg que

não só correlaciona o interesse pela beleza à condição originariamente social do homem, mas vê nesse interesse o princípio sobre o qual se funda e desenvolve a civilização humana, desde as formas mais elementares até as mais refinadas, sugerindo assim a matriz e inspiração estéticas de toda a civilização (SANTOS, 2012, p. 338).

O sentimento estético, enquanto sentimento comunitário¹¹⁶ – como nos lembra a segunda máxima do entendimento humano comum – é mais originário do que a capacidade de pensar ou de comunicar pensamentos logicamente por ser um sentimento que se assenta na própria sociabilidade humana. Esse sentimento, contendo o a priori da comunicabilidade humana “funda toda a civilização, a cultura, a sociabilidade e até a existência política” (SANTOS, 2012, p. 332).

3 DA IMPLICAÇÃO POLÍTICA DA COMUNICABILIDADE DO JUÍZO ESTÉTICO

Acabamos de ver que o juízo estético kantiano, pela sua característica originária de sentido comum e comunicabilidade, está vinculado fundamentalmente à dimensão social e, de certa forma, até política da existência. O filósofo não aprofunda essa dimensão do juízo estético. É a pensadora judia-alemã Hannah Arendt quem explora as implicações políticas do pensamento kantiano sobre o juízo estético. Segundo Leonel Ribeiro dos Santos (2012, p 339)

Embora o tenha feito por uma torção hermenêutica, foi com toda a razão que Hannah Arendt apontou a extraordinária fecundidade da abordagem kantiana do juízo de gosto

¹¹⁶ No § 40 da *Crítica do Juízo*, o filósofo denomina o *sensus communis* como “a ideia de um sentido de comunidade, isto é, uma faculdade de julgamento que em sua reflexão toma em consideração (a priori) o modo de representar a todos os demais para como que vincular o seu juízo à razão humana como um todo, escapando assim à ilusão que, a partir de condições subjetivas privadas – que podem facilmente ser tomadas por objetivas –, tivesse uma influência negativa sobre o juízo” (KANT, 2016, p. 191).

para se compreender não só o cerne da filosofia política kantiana mas também para uma refundação filosófica do sentido da existência social e política dos homens.

O juízo político se estabelece sobre o *sensus communis*, sem o qual essa espécie de juízo seria impossível. Onde o sentido comum do mundo não se estabelece corre-se o risco de uma queda no totalitarismo. De fato, para a legitimação e a manutenção de qualquer poder totalitário é imprescindível a aniquilação do diálogo, da comunicabilidade, da troca de ideias, da expressão do pensamento e, portanto, daquilo que Arendt, seguindo a terceira crítica kantiana, chama de *senso comum*. Seu empreendimento teórico, no qual se destaca a abordagem política, leva em conta as motivações que “poderíamos chamar a dimensão da busca de sentido que [...] parece constituir uma das estruturas ineludíveis do existir humano em sociedade” (PETRUCCIANI, 2014, p. 30).

Nessa procura por sentido e, particularmente, por um sentido comum encontramos os juízos estéticos reflexionantes da filosofia kantiana, que, segundo Arendt (1993, p. 21), “estão mais intimamente relacionados com o político do que com qualquer outra coisa nas outras Críticas.”

Sendo esses juízos a busca de um universal a partir de um dado particular, eles trazem consigo a noção de uma procura comum, de um senso comunitário ou de uma necessária comunicabilidade, que se nomeia pela expressão latina *sensus communis*. O universal passa a ter um caráter não metafísico ou ontológico, como algo dado na estrutura de cada ser humano em particular que no diálogo consigo mesmo o encontraria. De como diverso, o universal, como algo a ser buscado, traz à mente a ideia de um “destino social e comunicativo dos homens, pois a própria experiência material e sensorial do mundo depende do contato com os outros homens, do sentido comum que regula e controla todos os demais sentidos” (MÜLLER, 1995, p. 414).

A segunda máxima do entendimento humano comum que Kant qualifica como modo de pensar alargado, para Arendt, é perfeitamente convergente com a existência política, uma vez que esse modo de pensar não é possível sem a inserção do outro. Para a pensadora, essa compreensão é tão antiga quanto a própria experiência política enquanto tal

Que a capacidade para julgar é uma capacidade especificamente política, exatamente no sentido denotado por Kant, a saber a faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista mas na perspectiva de todos aqueles que porventura estejam presentes; que o juízo pode ser uma das faculdades fundamentais do homem enquanto ser político na medida em que lhe permite se orientar em um domínio público, no mundo comum: a compreensão disso é virtualmente tão antiga como a experiência política articulada” (ARENDDT, 2009a, p. 275).

Como “criaturas limitadas à Terra, vivendo em comunidades, dotadas de senso comum” (ARENDDT, 1993, p. 37), o ser humano busca um sentido para o dado. Assim através dessa saída do indivíduo de si mesmo e da expressão de seu pensamento no espaço público, no dizer de

Kant, no “pensar em conjunto com os outros” (KANT, 2002, p. 111), mostra-se a dimensão autenticamente política da condição humana. A política, assim, emerge no “entre-os-homens”, no “intra-espaço e se estabelece como relação” (ARENDDT, 2009b, p. 23).

4 A PRESENÇA DOS OUTROS NO ROMANCE ÚRSULA DE MARIA FIRMINA DOS REIS

O que vimos até aqui sobre a comunicabilidade do juízo de gosto e sua implicação política, queremos agora relacionar com a obra literária da escritora e pensadora maranhense Maria Firmina dos Reis (1822-1917), autora de uma literatura crítica, atravessada por uma tônica antiescravagista e pelo inconformismo com o poder patriarcal.

Explicitamos aqui que não estamos fazendo uma relação histórica ou contextual dessa perspectiva arendtiano-kantiana com a obra da escritora maranhense. Somos conscientes das distâncias históricas e das diferenças culturais. Nossa tentativa é tão somente proporcionar um diálogo e encontrar convergências entre os grandes temas da autora e a referida perspectiva filosófica.

A produção literária de Maria Firmina compreende o romance abolicionista *Úrsula* (1859), a novela indianista *Gupeva* (1861/1862), o livro de poesias *Cantos à beira-mar* (1871), o conto abolicionista *A Escrava* (1887) e diversas composições musicais.¹¹⁷ Porém, sua produção literária poderia compreender mais obras do que essas que listamos. Crê-se, com efeito, que boa parte dos seus manuscritos e obras não editadas não teria conseguido sobreviver ao passar dos anos.

Normalmente é classificada como uma escritora romântica. De fato, em sua obra nos deparamos com o destaque à figura do indígena¹¹⁸ bem como com a exaltação da natureza, elementos típicos da literatura romântica. Entretanto, se a escritora exalta e realça as belezas naturais da sua pátria, ela o faz para logo em seguida apresentar um contraste dessas belezas com os horrores e a desumanidade da situação vivida pelos negros cativos e pelas mulheres, situação legitimada e oficializada pelo estado brasileiro. Não encontramos na obra de Firmina uma idealização nacional

¹¹⁷ Numa biografia de Maria Firmina dos Reis, Camila Kulkamp elenca as seguintes composições musicais da escritora: “Auto de bumba-meu-boi (letra e música); Valsa (letra de Gonçalves Dias e música de Maria Firmina dos Reis); Hino à mocidade (letra e música); Hino à liberdade dos escravos (1888 - letra e música); Rosinha, valsa (letra e música); Pastor estrela do oriente (letra e música); Canto de recordação (“À Praia de Cumã”; letra e música).” (Kulkamp, 2020, p. 2).

¹¹⁸ Esse aspecto indianista está presente sobretudo no romance *Gupeva*, publicado em forma de folhetim entre outubro de 1861 e janeiro de 1862, no semanal *O Jardim dos Maranhenses*. Embora a escritora assuma o aspecto indianista do romantismo, dá-lhe um acento original. Põe em pauta a voz indígena por meio das memórias do cacique tupinambá Gupeva e retrata não exatamente um mito de fundação, mas muito mais uma tragédia, como que para significar uma impossibilidade de tal mito fundador.

ou amorosa, o que se esperaria de uma literatura típica do romantismo, mas, ao contrário, uma acentuação nos descaminhos da vida e nas desilusões. Outra marca constante em sua obra, como já aludimos, é a presença marcante de uma aguda crítica social.

Nesse sentido, podemos afirmar que as produções ficcionais de Maria Firmina são norteadas por um fio condutor político, de modo que os seus anseios de liberdade são veiculados por seus personagens, em seus gestos e falas. Queremos trazer à reflexão aqui esse norteamento político da obra de Firmina, sobretudo no romance *Úrsula*, sua produção literária mais conhecida. Por intermédio dos personagens desse romance, a autora chama os leitores à discussão, convida, a nosso ver, a um olhar crítico sobre a sociedade vigente.

O primeiro aspecto que destacamos é a crítica feita pela autora no que se refere à contradição presente na sociedade brasileira da sua época. Relembramos, nesse sentido, aquela terceira máxima do entendimento humano proposta por Kant, segundo a qual deve-se pensar sempre de acordo consigo mesmo. Com efeito, a contradição apontada por Firmina mostra como a sociedade brasileira era incoerente e contraditória por ser simultaneamente cristã e escravagista. Nesse aspecto, estava em desacordo consigo mesma na medida em que o princípio do amor cristão é totalmente incongruente com as agruras da escravidão. Daí a exclamação do narrador do romance:

Senhor Deus! Quando calará no peito do homem a tua sublime máxima: ama a teu próximo como a ti mesmo, e deixará de oprimir com tão repreensível injustiça ao seu semelhante!... Àquele que também era livre no seu país... Àquele que é seu irmão?
(REIS, 2020, p. 15)

O estatuto da servidão se configura como desrespeito e desumanização do outro uma vez que a humanidade do escravo é tida, kantianamente falando, não antes de tudo como um fim, mas, em primeiro lugar, como um meio. Essa repugnante relação estabelecia uma desigualdade vergonhosa e explícita, em que uns (os senhores) poderiam usar os outros (os escravos) como meros objetos e instrumentos de trabalho. Essa degradante situação estava em franca contradição com aquilo que nas palavras do personagem Tancredo é “a mais nobre missão de que o homem está incumbido por Deus: a fraternidade” (REIS, 2020, p. 17). Portanto, declarando-se cristã, em essência, a sociedade escravista é incoerente, falta-lhe o que o filósofo de Königsberg chamou de um “modo de pensar consequente” (KANT, 2016, p. 193).

Numa sociedade com tal contradição de princípio, predomina relações de desigualdade e de opressão nas quais uns podem falar e a outros é negada a fala, o que fere as autênticas relações políticas que necessitam ter como base um senso comunitário ou uma necessária comunicabilidade em que cada um possa expressar o que é com palavras e ações e possa ouvir

o outro. O “acanhamento que a escravidão gerava” (REIS, 2020, p. 16) não permitia aquele juízo ampliando que permite pensar com os demais.

Atenhamo-nos ao capítulo 1 do romance *Úrsula* que traz o título *Duas almas generosas*. Neste capítulo do romance dá-se o encontro entre Túlio e Tancredo. Aí vemos tanto a denúncia da autora sobre a voz sufocada do oprimido como também a perspectiva de um verdadeiro encontro entre seres humanos, como dizia Arendt, no “entre-os-homens”, onde se dá a liberdade e a autêntica relação política.

O romance apresenta a figura do oprimido, através do personagem Túlio, como alguém que “despontou longe, como se fosse um ponto negro no extremo horizonte” (REIS, 2020, p. 13). Vislumbra a autora, na fala do narrador, esse despontar de “alguém”, ou seja, o aparecimento de um ser humano e não um objeto ou um instrumento, “alguém” que até então é invisível, sem vez e sem voz, a quem é negada a comunicabilidade numa sociedade excludente, é este alguém que desponta e desponta com sua identidade, um ponto negro. O escravo Túlio é percebido pelo jovem branco e aristocrata Tancredo que “[...] abriu os olhos lânguidos pela dor, e os fitou nele, como que estupefato e surpreso do que via” (REIS, 2020, p. 15). O que via era um negro anônimo, pensando e agindo por si mesmo, movido apenas pelo espírito fraterno de socorrer o outro. Desse modo, Maria Firmina, indo de encontro com a mentalidade eugenista corrente que representava o negro como raça inferior e destituída de civilidade, apresenta Túlio como um jovem dotado de uma moral superior, de uma coerência ética de que a sociedade vigente era desprovida.

[...] o negro não é apenas colocado na trama em pé de igualdade frente ao rico Cavaleiro. Mais que isto, ele é a “base de comparação” para que o leitor aquilate o valor do jovem herói branco. (Martin, 1988: 11) Ou seja, no discurso do narrador onisciente, o negro é parâmetro de elevação moral. Tal fato se constitui em verdadeira inversão de valores numa sociedade escravocrata, cujas elites difundiam teorias “científicas” a respeito da inferioridade natural dos africanos. Assim fazendo, a voz que narra mostra-se desde o início comprometida com a dignificação do personagem, ao mesmo tempo em que expressa com todas as letras qual o território cultural e axiológico que reivindica para si: o da afro-descendência (DUARTE, 2021, p.3).

Tancredo, filho da casa grande, admira-se da nobreza de um filho da senzala que se lhe torna visível. Ao perguntar o nome do negro que salvou sua vida após um acidente de montaria e indagar-lhe a condição social, Tancredo vive, com o escravizado Túlio, a grande experiência do encontro entre pessoas, dá-se entre os dois personagens a autêntica comunicabilidade humana que, segundo Leonel Ribeiro dos Santos, comentando o aspecto político do juízo de gosto, “funda toda a civilização, a cultura, a sociabilidade e até a existência política” (SANTOS, 2012, p. 332). É significativo, nesse aspecto, o que o narrador comenta acerca desse encontro: “[...] sentiu pelo jovem negro interesse igual talvez ao que este sentia por ele. Então nesse breve

cambiar de vistas, como que essas duas almas mutuamente se falaram, exprimindo uma o pensamento apenas vago que na outra errava” (REIS, 2020, p. 16).

O modo de pensar ampliado, característico do juízo estético kantiano, ocorre aqui em toda a sua significação política, na medida em que Tancredo consegue fazer uso daquela capacidade mental, mencionada por Kant, de ultrapassar suas condições subjetivas como membro da elite escravocrata. A legitimação da escravidão não passaria pelo teste estético que pretende que seu juízo subjetivo tenha a anuência de todos os demais e desse modo se alce a uma universalidade subjetiva. Tancredo, pensando a escravidão como algo abominável ao bom senso, pode transcender seu ponto de vista privado e “refletir sobre seu próprio juízo de um *ponto de vista universal*” (KANT, 2016, p. 193), colocando-se na perspectiva do escravizado Túlio e buscando entender a opressão objetiva e cruel operada pela escravidão. Daí as palavras que dirige àquele que, a partir de uma verdadeira comunicabilidade humana, pode evocar como amigo: “Túlio, meu amigo, eu avalio a grandeza de dores sem lenitivo que te borbulha na alma, compreendo tua amargura, e amaldiçoio em teu nome ao primeiro homem que escravizou a seu semelhante” (REIS, 2020, p. 18).

Tancredo, que no início da narrativa aparece como alguém absorto em seus próprios pensamentos, meditando apenas sobre si mesmo e sua desilusão amorosa, que a narrativa detalha mais adiante, agora depara-se com a figura do outro, alargando seu pensamento e transcendendo sua solidão. Deparando-se com Túlio – com a nobreza de espírito, sua elevada moral e, em contraste, sua condição social degradante – Tancredo consegue transpor seu horizonte pessoal e privado. Nesse aspecto lembramos as palavras de Hannah Arendt:

E esse modo alargado de pensar, que sabe, enquanto juízo, como transcender suas próprias limitações individuais, não pode, por outro lado, funcionar em estreito isolamento ou solidão; ele necessita da presença dos outros “em cujo lugar” cumpre pensar, cujas perspectivas deve levar em consideração e sem as quais ele nunca tem oportunidade de sequer chegar a operar. Como a lógica para ser correta, depende da presença do eu, também o juízo, para ser válido, depende da presença dos outros (ARENDR, 2009a, p. 275).

Túlio e Tancredo se olham, falam-se e se tocam, não como senhor e escravo, separados por um abismo social intransponível que os torna incomunicáveis, mas como dois seres humanos que agem e falam, e, portanto, se comunicam. O narrador onisciente expressa o que se passa com o jovem Túlio, ao ser percebido por outro primeiramente como fim e não meramente como meio, ou seja, ao ser tratado como igual e como um “alguém”, dotado de dignidade humana: “E o negro dizia uma verdade; era o primeiro branco que tão doces palavras lhe havia dirigido; e sua alma ávida de uma outra alma que a compreendesse,

transbordava agora de felicidade e de reconhecimento” (REIS, 2020, p. 19). Os personagens, pois, verdadeiramente se comunicam, expressam sua singularidade, chegando ao “extremo” de se compreenderem.

Transpor a própria posição social e cultivar um pensamento alargado dá-se com a própria escritora, em certa medida. Segundo pesquisas biográficas, “Firmina era filha de Leonor Felipa dos Reis, uma mulher negra que foi escravizada e liberta; e de João Pedro Esteves, homem negro, com posses e sócio do comendador Caetano José Teixeira, que escravizou a mãe de Firmina” (KULKAMP, 2020, p. 2). Como vemos, a escritora era uma mulher negra com a condição social de mulher “livre” no Brasil Império. No entanto, apesar de não ter vivido sob a condição de cativa, como sua mãe, ela assiste muito de perto a brutalidade do sistema escravista. Evidencia-se em boa parte do seu trabalho a selvageria da “odiosa cadeia da escravidão” (REIS, 2020, p. 14) à qual estava ligada grande parte da população brasileira. No romance *Úrsula*, por exemplo, diversas vezes aparece as intervenções da autora, através do narrador, corroborando a dramática situação dos escravizados e denunciando a violência que sofrem:

Assim é que o triste escravo arrasta a vida de desgostos e de martírios, sem esperança e sem gozos! Oh, esperança!... Gozos!... Só na eternidade os anteveem eles! Coitado do escravo! Nem o direito de arrancar do imo peito um queixume de amargurada dor!... (REIS, 2020, p. 15)

Através dessa experiência, fazendo jus à sua memória e identidade racial, ela denuncia a estrutura social e política que impõe silêncio e não permite a comunicação a grande parte da população, oprimida e impedida de expressar-se. Portanto, deparamo-nos com uma reivindicação autenticamente política, no nível do juízo, apregoado por Arendt, cuja validade depende sempre da presença dos outros.

A presença do outro que se requer para o juízo político é realçado pelos personagens negros escravizados que falam e expõem seus próprios pontos de vista na obra de Maria Firmina dos Reis, particularmente os personagens do jovem Túlio e de Mãe Susana.¹¹⁹ Pela expressão de suas angústias, seus sofrimentos, suas humilhações como também suas memórias e suas parcas esperanças, esses personagens transpõem a esfera meramente privada e saem à esfera

¹¹⁹ Susana expressa a ideia de que não é possível ser livre verdadeiramente numa sociedade escravagista. Mesmo após Túlio ser alforriado, ela questiona a sua liberdade, remetendo à sua memória da infância e juventude na África antes de ser capturada violentamente pelos “bárbaros”, passar as agruras do navio negreiro e chegar ao Brasil como escrava. Mãe Susana questiona Túlio nos seguintes termos: “Que te adianta trocares um cativo por outro! E sabes tu se aí o encontrarás melhor? [...] Tu! Tu livre? Ah, não me iludas!” [...] Liberdade! Liberdade... ah! Eu a gozei na minha mocidade! (REIS, 2020, p. 82-83)

pública a questionarem o aspecto bárbaro e violento de uma sociedade que se autodenomina cristã e civilizada. Por isso, dissemos que a obra de Maria Firmina tem um fio condutor político. Com efeito, a autora em sua luta pela liberdade utiliza o gênero do romance como meio de expressão. Publicando um pensamento libertário veiculado pela literatura, ela faz, de certo modo, uma espécie de “uso público da razão”, como o denominava Kant, apresentando seus argumentos, não num escrito teórico e de estilo dissertativo, mas por meio de seus personagens, que bem poderiam veicular histórias de personagens reais, contribuindo para um autêntico “esclarecimento” numa sociedade em que institucionalmente predomina aspectos obscurantistas e uma mentalidade despótica.

Rompendo as restrições patriarcais que não dava voz à mulher como intelectual, mas que tendia a mantê-la na esfera exclusivamente privada, Maria Firmina apresenta-se na imprensa maranhense da época de modo incômodo e provocativo. Sua voz sufocada traz para o espaço público diversas outras vozes também submetidas ao silêncio. Calada por um bom tempo, sua voz volta a repercutir nos nossos dias, trazendo novamente para o nosso cenário a presença dos ausentes e invisíveis e assim nos colocando o desafio de um juízo político como “a faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista, mas na perspectiva de todos aqueles que porventura estejam presentes” (ARENDDT, 2009a, p. 275).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com Maria Firmina, vemos como a literatura pode chamar a atenção para a realidade política, trazendo à cena pública o que estava restrito meramente ao privado. Se é verdade, como pensava Kant, que para esclarecer-se ou pensar por si é preciso liberdade, vemos a escritora, em sua época, romper as diversas barreiras que lhe impunham e conquistar espaços de liberdade para pensar e convocar seus leitores a ampliar seu pensamento, colocando-se na perspectiva do outro. Maria Firmina “procurou a liberdade nas palavras” (PEREIRA, 2018, p. 8) fazendo da literatura sua arma contra o obscurantismo e o preconceito, ainda que mascarado de civilidade.

Cremos que o pensamento político numa perspectiva arendtiano-kantiana pode nos ajudar a ler a escritora maranhense e mergulhar na sua profícua produção literária como uma imersão num pensamento autônomo e ousado que nos convoca a sair de posições cômodas e nos pôr a pensar com os demais.

Ao trazer à cena a presença dos outros, a autora faz-nos um convite a nos pensarmos a partir da pluralidade. Ao dar voz ao marginalizado e ao excluído dos processos sociais e políticos, o outro emerge como elemento fundamental que força ao diálogo e aponta os limites

de uma hegemonia de pensamento fechado narcisicamente em si: “É o discurso do outro fazendo ouvir pela primeira vez na literatura brasileira a voz diaspórica dos escravizados. Voz política que denuncia, em plena vigência do espírito das luzes, o conquistador europeu como bárbaro” (DUARTE, 2021, p. 4).

A obra de Maria Firmina dos Reis, devido à sua riqueza literária, nos remete a uma pluralidade de reflexões. Poderíamos adentrar a outros campos de sua obra além do político como também mergulhar em outras produções suas além do romance *Úrsula*. O que fizemos aqui foi algo bem restrito. Esperamos que nossa “torção hermenêutica” não tenha sido tão violenta ao relacionar elementos do pensamento arendtiano-kantiano com a literatura de Firmina. Se houver, de fato, alguma plausibilidade nesse esboço de pesquisa e se não parecer tão fora de propósito tanto aos que cultivam a filosofia quanto aos que se dedicam ao estudo da literatura talvez possamos futuramente fazer progressos nesse tema.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009a.

ARENDT, Hannah. **O que é política?** Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009b.

ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução: André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

BRAGA, Eduardo Cardoso. **O Belo em Kant e a comunicabilidade do sentimento estético**. 10/01/2010. Disponível em: <https://www.edubraga.pro.br/digital-communication/o-conceito-de-belo-em-kant/>. Acesso: 20 de dez. de 2021.

DIOGO, Luciana Martins. A primeira resenha de *Úrsula* na imprensa maranhense. In: **Firminas: pensamento, estética e escrita**. V. 1 n. 1 jan./jun. 2021, pp. 72-85.

DUARTE, Eduardo de Assis. **Maria Firmina dos Reis e os Primórdios da Ficção Afro-brasileira**. 7 de janeiro de 2021. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/29-critica-de-autores-feminios/317-maria-firmina-dos-reis-e-os-primordios-da-ficcao-afro-brasileira-critica>. Acesso: 20 de dez. de 2021.

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros: curso no Collège de France**. Trad.: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

KULKAMP, Camila. **Biografia, imagens e obras de Maria Firmina dos Reis**. Texto publicado no blog do projeto “Uma Filósofa por mês”. Disponível em: <https://germinablog.wordpress.com/2020/11/12/bio-bibliografia-de-maria-firmina-dos-reis/> acesso em: 20 de dez. de 2021.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade de julgar**. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia**. Trad.: João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2019.

MÜLLER, Maria Cristina. Hannah Arendt: o resgate da política. In: **Crítica**. Vol. I. Londrina: Ed. da UEL, 1995.

PLATÃO. *Górgias*. In.: **Diálogos II**. Trad.: Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2007.

PEREIRA, Danglei de Castro. Maria Firmina: uma voz em conflito. In: REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula e outras obras**. Brasília: Edições Câmara, 2018.

PETRUCCIANI, Stefano. **Modelos de filosofia política**. Trad.: José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2014.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. **Retorno a Kant: Ética, Estética, Filosofia Política**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012

REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula*. Jandira: Principis, 2012.

BIOGRAFIA

Nildo Francisco da Silva possui graduação em Filosofia (Licenciatura) pelo Instituto de Estudos Superiores do Maranhão (2014) e especialização em Filosofia Ética e Política pelo Instituto de Estudos Superiores do Maranhão (2014). É membro do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar em Kant (GEPI-KANT/UFMA/CNPq). Atualmente, é Mestrando no Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão.

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho possui doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2013), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba e graduação em Filosofia Licenciatura pela Universidade Federal do Maranhão. Professora Permanente do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da UFMA - PGCult/UFMA, vinculada à linha de pesquisa Expressões e Processos Socioculturais. Coordena o Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar em Kant (GEPI-KANT/UFMA/CNPq).

rousseaukant.shcomunicacao.com.br

27, 28 e 29 | junho/2022

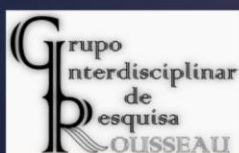
REALIZAÇÃO:



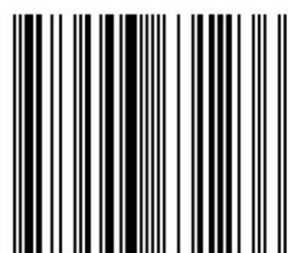
APOIO:



CCH DEFIL
Centro de Ciências Humanas



ISBN: 978-65-5363-123-6



9 786553 631236

Evento gerenciado por:



SHCOMUNICAÇÃO
produção • marketing
eventos acadêmicos

98| 9 9210-0405

shcomunicacao.com.br