

Organizadores

Luciano da Silva Façanha
Zilmara de Jesus Viana de Carvalho



COLETÂNEA

Rousseau, Kant e Diálogos



COLETÂNEA

**Rousseau, Kant
e Diálogos**



Universidade Federal do Maranhão

Reitor Prof. Dr. Natalino Salgado Filho
Vice Reitor Prof. Dr. Marcos Fábio Belo Matos



EDUFMA **Editora da UFMA**

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. José Dino Costa Cavalcante
Profa. Dra. Diana Rocha da Silva
Profa. Dra. Gisélia Brito dos Santos
Prof. Dr. Marcus Túlio Borowski 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
Bibliotecária Dra. Suênia Oliveira Mendes
Prof. Dr. José Ribamar Ferreira Junior



Associação Brasileira das Editoras Universitárias

Organizadores

Luciano da Silva Façanha
Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

COLETÂNEA

Rousseau, Kant e Diálogos

São Luís



EDUFMA

2023

Copyright by © EDUFMA 2023

Projeto gráfico, diagramação e capa Mízael Melo Alves
Revisão Luciano da Silva Façanha
Sansão Hortegal

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Coletânea Rousseau, Kant e Diálogos / Luciano da Silva Façanha, Zilmara de Jesus Viana de Carvalho (orgs.).—São Luís: EDUFMA, 2023.

502 p. : il. color.

ISBN (Papel): 978-65-5363-206-6

ISBN (E-book): 978-65-5363-268-4

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

CDD 100
CDU 1 (08)

Elaborado por Wilton Cerveira Marques CRB13/567
Mat. SIAPE 1675653 DIB/DAU/UFMA

IMPRESSO NO BRASIL [2023]

Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados, sem permissão prévia da Editora.

| **EDUFMA** | **EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO**

Av. dos Portugueses 1966 | Vila Bacanga

CEP: 65080-805 | São Luís | MA | Brasil

Telefone: (98) 3272-8157

www.edufma.ufma.br | edufma.sce@ufma.br

SUMÁRIO

ROUSSEAU

- DA RECUSA DAS FÁBULAS AO CONSENTIMENTO DA LINGUAGEM DAS COISAS DE ROBSON CRUSOÉ: CONFIRMAÇÃO DA ACEITAÇÃO DA NARRATIVA ROMANESCA POR ROUSSEAU** 31
Luciano da Silva Façanha
- O EU COMO UM/A OUTRO/OUTRA** 59
Maria Constança Peres Pissarra
- CONSIDERAÇÕES SOBRE OS PRINCÍPIOS DA CONCEPÇÃO MUSICAL DE ROUSSEAU** 77
Jacira de Freitas
- AMOR PRÓPRIO E INTENCIONALIDADE COMPARTILHADA ...** 93
Claudio A. Reis
- SENTIMENTO E RAZÃO NA ENUNCIÇÃO DA ÉTICA EM ROUSSEAU** 103
Pedro Paulo Corôa
- SÍNTESE CRÍTICA DAS INTERPRETAÇÕES DA VONTADE GERAL EM ROUSSEAU** 111
Marisa Vento
- EMÍLIO E EMÍLIA: OU RAZÃO E SENSIBILIDADE NA PAUTA DAS CONVERSÇÕES** 125
Wilson Alves de Paiva
- NOTAS SOBRE A POLÊMICA INTERPRETATIVA EM TORNO DA CARTA A D'ALEMBERT** 137
Rafael de Araújo e Viana Leite
- CORPO E EDUCAÇÃO, EM J.-J. ROUSSEAU** 153
Israel Alexandria Costa

**SENTI, ANTES DE PENSAR. DO ESTADO NATURAL À ESTÉTICA:
AS IDEIAS DO ARTISTA ROUSSEAU 163**
Helderson Mariani Pires

SOBRE A SENSIBILIDADE EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU 175
Maria do Socorro Gonçalves da Costa, Genildo Ferreira da Silva, Luciano da Silva Façanha

**OS PERCURSOS DAS VONTADES NA ANTROPOLOGIA DE J.-J.
ROUSSEAU 183**
Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho

**O ESPAÇO DO FEMININO NA SOCIEDADE E NA LITERATURA
FRANCESA DO SÉCULO XVIII PRÉ-REVOLUÇÃO 197**
Francyhélia Benedita Mendes Sousa, Luciano da Silva Façanha, Ana Caroline Amorim
Oliveira

**RELAÇÕES ENTRE PROPRIEDADE E IGUALDADE EM ROUS-
SEAU 221**
Ivanor Luiz Guarnieri

**A LINGUAGEM SENSÍVEL EM ROUSSEAU NAS
AUTOBIOGRAFIAS 237**
Ariane Santos Ribeiro Melonio, Danielton Campos Melonio, Nertan Dias Silva Maia

**ROUSSEAU E UMA INTRODUÇÃO AOS
ESTUDOS BOTÂNICOS 245**
Priscila de Oliveira Silva, Luciano da Silva Façanha, Lussandra Barbosa de Carvalho,
Marcia Manir Miguel Feitosa

**NOTAS SOBRE A UNIFORMIDADE DOS COSTUMES
EM ROUSSEAU 253**
Breno Zen, Mateus Salvadori

KANT

**O CONCEITO DE DIREITO EM KANT E A SUA
FUNDAMENTAÇÃO MORAL 265**
Francisco Jozivan Guedes de Lima

**UMA VISÃO DE MUNDO MODERNA: O LEGADO DO
PENSAMENTO KANTIANO SOBRE EDUCAÇÃO 275**
Márcio Santos de Santana

ANALOGIAS DO CONHECIMENTO 287
Bruno Camilo de Oliveira

**AFECCÕES E PAIXÕES SEGUNDO KANT: UMA EXPOSIÇÃO
POPULAR 295**
Danielton Campos Melonio, Ariane Santos Ribeiro Melonio, Nertan Dias Silva Maia

**LIBERDADE: BASE INABALÁVEL DO AGIR NA MORAL
KANTIANA 303**
Cacilda Bonfím

**SIMPATIA, AFETOS E PAIXÕES: OU DA IMPOSSIBILIDADE DE
UMA ÉTICA IMPURA EM KANT 311**
Itanielson Sampaio Coqueiro

DIÁLOGOS

**RELIGIÃO NATURAL E AUTONOMIA EM
ROUSSEAU E KANT 327**
Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

**COMO UM ALUNO SALVA SEU MESTRE. A LEITURA DE
KANT DO *CONTRATO SOCIAL* 341**
Karlfriedrich Herb

(RE)LER ROUSSEAU E KANT NO SÉCULO XXI 349
Custódia Alexandra Almeida Martins

**KANT Y ROUSSEAU ACERCA DE LA FELICIDAD:
CONSIDERACIONES SOBRE LA SENSIBILIDAD,
LA RAZÓN Y LO PÚBLICO 355**
Vera Waksman

**A QUESTÃO DAS DIMENSÕES DA LIBERDADE NA FILOSOFIA
POLÍTICA DE ROUSSEAU E KANT 369**
Wilame Gomes de Abreu

RAZÃO E MORALIDADE EM KANT E ROUSSEAU 383
Agostinho F. Meirelles

**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 395**
Evaldo Becker

MONTESQUIEU E ROUSSEAU: REPUBLICANISMO E DEMOCRACIA	413
Vital Alves	
A NATUREZA DOS SEXOS E A EDUCACAÇÃO FEMININA NO SÉCULO XVIII. SIMILARIDADES ENTRE OS DICURSOS DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU E A.L. THOMAS SEGUNDO ELISABETH BADINTER	431
Barbara Rodrigues Barbosa	
ANOTAÇÕES SOBRE O IMPENSADO DE RUBENS RODRIGUES TORRES FILHO EM SUA LEITURA DA CRÍTICA DE FICHTE A ROUSSEAU DE 1794	439
Marco Rampazzo Bazzan	
METAFÍSICA EM PERSPECTIVA: DE KANT A VIVEIROS DE CASTRO	451
Daniel Schiochett	
A BELEZA COMO INTERMEDIÁRIA DA VERDADE: O QUE PENSA SCHILLER SOBRE A EXPOSIÇÃO FILOSÓFICA	467
Nertan Dias Silva Maia, Ariane Santos Ribeiro Melonio, Danielton Campos Melonio	
EXPERIÊNCIA E MODERNIDADE: SOBRE UM TEMA KANTIANO EM WALTER BENJAMIN	481
Luís Inácio Oliveira Costa	
SOBRE OS AUTORES	491

PREFÁCIO

Os textos aqui reunidos foram inicialmente apresentados em três congressos que ocorreram entre os dias 27 e 29 de junho de 2022, em São Luís, na Universidade Federal do Maranhão/ UFMA:

- **IV Congresso Nacional Jean-Jacques Rousseau**
- **II Congresso Nacional Kant**
- **II Congresso Internacional Rousseau/Kant.**

Os Congressos tiveram um único tema, *Razão e Sensibilidade*, e contaram com intensa programação organizada em comunicações, conferências e minicursos, com pesquisadores brasileiros e estrangeiros de diferentes universidades nacionais e internacionais.

A proposição de eventos simultâneos responde, principalmente, a construção de um lento e sólido trabalho de docência e pesquisa. De um lado, além de proporcionar a comunidade acadêmica dedicada aos estudos do século XVIII – em especial aos pensamentos de Rousseau e Kant – um momento de significativa importância para uma profunda discussão teórica, de outro, colabora para a formação dos alunos da graduação e da pós-graduação que além de acompanharem o resultado das pesquisas dos grupos de trabalho envolvidos, também são provocados a participar por meio de comunicações.

Assim, estabeleceu-se uma longa trajetória.

Em abril de 2014 o Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau (GEPI), da Universidade Federal do Maranhão/UFMA e grupo cadastrado CNPq, realizou seu primeiro Congresso Nacional cujo título foi Jean-Jacques Rousseau: *Idiosincrasias e Diálogo*.

Ainda em setembro do mesmo ano, o GEPI realizou seu Primeiro Seminário Internacional dentro do quadro do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (PGCult) sobre *Os devaneios de um caminhante solitário, de Jean-Jacques Rousseau*. O Seminário Internacional contou com a participação do presidente da Société Jean-Jacques Rousseau, professor Alain Grosrichard, além da leitura dramática de *Narciso ou o amante de si-*

-mesmo, a apresentação parcial de *O adivinho da aldeia* e da peça *Pigmalião*, textos do pensador genebrino. A partir de então, os eventos do GEPI passaram a apresentar atividades artísticas além das atividades acadêmicas.

No ano seguinte, em novembro de 2015, o Grupo de Pesquisa Rousseau e o Grupo de Pesquisa Kant organizaram um primeiro Seminário interdisciplinar cujo tema foi *Moral e vida civilizada: duas interpretações Rousseau e Kant*. Iniciava-se, assim, um trabalho interdisciplinar de fortalecimento dos grupos de pesquisa envolvidos e de formação de um Núcleo de estudos do pensamento iluminista/NEPI, coordenado pelos professores Luciano da Silva Façanha e Zilmara de Jesus Viana de Carvalho, respectivamente coordenadores do Grupo de Pesquisa Rousseau e Grupo de Pesquisa Kant.

Em maio de 2016, ocorreu o Segundo Congresso nacional Jean-Jacques Rousseau, dessa vez com o tema *Educação, linguagem, política e estética*, igualmente com ampla participação de estudantes e pesquisadores do pensador.

Como resultado desse alargado trabalho expresso nos diferentes eventos já organizados e publicações, em junho de 2018, o GEPI decidiu realizar três eventos simultâneos: o Primeiro Congresso Internacional Rousseau/Kant, o Primeiro Congresso Nacional Kant com o tema *Liberdade, justiça e dignidade* e o Terceiro Congresso Nacional Jean-Jacques Rousseau com o tema *Estética e representação*.

Esse terceiro congresso desdobrou-se, em 2019, no Segundo Seminário de Pesquisa dos GEPIs Rousseau – Kant UFMA com o tema *Política, estética e representação em Rousseau e Kant*.

Em maio de 2021 o GEPI Rousseau comemorou os quinze anos de sua existência com um Encontro Virtual Comemorativo, transmitido pelo Canal YouTube do GEPI Rousseau.

Os eventos aqui elencados expressam a maturidade de dois grupos de pesquisa, cujo trabalho tem sido fundamental tanto para a ampliação da comunidade de estudos do século XVIII, quanto pelo lugar definitivo ocupado no calendário brasileiro desses estudos.

Roteiro elaborado de Paris à Genebra, de trem.
Genebra, 12/12/2022.

Profa. Dra. Maria Constança Peres Pissarra

UMA BREVE APRESENTAÇÃO SOBRE ROUSSEAU, KANT E DIÁLOGOS: RAZÃO E SENSIBILIDADE

Prezados/as Leitores,

Os ensaios reunidos nas três seções do segundo volume deste livro: *Rousseau, Kant e Diálogos* representam uma expressiva ideia de algumas das importantes conferências proferidas durante os três Congressos realizados na Universidade Federal do Maranhão em 2022, centrados em um mesmo evento, **II CONGRESSO INTERNACIONAL ROUSSEAU X KANT – UFMA, IV CONGRESSO NACIONAL JEAN-JACQUES ROUSSEAU – UFMA e II CONGRESSO KANT – UFMA**, com subtítulo: **Razão e Sensibilidade. O Evento Rousseau – Kant UFMA 2022**, enquanto um evento da área Interdisciplinar, teve por objetivo, promover no Maranhão, 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 àqui-

lo 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 publicação 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 e ricos 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.

Este grandioso evento foi uma iniciativa do GRUPO DE ESTUDO E PESQUISA INTERDISCIPLINAR JEAN-JACQUES ROUSSEAU – UFMA (GEPI ROUSSEAU) e do GRUPO DE ESTUDO E PESQUISA INTERDISCIPLINAR KANT – UFMA (GEPI KANT), ambos cadastrados no Diretório do CNPq e coordenados respectivamente pelo Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha e pela Profa. Dra. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho. Os dois Grupos são filiados ao NEPI - Núcleo de Estudos do Pensamento Iluminista.

Na primeira seção, constam dezessete ensaios que tratam mais especificamente de aspectos do pensamento de Rousseau. **Luciano da Silva Façanha** abre o volume, oferecendo uma interpretação intitulada *Da recusa das fábulas ao consentimento da linguagem das coisas de Robson Crusóé: confirmação da aceitação da narrativa romanesca por Rousseau*, aponta que uma das figuras mais ilustres das Belas-Letras emitiu um pronunciamento que provocou um longo suspiro em pleno século da Ilustração: “Detesto livros;

só ensinam a falar do que não se sabe.” Escreveria Rousseau, por seu preceptor Jean-Jacques, no livro III do *Emílio*, um livro que trata sobre a educação, essa surpreendente confissão. Emílio não deverá aprender nada de cor, nem mesmo as fábulas, pois esses livros, que são recomendados às crianças, têm o objetivo de promover um efeito moral, como as famosas Fábulas de La Fontaine. Deixa claro que as fábulas são prejudiciais às crianças, que devem ter acesso à verdade límpida, mas elas servirão de instrução aos homens, ou seja, para um outro tempo. Contudo, o livro que Emílio deverá ler reunirá várias lições, além de ser acompanhado de interesse e, principalmente, estímulo suficiente para a criança. O estudante ideal de Rousseau deverá aprender a julgar corretamente, mediante a sua própria identificação com Robison Crusoe. Este é o livro destinado ao Emílio, um romance, despojado de toda a sua miscelânea. Em *O eu como um outro/outra*, **Maria Constança Peres Pissarra** trata da peça *Narciso ou amante de si mesmo*, de Jean-Jacques Rousseau, retoma o mito da Antiguidade relatado por Ovídio nas *Metamorfoses*. Entretanto, esse relato na forma de comédia, é uma variante do mito: no original, Narciso se reconhece na imagem refletida na água; no texto rousseauiano, Valère é desmascarado. Em ambos os relatos, os opostos se complementam, buscam o outro como forma de se conhecer, buscam-se em uma imagem que permanece em si mesmo e que permanece no outro. O personagem fictício de Rousseau, esse Narciso/Valère encantado consigo próprio, só se reconhece em um outro que é feminino, é pela ação feminina que ele sabe quem é, em um jogo de travestimento. **Jacira de Freitas**, apresenta *Os princípios da música em Rousseau*, onde trata das discussões musicais, no século XVIII, e sobretudo, o embate pela renovação do gosto musical que fazem parte das propostas utilizadas pelos philosophes contra a ideologia do Antigo Regime. São explicadas as razões das teorias musicais rousseauianas na teoria da linguagem exposta no *Ensaio sobre a Origem das Línguas* e nas análises dos conceitos de acento e energia. A discussão aqui proposta parte dos debates musicais da época, acirrados pela querela dos bufões, para determinar os princípios que estão na origem das concepções musicais de Rousseau presentes no referido *Ensaio* e na *Carta sobre a Música Francesa* para determinar os princípios que estão na origem das concepções musicais do filósofo genebrino. Em *Amor próprio e intencionalidade compartilhada*, **Claudio A. Reis** sugere que o amor-próprio deve ser compreendido em conexão com algo anterior e mais fundamental: a *capacidade* de compartilhar intenções. Argumentamos que o segundo *Discurso* poderia ser mais frutiferamente lido, para além de seu formato como uma narrativa hipotética, como o cotejo de dois “modelos de ser humano” – o “homem natural” e o “homem social”. Argumentamos que o segundo *Discurso* poderia ser mais frutiferamente lido, para além de seu

formato como uma narrativa hipotética, como o cotejo de dois “modelos de ser humano” – o “homem natural” e o “homem social”. Rousseau, no segundo *Discurso*, exagera os aspectos negativos do amor-próprio. Entender o amor-próprio em conexão com uma capacidade de intencionalidade compartilhada ajuda a vê-lo em seus aspectos positivos e como uma condição necessária para compreendermos a vida social tipicamente humana. Para tanto, é importante ampliar a interpretação do amor-próprio para além do segundo *Discurso* e considerar também as reflexões sobre as condições da socialidade propostas no *Emílio*. Já **Pedro Paulo Coroa**, analisa *sentimento e razão na enunciação da ética em Rousseau*, pontuando que entre os lugares-comuns problemáticos na filosofia de Rousseau, uma de suas aporias mais importantes, há a dificuldade para o entendimento do registro intelectual do “sentimento moral”, dada a clara distinção, reforçada pelo próprio filósofo entre a sensibilidade e a razão. Em uma inversão crítica das tendências intelectualistas do século XVIII, Rousseau, sistematicamente, faz uma apologia dos sentidos e dos sentimentos. Para ele, os sentidos não são uma barreira ao uso independente da razão, afinal eles são constitutivos da nossa natureza e definem funções inatas indispensáveis à nossa existência. Concentrando-se na temática sobre a vontade geral em Rousseau, **Marisa Alves Vento** aborda a *Síntese crítica das interpretações da vontade geral em Rousseau*, pretendendo mostrar o quanto essa noção crucial na teoria política de Rousseau é fecunda. À luz dessas diferentes leituras e sem ignorar ou negligenciar os aspectos importantes concernentes a cada uma delas, propõe-se um desvio, em alguma medida, tanto da tradição de interpretes que sobrepõem, sem mais, vontade geral e razão, assim como daqueles que colocam a vontade geral numa esfera de transcendência, supondo-a exterior ao indivíduo. O trajeto apresentado conduz à hipótese de que no cerne da elaboração da vontade geral é possível notar o seu enraizamento na própria identidade do indivíduo, a partir do princípio do *amour de soi*. Ou melhor dizendo, parece, de fato, ocorrer a reconstrução de uma identidade individual a partir da relação a uma única transcendência – o bem comum – no qual o indivíduo reconhece o seu próprio bem. Na linha da educação, **Wilson Alves de Paiva**, aborda a temática *Emílio e Emília: Ou Razão e Sensibilidade na pauta das conversações*, apresentando o livro *Emílio ou da educação*, escrito pelo filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) como não sendo a única obra a refletir sobre os processos educativos no século XVIII. Outros trabalhos, como o *Traité des études* de Charles Rollin, também fizeram muito sucesso e eram discutidos nos salões literários com muito entusiasmo. Uma das obras que mais chamam a atenção é o romance *Les conversations d'Émilie*, escrito por Louise d'Épinay (1726-1783). A obra foi premiada pela Academia Francesa em 1783 e trata-se, com

o próprio título indica, das conversações empreendidas por uma mãe com sua filha, chamada propositadamente de Emília, sobre sua formação intelectual. Madame d'Épinay estava bastante impregnada da doutrina de Rousseau para fugir dela e, além disso, o próprio Rousseau havido lido o original da amiga autora e aprovado seu texto. Contudo, a originalidade de Rousseau está exatamente na capacidade, deferente de todos os outros, de unir a razão e a sensibilidade num só projeto de formação humana. **Rafael de Araújo e Viana Leite**, objetiva traçar um quadro da polêmica interpretativa em torno da *Carta a d'Alembert*, de Jean-Jacques Rousseau, publicada em 1758, em *Notas sobre a polêmica interpretativa em torno da Carta a D'Alembert*. Tomando para análise Introduções e artigos, busca-se explicitar o trajeto oscilante da literatura secundária consagrada à obra. Longe de ser um texto responsável por marcar o caráter contraditório do perfil filosófico de Rousseau temos na obra investigada aspectos políticos e estéticos importantes que a colocam em um registro teórico próximo do *Discurso sobre as ciências e as artes*, de 1750, assim como do *Discurso sobre a desigualdade*, de 1755. Em *Corpo e Educação, em J.-J. Rousseau*, **Israel Alexandria Costa**, observa que o corpo é assunto recorrente nos escritos de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), destacadamente no *Émile ou de l'Éducation*, o tratado político-pedagógico em forma de romance que narra como foram os primeiros vinte e cinco anos da vida de um rico órfão adotado por um preceptor capacitado ao ensino da moralidade negativa, ou seja, da formação ética de um homem exposto a todos os acidentes da vida humana. Um dos focos de atenção dessa pedagogia consiste em evitar as deformações que as instituições sociais operam sobre o que se pode chamar de *corpo humano bem ordenado* enquanto constituição física moldada pela natureza. Desse modo, o modelo de corpo a ser preservado no Emílio é o do homem natural, cuja descrição aparece no *Discours sur l'origine de l'inégalité*, no passo que trata da conjectura do primitivo habitante do estado de natureza: um corpo despojado de dons sobrenaturais e de faculdades artificiais que o homem só poderia adquirir por meio de progressos muito longos; corpo moldado pelas mãos da natureza cuja imagem é a de um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, em conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais. Baseado na estética rousseaumiana, **Helderson Mariani Pires**, observa as ideias que o *philosophe* Rousseau apresentou no seu *Primeiro discurso – O Discurso sobre as Ciências e as Artes* – foram as mesmas que sempre estiveram presentes no seu pensamento artístico. Dessa forma, *Senti, antes de pensar. Do estado natural à estética: as ideias do artista Rousseau*, o autor traz as ideias a respeito das artes, da música e do teatro francês que causaram polêmicas no auge do Século das

Luzes. Rousseau, que já era conhecido como compositor e dramaturgo, parecia contradizer, com seu *Primeiro Discurso*, sua prática artística anterior. Contudo, ele só a reforçava quando ousava discutir neste escrito aquilo que normalmente não se discutia, não se colocava em dúvida e que era o orgulho do Iluminismo: o poder e a eficácia do conhecimento humano, bem como das artes. Para Rousseau, o que se vê nas ciências e nas artes são guirlandas de flores que escondem cadeias de ferros, nas quais os homens são esmagados, isto é, vê-se a *aparência* da beleza, mas ela esconde em si mesma o mal que destrói a imagem original do homem. Para Rousseau, o *parecer* e o mal são a mesma coisa. *Sobre a sensibilidade em Jean-Jacques Rousseau*, os autores, **Maria do Socorro Gonçalves da Costa**, **Genildo Ferreira da Silva** e **Luciano da Silva Façanha**, abordam a questão da sensibilidade em Jean-Jacques Rousseau, a partir daquilo que o filósofo estabelece no Livro Dois do *Emílio ou Da Educação*, obra de 1762. Há, em Rousseau, uma evolução naquilo que diz respeito ao desenvolvimento dos órgãos dos sentidos da criança atrelada ao aprimoramento de cada sentido (audição, tato, visão, paladar e olfato), uma vez que eles são os responsáveis por dá a ela o senso de autonomia, aprendizado, independência. Destacando que a posição de Rousseau sobre a sensibilidade, principalmente com relação à idade da natureza sofreu influências de Montaigne, Locke e Condillac, de maneira que ele fará um verdadeiro compêndio relativo aos sentidos que, juntos ou separados irão fomentar não apenas a educação da sensibilidade, mas o desenvolvimento da razão sensitiva. Já **Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho**, em *Os percursos das vontades na antropologia de J.-J. Rousseau*, intenciona investigar como, na antropologia rousseauiana, as vontades humanas se metamorfoseiam ao longo do tempo. A ideia que concorre em paralelo a este objetivo é entender como ocorre a transformação gradual da subjetividade humana ao longo de sua história. Para isso, é importante entendermos as intersecções entre o cotidiano remoto e a macro história de nossa espécie. Faremos isso, *com e através* de J.-J. Rousseau e de seu *Segundo discurso* (1755). Para tanto, dividimos nossa pesquisa em três partes: um estudo do homem natural; um estudo do homem da natureza; e, finalmente, um estudo do homem social. E, como grande novidade das temáticas abordadas, apresentamos um trecho do texto que recebeu o prêmio FAPEMA de melhor dissertação de mestrado de 2022, *O espaço do feminino na sociedade e na literatura francesa do século XVIII pré-revolução*, de Francyhélia Benedita Mendes Sousa, Luciano da Silva Façanha e Ana Caroline Amorim Oliveira, em que objetiva analisar a relação interdisciplinar entre Filosofia, Gênero e Literatura no século XVIII, especialmente, a partir do lugar determinado às mulheres nesse período, quais espaços por elas eram ocupados na sociedade burguesa e na literatura francesa pré-revolução, bem

como qual lugar a mulher aristocrata desejava ocupar no século XVIII. Constatamos que apesar do “espírito científico e revolucionário” emanado da Ilustração, salvo raras exceções, apenas os homens de letras tinham efetiva participação nos círculos letrados franceses. As mulheres eram limitadas ao espaço privado e doméstico. Contudo, apesar do privilégio social e discursivo dos homens, é possível encontrar outras formas de manifestação do feminino no século XVIII pré-Revolução. Já a leitura de *Relações entre propriedade e igualdade em Rousseau*, de **Ivanor Luiz Guarnieri**, começa por questionar se seria possível conciliar a igualdade entre os homens e a existência da propriedade privada. Essa questão é analisada na filosofia de Jean-Jacques Rousseau que defende a igualdade, tanto no sentido moral quanto político, mas, por outro lado, também defende a propriedade privada. Se considerarmos o princípio de que a propriedade torna os homens desiguais, pois ou se é proprietário ou se é não proprietário, como a propriedade pode estar de acordo com a concepção de igualdade em Rousseau? Contudo, no contexto das obras de Rousseau, há que se considerar, aqui, dois aspectos: o político e o moral. O aspecto político diz respeito à legitimidade da propriedade, e o aspecto moral dizer respeito à Educação. Nesse sentido, como o conceito de propriedade legítima seria ensinável? Portanto, essas questões que conduzem a abordagem são tomadas, nesse texto, num duplo aspecto: Político e Educacional. Sobre as obras de caráter memorialístico no filósofo genebrino, **Ariane Santos Ribeiro Melonio**, **Danielton Campos Melonio** e **Nertan Dias Silva Maia**, em *A linguagem sensível em Rousseau nas Autobiografias*, objetiva apresentar a forma expressiva sensível de linguagem abordada por Rousseau em seus escritos autobiográficos, mais especificamente *Confissões* e *Meu Retrato*. Para realizar esta tarefa, o artigo está dividido em quatro momentos. No primeiro situa-se o problema da escrita sensível no bojo da obra do genebrino. Em seguida, caracteriza-se o estilo dos escritos autobiográficos, destacando a produção de Rousseau nesse estilo. No terceiro momento, expõe-se, brevemente, certos motivos que levaram o filósofo a escrever autobiografias. No momento seguinte apresenta-se algumas passagens, em especial dos referidos textos, com intuito de ilustrar a forma expressiva sensível usada por Rousseau em seus escritos autobiográficos. **Priscila de Oliveira Silva**, **Luciano da Silva Façanha**, **Lussandra Barbosa de Carvalho** e **Marcia Manir Miguel Feitosa**, em *Rousseau e uma introdução aos estudos botânicos*, investigam o lugar dos estudos botânicos na obra de Rousseau. Sinalizam *Os devaneios do caminhante solitário* a fundamentação do genebrino acerca de seu encantamento para com os estudos botânicos: tais estudos são um refúgio do autor da vida social e seus vícios, mergulhada na luta pelo reconhecimento. Rousseau também compara os estudos das plantas com a própria filosofia: esta

última, aliada à reflexão constante sobre as coisas, torna-se um peso, enquanto que o contato com as plantas se dá de forma imediata, sem necessidade de reflexão continuada. Nesse sentido, o estudo e o contato com a natureza é uma forma de tentar religar uma humanidade decaída ao seu estado natural, pois encontra-se contaminada pelas disputas sociais, pela vaidade, ambição. Assim, o estudo da Botânica deve ter, como ponto de partida primordial, a pura curiosidade desinteressada. Isso quer dizer que, mais uma vez, os interesses pessoais e os objetivos de ganhos devem ser colocados de lado. Os interesses pessoais não podem se sobrepor ao puro interesse dos fenômenos em si mesmos. E como último texto dessa seção, *Notas sobre a uniformidade dos costumes em Rousseau*, **Breno Zen e Mateus Salvadori** apontam críticas contundentes que Rousseau desenvolve no *Discurso sobre as ciências e as artes*, pois, a “uniformidade vil e enganosa” que acompanha o cidadão moderno em suas ações; o autor identifica, na difusão social da polidez, do desejo pelo luxo e das regras de etiqueta, um atrelamento extremo aos interesses individuais; isto é, o compromisso com o bem comum estaria cada vez mais distante da prioridade dos homens socializados: torna-se mais importante agradar do que falar a verdade, e ser bem estimado em vez de ser virtuoso. Destacam também que o autor desenvolve outra perspectiva para esta questão em seu *Contrato social*, onde faz uma análise distinta sobre a sociedade e seus potenciais de redenção; neste contexto, a uniformidade dos costumes tende a caracterizar uma pátria, que partilha dos mesmos objetivos; trata-se de uma abordagem radicalmente distinta, que considera a *vontade geral* como objeto primário do corpo político. Assim, a uniformidade dos costumes passa a ser considerada como um fim legítimo, pois neste contexto ela não representa fins individuais, mas comunitários: a constituição de um laço social presume que os indivíduos devam compor um interesse comum, este, por sua vez, tendendo à igualdade e ao bem comum. Este estágio exige algumas condições, como a alienação da propriedade e a equidade de poderes, ou seja, além de toda propriedade pertencer ao Estado, todo cidadão também deve ser legislador do mesmo; somente por meio destas circunstâncias o corpo político poderá ser constituído, e a uniformidade dos costumes tenderá aos interesses coletivos, e não aos individuais.

Na segunda seção, são seis estudos que abordam aspectos do pensamento de Kant. **Francisco Jozivan Guedes de Lima**, inicia com o tema *O conceito de direito em Kant e a sua fundamentação moral*, onde aborda o conceito de direito em Kant e a sua fundamentação moral. O direito é conceituado como as condições através das quais é possível a harmonização dos arbítrios. A sua função consiste em regular a convivência entre as pes-

soas e a sua base é a liberdade. A coação só é legítima se for para garantir a liberdade. A liberdade é um conceito moral da razão pura prática. Ela é o único direito inato que o ser humano tem devido à sua humanidade. Diferentemente do positivismo jurídico, Kant defende que o direito não subsiste por si, mas tem sua fonte moral na liberdade. A moral, por meio da liberdade, é o cérebro do direito; ela fornece os princípios imutáveis do direito. Há, nesse sentido, uma fundamentação moral do jurídico em Kant. Em *Uma visão de mundo moderna: o legado do pensamento kantiano sobre educação*, **Márcio Santos de Santana** realiza uma reflexão sobre o legado de Immanuel Kant para o Tempo Presente no campo educacional, no qual as instituições educacionais têm sido responsabilizadas, tanto pelos agentes do Estado quanto pelos da sociedade civil, pela formação cidadã e profissional – a dita escola para a vida. Parte do postulado arendtiano de que, no transcurso temporal, o protagonismo oscilou entre as duas modalidades de ideal de vida, prevalecendo ora a *vita contemplativa*, ora a *vita activa*. É norteado pelo seguinte *problema*: Kant expressaria uma visão de mundo moderna, ao promover o rearranjo entre os dois ideais de vida antagônicos? Desenvolvo a *hipótese* de trabalho no sentido positivo, isto é, o pensamento kantiano sobre educação realizaria tal rearranjo ao afirmar sua proposição de educar “segundo um estado melhor, possível no futuro”. O método analítico-interpretativo é adotado para enfrentar o questionamento, sendo essencialmente direcionado a dois objetivos basilares: em um primeiro momento, a análise individualizada, mediante a sua desmontagem linguística; posteriormente, a interpretação dos elementos em novas bases. Por seu turno, **Bruno Camilo de Oliveira** escreve sobre *Analogias do conhecimento*, em que objetiva considerar o significado da expressão “analogias da experiência” segundo a teoria da percepção e do conhecimento de Kant, exposta na “Analítica dos princípios”, em sua obra *Crítica da razão pura*, para refletir sobre a construção do conhecimento científico sobre a realidade objetiva. O método consiste em realizar uma análise conceitual de trechos selecionados da *Crítica da razão pura* que possam servir para sustentar a interpretação de que as analogias da experiência são, para Kant, regras que determinam as ligações necessárias entre as percepções e a capacidade de compreensão dos fenômenos a partir delas. Busca-se, dessa forma, explicitar a divergência entre o conhecimento puro e o conhecimento empírico, bem como o modo como a física consegue manter seus conceitos *a priori*. *As afecções e paixões segundo Kant: uma exposição popular*, é tratada por **Danielton Campos Melonio**, **Ariane Santos Ribeiro Melonio** e **Nertan Dias Silva Maia** em que apresentam a abordagem feita por Kant na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* sobre as afecções e as paixões, permitindo-nos, dessa maneira, evidenciar o exemplo de um texto kantiano redigido

e apresentado por meio de uma exposição popular, que se caracteriza por uma redação cheia de metáforas e fincada na realidade contextual de sua época. O desenvolvimento do artigo está dividido em dois momentos. No primeiro, situamos brevemente o problema da escrita kantiana e sua relação com a filosofia popular. Em seguida, serão apresentadas certas passagens da *Antropologia* com intuito de ilustrar uma forma expressiva empregada pelo filósofo que difere do seu estilo redacional usado com frequência nas obras de seu projeto crítico. Em *Liberdade: base inabalável do agir na moral kantiana*, **Cacilda Bonfim** objetiva exortar a reflexão acerca da filosofia kantiana, a partir da compreensão de que toda e qualquer ação moral manifesta o conceito de liberdade como princípio basilar. O arcabouço teórico fundamenta-se não apenas na *Crítica da Razão Prática*, mas também na terceira antinomia da *Crítica da Razão Pura*, que versa sobre liberdade, estabelecendo uma distinção entre o reino da natureza e o reino da ética. No intuito de compreender a ética impura kantiana, **Itanielson Sampaio Coqueiro**, no último ensaio da seção, *Simpatia, afetos e paixões: ou da impossibilidade de uma ética impura em Kant*, discute a plausibilidade da tese de uma ética impura na teoria moral de Kant, localizada nos textos críticos da década de 1790. O problema investigado é a garantia da aplicabilidade dos princípios e do fundamento moral deontológico ao mundo humano, pois, caso contrário, a ética de Kant deve ser vista como válida somente para anjos e santos. É a necessidade de conciliação das posições de Kant, aparentemente contraditórias, postas nos textos escritos pelo filósofo ao longo do chamado período crítico, e que podem assim ser sintetizadas na seguinte estrutura dialética: tese: a moral só pode conter princípios puros *a priori* (1780); antítese: há o dever moral de se cultivar sentimentos como a simpatia (1790), que justifica o referido problema. Em síntese, analisa-se a relação moralidade, sentimento e dever na ética de Kant, onde se sustenta, argumentativamente, que apesar de Kant tratar, nos textos da década de 1790, a simpatia e elevá-la acima de um simples afeto, ele não dá aos sentimentos a condição de decidirem sobre a fundamentação de uma ação moral.

Na terceira seção, são quatorze ensaios que abordam as ricas possibilidades de diálogos Rousseau e Kant, Rousseau e outros autores, Kant e outros autores. Nos diálogos entre Rousseau e Kant, **Zilmara de Jesus Viana de Carvalho**, apresenta a concepção rousseauísta e a concepção kantiana de religião natural, buscando demonstrar suas aproximações e diferenças em *Religião natural e autonomia em Rousseau e Kant: aproximações e diferenças*. Na *Profissão de fé do vigário saboiano*, Rousseau apresenta uma religião fundada no exame da consciência e atestada pelo livro da natureza, que reivindica a escuta da voz interior, que não equivaleria à voz da razão, mas

do sentimento. Kant, por sua vez, afirma na *Religião nos limites da simples razão*, que a religião natural é aquela em que se sabe que algo é dever antes deste ser conhecido como mandamento, tratando-se de uma religião racional da qual todas as outras religiões devem conter certos princípios, devendo esta, como pedra de toque, ser consultada. Em ambos, resguardadas as distinções, há tanto uma defesa de uma religião esclarecida, professada sem o prejuízo da autonomia, quanto uma crítica feita à religião histórica e, nessa medida, à autoridade dos dogmas, a superstição e à obediência cega aos sacerdotes, acusados de usar a religião como subterfúgio para dominação, ao invés de para iluminação, afastando a religião de seu verdadeiro fim. Há também, o texto do conferencista estrangeiro, **Karlfriedrich Herb**, intitulado, *Como um aluno salva seu mestre. A leitura de Kant do Contrato Social*, em que começa por apresentar a célebre frase de Kant, “Rousseau trouxe-me para o caminho correto”, portanto, declarando-se um discípulo de Rousseau. De fato, a teoria kantiana do contrato social traz a assinatura do pensador de Genebra. A relação entre Kant e Rousseau é, todavia, muito mais complexa e sutil. Não seria, antes, mais apropriado aplicar o conceito de trazer para o caminho correto à leitura que o aluno Kant faz de seu mestre? Assim, o autor objetiva mostrar como Kant resolve as aporias do *Contrato Social* enquanto empreende uma interpretação ascética do ideal contratual. Os esforços discretos de Kant para trazer Rousseau para o caminho correto tem uma consequência fundamental: a transformação da “grande e inútil ciência” de Rousseau em uma produtiva doutrina jurídica que poderá contribuir decididamente para a republicanização do planeta. Outra conferência internacional importante, foi a de **Custódia Alexandra Almeida Martins**, em *Para (re)ler Rousseau e Kant no Século XXI*, a autora relembra a questão lançada em 1750 pela Academia de Dijon, permanece; a saber: “se o restabelecimento das ciências e das artes contribui para aperfeiçoar os costumes”. Esta questão, aparentemente, tão acadêmica e situada cronologicamente no século XVIII, torna-se muito mais relevante para o pensamento filosófico-educacional atual na medida que encerra em si dois eixos de reflexão que possibilitam manter um *diálogo vivo* entre os pensadores desta época e os seus leitores - nós - de qualquer tempo cronológico futuro. Um desses eixos, relativo ao conteúdo, é aquele a que Rousseau designou de “felicidade do gênero humano”; o outro eixo, relativo à forma, é aquele que designaremos *transparência do dizer*, por isso Rousseau avisa “Não se deve escrever para tais leitores [pessoas que estão em moda], quando se quer viver mais além de seu século”. Também Kant entende ser crucial pensar a existência humana em conformidade com o aperfeiçoar dos costumes destacando a educação como elemento essencial a esse processo. É precisamente a ideia de continuidade expressa na afirmação anterior que

nos impele a (Re)ler os dois autores e perceber que eles nos deixaram um desafio de dar seguimento à grande obra da natureza: o autoconhecimento da existência individual do homem. *Acerca de la felicidad: consideraciones sobre la sensibilidad, la razón y lo público*, conferência internacional de **Vera Waksman**, abordou a questão da felicidade, pois é um tema recorrente na filosofia ético-política da modernidade e é uma preocupação fundamental na filosofia de Rousseau tanto quanto na de Kant. Embora ambas as abordagens se diferenciem em pontos centrais, o objetivo desta exposição é estabelecer um diálogo entre os dois autores sobre essa questão. O significado de felicidade na proposta ética de cada autor é, portanto, examinado, para mostrar o lugar da sensibilidade e da razão, bem como o alcance empírico ou metafísico da noção. Em um segundo momento, analisa-se o lugar da felicidade no plano político e social e o significado da felicidade na esfera pública. A valorização da felicidade como critério público-político lança luz sobre a abordagem política de cada autor, sobre sua inscrição na tradição política moderna e sobre as diferenças que se opõem a eles. **Wila-me Gomes de Abreu**, aborda *A questão das dimensões da liberdade na filosofia política de Rousseau e Kant*, analisa as dimensões da liberdade na filosofia política cujo objeto compreende as formulações de Rousseau e Kant, pois eles não só detectam o ser de liberdade como constituinte da civilização, mas também alcançam a impossibilidade de rebaixamento da humanidade à animalidade; enquanto Rousseau é quem desvela a tensão presente na civilização à degeneração e ao aprisionamento, Kant é quem aceita e universaliza a impossibilidade de uma renúncia da autopreservação quando discerne o progresso. Já, o texto *Razão e Moralidade em Kant e Rousseau*, de **Agostinho F. Meirelles**, pretende elucidar os desdobramentos da filosofia moral de Rousseau, operados por Kant no âmbito da Razão prática pura (primeira *Crítica*, 1781-7). Embora, a presença das ideias de Rousseau, que entusiasmaram Kant, não ocorra sob a perspectiva analítica do Criticismo manifesto na *Crítica da razão prática* (segunda *Crítica*, 1788), os problemas suscitados pela obra do filósofo francês, revelam-se na maneira como Kant, pensará a *práxis* do ser racional finito, a qual ganhará crescente envergadura a partir dos escritos dedicados à razão em seu uso prático puro.

Nos diálogos entre Rousseau e outros autores, **Evaldo Becker** abre a possibilidade com o texto *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*, inicia com a frase “é possível aos homens viver em paz”, esta afirmação, exposta pelo Abade de Saint-Pierre já o início de seu *Projeto para tornar perpétua a paz na Europa*, publicado pela primeira vez em 1713, nos mostra a posição francamente pacifista do autor e um grande otimismo em relação à possibilidade de alcançar a paz perpétua no ambiente internacional europeu.

O *Projeto de paz perpétua* de Saint-Pierre será lido, resumido e criticado por Rousseau, que havia ficado como depositário dos papéis do autor, com vistas à melhor difusão de suas nobres ideias pacifistas. Ao que tudo indica, Kant, por sua vez, teria tido acesso ao *Resumo do Projeto de paz perpétua*, escrito por Rousseau e publicado em 1761, mas não teria tido acesso ao julgamento crítico redigido pelo cidadão de Genebra, na mesma época, mas publicado somente em 1782. Tais circunstâncias teriam incidido no desenvolvimento de uma percepção equivocada de Kant no que concerne à uma pretensa unanimidade de ideias pacifistas entre Rousseau e Saint-Pierre. Kant, por sua vez, retoma esta antiga ideia de *Paz perpétua* e a desenvolve de forma ampliada, no sentido de transcender os limites da Europa, e ganhar uma pretensão mundial. Com **Vital Alves**, o diálogo é proporcionado entre *Rousseau e Montesquieu: republicanismo e democracia*, explica no texto que as gêneses do republicanismo se encontram diretamente ligadas a Roma Antiga e à figura de Cícero, pensador romano que não apenas apresenta uma peremptória definição de república como alicerça os fundamentos primordiais do republicanismo. Pode-se igualmente afirmar que ao longo da história da filosofia o republicanismo se apresentou em diversas matrizes. No século XVIII, por exemplo, a matriz francesa do republicanismo adquire evidência principalmente mediante dois expoentes ilustres: Montesquieu e Rousseau. Embora Montesquieu e Rousseau tratem das formas tradicionais de governo (monarquia, aristocracia e democracia) em suas análises políticas, seguramente desperta a nossa atenção a posição que a “democracia” ocupanas abordagens republicanas desses pensadores. Considerando a posição da “democracia” nos republicanismos de Montesquieu e Rousseau, o presente texto tem como objetivo principal analisar como a “democracia” se manifesta sob as perspectivas de Montesquieu e Rousseau, buscando, em primeiro lugar, compreender seus principais fundamentos e, em segundo, analisar suas dificuldades, perscrutando suas semelhanças e as diferenças. O texto de **Barbara Rodrigues Barbosa**, é significativamente original, pois trata da temática *A natureza dos sexos e a educação feminina no século XVIII. Similaridades entre os Discursos de Jean-Jacques Rousseau e A.L. Thomas segundo Elisabeth Badinter*. A autora parte da leitura do livro *Qu'est-ce qu'une Femme?* Nessa obra, Badinter reúne o *Essai sur le caracteres, les moeurs et l'esprit des femmes dans les différents siècles* (1772), discussão feita por A.L Thomas para responder à questão sobre o que seja uma mulher, e as objeções postas por Diderot e Madame d'Epinau acerca daquele ensaio. A discussão feita na obra é apresentada em três momentos e a proposta desse artigo é, portanto, analisar a segunda parte do livro de Badinter, intitulado *La nature des sexes*, onde Thomas faz uma análise sobre as constituições dos dois sexos, do objetivo da natureza ao formá-los diferentes e sobre a

educação a qual eles são suscetíveis, destacando a similaridades do texto desse autor com *Émilie ou de l'éducation* (1762) de Jean-Jacques Rousseau. O último texto dos diálogos entre Rousseau e outros autores é o de **Marco Rampazzo Bazzan**, em que trata das *Anotações sobre o impensado de Rubens Rodrigues Torres Filho em sua leitura da crítica de Fichte a Rousseau de 1794*. Numa nota aguda e instigante sobre Fichte leitor, Rubens Rodrigues Torres Filho sustenta que a crítica fichteana a Rousseau de 1794 “exerce algo que poderia aparecer como análise do impensado de Rousseau” (1970, p. 19, *grifo meu*). Com esta observação o comentador brasileiro destaca o fato de que em 1794 Fichte não se limitaria a “um simples confronto de teses”, nem sequer à elaboração de “uma espécie de combinatória lógica das opiniões possíveis” da qual essa tese seria uma ilustração exemplar, senão que ele pretenderia ir “mais longe e mais a fundo” dirigindo-se “para além da teoria, à decisão teórica de que esta se originou, de tal forma que esse impensado, ao nível do pensado que o pressupõe, não será impensado por mero acaso, mas necessariamente”, destacando a cumplicidade que Fichte parece desenvolver com Rousseau.

Por fim, os textos que desenvolvem diálogos entre Kant e outros autores, inicia com a temática da *Metafísica em perspectiva: de Kant a Viveiros de Castro*, de **Daniel Schiochett** que destaca o que fundamente metafisicamente o conhecimento é a existência da substância que sustenta os demais atributos que aparecem nos juízos. Para Kant, por outro lado, conhecer significa representar não mais a coisa em si, mas o fenômeno como aparece na sensibilidade para o entendimento. O que funda metafisicamente o conhecimento não é a substância, mas a estrutura transcendental do sujeito. Para os primeiros, o conhecimento é metafisicamente possível. Para Kant, ele é metafisicamente problemático. Estes são os dois modos mais gerais de fundação metafísica do conhecimento: ou o conhecimento é fundado na coisa e ela deve ser, de algum modo acessível para nós apesar da sensibilidade, ou o conhecimento é fundado no sujeito cuja sensibilidade “contamina” a coisa a conhecida. Nossa proposta é apresentar uma perspectiva que assume a possibilidade de acesso à coisa mesma, como defendiam os antigos, sem abdicar do papel do sujeito (ou dos sujeitos, para sermos mais precisos) na fundação metafísica do conhecimento. O antropólogo Viveiros de Castro, na obra “Metafísicas canibais” apresenta o perspectivismo como estratégia teórica para compreender a (ou parte da) ontologia ameríndia que acreditamos colocar em perspectiva a própria metafísica ocidental. Já os autores **Nertan Dias Silva Maia**, **Ariane Santos Ribeiro Melonio** e **Danielton Campos Melonio**, abordam *A beleza como intermediária da verdade: o que pensa Schiller sobre a exposição filosófica*, com o objetivo de apresentar a concepção de Friedrich Schiller (1759-1805) acerca dos modos de exposi-

ção filosófica e bela, em contraponto com as formas de exposição abstrata de Kant e de Fichte, tomando como principais referências os trabalhos de Schiller *Sobre a educação estética do homem numa série de cartas (Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen)* e “Sobre os limites necessários no uso de formas belas, em particular na exposição de verdades filosóficas” (*Von den notwendigen Grenzen des Schönen besonders im Vortrag philosophischer Wahrheiten*). O texto que encerra a seção dos diálogos é o de **Luís Inácio Oliveira Costa**, *Experiência e modernidade: sobre um tema kantiano em Walter Benjamin*, onde apresenta o ensaio de juventude, sobre o programa da filosofia por vir, em que Walter Benjamin se preocupa com o que ele considera um uso restritivo do conceito de experiência do Kant da Crítica da razão pura. Para Benjamin, o conceito de experiência é aí reduzido a um problema de teoria do conhecimento segundo o modelo de ciência da física newtoniana. A partir dessa crítica a Kant, ele pretende alargar a própria noção de experiência. Essa discussão em torno da experiência ganha novo contorno e novo vigor nos ensaios críticos de Benjamin sobre a modernidade. O presente trabalho pretende expor brevemente como o tema kantiano da experiência é tratado criticamente naquele escrito de juventude do crítico, abrindo caminho para o posterior diagnóstico de uma crise da experiência na modernidade.

Como organizadores deste livro, expressamos o nosso agradecimento aos autores pela contribuição da diversidade dos temas e abordagens a respeito desses filósofos. Da mesma forma, agradecemos à EDUFMA, à CAPES, pela utilização do recurso PROAP que proporcionou a publicação deste livro em forma de coletânea (impresso), com o financiamento da CAPES (Finance code 001), CHAMADA INTERNA Auxílio Financeiro ao Pesquisador (AFP), PPGCult/UFMA - N° 02/2022, do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão, em conformidade com a Portaria N° 012/2020 – AGEUFMA/PPGT de 16 de setembro de 2020 e com a Norma Interna 002/2020 – PPGCult/UFMA, que tanto viabilizou para que a publicação saísse, e a todos que contribuíram de uma forma ou de outra para a execução desse projeto.

Boas leituras!

Luciano da Silva Façanha
Zilmara de Jesus Viana de Carvalho


Autores e Organizadores

São Luís – Maranhão



JEAN-JACQUES

ROUSSEAU



DA RECUSA DAS FÁBULAS AO CONSENTIMENTO DA LINGUAGEM DAS COISAS DE ROBSON CRUSOÊ: CONFIRMAÇÃO DA ACEITAÇÃO DA NARRATIVA ROMANESCA POR ROUSSEAU¹

Luciano da Silva Façanha

“Absolutamente incompreensível se eu não fosse obrigado a confessar-lhe que tenho um horror doentio pela pena, e que esta redação me causa um suplício inimaginável, completamente desproporcional à importância do trabalho”.
(Saussure)

“Basta sentir que se poderia viver sem escrever para já não se ter o direito de fazê-lo”.
(Rilke)

“O livro é a morte das linguagens autênticas”.
(Walter Benjamin)

Sartre (2004), numa revelação que provocou “um longo suspiro escandalizado”, na contemporaneidade, pelo menos em princípio, identificou o *livro* ‘em si mesmo’ como absolutamente **nada**, pois, o que escapa de um livro, é apenas, “um leve odor de porão”, essa estranha sensação, se transfor-

¹ - O texto apresentado nos Congresso Rousseau – Kant UFMA 2022, foi extraído de um texto maior que se encontra na Segunda Parte: DA LINGUAGEM DA CONVENÇÃO À CONVERSÃO DA LINGUAGEM: ‘Belas-Letras e Belas-Artes’ - degeneração das paixões, de minha tese de doutoramento, no item 2.3, com o título DA RECUSA DAS FÁBULAS AO CONSENTIMENTO DA LINGUAGEM DAS COISAS DO CRUSOÊ: CONFIRMAÇÃO DA ACEITAÇÃO DA NARRATIVA ROMANESCA. E, aqui, apresento de forma expandida e integral, conforme consta na Tese: FAÇANHA, Luciano da Silva. **Poética e estética em Rousseau**: corrupção do gosto, degeneração e mimesis das paixões. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica – PUC, São Paulo, 2010. p. 245-274.

ma, numa “estranha operação”, que, desde então se decidiu chamar **leitura**. Um pronunciamento com esse mesmo teor também foi emitido em pleno século da Ilustração por uma das figuras mais ilustres das Belas-Letras, em princípio, seria encarado como uma extrema excentricidade, também, como mais uma bombástica “frase de efeito” provocativa: “Detesto livros; só ensinam a falar do que não se sabe” (ROUSSEAU, 1995b, p. 200).

Escreveria Rousseau por seu preceptor Jean-Jacques, no livro III do *Emílio*, um livro que trata sobre a educação, essa surpreendente confissão. Mas, o que diriam os leitores, “outros leitores”, e não esses leitores (Sartre e Rousseau), a respeito dos livros? Sartre (2004) destaca: logo os leitores, que são os seres que se apaixonam por esses “arquivos”. Em alguns, só questões fechadas, histórias que se conhece o fim, querelas em que só aparece a clareza das vaidades, e, vês por outra, se encantam com a cadência das frases, “tudo se passa, a seus olhos, como se toda a literatura fosse apenas uma vasta tautologia” (SARTRE, 2004, p. 25); cada novo escritor aparece como se fosse o inventor de uma “nova maneira de falar”, para não dizer absolutamente nada. E, ao fazer uma minuciosa descrição desse estranho contato, descreve-o da seguinte forma:

De fato, o **livro** não é um objeto, tampouco um ato, nem sequer um pensamento: escrito por um morto acerca de coisas mortas, não tem mais nenhum lugar nesta terra, não fala de nada que nos interesse diretamente; **entregue a si mesmo**, ele se encarquilha e desmorona, não restam mais que manchas de tinta sobre o papel embolado, e quando o crítico reanima essas manchas, transformando-as em letras e palavras, estas lhe falam de **paixões** que ele não sente, de **cóleras** sem objeto, de **temores e esperanças** defuntas. É todo um mundo desencarnado que o rodeia, um mundo em que as **afeições humanas**, como não comovem mais, passaram à categoria de **afeições exemplares**, em suma, de **valores**. Assim ele se convence de haver entrado em contato com um mundo inteligível que é como que a verdade e a razão de ser dos seus sofrimentos cotidianos. Acredita que a natureza imita a arte, como para **Platão** o mundo sensível imitava o dos arquétipos. E enquanto lê, sua vida cotidiana se torna **aparência** (SARTRE, 2004, p. 25, grifo nosso).

E por falar em Platão, não é de hoje que grandes pensadores e escritores têm essa forte repulsa pelos **livros**, essa preocupação com a **escrita**, que é a forma como suas ideias serão conduzidas nesse controverso “monumento”. Assim como **Sócrates**, que nunca escreveu sobre suas ideias, **Platão** estava também mais empenhado em escrever na alma de seus discípulos. Segundo Watt e Goody (2006) ao esboçar um quadro das consequências do letramento, destacam o receio que Platão tinha de que seus ensinamentos não fossem compreendidos pelas pessoas que não estivessem preparadas

para acolhê-los. Ademais, para Platão, seus ensinamentos eram tão simples e tão poucos, que se podia guardá-los na **memória**, sem precisar de algum texto escrito para que fossem memorados; pois, acreditava que os pontos mais elevados do seu ensinamento não deviam ser escritos em **algo corruptível como os livros**, mas na alma. Contudo, isso não o impediu de tornar-se um dos escritores mais fecundos de toda a história da filosofia, e, curiosamente, foi o primeiro filósofo do qual se conservou a maior quantidade de uma obra escrita.² No *Fedro* e na *Sétima Carta*, são as obras de Platão em que se percebe “a crítica mais explícita da **escrita** como meio de transportar pensamentos e **valores**” (WATT; GOODY, 2006, p. 48, grifo nosso). De forma **alegórica**, no *Fedro*, uma das principais preocupações é que com a **escrita** fosse implantado o esquecimento em suas almas, a **memória** deixaria de ser exercitada pela própria segurança na escrita, não buscariam mais em si mesmos **as coisas** para se lembrarem, somente em marcas externas. É oportuno lembrar, a ênfase que o texto dá à **memória**. Conforme Watt e Goody (2006, p. 48) é o “repositório da tradição cultural em uma sociedade oral”, portanto, é bastante significativo e apropriado que Sócrates “devesse dirigir seu ataque à escrita na forma de **mito**, uma forma de discurso notadamente oral e não lógico”. Na *Sétima Carta*, uma das mais importantes objeções de Platão à escrita, está no fato de considerá-la “inerentemente superficial em seus efeitos”. Watt e Goody (2006, p. 49) observam que isso se deve ao fato de que “ler livros pode dar um sentido plausível de conhecimento que, na verdade, pode ser atingido apenas por perguntas e respostas orais; e tal conhecimento, em todo caso, só se aprofunda quando é ‘escrito na alma do **estudante**’” (grifo nosso).³

2 - Embora, quando Platão nasceu, por volta de 427 a. C., já houvesse uma grande difusão do alfabeto no mundo grego e, muitas das instituições características do mundo letrado, já haviam aparecido, Watt e Goody (2006) destacam que, nos escritos gregos de Platão, aparece uma maior consciência da diferença entre **pensamento oral e letrado**, principalmente, sobre a perfeição e intensidade da transmissão oral. Inclusive, a figura dos filósofos sofistas que haviam substituído os intérpretes tradicionais do conhecimento do passado, como as **eupátridas**, que eram famílias, investidas desde cedo do direito de interpretar as leis. Por isso, essas questões são discutidas nos diálogos platônicos, como no *Protágoras*, um de seus primeiros diálogos, em que apresenta Sócrates, suspeitando dos novos professores profissionais, por transformarem sabedoria em um artigo de mercado; “artigo que é perigoso, a menos que o comprador já tenha ‘compreensão do que é bem e do que é mal’”, ou seja, Platão já alertara sobre o perigo de se conhecer algo que não temos a menor noção do que seja, como enfatizará **Rousseau** no século XVIII (WATT; GOODY, 2006, p. 47-48). Somente com um discípulo de Platão, **Aristóteles**, por ocasião de sua morte, em 322 a. C., que a maioria das categorias no campo da filosofia, da ciência natural, da língua e da literatura tinha sido delineada e a coleção sistemática e classificatória do conhecimento tinha sido compartimentalizada, conforme lembrança de Jack Goody e Ian Watt. Destacando que “com Aristóteles os métodos fundamentais e as distinções no mundo do conhecimento estavam completos e a maior parte permanentemente estabelecida.” Segundo os autores, **Aristóteles** foi o primeiro homem a colecionar **livros** e a ensinar os reis do Egito a montar **bibliotecas**; e embora, de fato, já houvesse anteriormente um colecionador particular de livros, a biblioteca de Aristóteles é a primeira a ser muito conhecida; é de suas coleções que nossa palavra ‘**museu**’ deriva; e, se ‘**academia**’ homenageia a escola de Platão, **licée** nos leva até o *Liceu* de Aristóteles (WATT; GOODY, 2006, p. 55).

3 - É bom lembrar, conforme o crítico inglês, que o motivo de Platão, e Sócrates, enquanto condutor dos *Diálogos* platônicos, justificarem a **dialética** como sendo o verdadeiro método de se procurar o conhecimento essencial, está completamente relacionado com as aproximações da transmissão da tradição cultural em sociedade oral. “Para a dialética, o método é, afinal de contas, um processo social essencial”, onde, nesse processo, há uma relação pessoal de forma longa, possibilitando a transcendência. Por isso, o motivo de que meras palavras impressas nos livros são incapazes de transportar verdades fundamentais (WATT; GOODY, 2006, p. 49).

Portanto, é evidente que para Platão a transmissão da tradição cultural mais efetiva seria pela via da oralidade, como a linguagem do **mito**, pelo menos no que se pode observar quanto “a iniciação do indivíduo no mundo dos **valores essenciais**”; algo que Sartre (2004) constata, conforme citado inicialmente, que na contemporaneidade esses **valores** são assumidos e transmitidos por uma cultura da escrita, ou seja, do **livro**; porém, assevera Watt e Goody (2006, p. 50), “por maior que fosse o desânimo de Platão em relação a algumas características desse processo”, em meio aos seus propósitos literários da **República**, com a mudança da consciência pública e histórica para uma cultura letrada, isso, provavelmente deixou Platão

dividido entre seus interesses e sua compreensão dos procedimentos prosaicos, analíticos e críticos do novo modo de pensar letrado e suas nostalgias ocasionais **das leis e costumes não-escritos de nossos antepassados**, a par dos mitos poéticos em que eles foram entesourados (WATT; GOODY, 2006, p. 51, grifo nosso).

Contudo, o filósofo não escapou de sua própria contribuição na **linguagem escrita**, chegando a considerar, de forma irônica, que alguns mitos tradicionais só foram santificados pela autoridade proeminente de **Homero**, de quem ‘todos os homens aprenderam desde o princípio’; só por essa “simples ironia”, observa Watt e Goody (2006, p. 51), “estaria errado representar Platão como um devotado protagonista da tradição oral”.⁴

Partindo, exatamente desse ponto, observa Rousseau (1978) no *Ensaio sobre a origem das línguas*, “a língua foi se aperfeiçoando cada vez mais”, a linguagem escrita foi estabelecendo o seu império no mundo ocidental, pontuando o seguinte:

E desde que a Grécia se encheu de sofistas e de filósofos, não conheceu mais nem **poetas**, nem **músicos** célebres. Cultivando a arte de convencer, perdeu a de comover. O próprio **Platão**, enciumado de **Homero** e de **Eurípedes**, difamou um e não pôde imitar o outro (ROUSSEAU, 1978b, p. 196, grifo nosso).

Com isso, Rousseau (1978b, p. 185) resolve fazer uma diferenciação entre as línguas **modernas** (ocidentais), das línguas **antigas** (orientais), explicando que as línguas modernas “valem mais **escritas** do que faladas; leem-nos com mais prazer do que nos escutam”; possuindo uma melhor estética ao serem lidas, antes de serem ouvidas; seu surgimento deu-se simultaneamente com a gramática. O resultado disso? A escrita se tornou a fonte que

4 - Watt e Goody (2006, p. 51) também ressaltam que, nem Platão e nem Sócrates, podem ser considerados de forma taxativa como intransigentes da cultura literária, mesmo Sócrates, que não escreveu seus livros; por isso, destaca a célebre observação de Xenofonte ao se referir ao que Sócrates diria a respeito dos livros: “mudaria de opinião e leria em companhia dos amigos dele [...] os tesouros dos homens sábios do passado, que eles deixaram escrito nos livros”.

faz jorrar toda a linguagem; portanto, proporcionando o esquecimento de que são as **paixões** que dão brilho à fala, conseqüentemente, tornado os discursos vazios. Por isso, as línguas modernas são menos eloquentes, possuindo um caráter mais mecanicista, são menos espontâneas e muito menos apaixonadas. Já, as línguas antigas, “quando escritas, perdem sua vida e seu calor”; isso por possuírem mais força ao serem faladas, pois, seu sentido, apenas em parte, está nas palavras, contudo, toda sua **força** tem seu fundamento nos **acentos**, dessa forma, são línguas provenientes das **paixões**.

Ao explicar isso no *Ensaio*, o filósofo não deixa de se sentir acuado, pois, é mais uma denúncia de sua sociedade, da modernidade da língua civilizada que ele escolhe utilizar, mas também, uma reivindicação da linguagem poética. É, de fato, uma peculiaridade de Rousseau, pois há um certo prurido diante de si mesmo indignando-se poeticamente e mostrando a perda da linguagem poética tocada pelo vigor da **palavra escrita**, pelos **livros**. Mas, toda essa constatação é observada, igualmente as demais, a partir de um “aparente” e evidente “progresso das línguas”. Rousseau (1978b) constata que quanto mais as vogais se tornaram monótonas mais as consoantes se multiplicaram e as inflexões desapareceram; há uma substituição pelas combinações gramaticais, e, como consequência, surgem novas articulações. São os efeitos do progresso sobre a linguagem, trazendo algumas mudanças.

Na medida em que as **necessidades** crescem, os negócios se complicam, as luzes se expandem, a linguagem muda de caráter. Torna-se mais justa e menos apaixonada, substitui os sentimentos pelas ideias, não fala mais ao coração, senão à razão. Por isso mesmo, o acento se extingue e a articulação progride; a língua fica mais exata, mais clara, porém, mais morosa, mais surda e mais fria (ROUSSEAU, 1978b, p. 167, grifo nosso).

Mesmo esse progresso parecendo ser algo perfeitamente natural, mas nem por isso, menos comprometedor. Além dessas modificações, Rousseau (1978b, p. 167) observa outras, como o aparecimento da **escrita** e na razão inversa do aprimoramento dessa arte, ou seja, “quanto mais grosseira for uma escrita, mais antiga a língua”. O filósofo destaca três maneiras de escrever, por meio de algumas suposições: a primeira escrita não consistia em pintar os sons, mas os objetos mesmo, de forma direta ou por figuras alegóricas. “Esse estado corresponde à língua apaixonada e já supõe algo de sociedade e de necessidades suscitadas pelas paixões” (ROUSSEAU, 1978b, p. 167); essa pintura dos objetos corresponde aos povos selvagens. A outra maneira de escrever consistia em representar as palavras e as proposições por caracteres convencionais, por se tratar de uma dupla convenção, essa forma de escrita só ocorreria quando a língua já estivesse completamen-

te formada e o povo unido por leis comuns, consistindo, literalmente “em pintar os sons e falar aos olhos” (ROUSSEAU, 1978b, p. 167), pertencentes aos povos bárbaros. A terceira suposição da escrita é a do ocidente, inventada, provavelmente por comerciantes de diversos países, com objetivo de facilitar uma linguagem comum. Surgida da decomposição da voz falante tanto em partes elementares, como as vogais, quanto partes articuladas, possibilitando formar todas as palavras e todas as sílabas imagináveis. Porém, o autor adverte: “não se trata, precisamente, de escrever a palavra, mas de analisá-la” (ROUSSEAU, 1978b, p. 167), pois, esse alfabeto é pertencente aos povos civilizados.

Mas, ‘a arte de escrever não é decorrente da arte de falar’, afirma Rousseau (1978b), nesse ponto concordando com Platão; a sua necessidade advém de outra fonte com circunstâncias completamente independentes da existência dos povos. Exemplifica que se escrevia inicialmente da direita para a esquerda e, somente depois, como se faz até hoje, da esquerda para a direita. Porém, havia uma intermediação, em que a escrita era fraturada, satirizando o fato de a imprensa não ter restabelecido esse tipo de escrita, pelo seu próprio contexto na civilização, quando os manuscritos se multiplicaram, em tudo se falando e em nada se aprofundando.

Dessa forma, o filósofo explica por que a **escrita**, ao invés de fixar a língua, acaba alterando-a e corrompendo-a, pois, modifica seus sentidos, substituindo as expressões das falas de nossos sentimentos, pela exatidão, ou seja, pelas ideias, ao serem escritas. Na escrita, não há tonalidade das palavras e sim um acolhimento uniforme, exatamente o oposto da fala, que pode variar o tom de acordo com o contexto, variando os sentidos das palavras conforme o desejo. Por isso, a importância da fala está na **força**, já que não há uma preocupação com a clareza; assim, “não é possível que uma língua escrita guarde por muito tempo a vivacidade daquela que só é falada. Escrevem-se as vogais, e não os sons” (ROUSSEAU, 1978b, p. 170).

Portanto, na linguagem acentuada fica evidente que os sons, os acentos e as inflexões formam sua **energia**, tornado uma frase comum ao seu contexto. Porém, o problema é o meio utilizado para fazer essa substituição, “estendem, alongam a língua escrita e passando dos livros para o discurso, enfraquecem a própria palavra. Dizendo-se tudo como se escreve não se faz mais do que ler falando” (ROUSSEAU, 1978b, p. 170).

Por isso, Rousseau (1978b) resolve opinar quanto ao próprio caráter da língua, quando põe em dúvida a escritura de **Homero**⁵ quanto a *Ilíada*

5 - Rousseau (1978b) faz uma observação bastante contundente, a respeito de **Homero** e da **Grécia**, instigando ao aprofundamento de vários aspectos no qual se refere à escrita. Os críticos destacam que muitos historiadores evidenciaram as adaptações e omissões ocorridas na transmissão oral da tradição cultural grega, principalmente, no que se refere a **Homero** e **Hesíodo**. “Uma Vez que os poemas de Homero e de Hesíodo, contendo muito das primeiras histórias da religião e da cosmologia dos gregos, tinham sido transcritos e que as gerações que sucederam defrontavam-se com distinções antigas de maneira bruscamente agravadas”. Essas inconsistências eram evidentes, pois percebiam que as crenças

e a *Odisséia*, se não tivera sido interpolada por seus compiladores, pois, “se a *Ilíada* tivesse sido escrita seria muito menos cantada, os rapsodos menos procurados e menos multiplicados” (ROUSSEAU, 1978b, p. 170), além da quantidade de dialetos utilizados por Homero, que numa escrita, se misturaram e se confundem, se ligando a um modelo comum. Ora, em nações civilizadas, onde, de fato, pouco se lê e se instrui, “mais desaparecem seus dialetos e, por fim, só permanecem como gíria no seio do povo, que lê pouco e nunca escreve” (ROUSSEAU, 1978b, p. 170-171); logo, esse poeta cantou e, não escreveu, afirma Rousseau.

Esses poemas por muito tempo permaneceram inscritos unicamente na **memória** dos homens; foram reunidos por escrito muito mais tarde e com grande dificuldade. Foi quando começaram a abundar na Grécia os **livros** e as **poesias escritas** que se sentiu, por comparação, todo o encanto da poesia de Homero⁶ (ROUSSEAU, 1978b, p. 171, grifo nosso).

Assim é que a linguagem cantada é linguagem sentida.

Daí novamente a importância que o filósofo dá à tradição da oralidade, a emissão dos sons da palavra falada, como o acento e a entonação, comentada no início do *Ensaio* e no *Emílio*, pois, a língua acentuada é a língua falada, tanto harmoniosa quanto sonora. A escrita tenta substituir os acentos pela acentuação, mas, não é a mesma coisa; quando isso é realizado, a sonoridade, ou seja, o acento, já foi perdido. Por isso, os povos civilizados já não possuem mais acentos, apenas quantidade de vogais ou sinais, não há mais variações dos sons, prova disso é a definição de acento adotada pela língua francesa, que não convém a quaisquer dos seus acentos. É exatamente por esses contrastes, que a **escrita**, por meio da necessidade de se tornar clara, em meio ao progresso natural, mudou o seu caráter e perdeu a sua força; ainda mais, com a rápida aceleração do aperfeiçoamento da gramática e da lógica, tornando a língua fria e monótona, como o exemplo da

e atitudes implicadas não eram semelhantes às presentes. Mas, essas inconsistências provocaram a consciência da diferença entre o passado e o presente. Assim, “a maior parte dos acadêmicos concorda que, na metade ou no fim do século VIII, os gregos adaptaram o sistema puramente consonantal dos fenícios”. Inúmeros escritos desapareceram. Portanto, “os poemas homéricos foram transcritos entre 750 e 650 a. C.; o século VII viu a primeira gravação de versos líricos; e, então, (no fim), a emergência da grande escola jônica de filósofos cientistas”; com o aparecimento de muitos escritores e professores, primeiro na Jônia e, mais tarde na Grécia, tomaram como ponto de partida de que “quase tudo do que **Homero** tinha dito aparentemente era inconsistente e insatisfatório em diversos aspectos.” Contudo, mesmo a expansão da civilização grega sendo um exemplo histórico da transição de uma sociedade realmente letrada; os críticos não deixaram de fazer a seguinte reserva: “qualquer generalização deve ser extremamente claudicante e hipotética”, permanecendo como matéria de debate, as razões da difusão do letramento na Grécia, e não em outras sociedades com sistemas de escrita explicitamente desenvolvidos. Porém, tratar de consideráveis questões, fugiria do escopo desse trabalho (WATT; GOODY, 2006, p. 33).

6 - Nesse sentido, Watt e Goody (2006, p. 58-89) destacam que não deixa de haver uma dívida da sociedade contemporânea com o grego clássico, nem tanto no que se refere ao gênio grego, “mas das diferenças intrínsecas entre sociedades não-letradas (ou proto-letradas) e sociedades letradas”; por isso, a Grécia está consideravelmente mais próxima de ser um modelo para a tradição intelectual mundial do mundo letrado contemporâneo, pois, “a escrita é o símbolo principal da distância”.

frieza de grandes discursos, proferidos nas academias instaladas em grandes civilizações; precisamente, “quando uma língua é mais clara por sua ortografia do que por sua pronúncia, isso constitui sinal de ser mais escrita do que falada” (ROUSSEAU, 1978b, p. 173), explica o filósofo, logo, corrompida.

Lembrando, mais uma vez, que a língua francesa é a língua escolhida por Rousseau, para dizer todas essas coisas – uma língua corrompida –, com uma fundamentada argumentação da corrupção da linguagem apaixonada pela escrita. Contradição? Certamente não, paradoxo provavelmente, igualmente a declaração pública de ódio aos livros no *Emílio*, principalmente, pela via em que essas declarações foram encaminhadas: nos livros, pela escrita. Ora, **o grande inimigo dos livros acabava de lançar outro livro. Um livro contra os livros, naturalmente!** Deve ter sido mais ou menos isso que seus contemporâneos e alguns **leitores desavisados** devem ter pronunciado, ainda mais, após todo o primeiro volume do percurso da narrativa confessional de um filósofo, que afirma com que violenta emoção abria cada novo título de um livro!

Seu coração punha-se logo a bater forte, antecipando o prazer da leitura. Sentia-se sufocado. Cada volume ainda desconhecido lhe parecia um navio de vela prestes a zarpar para um outro mundo. Um mundo no qual ele entraria não como aprendiz, mas como mestre. No momento em que a história começava, ele já era um dos personagens – segundo conta, era a respeito de si próprio que estava lendo, mesmo quando a história terminava, ele continuava ainda a ser aquele personagem, enquanto sua **imaginação** modificava a narrativa, jogava à vontade com todos os caracteres, revivia a história partindo de um novo ângulo, até exaurir todas as possibilidades e até que um outro **livro** viesse parar em sua vida e desvendá-lhe um mundo diferente e, talvez, ainda mais excitante. Mas, a despeito de toda essa dissimulação, as narrativas eram, não raro, tão envolventes, ou, pelo menos, era tão grande a sua necessidade de perder-se nelas; pois, seus sentidos, não obstante, o impeliam impulsionados por uma **imaginação** demasiado vívida e por desejos que se inflamavam com demasiada facilidade. Isso se tornava mais fácil mediante a leitura de **livros**.

Lia para dar a si mesmo uma vida nova. E, como já havia esgotado todas as suas leituras, Rousseau fugia de seus ofícios para ler livros, lia escondido, pois, não queria ser um simples operário, mas, queria ser um escritor. “Pois Rousseau”, conforme Starobinski (1994, p. 346), “demasiado apaixonado para reservar à leitura apenas o momento do lazer autorizado, lê em vez de trabalhar”; nesse sentido, “o mundo imaginário” adquire um valor de subversão em confronto às normas do trabalho e da sociedade. Narra um verdadeiro périplo em busca dos livros, como a casa de La Tribu, uma velha senhora que mantinha uma biblioteca de aluguel. Quando não

mais tinha condições de pagar pelos livros que não pudera devolver, passou a se desfazer de suas coisas para trocar por mais livros; porém, suas dívidas aumentando teve de lançar mão de toda a sua coragem e aprender a furto livros. Confessa que muito o magoava de **furtar**, mas, sem um livro na mão, ele se sentia esmagado.

Em um determinado momento, o próprio Rousseau nos diz que jamais foi homem que selecionasse suas paixões por meio de raciocínio. Com efeito, não se pode dizer nem mesmo que ele se valesse do pensamento. Ocorria exatamente o contrário. O pensamento é que o dominava. Ao raciocinar e ao escrever, Jean-Jacques se via tomado por uma espécie de transe intelectual. Um suor febril que, às vezes, lhe saía pelos poros excitados. Em princípio nem ele mesmo se deu conta disso. Durante muitos anos, por exemplo, experimentara sentar-se e escrever como os outros escritores faziam. Mas dizia-se preguiçoso. Não conseguia fazê-lo. E, quando, não obstante, se esforçava por fazê-lo, que luta não era aquela! E, depois, afinal de contas, quão pouco era o que realizava. Um dia, descobriu que não era forçado a si próprio a escrever, mas, como efeito, fugindo mesmo de todas as escrivatinhas e indo para o campo, que era o único meio pelo qual conseguia escrever, perto da natureza. Renunciando a todos os deveres e deixando apenas que seu coração se enchesse de quaisquer emoções que por acaso o assaltassem. Então, era quando as ideias realmente lhe ocorriam. Caindo sobre ele como uma tempestade de granizo. Tão numerosas e rápidas que ele mal conseguia lançá-las no papel. Era quando ele se tornava criador. Enquanto seus pés subiam e desciam montes, por longas caminhadas, e sua boca lançava expressões furiosas ou resmungos, e seus lábios se tornavam desdenhosos ou sussurrantes, e seus olhos ficavam secos de desdém ou úmidos de piedade. Às vezes, perguntava a si próprio se algo inteligível havia jamais saído dele, pois sentia, como se seus próprios livros, após terem jorrado de si, pareciam não ter sentido algum. Ele muitas vezes se via a condenar as suas próprias obras, quando seu transe passava e podia contemplá-las friamente.

Evidente que toda essa narrativa abreviada aqui, aparecia como mais um grande **paradoxo**, também ocasionava outras severas críticas, pois, qualquer outro homem que odiasse os livros, que dizia que os livros deveriam ser postos de lado, lançaria para longe o papel e a pena, consequentemente, deixaria de escrever. Mas não um Rousseau. Nesse sentido, era o motivo perfeito para que seus contemporâneos apontassem os conselhos de Rousseau como sendo sempre para os outros, jamais para si próprio. E também questionassem o fato de seus livros terem tão pouco a dizer a favor dos livros.

Porém, não é por acaso que ao narrar em suas *Confissões* a sua pro-

cura incansável por novas leituras, confessa que **os livros constituíam a fonte de muitos de seus males**, de suas imaginações, de não ter começado a observar os **valores essenciais** por um referencial seguro, mas sim, por palavras isoladas, como a linguagem moralizante das fábulas que falam coisas às crianças que ainda não entendem, não conhecem e nem se interessam, essa é uma linguagem da convenção, que a criança não sabe do que se trata, ou seja, de coisas que não estão em sua **memória**; ademais, é na memória, que estão conservados os sentimentos primeiros do homem. Por isso, ao escrever acerca da educação que se deveria ministrar às crianças, defenderia a exclusão total de livros. Não permitindo que, seu discípulo tivesse acesso aos livros antes dos quinze anos de idade. Seu *Emílio* deverá ter cuidado com os **livros**, esses objetos podem ser perigosos, e, devem ser mantidos à distância das crianças. E mesmo distantes dos livros, as crianças irão conservar um tipo de **memória**, pois ela registrará e recordará tudo o que ouve, vê e, principalmente, lhe causar impressão. Igualmente a todas as suas estrondosas revelações essa também, é explorada em suas minúcias, ou seja, o livro em si mesmo não é ruim, o problema é a utilização dele num determinado momento de nossas vidas. Tanto isso é verdade, que a sustentação de uma confissão como essa, foi assinalada por extrema fundamentação, em que também, esses objetos (os livros), devem ter um tempo propício, há uma especificidade. As crianças deverão aprender a ler no tempo certo, e ainda assim com objetivos estritamente práticos.

Seu *Emílio* não deverá aprender nada de cor, nem mesmo as **fábulas**, pois, esses livros que são recomendados às crianças, têm o objetivo de promover um efeito moral, como as famosas *Fábulas de La Fontaine*. As fábulas enganam, mesmo aparentemente ingênuas e encantadoras, simplesmente “porque as palavras das fábulas não são mais fábulas” [assim,] como “as palavras da história não são história” (ROUSSEAU, 1995b, p. 104). Essas narrativas em versos, com intuito de no final, encerrar uma lição moral, e em que figuram seres inanimados, imaginariamente dotados de palavra. Como tudo isso é possível? “Seduzidos pela mentira, elas deixam escapar a verdade e que o que fazemos para tornar-lhes a instrução agradável as impede de dela aproveitar?” (ROUSSEAU, 1995b, p. 104). Mas Rousseau deixa bem claro que as fábulas são prejudiciais às crianças, que devem ter acesso à **verdade límpida**, mas elas servirão de instrução aos homens, ou seja, para um outro tempo. Se a verdade é coberta com véus, dificilmente as crianças se ocuparão em retirá-lo. Conforme Rousseau (1995b, p. 104-105): “Ensinam as fábulas de La Fontaine a todas as crianças e nenhuma só as entende. E se as entendesse seria pior ainda, porquanto a moral se apresenta tão confusa e tão desproporcional com sua idade que a levaria mais ao vício do que à virtude”.

Ressalta-se que na quinta parte do romance *Júlia ou A Nova Heloísa*,

Saint Preux narra uma declaração de Júlia, quando esta se refere à educação dos seus filhos com o Senhor de Wolmar. Assim, Rousseau (1994, p. 502) já mencionava sua crítica às fábulas:

Sabeis que nosso filho mais velho já lê passavelmente. Eis como nasceu nele a vontade de aprender a ler. Tinha a intenção de dizer-lhe, de vez em quando, para diverti-lo, **alguma fábula de La Fontaine e já começara quando ele me perguntou se os corvos falavam**. Vi imediatamente a dificuldade para fazer-lhe sentir bem claramente a diferença entre o apólogo e a mentira; safei-me da dificuldade como pude e, convencida de que as fábulas são feitas para os homens, mas que se deve sempre dizer a verdade nua às crianças, suprimi La Fontaine (grifo nosso).⁷

A forma poética utilizada nas fábulas não permite às crianças que entendam o que realmente é para ser entendido, são jogos literários, com muitas metáforas; que, mesmo com todo o esforço em tornar as fábulas simples, há intenções de querer retirar delas coisas complicadas de serem aprendidas pelas crianças. Assim, o que poderia se tornar mais simples se reter, torna-se mais difícil de ser concebido, de maneira que o deleite é adquirido à custa de uma transparência.

Rousseau reivindica a **clareza** para as crianças, no lugar dos **subterfúgios**. As fábulas nesse período eram utilizadas com fins edificantes, e algumas foram elaboradas especificamente para as crianças. Dessa forma, o autor escolhe algumas fábulas do La Fontaine (1989) que se encontram na primeira parte de sua obra. E resolve percorrer de forma pormenorizada a famosa fábula do *Corvo e a Raposa*, examinando item por item, por ser considerada a mais adequada à moral de qualquer idade, também, a que as crianças aprendem com mais prazer e da melhor forma, pois, segundo o genebrino, brilha de modo eminente uma ‘ingenuidade pueril’. Portanto, a partir de uma suposição de que realmente as fábulas cumprem determinados objetivos como os de ser compreendida, de agradar e, principalmente, de instruir, vale o exame em questão. Acompanhemos *O Corvo e a Raposa*

Mestre Corvão, num carvalho pousado, um queijo em seu bico trazia. Dom Raposão, com seu faro atilado, chegou-se e lhe disse: – “Bom dia! Que bom ver-te aqui, meu amigo, tão bonito e elegante! É bem certo o que digo: se teu gorjeio se equipara à plumagem que ostentas, rara, a fênix há de ser dentre as aves daqui”.

7 - Perceber a pontuação dessa **declaração** no seu **Romance** se torna de grande importância, pois, *Júlia* é publicada apenas um ano antes (1761), de seu *Emílio* (considerado como um romance de formação). Segundo Rousseau, *Júlia* (1994), o *Contrato e Emílio* (1995a), foram elaborados praticamente na mesma época. Assim, é como se o autor já estivesse nos advertindo quanto às fábulas (algo que só é tratado pormenorizadamente no *Emílio*), e, no *Emílio*, estivesse justificando o motivo da aceitação do **romance** (e uma preparação para as suas memórias) como dentro em breve se perceberá, com o consentimento do romance *Robinson Crusoe* e a recusa das fábulas do Sr. de La Fontaine. Sem esquecer, evidentemente, que *Emílio* tinha como proposta inicial, ser um livro de memórias.

Ouvindo isso, de alegre não cabia em si o corvo, e quis logo exhibir a voz: o bico abriu, e assim deixou cair a presa, que a raposa apanha e diz: – “Meu caro, o bajulador, não raro, vive às custas de quem lhe dá atenção. Acho que vale bem um queijo esta lição [...]”
Dom Corvão, confuso e vexado, Jurou – mas era tarde – não mais ser logrado (LA FONTAINE, 1989, p. 76-77).

Rousseau realiza uma investigação primorosa dessa fábula acima, começando por questionar sobre o significado da palavra Mestre, o que ela significa em si, e o que significa diante de um nome próprio? Assim também, questiona o “que quer dizer um corvo num carvalho pousado?” (ROUSSEAU, 1995b, p. 105). Diagnostica de imediato que está havendo uma inversão da poesia, pois o autor das fábulas está confundido prosa e verso. E, como imaginar em plena natureza um corvo com um queijo no bico? Como obter o título de mestre em plena floresta? Só sendo “mestre diplomado nas pelóticas de seu officio” (ROUSSEAU, 1995b, p. 106). Além de utilizar algumas palavras que não são comumente empregadas (‘faro atilado’). A criança achará mais estranho o fato da narrativa ser falada em verso e não em prosa, e terá dificuldade em discernir a verdade da mentira nas narrativas dos outros.

Chama atenção para o fato dos bichos estarem falando a mesma língua, parece não haver especificidade em uma língua das raposas e uma língua dos corvos; ainda mais, os bichos falam? Refere-se ao fato desses bichos receberem tratamentos de Senhores, e, os elogios que a raposa remete ao corvo com o intuito de inflar o seu ego, promovendo a mentira de uma forma elegante: como explicar o fato de dizer coisas “sem mentir exatamente porque mente?” (ROUSSEAU, 1995b, p. 107).

Há uma correspondência de palavras utilizadas de forma metafórica objetivando que a criança aprenda a comparar qualidades absolutamente diferentes, como voz de uma plumagem. E mais, o que significa fênix? As crianças são remetidas “na mentirosa antiguidade, quase mitologia” (ROUSSEAU, 1995b, p. 107). A linguagem é de um discurso completamente imaginoso, dando um ar de dignidade para torná-lo sedutor, mas a criança saberá distinguir um estilo nobre de um estilo que seja vulgar? “Uma criança compreenderá tal requinte?” (ROUSSEAU, 1995b, p. 107).

Quando é dito que o corvo, ao ouvir os elogios da raposa, não cabia em si de alegria, Rousseau afirma que era “preciso ter tido muitas paixões e muito vivas para sentir esta expressão proverbial” (ROUSSEAU, 1995b, p. 107); as belezas que são exaltadas nos versos são desconhecidas para as crianças, primeiro porque realmente não são belas, e depois, elas não conhecem mesmo. E o que é pior, a bondade nessa fábula é transformada em mera tolice, de acordo com a máxima geral do verso, de que um bajulador vive à custa de quem lhe dá atenção e que essa lição vale um queijo. São zombarias, “sutileza demais para crianças!” E muitos pleonasmos desnecessários.

Todos esses pormenores analisados por Rousseau poderiam configu-

rar numa mera insensibilidade para com as fábulas, para com o autor e a moral que pretendia ser retirada, mas não se trata disso. Rousseau reconhece a importância dessas leituras, mas insiste em dizer que cada coisa tem o seu tempo e o seu lugar, elas já servem aos homens, mas ainda não às crianças:

Observai as crianças aprendendo suas fábulas e vereis que, quando em condições de aplicá-las, elas o fazem quase sempre ao contrário da intenção do autor e que, ao invés de atentarem para o defeito de que lhes querem curar ou prevenir, elas se inclinam para o vício mediante o qual se tira proveito dos defeitos dos outros. Na fábula precedente, as crianças zombam do corvo, mas se afeiçoam todas à raposa (ROUSSEAU, 1995b, p. 108).

Quanto à fábula: *A cigarra e a formiga*⁸, Rousseau observa que seu objetivo é dar como exemplo a figura da Cigarra, porém, acaba acontecendo exatamente o contrário, a Formiga é que se torna a escolhida, pois ninguém gosta de se sentir humilhado, muito menos de se humilhar, logo, todos escolherão o papel mais importante e significativo. Obviamente que é a escolha do amor-próprio, que estão fazendo, mas é uma escolha extremamente natural, se observamos onde estamos vivendo.

“E que horrível lição para a infância! O mais odioso de todos os monstros seria uma criança avarenta e dura que soubesse o que lhe pedem e o que recusa. A formiga faz mais ainda, ensina-lhe a zombar recusando” (ROUSSEAU, 1995b, p. 108).

Na fábula *A novilha, a cabra e a ovelha em sociedade com o leão*⁹, o filósofo ressalta que o Leão é um personagem de costume, e, quase em todas as fábulas que o Rei da Selva participa, acaba figurando como o mais brilhante, o mais forte e o mais esperto de todos os animais; por consequência, a criança não deixa de quase sempre se fazer de Leão; “e quando preside alguma partilha bem instruída por seu modelo, tem o cuidado de tudo açambarcar” (ROUSSEAU, 1995b, p. 109).

No entanto, há uma exceção, pois em uma dessas fábulas: *O Leão e o Mosquito*¹⁰, é o mosquito que toma esse posicionamento, pois, ele domina

8 - *A Cigarra e a Formiga*: A cigarra, sem pensar em guardar, a cantar passou o verão. Eis que chega o inverno, e então, sem provisão na despensa, como saída, ela pensa em recorrer a uma amiga: sua vizinha, a formiga, pedindo a ela, em prestado, algum grão, qualquer bocado, até o bom tempo voltar. – “Antes de agosto chegar, pode estar certa a Senhora: pago com juros, sem mora.” Obsequiosa, certamente, a formiga não seria. – “Que fizeste até outro dia?” perguntou à imprevidente. – “Eu cantava, sim, Senhora, noite e dia, sem tristeza.” – “Tu cantavas? Que beleza! Muito bem: pois dança, agora [...]” (LA FONTAINE, 1989, p. 73-74).

9 - *A novilha, a cabra e a ovelha em sociedade com o leão*: Há muito tempo, dizem, a ovelha, a novilha e a cabra resolveram fazer aliança e formar sociedade de ganho e partilha com o medonho leão, terror da vizinhança. A cabra conseguiu, numa sua armadilha, apanhar um veado, e em seguida tratou de chamar os consócios. Os quatro vieram. Contando-os um por um nas garras, lhes falou o leão: “Quatro sócios esta presa esperam; por isto, vou parti-la em quatro” – disse e fez. – “O primeiro pedaço é meu, e eis a razão: sou rei e me chamo Leão.” Ficaram calados os três. – “Por direito, o segundo também a mim cabe: direito do mais forte, todo o mundo sabe. Por ser o mais valente, eu fico com o terceiro. Quanto ao quarto, se algum aventureiro tocá-lo, morrerá ligeiro!” (LA FONTAINE, 1989, p. 86-87).

10 - *O Leão e o Mosquito*: – “Vai-te, mísero inseto, excremento da terra!” Com esse desdém inaudito, falava o leão ao mosquito; este, então, declarou-lhe guerra. – “Pensas que esse teu título de rei” – disse o mosquito – “causa-me pavor?”

o Leão; logo, a coisa muda de sentido, e o mosquito se torna um verdadeiro Leão. “A criança não é mais então o leão e sim o mosquito. Aprende um dia a matar a golpes de ferrão os que não ousaria atacar de frente” (ROUSSEAU, 1995b, p. 109).

E, na última fábula: *O Lobo e o Cachorro*¹¹, analisa a estória do lobo magro e do cachorro gordo, a lição não se trata de moderação, mas o sentido é invertido e passa a ter o de uma licença. Rousseau, tomando a obra às vezes de relato autobiográfico, narra que nunca esquecerá o momento que viu uma menina chorar, após ter lido essa fábula, havia ficado desolada, e sempre haviam pregado a docilidade com ela. “Custaram saber a causa de suas lágrimas; souberam-na enfim. A pobre sofria por estar presa na corrente, sentia o pescoço pelado; lamentava não ser lobo” (ROUSSEAU, 1978b, p.109). Jean-Jacques Rousseau, ao final dos comentários sobre as fábulas, faz uma síntese das cinco fábulas:

Assim, pois a moral da **primeira** fábula citada é para a criança uma lição da mais baixa adulação; a da **segunda** uma lição de desumanidade; a da **terceira** uma lição de injustiça; a da **quarta** uma lição de sátira; a da **quinta** uma lição de independência. Esta última lição, que é supérflua para meu aluno, não é muito mais conveniente ao vosso. Quando lhe dais preceitos que se contradizem, que fruto esperais de vossos cuidados? (ROUSSEAU, 1995b, p. 109, grifo nosso).

Após todas essas restrições às fabulas do Senhor de La Fontaine, Rousseau confirma que a moral repassada nas fábulas, que serviu de objeções, não deixa de servir de justificativa da própria conservação delas. Pois ao fazer essa crítica, o filósofo percebe que além da questão das coisas se-

Até o touro bravo enfrentei e lhe demonstrei meu valor!” Nem bem acabou de falar e carregou de baioneta, enquanto zumbia a trombeta. O leão só fazia urrar, tanto, que quase ficou rouco, desesperado, aflito, louco. Seus urros repercutem na floresta, provocando um alarme universal. Picado na orelha, na testa, no pescoço; todo, em geral; quem diria: um mosquito fazendo tal festa! E tome mais picada no pobre infeliz: tomou picada até no fundo do nariz! O leão só pensava em matar, em dar cabo do mosquito, mas viu que seria impossível, pois de nada valiam garras, dentes, rabo, contra aquele inimigo feroz e invisível. Bate as patas nos flancos, no peito; na cara, esperneia, dá botes, corre e leva um tombo; mas, por fim, fatigado, cai rende-se e para com feridas e lanhos por todo o seu lombo. Para complementar a lição tão amarga, escutou a trombeta do toque de carga alardeado à vitória. Porém – coisa estranha! – tão deslumbrado estava o inseto, que nem viu uma teia de aranha: ficou preso e morreu. E como é que interpreto a moral desta história? Vê qual a melhor: “Inimigo pequeno, perigo maior”, ou então: “Muitas vezes, quem resiste ao mar, pode no rio se afogar” (LA FONTAINE, 1989, p. 149-150).

11 - *O Lobo e o Cachorro*: Um lobo, que era magro de dar dó, pois, boa vida não lhe davam os cães de guarda, encontra um deles gordo e só, que se perdera enquanto os donos passeavam. Atacar o cão, dar-lhe fim queria o lobo, mas temia que o mastim fosse um osso bem duro de roer, conforme o seu aspecto lhe dava a entender. O lobo, então, de astúcia usou: chegando junto ao cão, cumprimentou e, humilde, a robustez do outro elogiou. – “Depende só de vós, Senhor, de robustez igual dispor. Deixai estas florestas sem comida e vinde comigo para uma nova vida. Vossos irmãos daqui são miseráveis, sovinas, tacanhos, detestáveis, a quem só restará morrer de fome. Por que será? É que eles nada têm. A sorte só lhes foge e some. Vinde comigo agora, é o que mais vos convém.” – “E em troca, que devo fazer?” – “É mesmo pouca coisa: basta afugentar os que portam cacetes, ou vêm mendigar; a todos os da casa, defender. Em troca, carnes – quem sabe, até lombo, ossos de frango, ossos de pombo, sem falar de muitas carícias.” O lobo já sorria satisfeito, sonhando com tantas delícias, quando viu algo que lhe pareceu suspeito. – “Que é isso em teu pescoço, amigo?” – “Nada” – “Mas como nada? E essa pelada?” – “Ah, isto aqui? É a marca da coleira que põem em meu pescoço quando fico preso.” – “Coleira? Preso?” – indaga o lobo algo surpreso. – “Não se pode sair quando se queira?” – “Nem sempre, e importa?” – “Claro! Eu nunca trocaria, por qualquer iguaria ou a joia mais linda, A liberdade. Adeus!” – e está fugindo ainda (LA FONTAINE, 1989, p. 83-85).

rem oferecidas em tempos desiguais ao ser humano, observa a necessidade de uma moral em palavras e outra em ações, na sociedade, mas essas morais não se comunicam ou muito menos se reconhecem e se assemelham; pois, a que está nas palavras, pertencem ao conjunto de instruções sobre os princípios, dogmas e preceitos de como se deve agir; já as ações na sociedade, estão nas fábulas e contos de La Fontaine, destinados às crianças e as mães, por conseguinte, segundo Rousseau (1995b, p. 109), La Fontaine (1989) atende a tudo, e encerra sua discussão sobre as fábulas com o seguinte parágrafo:

Entremos em acordo, senhor de La Fontaine. Prometo ler-vos com cuidado, amar-vos e instruir-me com vossas fábulas, pois espero não me enganar com seu objetivo; mas quanto a meu aluno, permiti que não lhe deixe estudar uma só até que me tenhais provado seriamente que lhe é útil aprender coisas de que não compreende um quarto sequer; que naquelas que poderá compreender nunca se porá do lado errado, que ao invés de se corrigir com a vítima não se forme de acordo com o malandro.

Portanto, os livros são os instrumentos ou os objetos de maior miséria às crianças. “A leitura é o flagelo das crianças e quase a única ocupação que sabem dar-lhes” (ROUSSEAU, 1995b, p. 109). Mas, seu Emílio saberá o que significa um livro, a partir dos doze anos. Também aprenderá a ler, mas, como já foi dito, somente a leitura que possa proporcionar alguma utilidade, do contrário, só ocasionará aborrecimentos. Há uma preocupação enorme com os métodos para ensinar a criança a ler e a aprender, mas esquecem que o meio mais seguro, é que a criança precisa desejar aprender. “O interesse imediato, eis o grande móvel, o único que leva longe e com segurança” (ROUSSEAU, 1995b, p. 110). Ora, mais uma vez, Rousseau insiste na sua máxima, cada coisa a seu tempo, pois, “se obtém mais seguramente e mais depressa o que não se tem pressa de obter” (ROUSSEAU, 1995b, p. 111).

Destarte, os sentimentos de nulidade nos proporcionam interesses reais, ou seja, interesses do que realmente se precisa, e não, superfluidades, pois “as relações entre as causas e os efeitos cuja ligação nós não percebemos, os bens e os males de que não temos nenhuma ideia, as necessidades que nunca sentimos, são nulos para nós” (ROUSSEAU, 1995b, p. 198). O filósofo ratifica que é impossível termos interesse pelo que ainda não se sente, além de não se perceber a utilidade. Por isso, às vezes, é necessário convencer uma criança daquilo que é útil e necessário, mas, adverte que não é somente uma questão de convencimento, pois assim, nunca a ideia teria uma credibilidade real, é preciso então, **persuadir**. Mas isso também não se trata de um reconhecimento das necessidades irrealis? Para Rousseau (1995b, p. 199), seria apenas um convencimento se não tivéssemos um móvel para a **persuasão**, pois, são as paixões, “somente as paixões nos fazem

agir”; elas convencem, por que levam a acreditar e a aceitar a si mesmo. Isso não parece lembrar um pouco do que Platão, por seu porta-voz Sócrates estava se preocupando no *Fedro*? De como compreender aquilo que ainda não conhecemos, **do que é bem e do que é mal** (PLATÃO, 2007a). Ora, nos diz Rousseau (1995b, p. 199), como sentir algo por aquilo que não se conhece, “como apaixonar-se por interesses que ainda não se tem?”.

Segundo o filósofo, por isso se deve mostrar às crianças somente aquilo que ela possa enxergar; pensar naquilo que de fato pode lhe ser útil, mesmo que seja para um outro tempo, uma outra idade, mas que seja falado daquilo que a própria criança assim consiga vir. É dessa maneira que não se pode fazer comparações, para que não aprenda através da inveja e da vaidade. Esse será seu incentivo, e não será nenhum inconveniente ser êmulo de si mesmo. Por isso, nos diz Rousseau, ‘é na **memória**, e não nos livros’, a nossa mais confiável verdade, os nossos mais seguros conhecimentos; igualmente a inquietação de Sócrates quanto à **escrita** no *Fedro*, “de que implantarão o esquecimento em suas almas: eles deixarão de exercitar a **memória**, porque eles confiarão no que está escrito” (PLATÃO, 2007a, p. 111). Assim, nos diz o genebrino:

Dizem que Hermes gravou em colunas os elementos das ciências para por suas descobertas ao abrigo de um dilúvio. Se os tivesse gravado na cabeça dos homens, aí se teriam conservado por tradição. Cérebros bem preparados são os monumentos em que se gravam mais seguramente os conhecimentos humanos (ROUSSEAU, 1995b, p. 199).

Mas, então, qual livro Emílio deverá ler? O filósofo nos diz que seria necessário um livro que pudesse reunir várias lições, além de ser acompanhado de interesse e, principalmente, estímulo suficiente para a criança. É oportuno lembrar aqui que ainda no livro I do *Emílio*, o genebrino direciona a obra: ‘**nosso verdadeiro estudo é aquele da natureza humana**’. Por isso, seria preciso inventar uma situação na qual todas as necessidades naturais pudessem mostrar, de modo sensível e mais que isso, que os meios de atendê-las se desenvolvessem de forma sucessiva, ou seja, é pela **natureza**, “**pintura** viva e ingênua desse estado é que seria preciso dar o primeiro exercício à sua imaginação” (ROUSSEAU, 1995b, p. 199-200). E só aos quinze anos (momento de felicidade de um homem sábio), *Emílio* terá condições de ler o livro que concilia tantas lições esparsas num objeto comum. Ressaltando que o autor desse **romance de formação** reconhece *A República* de Platão, “como o mais belo tratado de educação já escrito”, porém, esse não é o livro indicado ao Emílio, por um simples motivo que, acaba se tornando um problema para o educador na modernidade: a formação de um cidadão para um tempo que não existe mais Pátria (problema esse que de alguma forma o autor “resolve” quando aplica na utópica comunidade de Clarens na *Nova Heloísa*). Assim, informa a leitura ideal:

Filósofo ardoroso, já estou vendo excitar-se a vossa. Não deis tratos à bola; essa situação existe, está descrita e, sem vos incriminar, muito melhor que a poderíeis descrever, com mais verdade e simplicidade, ao menos. Desde que precisamos absolutamente de **livros**, existe um que fornece, a meu ver, o mais feliz **tratado de educação natural**. Esse livro será o primeiro que meu Emílio lerá; ele sozinho constituirá durante muito tempo toda a sua biblioteca e sempre terá nela um lugar importante. Será o texto a que todas as nossas conversações acerca das ciências naturais servirão apenas de comentários. Servirá para comprovar os progressos de nossos juízos. E enquanto nosso gosto não se estragar ele nos agradará sempre. Mas qual será esse livro maravilhoso? Aristóteles? Plínio? Buffon? Não: *Robinson Crusóé* (ROUSSEAU, 1995b, p. 200, grifo nosso).

A partir dessa devoção do genebrino, Watt (1997, p. 178), ao tratar dos *Mitos do individualismo moderno* se surpreende igualmente a todos os leitores, “por ver de repente *Crusóé* em tão ilustre companhia”. O crítico inglês, em sua interessante análise a respeito da importância universal das características do individualismo que se apresentava como a mais desejável das qualidades humanas nas figuras míticas do Fausto, Dom Quixote e Dom Juan, em que “o componente punitivo original da Contra Reforma foi transformado em um aspecto positivo e admirável do herói”¹² (WATT, 1997, p. 177); Watt (1997) destaca também, Robinson Crusóé nessa mesma esteira, pois, a partir da exaltação idílica de Rousseau, acaba elevando o personagem de Daniel Defoe, porém, o individualismo de Crusóé, é antes fruto da Reforma do que do Renascimento, se caracterizando dessa forma, como um indicador do ideal individualista; portanto, os quatro heróis representam os principais mitos de nossa civilização. Contudo, é ao herói Rousseau que o crítico atribui o real encaminhamento da formação do mito do indivíduo moderno, que é uma reivindicação do próprio romantismo, fazendo de Jean-Jacques um de seus principais heróis.

Porém, por mais que se concorde com essa significação, quanto ao mito¹³ do herói, questiona-se: como será possível alguma equivalência do Ro-

12 - O crítico nos lembra que, habitualmente, esquecemos do *Robinson Crusóé* como um **Romance**, pois essa criação ficcional de grande porte do Daniel Defoe é muito mais situada como um “grande mito da civilização ocidental”, juntamente com Fausto, Hamlet, Dom Juan e Dom Quixote. “cada um deles quer seguir o seu próprio caminho, e não o dos outros. Mas eles próprios entram ideológica e politicamente em conflito com as forças da Contra Reforma e são punidos por isso. E pecadores, é claro, são sempre mais interessantes do que santos.” Também ressalta que esses modelos “são interpretações românticas de mitos criados muito antes do romantismo”. Esses protagonistas são completamente envolvidos de forma exclusiva com as aspirações características do homem ocidental, “cada um deles corporifica uma *Arete* e uma *Hybris*, uma excepcional bravura e um ruinoso descomedimento, em esferas de particular importância na nossa cultura”, enquanto poderosos mitos, capazes de repercutir de modo muito especial em nossa sociedade individualista. Porém, o autor considera que *Robinson Crusóé* acaba desempenhando o papel de mito popular muito melhor do que os demais (WATT, 1997, p. 13-14). Crusóé pode ser visto, segundo palavras de Watt (1997, p. 15), “como um articulado porta-voz das novas atitudes econômicas, religiosas e sociais, as que vieram logo após a Contra Reforma; e no contexto do desenvolvimento do individualismo, a tardia data de sua criação – 1719 – deve ser vista como algo que pesa no argumento geral do livro”.

13 - Esclarecemos que o *Status* de **mito** utilizado pelo crítico inglês, é menos sagrado, menos peremptório e menos universalmente aceito do que os mitos das sociedades iletradas. O próprio autor assume que não está levando em consideração alguns atributos feitos por Malinowski a respeito do mito, na sua obra *Myth in Primitive Psychology*, em que

binson Crusoe, se a situação a que Emílio se encontra não é a de uma **ilha deserta**, muito menos, essa não é a situação do homem em sociedade? O que teria levado o filósofo a selecionar exatamente *Robinson Crusoe* como a única leitura do Emílio em tenra idade, no seu tratado educacional? E o próprio Rousseau responde que, talvez, por isso mesmo, haja uma real possibilidade. O filósofo narra como *Robinson Crusoe* vive em sua ilha, vive sozinho, desprovido dos outros, do auxílio dos seus semelhantes, dos instrumentos de todas as artes. Mas destaca, que Robinson consegue prover a sua subsistência e a sua conservação e até alcança um certo bem-estar. Considera esse um projeto interessante para as crianças. Rousseau está novamente se referindo à **natureza**, enquanto um **recurso da memória**, pois afirma: “mas é segundo essa situação que se devem apreciar todas as outras”. É apenas um **recurso ficcional**¹⁴ em que se pode colocar na situação desse outro, na situação do Robinson Crusoe (que é um homem isolado), podendo-se, dessa forma, colocar-se também, acima dos preconceitos, mas, principalmente, em poder ordenar quaisquer julgamentos “sobre as verdadeiras relações com as **coisas**” (ROUSSEAU, 1995b, p. 200), e, conseqüentemente, se posicionar nas relações de um homem isolado com as coisas, em razão da verdadeira utilidade das coisas, daquilo que é preciso de fato, mesmo sem nomeá-las e somente se posicionando diante delas. Emílio não vai se transformar no Robinson Crusoe, não irá se isolar ratifica-se, isto servirá somente, enquanto um recurso, igualmente a um processo persuasivo. Bastante diferente de uma persuasão em si mesma, pois, essa escrita romanceada, não irá convencer Emílio, como as fábulas, a partir de uma certeza fortemente estabelecida, mas, irá tocar a sua sensibilidade. Ressalta-se, não é para seu aluno pensar nos mesmos termos do autor do *Robinson Crusoe*, nem mesmo de seu preceptor, muito menos atender a seus apelos. Mas, a partir desse posicionamento, do processo de persuasão, ingressará num processo de pura reflexão **autônoma**, pois Emílio irá sair, por si mesmo, de sua condição e irá refletir sobre ela. Ora, esse referencial do “Crusoe ser um aventureiro solitário”, também liberta esse personagem de uma subordinação à tradição,

*expressa intensificação e codifica crenças... não é um conto ocioso, mas uma força ativa cuidadosamente invocada; não é a explicação intelectual de uma imagem artística, mas uma carta pragmática da fé primitiva e da vontade moral”; o *Status* de mito que é trabalhado por Watt (1997) é exatamente aquele que se aproxima do que se procura, ou seja, não como a figura que vive numa espécie de limbo, nem tampouco como uma simples invenção de natureza ficcional. Mas, como uma forma simbólica, que foi como Rousseau se utilizou desse romance, pois, concorda-se com o crítico de que na modernidade, é compreensível e bem aceito, “a visão de que histórias míticas são de certa maneira simbólicas; ou seja, tendem a adquirir significados mais duradouros e mais permanentes do que denotam as suas representações cultas; mas esses significados não estariam acima e além da razão”; apenas fazem parte do pensamento individualista moderno, servindo de transição aos significados românticos após o encaminhamento por algumas figuras desse período, a exemplo de Rousseau. Dessa forma, o crítico literário utiliza o mito como “uma história tradicional largamente conhecida no âmbito da cultura, que é creditada como uma crença histórica ou quase histórica, e que encarna ou simboliza alguns dos valores básicos de uma sociedade” (WATT, 1997, p. 16).

14 - É simbólico e significativo que o recurso ficcional escolhido por Rousseau seja logo um **romance**, pois, embora esteja se desfazendo das fábulas para certa idade, é com um **romance**, considerado como uma espécie de “mito da modernidade”, que o filósofo ataca a escrita e sugere outro tipo de livro, ou seja, de alguma forma, Jean-Jacques está seguindo os caminhos tomados por Sócrates no *Fedro*, de seguir uma épica, demonstrando a sua grande preferência por uma linguagem da fala, mesmo o romance não sendo mais uma linguagem falada, mas, enquanto um modelo da épica moderna, ou seja, da própria necessidade de se narrar uma história que é algo inseparável da cultura de um povo.

tornando-se um indivíduo autônomo, ou seja, um verdadeiro precursor do romantismo. Essa é a magnífica **persuasão** do filósofo na arte da escrita: despertar para o pensar, tornar o indivíduo autônomo. Isso pode parecer bastante **retórico**, talvez seja, pois, é por um escrito, precisamente, um romance, que isso será possível ao seu Emílio, analogamente à figura do **Legislador**, que Rousseau (1995a) descreve no *Contrato Social*, buscando o sentido de unidade (unificação), do entendimento que falta a sociedade perceber; assim, possui a tarefa de modificar a natureza humana:

De transformar cada indivíduo que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em uma parte de um todo maior, do qual esse indivíduo recebe de alguma forma sua vida e seu ser; de alterar a constituição do homem para reforçá-la; de substituir, por uma existência parcial e moral, a existência física e independente que todos nós recebemos da natureza. Em uma palavra, é necessário que destitua o homem de suas próprias forças para lhe dar outras que lhe são estranhas e das quais não pode fazer uso sem a ajuda de alguém. Quanto mais suas forças naturais estiverem mortas e enfraquecidas, mais as adquiridas serão grandes e duráveis, e mais sólida e perfeita a instituição (ROUSSEAU, 1995a, p. 100).

Portanto, essa **persuasão** do Legislador também é um processo de reflexão autônoma, pois, se as ideias não podem ser impostas pela força, nem persuadidas pelos argumentos, isso possibilita a descoberta de **verdadeiros valores**. Eis aí uma peculiaridade de Jean-Jacques, algo bastante significativo para se entender o que ele está reivindicando no *Emílio*.

Nesse sentido, voltando ao *Emílio*, obviamente que o filósofo não deixa de remeter seu aluno ao **transporte da imaginação**, porém, apenas para que se entenda, novamente que a negação desses livros (das fábulas) não se trata da negação “do livro em si mesmo”, mas dos livros que generalizam argumentos e moralizam valores, transformando-os em **valores essenciais** ao nomeá-los “nesses arquivos”, como também, observou Sartre (2004), na contemporaneidade. Esses livros que não se prendem às coisas, destaca Rousseau (1995b), são remetidos para uma outra época, pois acabam ficando no em si, e, não pensam simplesmente no homem diante das coisas. É dessa forma que Rousseau educador está sugerindo uma *poética*, que o encaminhamento desse livro se torna possível; pois, conforme Sartre (2004, p. 13), os poetas não “aspiram nomear o mundo, e por isso não nomeiam nada, pois a nomeação implica um perpétuo sacrifício do nome ao objeto nomeado, ou, para falar como Hegel [diz o filósofo], o nome se revela inessencial diante da **coisa** – esta sim essencial”. É a atitude **poética** do genebrino, que considerou “as palavras como as coisas e não como signos”; ainda com Sartre (2004, p. 13-14), “o homem que fala está além das palavras, perto do objeto; o poeta está aquém. Para o primeiro, as palavras são domésticas; para o segundo, permanecem no estado selvagem”, como

numa **ilha deserta**, ou seja, não é a utilidade da linguagem da convenção que irá interessar, mas, outras utilidades, “são coisas naturais que crescem naturalmente sobre a terra, como a relva e as árvores”.¹⁵

Watt (1997, p. 179), então observa que para Rousseau, “o homem solitário em uma **ilha deserta** era o mais eloquente juiz da utilidade de cada coisa; assim o **estudante** ideal de Rousseau deve aprender a julgar corretamente mediante a sua própria **identificação** com Robinson Crusoe” (grifo nosso). Jean-Jacques conclui que essa obra seria o **livro possível**, o **guia**¹⁶ de seu estudo, pois permitiria divertimento e instrução durante a época mencionada. Esse é o grande norte: primeiro é preciso aprender com as **coisas**, diz o filósofo:

Esse **romance**, despojado de toda a sua miscelânea, começando com o naufrágio de Robinson perto de sua ilha e acabando com a chegada do navio que o deve recolher, será a um tempo o divertimento e a instrução de Emílio durante a época de que se trata aqui. Quero que a cabeça lhe vire, que se ocupe sem cessar com seu castelo, suas cabras, suas plantações: que aprenda pormenorizadamente, não nos livros e sim com as **coisas**, tudo o que é preciso saber em tais casos; que pense ser Robinson ele próprio; que se veja vestido de peles, com um grande boné, salvo o guarda-sol de que não precisará. Quero que se inquiete com as medidas a serem tomadas, com isto ou aquilo de que venha a carecer, que examine a conduta de seu **herói**, que procure ver se nada omitiu ou se não podia fazer melhor; que anote atentamente os erros e que disso se aproveite para não os repetir, pois não duvideis de que não projete atirar-se à semelhante proeza; é o verdadeiro castelo na Espanha dessa idade feliz, em que não se conhecem outras felicidades senão o necessário e a liberdade (ROUSSEAU, 1995b, p. 200).

15 - Ora, “o poeta está fora da linguagem” observa Sartre (2004, p. 14), “vê as palavras do avesso, como se não pertencesse à condição humana, e, ao dirigir-se aos homens, logo encontrasse a palavra como uma barreira”; pois, não é a linguagem da convenção que Rousseau está procurando. “Em vez de conhecer as coisas antes por seus nomes, parece que tem com elas um primeiro contato silencioso e, em seguida, voltando-se para essa outra espécie de coisas que são, para ele, as palavras, tocando-as, Tateando-as, palpando-as, nelas descobre uma pequena luminosidade própria e afinidades particulares com a terra, o céu, a água e todas as coisas criadas. Não sabendo servir-se da palavra como signo de um aspecto do mundo, vê nela a imagem de um desses aspectos. E a imagem verbal que ele escolhe por sua semelhança com o salgueiro ou o freixo não é necessariamente a palavra que nós utilizamos para designar esses objetos. Como ele já está fora, as palavras não lhe servem de indicadores que o lancem para fora de si mesmo, para o meio das coisas; em vez disso, considera-as como uma armadilha para capturar uma realidade fugaz; em suma, a linguagem inteira é, para ele, o Espelho do mundo” (SARTRE, 2004, p. 14-15).

16 - A solicitação de Rousseau nos estudos também é a de um **guia**, porém, não é a de um **guia pessoal**, como Platão solicita na *Sétima Carta* – em que os efeitos de ler são intrinsecamente menos profundos e permanentes do que os da conversação oral –, de que o conhecimento humano só pode ser transmitido quando, “depois da ajuda de um **guia pessoal** nesses estudos, depois de viver durante algum tempo com aquele **guia**”, de repente, um *flash* de compreensão, por assim dizer, acende-se por uma faísca que atravessa a alma e, “uma vez dentro dela, começa a nutrir a si próprio” (PLATÃO, 2007b, p. 180). Mas, se no *Emílio*, não há um guia pessoal no momento da identificação com o Robinson Crusoe, no caso da figura do **legislador**, “é necessário que destitua o homem de suas próprias forças para lhe dar outras que lhe são estranhas e das quais não pode fazer uso sem a ajuda de alguém”. Porém, mesmo sendo em contextos diferentes, o enredo e o objetivo coincidem, pois, também em Rousseau, a partir desse guia, o homem irá nutrir-se de si próprio e ter uma íntima compreensão de si. Contudo, ressalta-se que, para Platão (2007b, p. 180) além da compreensão íntima, a partir do longo contato pessoal, há também, a demonstração da importância segura da fala viva, “em virtude de sua conexão mais imediata com o próprio ato de comunicação”, muito mais do que a palavra **escrita**, pois, a partir de um diálogo, quaisquer equívocos podem ser esclarecidos muito mais rapidamente. Watt e Goody (2006, p. 50), então destacam que Sócrates ao dizer a Fedro que “embora palavras escritas” possam parecer “falar com você como se fossem inteligentes, se você perguntar qualquer coisa sobre o que dizem a partir de um desejo a ser instruído, vão falar sempre a mesma coisa”.

Watt e Goody (2006) apontam algumas questões norteadoras dessa passagem, não só ao romantismo vindouro como também à futura aceitação dos romances pela civilização ocidental (claro que nesse momento, Rousseau já havia se convertido ao romance); primeiramente, emerge o fato da aceitação compreensiva desse livro, em ser recomendado para a “idade feliz”, pois, não há, “nenhuma referência a sexo, ausência de um enredo complicado, insistência de conversas sobre assuntos profundos – nada além de um homem na situação de uma criança, pensando como satisfazer, por seus próprios meios, as necessidades do cotidiano”; também, o fato do Robinson Crusó ser apresentado como o modelo de um **herói mítico**¹⁷, pois “mostrou-se possuidor ao assumir seu compromisso pessoal”, com isso, Crusó acaba sendo uma figura que seu aluno irá se identificar de forma completa e continuamente, ou seja, Rousseau acaba solicitando uma autêntica *mimesis* de Robinson Crusó que, segundo Watt (1997, p. 179-180), é “uma versão secular da *Imitatio Christi* [Imitação de Cristo] de Thomas A. Kempis”. Além, claro, de que o objeto moral do mito é “essencialmente a solidão”, eco observado nos seus *Diálogos*, quando o autor narra que se sentia “mais só em Paris do que Robinson em sua ilha” (ROUSSEAU, 1959, p. 1186), e, como não poderia deixar de ser, em várias partes dos *Devaneios de um caminhante solitário*, em que o autor faz numerosas referências de sua admiração por esse romance; entretanto, a maior referência está mesmo no *Emílio*, livro em que narra nas suas *Confissões*, como “o melhor e o mais importante de seus escritos”, onde apresenta a sua filosofia da educação para a vida. Watt (1997, p. 180) afirma que, “a solidão da ilha é a verdadeira essência daquilo que Rousseau prega em *Êmile*”, pois, posteriormente o genebrino irá dizer que o seu aluno sentirá apenas o desejo das coisas úteis e nada além, esse será o meio mais seguro de superar preconceitos, ordenar juízos. Ora, onde as “verdadeiras relações” poderiam ser estabelecidas senão entre as “coisas”? E como isso seria possível? Estando sozinho, numa ilha deserta. “Daí por que Emílio se esforçará, incansavelmente, por extrair das opiniões convencionais de Crusó importantes juízos sobre as falsidades”. Sem esquecer que, dentre os efeitos negativos da falsidade, Rousseau cita a luxúria, a corrupção do gosto etc. Watt (1997) prossegue suas observações, dizendo que Rousseau “era um ‘ilhomaníaco’, ao contrário de Defoe, pois, o ideal ecológico desse autor não era a “a natureza ou a vida natural, mas a urbanização do campo”, já, o que interessava a Rousseau, da obra, era o seu “cenário natural, destinado a priori a ser belo por si mesmo”. Esse era o objetivo educacional de Rousseau, pois, evitar as falsidades significa: evitar o circuito das opiniões, as convenções, o amor-próprio, a polidez.

17 - Dentre as consequências do letramento, Watt e Goody (2006, p. 66) destacam, que “Platão “em sua nostalgia pelo mundo dos mitos, teve uma longa linha de sucessores”, dentre eles, “o culto de Rousseau ao Bom Selvagem, por exemplo, é um tributo inconsciente à força da homogeneidade da cultura oral, à admiração ansiosa do educado, à visão de mundo simples, mas coesa da vida camponesa, à ausência de tempo do seu viver no presente, à espontaneidade não-analítica acompanhada de uma atitude adiante do mundo que é de participação absorvida e acrítica, uma participação em que as contradições entre história e lenda, por exemplo, ou entre experiência e imaginação, não são sentidas como problema” (grifo nosso).

Emílio deve ter um considerável *amour de soi-même*, a instintiva autoestima do eu natural; mas ao mesmo tempo deve se proteger do *amour-propre*, o venenoso sentimento de vaidade ou orgulho decorrente da decisão de fazermos da estima dos outros um dos valores básicos de nossa vida (WATT, 1997, p. 181).

Assim, não é por acaso que o filósofo de Genebra nos dirá que Daniel Defoe criou o melhor **“tratado de educação natural”**, claro que aqui se deve pensar apenas na ideia básica que esse livro atraía a **imaginação** de Rousseau para aquilo que ele tentava explicar, pois, servir de modelo educacional da natureza não parecia ser o que Defoe pretendia. Ressaltando que Robinson Crusóé somente fica isolado na ilha deserta, uma parte desse romance, talvez, exatamente por isso, é que Jean-Jacques escolhe por onde quer que o livro comece, de forma resoluta, se desfazendo de todos os ornamentos, ‘começando com o naufrágio de Robinson perto de sua ilha e acabando com a chegada do navio que o deve recolher’.¹⁸ Evidentemente que essa atitude de Rousseau, em alterar a obra de Defoe, retirando os aspectos religiosos e punitivos, acabaria por privar seu romance das reais intenções de um autor impondo às suas; mas, Watt destaca um dos motivos essenciais do genebrino para esse feito:

Como um verdadeiro precursor dos românticos, Rousseau não aceitava a ideia de que a obediência ao pai e a Deus fosse meritória. Para Rousseau, a ênfase deveria ser dada à autenticidade do indivíduo em relação aos seus próprios sentimentos, ao passo que a ideia de um dever supremo teria de ser vista como um subjetivismo antinomiano (WATT, 1997, p. 180).

Por isso também, a escolha da retirada de algumas características desse romance por Rousseau, pois, mesmo de forma alterada, o Robinson Cru-

18 - **Apropriação idealizante de Rousseau:** A obra de Daniel Defoe apareceu de fato em abril de 1719, num primeiro volume, logo em seguida, o segundo volume em agosto do mesmo ano e, em 1720 o terceiro volume, todos com títulos imensos, como era de costume na época. Ian Watt destaca que a visão de Rousseau sobre a obra de Daniel Defoe “é de fato uma traição”, embora o filósofo fosse “obcecado por *Robinson Crusóé*, nada assegura que haja consultado o romance com frequência e atenção”; ao certo é que “a interpretação de Defoe por Rousseau é condicionada pela versão francesa da história, que segundo o crítico, é uma “tradução de 1720, ou na adaptação de Saint Hyacinthe e Justus van Effen, feita na medida do gosto literário da França naquela época.” (WATT, 1997, p. 178). A tradução que presumivelmente foi lida por Rousseau era muita formal, em sua prosa e suas atitudes, do que o original de Defoe. Por exemplo: a certa altura, quando Crusóé vê o milho pela primeira vez, a versão francesa o leva a dar um grito de alegria e exclamar: ‘*Ó Natureza!*’ O *Crusóé* de Defoe é bem diferente: trata-se, afinal, de um vendedor de grãos e não de um botânico, e menos ainda de um enciclopedista, um romântico ou um humanista. Para Crusóé é original, ‘natureza’ não pede adoração, mas aproveitamento; seus acres de terra clamam por benfeitorias; e ele permanece satisfeito até que, nas *Novas aventuras*, sua ilha tenha sido dotada de uma força de trabalho adequada; então ele poderá alegrar-se, ‘porque lá nunca houve uma vila dentro da floresta’ (WATT, 1997, p. 181). Contudo, Watt ressalta que, “um estudioso francês, Georges Pires, é de opinião que Rousseau conhecia *Crusóé* antes mesmo que a história começasse a ser escrita. [...] E Rousseau confessa que sonhava em ‘traduzir’ *Crusóé* para o francês, mas, o mais provável é que pensasse em adaptar uma das várias traduções já publicadas na França” (WATT, 1997, p. 178). Portanto, não é de se estranhar que o fator mais forte que ficou desse romance, em nossas memórias, seja “a imagem de um homem vivendo longo tempo sozinho em uma ilha deserta” (WATT, 1997, p. 147); pois, foi precisamente isso, que o moderno Rousseau sempre ressaltou na sua apropriação idealizante do Robinson Crusóé, e que até hoje, sobrevive na nossa memória nostálgica ideal, da saída da cidade para se reconfortar com a pureza da natureza, ou seja, ainda **somos eminentemente rousseauianos**, mesmo sem completa consciência.

soé, torna-se um dos principais mitos do herói na modernidade, e, “o profeta dessa grande transformação ideológica foi, aliás, muito justamente, Jean-Jacques Rousseau” (WATT, 1997, p. 177). Dessa forma, o crítico conclui que:

Para bem ou para mal, *Robinson Crusóé* é o épico dos que não desanimam. E é uma obra em que não há lugar para a expressão do coletivo; uma obra na maior parte dedicada ao egocentrismo imune à crítica; uma obra sobre alguém capaz de florescer magnificamente em uma ilha deserta (WATT, 1997, p. 176).

Portanto, para o filósofo, uma educação que tem como recurso, a **natureza**, tem a finalidade de explicar, e, de se colocar mais uma vez, numa situação hipotética ainda anterior a um estado de completa civilização e degeneração no qual os indivíduos percebessem a sua própria essência. Algo já assinalado desde o *Segundo Discurso*, quando Rousseau expõe a necessidade de se começar a conhecer os homens mesmos, em sua constituição original, para com isso separar o que pertence à sua própria essência daquilo que as circunstâncias lhes acrescentaram, as superabundâncias. Nesse sentido, nos diz que os filósofos estão procurando suas “verdadeiras essências” de forma errada. Dá o exemplo de Diógenes: “Não encontrava um homem, pois ele procurava entre seus contemporâneos o homem de uma época já passada” (ROUSSEAU, 1978a, p. 280); e menciona Catão, como referencial, mas, se encontrava deslocado no seu século.

Assim, a natureza enquanto recurso da memória parece estar ligada à ausência de ocasião, que, mesmo não sendo encontrada em tempo cronológico algum, existe apenas como um referencial do homem nele mesmo que possibilita pensar. Contudo, parece que esse ‘estado de civilização’ não se diferencia tanto do ‘estado de natureza’ pelo acréscimo das experiências da complexidade social, mas, principalmente, se diferencia pela *Realidade e a Imaginação*, como o jogo entre *Ser e Parecer* que o autor vem focando desde o *Primeiro Discurso* em que já se referia ao momento da polidez, da mais dura realidade. Mas, o próprio Rousseau afirma haver um espaço imenso que separa esses estados, e que na lenta sucessão de coisas, ou seja, das experiências ocorrentes nessa **fenda** é que se pode encontrar a solução de uma infinidade de problemas para as artes, a moral, a religião, a política etc., que os filósofos não podem e nem conseguem resolver, simplesmente por que não conseguem enxergar o que precisa ser exercitado, talvez, pela própria falta de senso prático, talvez, porque essa não seja mesmo a tarefa deles, pois, ao que parece, até o próprio Rousseau não consegue encontrar com toda exatidão, soluções para uma infinidade de problemas, porém, nos encaminha, por meio do dizer, inicialmente, por onde não se deve começar a buscar as soluções dos problemas pelos quais a humanidade passa, depois, pelo que nos suscita a pensar... A falta de exatidão que falta aos filósofos, que falta a Jean-Jacques ficaria solta

no ar e completamente sem sentido, senão se levasse em conta a sua escrita, ou seja, a maneira como o poeta imita as paixões, pois, retornando ao *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau parece querer dizer que o espaço que há entre “Ser e Parecer”, entre “Realidade e Imaginação” ou, mais precisamente, entre “Civilização e Natureza”, pode ser fornecido pela **linguagem**, que surge com a vida em sociedade e com ela se aperfeiçoa; que como já se disse a linguagem em se fazendo palavra adquire o *status* de primeira **instituição social**. Porém, Jean-Jacques nos adverte que **uma língua, seja qual for, jamais poderá expressar por completo os sentimentos que a suscitam: as paixões**. Basta se observar, que mesmo a linguagem **falada**, não consegue exprimir com toda a intensidade os sentimentos. Surge aqui a grande questão da concepção de Rousseau da linguagem: se, de um lado a língua é sempre um veículo para as paixões e, por isso, nunca poderá captá-las por completo, de outra forma, nada mais existe para ser dito senão as mesmas paixões. Todo meio de expressão é um meio, um intermediário: toda linguagem se mostra **insuficiente** perante aquilo que pretende dizer. É preciso, então, admitir essa insuficiência que caracteriza as línguas – a linguagem indireta, uma imitação de um original inatingível. Então, Prado Junior (1990, p. 16) observa que, “perguntar pela relação entre interpretação e fantasia é perguntar pela relação entre linguagem e imaginação, ou ainda, pela relação entre sentido e imagem”.

Não existe solução para o problema: as paixões não podem ser ditas com a mesma intensidade com que são sentidas – dizê-las significa perdê-las e, entretanto, são elas que exigem uma **voz** que as diga. Afinal, “a letra mata e o espírito vivifica”, afirma Rousseau (1995b, p. 215). Então, ao que tudo indica, sua proposta parece ser, de fato: a de retornar às origens da linguagem. Se no início, ele nos disse que, **falar** e **cantar** não eram coisas distintas, as palavras não possuíam um sentido preciso e **podiam significar o conteúdo de toda uma frase**. Também, apontou que, nos primórdios, a linguagem era mais *poética* e *livre*, por isso mais próxima das *paixões*. Porém, Rousseau sabe que não se pode mais recuperar inteiramente a pureza e a leveza das primeiras vozes: o estado de **corrupção das línguas** atuais, e, a **degeneração das paixões** não mais permite que se possa fundir o canto e palavras. No entanto, as **coisas** levam a crer que existe uma saída. Como? Buscando encontrar melhores meios para se expressar e maneiras mais eficazes para a **mimesis das paixões**, pois, como bem observa Bento Prado, “**se é verdade que um véu esconde as evidências do coração inocente**, é preciso fugir, esconder-se sob a máscara do **Autor**: assim, a **escrita** é o meio que suprimindo o imediato torna possível o futuro retorno à imediação” (PRADO JUNIOR, 1990, p. 20, grifo nosso).

E, como há uma enorme variação da linguagem, que é oferecida pelo *corpus* total da literatura **escrita** – nesse sentido, “os *diálogos* de Platão são eles próprios evidência da tendência geral da escrita” (WATT; GOODY,

2006, p. 68) –, em sua totalidade altamente complexa, acaba sendo derivada, da escolha literária do “indivíduo que foi também envolvido”, pois, “foi-lhe permitido objetivar a sua própria experiência e procurar algum controle nas transmutações da memória sob a influência de eventos subsequentes”. Gerando uma consciência das diferenças individuais; ou melhor, conforme Sartre (2004, p. 28), “uma subjetividade que se entrega sob a aparência de objetividade, ou seja, um discurso tão curiosamente engendrado que equivale ao silêncio”. Porém, Watt e Goody (2006, p. 68-69) destaca que para a consciência dessa individualização, “outros fatores indubitavelmente contribuíram”, desde o simples ato de escrever cursivamente, até a necessidade da escrita por fazê-la disponível para um “escrutínio muito mais prolongado e intenso do que oralmente seria possível”, encorajou o pensamento individual, substituindo “as representações coletivas do mito e da epopeia” pelo “**romance** que participa da direção **autobiográfica** e **confessional** de escritores, como Santo Agostinho, Pepys e Rousseau, e que pretende retratar o interior, como também a vida exterior de indivíduos no mundo real”.

Dessa forma, ainda com Watt e Goody (2006), é observado que, mesmo havendo um contraste significativo entre cultura oral e cultura letrada, contudo, é perceptível uma certa identidade entre o espírito dos **diálogos platônicos** com os **romances** no seu surgimento, pois, ‘os diálogos e as memórias’ eram escritas comentadas por vários membros do círculo de Sócrates, como ‘novas formas literárias inventadas’, para recriar não só a incomparável personalidade de Sócrates, bem como, sua oralidade; em outras proporções, o **romance** e a **autobiografia**, em substituição ao mito, na modernidade.

Os dois tipos de escrita expressam o que é um esforço intelectual característico da cultura letrada e apresentam o processo pelo qual o indivíduo faz a sua própria seleção, rejeição e acomodação, mais ou menos conscientes, mais ou menos pessoais, entre as ideias e as atitudes contraditórias de sua cultura (WATT; GOODY, 2006, p. 69).¹⁹

Assim, um autor, ao participar de uma cultura da escrita, só alcançaria alguma coerência a partir de sua própria seleção, nem sempre coerente; então, se um “livro em si mesmo” não vale nada, como disse, ironicamente, Sartre, mesmo não comovendo nem convencendo mais, pode-se entregar à contemplação de algo mais voluptuoso, de uma obra-livro “incoerente”, porém, mais **poética**, também, mais **livre**, pois é fruto da proximidade das *paixões* de um autor como Rousseau, “um pensamento que se contesta a si mesmo”, um escritor que já afirmava, e, já observava na invenção da **imprensa**

19 - É interessante perceber que um dos contrastes mais visíveis entre os diálogos platônicos e a arte literária característica da cultura letrada, o Romance, é o contraste adicional entre sociedade oral e sociedade letrada, enquanto na primeira há uma homeostática transmissão da tradição cultural, na outra, por ser menos homogênea em sua tradição cultural, acaba permitindo mais liberdade de ação na escrita, mas também, “um repositório cultural altamente diferenciado” com inúmeras expressões, que muitas vezes “sai finalmente como mais uma expressão individual” (WATT; GOODY, 2006, p. 69).

a constituição de um flagelo (antecipando nesse sentido, as críticas de Nietzsche (1976)²⁰ aos **filisteus da cultura** e à cultura jornalística, e, Benjamin (1983)²¹ à imprensa e ao romance), ressaltando-se que, nessa criação, obviamente estão inseridos os **jornais**²², mas também, os **livros**, e, certamente, entre eles, os **romances**, transparecendo daí, a *degeneração das paixões*, ou seja, a própria demonstração dolorosa, da “grande dificuldade” da conversão pública, à escrita do **Romance**, “uma Razão que é apenas a máscara da loucura, um Eterno que dá a entender que é apenas um momento de História, um momento histórico que, pelos aspectos ocultos que revela, remete de súbito ao homem eterno”, por meio da **escrita** sempre muito bem-vinda,

20 - Nietzsche (1976, p. 7-100), na primeira secção das *Considerações Intempestivas*, empreende uma crítica feroz à ciência, cujos métodos de estudo se aplicam em tudo conhecer, acabam dessa forma, criando o homem teórico, o “**filisteu da cultura**”, contribuindo assim, para o enfraquecimento da cultura; segundo Nietzsche, o filisteu da cultura nada mais é do que um ser empanturrado de mil impressões de segunda mão, sempre disposto a discorrer sobre absolutamente tudo; aliado a isto, na segunda secção, encontra-se a “**cultura jornalística**”, que vai substituindo aos poucos a verdadeira cultura, segundo o filósofo, o **jornalista** é o “mestre do instante”, o “escravo dos três M: o momento presente, as maneiras de pensar e a moda”; além disso, o jornalista passa com pressa e ligeiramente sobre todos assuntos, sem nada aprofundar, sem contar que escreve sobre o gênio e vem tomando o seu lugar (NIETZSCHE, 1976, p. 101-206).

21 - No texto, *O Narrador*, em que Walter Benjamin faz **observações sobre a obra de Nikolai Leskov**, o filósofo faz um diagnóstico do fim **da arte de narrar**, isto “porque o lado épico da verdade, a sabedoria, está agonizando”, contudo, destaca “que este é um processo que vem de longe”, e ressalta que “nada seria mais tolo do que querer vislumbrar nele apenas um ‘fenômeno da decadência’ – muito menos ainda ‘moderno’. Ele é antes uma manifestação secundária de forças produtivas históricas seculares que aos poucos afastou a narrativa do âmbito do discurso vivo, ao mesmo tempo em que tornava palpável uma nova beleza naquilo que desaparecia.” É então que o autor cita o **Romance** e a **Imprensa** como dois fatores responsáveis pelo declínio da **Narrativa**. “O indício mais remoto de um processo em cujo término se situa o declínio da narrativa é o **advento do romance** no início da Era Moderna. O que separa o romance da narrativa (e do gênero épico em sentido mais estrito) é sua dependência essencial do livro”. Paralelamente a isso, “a difusão do romance só se torna possível com a **invenção da imprensa**. A tradição oral, patrimônio da épica, tem uma natureza diferente da que constitui a existência do romance. O que distingue o romance de todas as outras formas de criação literária em prosa – o conto-de-fadas, a saga, até mesmo a novela – é o fato de não derivar da tradição oral, nem entrar para ela. Mas isso o distingue, sobretudo, da ação de narrar. O narrador colhe o que narra na experiência, própria ou relatada. E transforma isso outra vez em experiência dos que ouvem suas histórias. O romancista segregou-se. **O local de nascimento do romance é o indivíduo na sua solidão.**” Além disso, Benjamin percebe, por outro lado, como se dá o **surgimento da imprensa**, de acordo com o domínio consolidado da burguesia, “forma de comunicação que pertence aos seus instrumentos mais importantes no capitalismo avançado e que – por mais distante que sua origem possa recuar no tempo – nunca antes influenciou a forma épica de modo determinante. Mas agora ela o faz, e evidencia-se que se antepõe à narrativa de um jeito não menos estranho, mas muito mais ameaçador do que o romance – ao qual, de resto, leva, por sua vez, a uma crise. Esta nova forma de comunicação é a **informação**”, que acaba colocando “a exigência de uma pronta verificabilidade”, dessa maneira, “mostra ser incompatível com o espírito da narrativa. Se a arte de narrar rareou, então a difusão da informação teve nesse acontecimento uma participação decisiva” (BENJAMIN, 1983, p. 57-61).

22 - Desde a carta XIV até a carta XVII da *Nova Heloisa*, pode se perceber o filósofo tecendo alguns comentários sobre um tipo de escrita que está em grande conta naquele tempo; essa escrita aparece nas “**gazetas**”, obviamente que em conjunto com o “**romance**”, pois, nesse período, vários romances são publicados primeiramente, por essa via. Porém, esses escritos, diz o autor, “não são dissertações nem epigramas, raciocina-se sem argumentar, graceja-se sem jogos de palavras, associam-se com habilidade o espírito e a razão, as máximas e os ditos, a sátira aguda, a sagaz adulação e a moral austera”. Na cultura dessa escrita, “fala-se de tudo para que cada um tenha alguma coisa para dizer, não se aprofundam as questões por medo de entediar, elas são propostas como por acaso, são tratadas com rapidez, a precisão leva à elegância” (ROUSSEAU, 1994, p. 211); mas, o que esperar desse tipo de **escrita**, em que “cada um diz sua opinião e a fundamenta em poucas palavras?” Rousseau por Saint-Preux, responde à sua amada: “Nada de tudo isso, minha Júlia. Aprende-se a advogar com habilidade a causa da **mentira**, a abalar, à força de filosofia, todos os princípios da virtude, a colorir com sofismas sutis as próprias paixões e os próprios preconceitos e a dar ao erro uma certa feição que está na **moda** segundo as máximas do **dia**” (ROUSSEAU, 1994, p. 212). E continua: “assim, nunca alguém diz o que pensa, mas o que lhe convém fazer pensar aos outros e o zelo aparente da verdade nunca é neles senão a máscara do interesse”, pois não há imparcialidade, nem mesmo “espírito próprio; absolutamente; são outras máquinas que não pensam e que se fazem pensar por impulsos. Basta informar-se sobre seus círculos, seus grupos, seus amigos, sobre as mulheres que veem, sobre os autores que conhecem: então, pode-se de antemão estabelecer seus sentimentos futuros sobre um livro prestes a ser publicado e que não leram, sobre uma peça prestes a ser representada e que não viram, sobre tal ou tal autor que não conhecem, sobre tal ou tal sistema de que não tem nenhuma ideia” (ROUSSEAU, 1994, p. 212-213).

desde sempre, **Autobiográfica**, “um perpétuo ensinamento, mas que se dá contra a vontade expressa daqueles que ensinam” (SARTRE, 2004, p. 28).

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. **O Narrador**: observações sobre a obra de Nikolai Leskov. Tradução: Modesto Carone. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

FAÇANHA, Luciano da Silva. **Poética e estética em Rousseau**: corrupção do gosto, degeneração e mimesis das paixões. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica – PUC, São Paulo, 2010.

LA FONTAINE, Jean de. **Fábulas de La Fontaine**. Tradução: Milton Amado e Eugênio Amado. Belo Horizonte, Itatiaia: Vila Rica, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. David Strauss crente e escritor; Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida. *In*: NIETZSCHE, Friedrich. **Considerações Intempestivas**. Tradução: Lemos de Azevedo. Portugal/Brasil: Ed. Presença/Livraria Martins Fontes, 1976.

PLATÃO. Fedro. (Ou: Do Belo. Gênero moral). 260 c. *In*: PLATÃO. **Diálogos**: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007a.

PLATÃO. Sétima Carta. 310 c, d. *In*: PLATÃO. **Diálogos**: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007b.

PRADO JUNIOR, Bento. Imaginação e interpretação: Rousseau entre a imagem e o sentido (versão preliminar). *In*: CANDIDO, Antonio et al. **2º Colóquio UERJ / A Interpretação**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. (Série Diversos).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Dialogues**: Rousseau juge de Jean-Jacques. Paris: Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1959. v. I.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução: Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado e consultoria de Marilena Chauí. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978a. (Os Pensadores).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. Tradução: Maria Constança

Peres Pissarra. Prefácio de Bento Prado Junior. Petrópolis - Rio de Janeiro: Vozes, 1995a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. Tradução: Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas**. Tradução: Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado e consultoria de Marilena Chauí. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978b. (Os Pensadores).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou A Nova Heloísa**. Tradução: Fúlvia M. L. Moretto. Campinas, SP: Hucitec, 1994.

SARTRE, Jean-Paul. **Que é a literatura?** Tradução: Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Editora Ática, 2004.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo**; seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

WATT, Ian P. **Mitos do individualismo moderno**: Fausto, Dom Quixote, Dom Juan, Robinson Crusoe. Tradução: Mário Pontes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

WATT, Ian; GOODY, Jack. **As consequências do letramento**. Tradução: Waldemar Ferreira Netto. São Paulo: Ed. Paulistana, 2006.

O EU COMO UM/A OUTRO/OUTRA

Maria Constança Peres Pissarra

Introdução

A peça *Narciso ou o amante de si mesmo*, de Jean-Jacques Rousseau, retoma o poema de Ovídio, *As Metamorfoses*, a partir da releitura do mito ali abordado sobre o narcisismo.

No texto ovidiano, a beleza referida de Narciso era tão intensa que ele nunca poderia se ver, como profetizara Tirésias ao responder a indagação da mãe da criança, quando de seu nascimento: como seria o seu futuro? Segundo o adivinho, se em algum momento ele visse a si mesmo, Narciso morreria. Anos mais tarde, a profecia se concretizou: certo dia, já adulto, enquanto vagueava pelos campos, o jovem e belo Narciso teve sede e ao se debruçar sobre um riacho, viu a sua imagem refletida na água. Tragicamente, cumpriu-se a profecia: Narciso morreu e transformou-se em uma bela flor branca – a flor de Narciso!

Apesar de retomar no próprio título o tema da tragédia, não há na reinterpretação de Rousseau, um protagonista masculino central e sim uma protagonista mulher, ou melhor, três protagonistas – a saber, Lucinde a irmã de Valére, Angèlique a noiva de seu irmão e Marton a dama de companhia de Lucinde.

Além dessa diferença, há outras que se faz necessário destacar.

A primeira, é a leitura cômica e não trágica feita por Rousseau desse mito que fala de um homem egoísta, tão encantado consigo mesmo que sua beleza nele desperta uma arrebatadora paixão.

A segunda, diz respeito ao lugar da intriga: em *As Metamorfoses* boa parte se passa em um bosque; em *Narciso ou o amante de si mesmo*, tudo ocorre no dia do casamento de Valére/Narciso¹, nos seus aposentos na residência familiar.

Já a terceira, trata da presença da metáfora da água, mas com en-

1 - A partir de agora, Valére será aqui referido como Valére/Narciso.

foques distintos. Se no relato original, Narciso reconhece-se na imagem refletida na água do riacho, no texto rousseauiano, o personagem Valére/Narciso apaixona-se por si mesmo, mais exatamente, por sua imagem feminina exibida em um porta-retrato. O elemento hídrico desaparece, mas não a função por ele representada de revelar àquele que o olha a sua imagem não mais espelhada, não mais refletida na água, mas estampada no porta-retrato. Fundamental é a aparência. É importante ver, mas mais importante ainda é ser visto – por todos e por si mesmo – e parecer para melhor agradar, recorrendo assim ao mascaramento.

Por fim, na comédia de Rousseau, há duas intrigas entrelaçadas: na primeira, Lucinde, que admira seu irmão Valére/Narciso mas julga-o convencido demais, propõe-se a “curá-lo” no dia das suas núpcias, valendo-se de um estratagema que julga ser um processo de “cura”. Na segunda intriga, a mesma personagem feminina é a protagonista: Lucinde, está prometida em casamento a Léandre, por sua vez irmão da sua futura cunhada Angélique; entretanto, conhece o jovem Cleonte e por ele se apaixona, sem saber que a deusa da Fortuna embaralhava os caminhos e lhe preparava uma surpresa, pois Léandre e Cleonte eram a mesma pessoa! Portanto, de forma diversa, tanto quanto seu irmão Valére/Narciso, Lucinde igualmente desconhecia que também ela se apaixonara por dois homens que eram um só. Muito embora sejam duas histórias de amor com encontros e desencontros bem ao gosto da época, na análise rousseauiana, trata-se menos de um texto romancado com um final feliz, do que da análise da sociedade corrompida e do homem degenerado e narcisista produzido por ela.

Neste texto, tratarei apenas da trama principal, a primeira, ou seja, da “brincadeira” de cura preparada por Lucinde para enganar e provocar de forma didática uma mudança comportamental em seu irmão Valére/Narciso, ao tentar corrigir sua caprichosa e extravagante conduta vaidosa. É nesse primeiro enredo que estão os elementos reveladores de um masculino que só se dá a conhecer pelo feminino, como indica aqui o título do artigo: um eu que se revela não por um outro, mas por uma outra, isto é, por uma mulher. Assim, entre as protagonistas mulheres, portanto, destaca-se Lucinde irmã do noivo e autora do processo educativo, além de Angélique a noiva que tem dúvidas sobre a eficiência do “método pedagógico” proposto pela amiga e cunhada, mas acaba por se deixar envolver diante da fragilidade que reconhece haver em um noivado como o seu e o de seu irmão, estabelecidos apenas por convenção e por um sentimento de obrigação entre os noivos. Cada uma a seu modo terá o seu papel: Lucinde conduzindo um processo psicanalítico, provoca no analisado a verbalização daquilo que ele sabe inconscientemente, mas não deixa vir à tona; Angélique ama seu noivo que ama outra – a traição não é verdadeira, mas a intenção de trair é – porém seu amor é a tábua de salvação que pode resgatá-lo do abismo.

Narciso é uma comédia de equívocos: tem duas tramas paralelas que dividem o mesmo tema – o ocultamento e o reconhecimento da identidade. Um jovem, um *petit-maître*, Valére/Narciso, tão arrogante e cioso de si, que se apaixona por sua figura quando se vê representado em um retrato com roupas e adereços de uma mulher. Ao se ver ocultado atrás de um adorno feminino, o processo que se estabelece é o do mascaramento fundamental do parecer. Mas, a máscara mais revela do que esconde o recurso ao retrato como possibilidade de cura de Valére/Narciso da admiração que tem por si próprio e de seu convencimento pueril. Escravo do desejo ligado ao amor-próprio, só quer agradar ao olhar do outro ao se preocupar apenas com a aparência.

O objetivo deste artigo é explorar esse falso protagonismo masculino anunciado pelo personagem-título, nomeado Valére na peça de Rousseau. Paradoxalmente, emerge um protagonismo feminino da reflexão rousseauiana: tanto Valére/Narciso tem um lado feminino que ele ignora, como também são as personagens mulheres presentes na peça, em especial sua irmã e sua noiva, que o levam a desvelar para si mesmo o verdadeiro conhecimento de si, por oposição ao seu comportamento escravizado pelo amor-próprio. Mais do que uma confusão de gênero, Rousseau atem-se a importância do processo de sociabilidade como determinante do papel que se *deve ter* como um homem ou como uma mulher. Ao afirmar a artificialidade da divisão binária, o cidadão de Genebra já questiona uma falsa consciência do masculino que necessita da recusa do feminino para se afirmar: a identidade só se dá a conhecer pela alteridade.

A compreensão do movimento do pensamento rousseauiano nessa peça de teatro poucas vezes reconhecida pela importância para a sua obra, requer explorar essa junção nada casual entre as partes a partir de duas inversões: de gênero e do amor de si e amor-próprio. Para tanto, o artigo apresenta três divisões: a primeira, aborda a relação entre as duas partes que compõem *Narciso ou o amante de si mesmo*, de Jean-Jacques Rousseau (Um Prefácio fora de lugar?); a segunda, trata da questão binária da relação masculino e feminino como construção e não natureza (Um masculino-feminino ou um feminino-masculino); já a terceira, trata da relação de travestimento à luz da relação entre ser e parecer a partir das noções trocadas de amor de si e amor próprio no texto rousseauiano (Metamor...metamorf...metamorfosoado).

Um Prefácio fora de lugar?

A comédia *Narciso ou o amante de si mesmo* de Rousseau apresenta duas partes escritas em momentos diversos, um Prefácio e um texto dialo-

gado – a peça propriamente dita. Inicialmente, em 1729², na casa de Mme. de Warens, em Annecy, o autor escreveu a Peça. Já o Prefácio foi escrito mais de duas décadas depois; apesar do intervalo temporal, não são dois textos distintos e justapostos. Ao contrário, o objetivo geral da obra afirmado na primeira linha do Prefácio não deixa dúvidas quanto ao propósito de seu autor e a unidade da obra:

Escrevi esta Comédia quando tinha 18 anos e me absteve de mostrá-la, tanto tempo enquanto levei, em certa conta, a reputação de autor. Enfim, senti a coragem de publicá-la, mas jamais comentá-la. Logo, não é da minha peça que aqui se trata, mas de mim mesmo (ROUSSEAU, vol. II, 1964, p. 959).

Como em outros dos seus textos³, Rousseau reivindica um lugar para si em suas obras, um lugar de encontro e coerência de seu pensamento. Diferentemente de Valére/Narciso o personagem perdido de sua comédia que se apaixona por si mesmo, mas não reconhece a imagem que vê, Rousseau sabe quem é: é dele e de seu pensamento que se trata como anuncia no Prefácio. O que ele demanda é seu lugar em uma solidão de pertencimento a si mesmo, não para isolar-se como um ermitão, ao contrário, para melhor esclarecer que não é o isolamento que ele requer, pois esse é próprio da sociedade adulterada e escravizadora retratada de forma crítica em sua peça, a partir de personagens superficiais e de tramas cuja urdidura beirava a futilidade.

Equivocadamente, alguns comentadores entenderam o *Narciso* como um relato ingênuo, um texto fraco, sem rigor conceitual, sem relação entre as partes, uma peça a princípio escrita sozinha com um Prefácio acrescentado muito depois e sem conexão com a dramaturgia como se tivessem sido reunidos ao acaso pelo autor. Em outras palavras, um texto menor, no qual personagens pouco consistentes e seus jogos ridículos eram superficialmente apresentados ao leitor.

Primeiramente, tal leitura indica a incompreensão da discussão estabelecida na peça; em segundo lugar, considera o intervalo temporal entre o Prefácio e a Peça como um descompasso do autor ao construir duas partes presumidamente desconexas, ignorando o contínuo amadurecimento da sua reflexão. Mesmo que tenha escrito inicialmente a Peça e posteriormente o Prefácio quando da polêmica sobre as ciências e as artes, o enredo apresentado está imerso na reflexão já anunciada por Rousseau na ocasião da revelação de Vincennes⁴: a oposição entre seu pensamento e o dos *philosophes*.

2 - O Prefácio e a Peça só foram reunidos e publicados em 1753, logo após o a publicação do *Discurso sobre as ciências e as artes*.

3 - Em especial, em três deles: *Confessions*, *Dialogues*, *Rêveries d'un promeneur solitaire*.

4 - As circunstâncias da composição desse texto foram várias vezes retomadas por Rousseau: em 1749, como seu amigo

Ao mesmo tempo que se tornara uma celebridade ao ganhar o prêmio da Academia de Dijon com o *Discurso sobre as ciências e as artes*, as teses ali defendidas escancararam as divergências presentes no texto em relação ao pensamento iluminista ancorado na positividade do progresso civilizatório. Na segunda carta enviada a Malesherbes (referida acima na nota quatro), Rousseau afirma com veemência que a sua oposição aos textos de seus críticos era mais do que mero confronto, tratava-se de um processo interior de reflexão e que culminara na redação do Primeiro Discurso⁵, mas não se encerrara com ele.

Com o intuito de falar sobre si para melhor se dar a conhecer, afirmava que “nada poderia [lhe] ser mais desfavorável [do que] ser conhecido pela metade” (ROUSSEAU, 1959, I, p. 1134). Se, desde a infância, sentia que procurava o que não existia, com o amadurecimento decorrente da experiência, perdera “a esperança de o encontrar e conseqüentemente o zelo de o procurar” (Idem). Mas, acrescenta: “irritado pelas injustiças que eu tinha experimentado, por aquelas das quais tinha sido testemunha, frequentemente afligido com a desordem em que o exemplo e a força das coisas haviam a mim mesmo arrastado, passei a desprezar meu século e meus contemporâneos (ROUSSEAU, 1959, I, p. 1135). O final do parágrafo anuncia com veemência a ruptura eminente: “... sentindo que não encontraria absolutamente entre eles uma situação que pudesse contentar meu coração, pouco a pouco separei-o da sociedade dos homens” e criei uma outra em minha imaginação, encantado pôr a poder cultivar sem dificuldade” (Idem).

Temos, então, um Prefácio que retoma com precisão temas anteriormente tratados no Primeiro *Discurso*: “... e no Prefácio que é um dos meus bons textos, comecei a expor meus princípios com um pouco mais de clareza do que já tinha feito” (ROUSSEAU, 1959, I, p. 388). Tal como no *Discurso* inaugural, não defende a barbárie contra a cultura, mas a rusticidade dos costumes contra o refinamento artificial e crescente da civilização, cada vez mais distante da “simplicidade dos primeiros tempos”, cada vez mais fazendo do poder e da reputação os critérios de todo valor social. Mas, como reconquistar a simplicidade perdida? Pelo retorno à natureza, afirma Rousseau; no entanto, isso não significa voltar atrás e sim, tal como a estátua de Glauco,

Diderot estava preso, Rousseau decidiu visitá-lo e para enfrentar o longo caminho de Paris a Vincennes levou consigo um lanche e um exemplar do *Mercure de France*, uma vez que seus recursos eram escassos. Depois de caminhar por algumas horas, sentou-se sob uma árvore e comeu enquanto lia o anúncio no jornal, do tema do concurso daquele ano para a Academia de Dijon: “se o progresso das ciências e das artes contribuiu para corromper ou aprimorar os costumes”. Cansado, Rousseau adormeceu e teve um sonho – segundo suas próprias palavras – muito mais uma revelação e “no instante dessa leitura vi um outro universo e tornei-me um outro homem” (ROUSSEAU, *Confessions*, 1959, I, p. 351). Na segunda das *Letras à Malesherbes*, de 1762, a força da intensidade da descrição desse momento é ainda mais reveladora: “Se alguma vez o que quer que seja pareceu uma inspiração repentina, foi o movimento que se fez em mim quando dessa leitura; de repente senti minha mente ofuscada por mil luzes” (ROUSSEAU, *Letras à Malesherbes*, 1959, I, p. 1135).

5 - *Discurso sobre as ciências e as artes*.

retirar todas as camadas que recobrem a simplicidade original, resultando em uma máscara artificial. Entre a condição humana original e a condição da vida em sociedade, várias camadas se interpuseram, uma vez que o homem é bom por natureza e a sociedade o corrompe. Quanto mais avançam as ciências e as artes, mais a humanidade se distancia da sua condição originária.

Aproxima-se, assim, o antagonismo entre a civilização e a virtude quando apenas uma arte não edificante encontra espaço. Não é a ciência que Rousseau critica, mas seus efeitos sobre os costumes. A ociosidade e o desejo de se diferenciar substituem nos homens o amor pela pátria e pelos seus compatriotas. Nascido para a ação, com o desenvolvimento das ciências e das artes, os homens amolecem, tornam-se efeminados, os costumes se alteram, a corrupção encontra terreno fértil. Uma vez o mal instaurado, os povos jamais reencontram a virtude que perderam. Consolidam-se as sociedades degeneradas, isto é, o homem é bom por natureza, mas não o são os homens em sociedade.

Na Peça, Rousseau propõe mais do que uma hipótese para explicar por que as artes, as letras e as ciências não purificam os costumes, ao contrário, colaboram com a sua corrupção. O desejo de se distinguir, impõe-se e impõe a aparência como determinante. É o jogo das aparências que ali está relatado: Valére/Narciso e seus amigos são apenas jovens entediados com uma vida luxuosa e vazia, precisam dar-lhe algum movimento, alguma emoção. Trocam seus papéis, falseiam seus personagens e sentimentos em um jogo de ser e parecer regido pelo amor-próprio, o único presente nas sociedades degeneradas e corrompidas pela desigualdade. A Valére/Narciso não importa ver o outro para contemplar o mundo, ao olhar para si mesmo é o mundo que vê, pois ele se basta, alimentado pelo orgulho do qual derivam todos os vícios. E de cada vício nasceu uma ciência: da superstição, a astronomia; da mentira, a eloquência; da avareza, a geometria; da curiosidade, a física e, todas, derivam do orgulho.

Portanto, é importante frisar, que não há dúvida que para Rousseau o conhecimento resulta da engenhosidade humana, que as ciências e as artes são boas nelas mesmas, mas nem sempre o mesmo pode ser dito sobre os seus efeitos. Em uma carta endereçada ao Rei Stanislas quando da polêmica sobre a publicação do Primeiro *Discurso*, Rousseau afirma que

o luxo e as ciências nasceram juntos e um não avançava sem o outro. (...) A primeira fonte do mal foi a desigualdade; da desigualdade vieram as riquezas; pois essas palavras pobre e rico são relativas e em toda parte onde os homens fossem iguais, não haveria nem ricos nem pobres. Das riquezas nasceram o luxo e a ociosidade; do luxo vieram as belas Artes, e da ociosidade as Ciências” (ROUSSEAU, 1964, III, p. 49-50).

As questões ali apontadas já antecipam discussões fundamentais do individualismo moderno, como a solidão e o narcisismo, mas também os conflitos entre o indivíduo e a sociedade em um jogo de ser e parecer. Simultaneamente, Rousseau apropria-se do mito ovidiano e critica o narcisismo⁶ próprio dessas sociedades nas quais tal como em um teatro, os homens oscilam entre a difícil penetração da essência do real e a superficialidade, pois sem ultrapassarem a aparência, tornam-se presas de um simulacro.

A análise rousseuniana ao mesmo tempo que aponta as contradições do Iluminismo e sua defesa de uma natureza humana que se aperfeiçoa cada vez mais na direção do futuro ao superar a barbárie, vale-se dessa incongruência para mostrar a inversão conceitual já presente no *Primeiro Discurso* e que será retomada no Prefácio. O amor de si egocêntrico que Valére/Narcise manifesta na peça, não passa do amor-próprio, “venenoso sentimento de vaidade ou orgulho decorrente da decisão de fazermos da estima dos outros um dos valores básicos de nossa vida” (WATT, 1997, p. 179), não porque expressa um sentimento, mas porque a aparência da imagem falseada adquire estatuto de verdade. Ao apaixonar-se por si mesmo, apaixona-se pela aparência do reconhecimento que busca: acredita amar uma mulher, mas é a si mesmo que ama na imagem travestida de si.

Tal qual o homem das sociedades corrompidas, Valére/Narcise não se reconhece no retrato ao se apaixonar por si mesmo, ou seja, não se reconhece no objeto do seu amor, mas ama as expressões de sua aparência. A sua imagem capta alguma coisa da mulher “escondida” que ele também é mas não sabe; nas palavras de Lucinde esse é “seu estado natural”, mas que ele ignora por desconhecimento. Há uma inversão enganadora: Valére ama no objeto amado aquilo que ele é, mas desconhece: “não compreendo nada do meu coração” (ROUSSEAU, 1964, p. 988). A afirmação do sujeito se faz acompanhar de um distanciamento do objeto da paixão.

Um masculino-feminino ou um feminino-masculino?

Resumindo, a comédia conta um dia na vida de quatro jovens ricos. A trama destaca a trivialidade de mais uma jornada enfadonha entre jogos, festas e divertimentos. No entanto, esse era um dia especial, pois seguindo as convenções vigentes, por vontade do pai dos dois irmãos Lucinde e Valére, um duplo casamento aconteceria com os também irmãos Angélique e Léandre.

⁶ - Importante lembrar que só o conceito está presente no texto rousseuniano, não a palavra. Na afirmação de Freud, “o termo “narcisismo” vem da descrição clínica e foi escolhido por P. Näcke, em 1899, para designar a conduta em que o indivíduo trata o próprio corpo como se este fosse o de um objeto sexual, isto é, olha-o, toca nele e o acaricia com prazer sexual, até atingir plena satisfação mediante esses atos. (FREUD, 2010).

Estabelecido o pano de fundo, tem-se os três instantes fundamentais na sequência da trama para a compreensão dessa relação eu/outro/outra, embora a divisão seja mais didática ao que teórica.

O primeiro instante apresenta-se logo na primeira cena, isto é, no início do texto já se estabelecem as tensões centrais da peça, bem como do tema aqui abordado. Lucinde, que observa seu jovem irmão passeando elegantemente pelo jardim na propriedade onde moram, decide pregar-lhe uma peça. Auxiliada por sua dama de companhia e com a anuência da futura cunhada, ela altera um retrato de Valére/Narciso, acrescentando-lhe peruca, roupas e adornos femininos para provocar uma reação em seu irmão: tinha certeza que ao se ver travestido ele se reconheceria na imagem e simultaneamente entenderia como sua afetação era exagerada e mudaria a forma de agir arrogante e pretensiosa. Moviada por esse propósito, Lucinde deixa o porta-retrato com a imagem modificada nos aposentos de Valére/Narciso, ao mesmo tempo que reconhece que seu irmão apesar de *“irreconhecivelmente bonito e (...) o mais belo homem do mundo, brilha ainda mais gracioso, como mulher”* (ROUSSEAU, 1964, p. 977).

Temos, então, aqui, a **primeira** afirmação do eu como outro, ou melhor, como outra, de um masculino que se revela pelo feminino: Valére/Narciso adulterado brilha não mais como um homem, mas como uma linda mulher. A imagem do eu é captada pela imagem do/da outro/outra. Ao entrar em seus aposentos e se deparar com o porta-retrato, o jovem noivo reage, mas não como esperava Lucinde: ao contrário, fica fascinado e tomado por repentina paixão pela imagem feminina que vê de sedutora beleza. Exatamente porque tem por si mesmo exagerada admiração fruto da superioridade que se atribui, ao invés de reagir com a lucidez que Lucinde esperava, apaixona-se pela representação daquela desconhecida mulher ali retratada, sem perceber que a figura representada é ele próprio travestido em mulher. É pelo retrato adulterado que Valére/Narciso se deixa arrebatar, apaixonando-se por si mesmo, como ele próprio afirma ao se dirigir ao seu valete, Frontin, quando da descoberta do retrato: *“Meu coração não resiste a ele [...] Ora, não poderei descobrir de onde vem esse retrato? (...) Garanto-lhe que estou realmente interessado »* (ROUSSEAU, 1964, p. 988). Temos, agora, a **segunda** afirmação do eu como outra: Valére/Narciso não se reconhece na mulher que vê e pela qual se interessa.

Embora a autora da armadilha menospreze o orgulho arrogante de seu irmão bem como o da juventude em geral, confia à sua dama de companhia que *“Valére é, por sua delicadeza e pela afetação de sua postura, uma espécie de mulher escondida sob as vestes de um homem e esse retrato, assim travestido, parece menos o dissimular do que o devolver ao seu estado*

natural” (ROUSSEAU, 1964, p. 976). Ora, o significado invertido dessa frase é claro: ao mesmo tempo que Lucinde define Valére/Narciso como uma “espécie de mulher” disfarçada por trajes masculinos, igualmente afirma que a alteração feita no retrato com a inserção das características femininas, mais do que dissimular a identidade dele, de forma oposta, acentua-a, *devolvendo-a à sua condição natural* – a de mulher e não a de homem que ele de fato é. Temos, então, a **terceira** afirmação no texto do eu como outra, ou seja, desse masculino que se revela pelo feminino.

Ocorre, portanto, o oposto do efeito intencionado por Lucinde, apesar do *remédio* por ela usado: Valére/Narciso fascinado, tomado por repentina paixão e cego de amor, determina ao seu valete que localize essa desconhecida, pois não poderia casar-se com Angèlique e continuar a amá-la. Movido por um sentimento de posse da beleza que acredita pertencer-lhe – não só porque está certo da *sua* beleza, mas também pelo sentimento de propriedade decorrente do lugar social que ocupa, quer encontrar aquela desconhecida para a tomar para si, pois não poderia haver, como afirma, mulher tão bonita em Paris, sem que ele a conhecesse e quando se encontrassem, sem dúvida ela se apaixonaria por ele – afirma presunçoso e certo de seu triunfo.

A troca de gêneros e a indefinição que esses papéis culturais impõem, são questionados por Marton, a terceira personagem feminina da comédia, ao perguntar a Lucinde se, uma vez que as mulheres “*buscam aproximar-se dos homens (...) se não seria conveniente que eles fizessem a outra metade do caminho e se empenhassem em ganhar atraentes realces tanto quanto elas ganham em força? Graças à moda, tudo ficaria mais facilmente nivelado*” (ROUSSEAU, 1964, p. 977). Essa fala ousada aponta, de um lado, a diferenciação reguladora entre os gêneros para a sociedade da época – a delicadeza dos atraentes atributos femininos e a força masculina – e de outro, da perspectiva rousseuniana, aponta a insignificância dos detalhes da aparência, a anunciar a irrelevância das definições estanques do que é feminino e do que é masculino: para o pensador genebrino, os papéis são intercambiáveis, há um feminino no masculino e um masculino no feminino.

O rigor da argumentação não deixa dúvida: ao questionar a leitura tradicional entre o feminino e o masculino, Rousseau aponta a redução da imagem delimitada pela aparência, aproximando mascaramento e falseamento da identidade. Essa falsa oposição evidencia a atualidade do seu pensamento: há uma dimensão oculta do discurso, certo disfarce de um travestimento a revelar a confusão dessa convergência identitária, pois masculinidade e feminilidade são criações culturais, resultado de um mecanismo de construção dos comportamentos sociais. A fala de Marton indagada pelo que nos faz iguais ou diferentes muito mais como a possibilidade

do exercício de um aprendizado de desconstrução daquilo que está estabelecido e aceito como único do que como natureza específica, como por exemplo, a determinação biológica da natureza feminina⁷.

Desde a primeira cena de *Narciso amante de si mesmo*, Rousseau põe em movimento o recurso do travestimento ao trocar, disfarçar e ocultar a identidade de Valére/Narciso. Ao perguntar quem ele é, o autor pergunta simultaneamente o que é natural ao ser humano, o que é a sua natureza, ou ainda, qual é a identidade originária da condição humana mesmo já adulterada em sociedade. Tal qual a sociabilidade, os costumes, as ciências, as artes e a moral resultam da perfectibilidade⁸ humana; logo, tudo o que advém da cultura é construído e reconstruído a todo tempo, como convenções estabelecidas em sociedade. Apenas os seres humanos são seres de história, livres e perfectíveis e jamais regressarão ao seu estado de natureza; “todos os progressos da Espécie humana afastando-a sem cessar de seu estado primitivo, mais nós acumulamos novos conhecimentos...” (ROUSSEAU, 1964, p. 123-124).

Metamor...metamorf...metamorfoseado

Ao longo de todo o texto de *Narciso ou o amante de si mesmo*, Rousseau constrói a noção de travestimento de um masculino que se revela por um feminino. Mas, é na cena XIII que essa construção se completa, com a discussão sobre a noção de metamorfose, como se verá a seguir⁹.

Antes da análise dessa cena, é importante resgatar resumidamente alguns pontos de cenas anteriores.

Assolado pela dúvida, sem saber se deve casar-se, enquanto repassa o turbilhão de acontecimentos, Valére/Narciso ouve Angèlique falando sozinha sobre a brincadeira concebida por Lucinde. Ao dirigir-se a ela e sem compreender bem o que ouvia, acaba por acreditar que sua noiva está apaixonada por outro homem (cena IX).

No enfrentamento verbal que ocorre na sequência, trocam acusações mútuas de infidelidade e Valére/Narciso não percebe a ironia de Angèlique que o faz crer, que ela reconhece e até mesmo ama a bela desconhecida por

7 - Dois séculos depois, Simone de Beauvoir afirmará que “machos e fêmeas são dois tipos de indivíduos que no interior de uma espécie se diferenciam em vista da reprodução; só se pode defini-los correlativamente. Mas, é preciso destacar inicialmente, que o sentido da *secção* das espécies em dois sexos não é clara” (BEAUVOIR, 1976, p. 38). Não há uma natureza humana feminina, há biologicamente a mulher e o homem. Rousseau já aborda a desestabilização da relação entre homem e mulher, ao atentar que é ela que se diferencia em relação a ele e não o inverso, exatamente pela concepção equivocada de uma natureza feminina frágil e, portanto, inferior a natureza masculina forte e superior.

8 - Conceito fundamental para o pensamento de Rousseau, definido no *Discours sur l'origine de l'inégalité* como um princípio de mudança, uma faculdade de se aperfeiçoar que distingue o ser humano do animal. Junto com a liberdade, são as duas faculdades intrínsecas aos seres humanos.

9 - Não se trata de fazer um resumo sequencial de todas as cenas, mas apenas apontar os pontos principais para a compreensão da noção de metamorfose abordada na cena XIII.

quem ele se apaixonou: “Mas, que me seja permitido compartilhar de vossa admiração. O conhecimento dos encantos desta feliz rival, ao menos abrandará a vergonha do meu fracasso” (ROUSSEAU, 1964, p. 999). Perplexo, Valére/Narciso nada compreende diante da declaração de Angèlique, que continua: “Eis aqui *vosso*¹⁰ retrato e me incomoda tão pouco que ameis o original, que neste ponto, vossos sentimentos estão totalmente de acordo com os meus” (ROUSSEAU, 1964, p. 1000). O uso do pronome na segunda pessoa do plural – *vosso* – indica, com sutil ambiguidade, a quem pertence o porta-retrato, mas também se refere à pessoa nele retratada, no caso o próprio Valére/Narciso. Ressentido, atingido em seu amor-próprio, confronta-a: se ela nada ama, não merece o seu amor, ao que ela responde que “é melhor não amar nada do que estar apaixonado por si mesmo” (ROUSSEAU, 1964, p. 1002).

Sem entender a ironia provocadora de Angèlique, reconhece orgulhosamente que a afirmação é verdadeira. Mas, pergunta-se (cena X), se seria “um crime sentir um pouco o quanto se vale?” Aborrecido, indaga a si mesmo: “será possível que alguém perca um noivo como eu, sem sofrer?” Por um breve instante treme “por ainda a amar apesar da sua inconstância”. Mas, prontamente restabelecido e apontando para o retrato, concluiu o monólogo: não a ama; seu “coração só quer esse objeto encantador” (ROUSSEAU, 1964, p. 1003).

Por sua vez, Angèlique ciente da nova paixão de seu noivo, apesar de saber que a mulher retratada é fictícia, compreende que a infidelidade dele é real: a consumação da traição só não acontece porque a jovem do retrato é apenas uma imagem. Ele não sabe que ela não existe, mas ainda assim Valére/Narciso enviara seu valete para percorrer a cidade e buscá-la por toda parte (cena IV) e como se não bastasse tamanha afronta, declara que daquele momento em diante o único objeto do seu amor era aquela desconhecida, ao mesmo tempo que a acusa de ser infiel. Decepcionada, Angèlique reage:

Acabais de testemunhar frente a mim sentimentos pelos quais paguei com muita ternura para receber de volta ingratidão. Apesar disso, vós me ultrajastes indignamente com um amor extravagante despertado por um simples retrato, superficial e, ousado dizer, com toda confusão própria de vossa idade e de vosso caráter. Não é hora de examinar se eu devo vos imitar e não cabe a vós, que sois culpado, censurar minha conduta. (ROUSSEAU, 1964, p. 1014).

Passemos, então, à cena XIII.

Nas cenas anteriores, como vimos, chega-se ao ápice da comédia: ao mesmo tempo que Valére/Narciso não entende nada do que acontece e,

10 - Grifo meu.

como consequência dessa confusa relação entre ser/estar/parecer – é homem, mas *está* mulher – sua noiva avalia a possibilidade objetiva da traição, embora saiba da armação preparada.

Um outro diálogo, paralelo, entre Lucinde e Frontin, vem em auxílio do leitor na compreensão da última, mas fundamental etapa da trama. Lucinde pergunta por seu irmão a Frontin: “onde está teu amo?”. A resposta é precisa: “Acho que neste momento ele está procurando a si mesmo”. Como assim, procurando a si mesmo? Insiste ela. Diálogo confuso, mas continua Frontin já ciente do travestimento: “É um retrato... metamor... não, metamorf... Sim, metaforizado. E meu amo, é uma jovem”, conclui ele (ROUSSEAU, 1964, p. 1006).

A troca de gênero é afirmada com clareza: apenas Valére/Narciso não compreende o ocorrido pois apaixonou-se por sua cópia sem se reconhecer. Antevendo o acirramento do conflito, Lucinde decide esclarecer a confusão. “Não hesitemos nem por um instante, confessemos tudo. E seja lá o que me possa acontecer, não deixemos que um irmão tão querido sofra sendo levado ao ridículo, pelos mesmos meios que eu havia empregado para o curar” (ROUSSEAU, 1964, p. 1007).

Decepcionada, compreende que aquilo que supusera ser um remédio eficaz, revelara-se um mal maior, pois além de não resultar na cura pedagógica almejada, encorajara o comportamento narcísico de seu irmão. Ao não se reconhecer no objeto de seu amor, Valére/Narcise é um mistério aos seus próprios olhos, acha-se adorável, mas não sabe quem é, não entende a metamorfose resultante do travestimento, ao contrário de Frontin ao afirmar que seu amo procurava a si mesmo.

Ao encontrar seu duplo refletido no retrato, sujeito e imagem frente a frente, o eu como objeto de desejo de si mesmo, admira-se, detém-se, frui cada momento ao se contemplar inebriado e satisfeito. Escravizado pelo amor-próprio, quer dar-se em espetáculo para agradar. A verdade primeira é substituída pela aparência ilusória e sedutora a encobrir aquela: agora, a unidade não mais corresponde ao sujeito original, mas a uma fusão entre imagem e sujeito. Enamorado, perde-se no que contempla, como se um mergulhasse no outro, deixa-se preencher pela imagem, nada mais o interessa a não ser a imagem do Eu até então desconhecida, só deseja aquilo que vê, ou seja, sua própria imagem, sem saber que aquela que nela vê, é ele: basta-lhe o desejo e o objeto desejado, nada mais lhe é necessário.

Para chegar a se conhecer, é preciso passar pelo oposto, em um processo de transferência. Ele sai de seus desvios. Como em um jogo psicanalítico, a “analista” (Lucinde) auxilia o “analisado” (Valére/Narciso) a dizer em voz alta o que está escondido, a ouvir aquilo que não quer escutar: encantado

consgo próprio, não se conhece de fato, mas é pela ação feminina que fica a saber quem é, em um jogo de travestimento entre virilidade e feminilidade. É Lucinde que mostra a Valére o feminino que ele traz e não reconhece.

Para o autor, o eu como fim absoluto de si mesmo traduz o narcisismo como um processo de alienação. Não é a mulher retratada que Valére/Narciso ama, ela não existe. O que ele ama é a beleza ali representada e que é a sua sem que ele saiba. Ao amar a representação, é a si mesmo que ele ama.

No processo de metamorfose, além da atuação decisiva de Lucinde, Angèlique também contribui para o processo de revelação do analisado. Senão, vejamos. Valére/Narciso não reconhece a sua infidelidade, mas acusa sua noiva de interessar-se por outro homem ao vê-la conversando com alguém desconhecido, que na verdade era seu irmão. Ele, para mostrar-lhe o absurdo da afirmação, leva-o a um impasse: exatamente porque também ela ama a mesma imagem que ele, está disposta a perdoá-lo, desde que ele escolha com qual das duas quer ficar: “cabe a vós escolher entre ela e eu, aquela a quem vós destinastes toda vossa ternura; escolhei *Chevalier*; mas escolhei nesse momento e sem volta” (ROUSSEAU, 1964, p. 1014). A fala é incisiva, não permite titubeios.

Confuso, constrangido por sua noiva, ao mesmo tempo provocado por sua irmã que questiona sua indecisão, abruptamente Valére/Narciso atira-se aos pés de Angèlique e verbaliza sua decisão: “Está feito, vós vencesstes, bela Angèlique!” (ROUSSEAU, 1964, p. 1015) Muito embora, em tom de clemencia e tomado pela dúvida, ainda lhe dirija uma indagação: “quando todo meu coração retorna a vós, posso ter a esperança de que ele me trará o vosso?” (Idem).

A escolha está feita, mas Valére/Narciso ainda não entende o que se passa, embora todos ao seu redor já compreendam e até mesmo se divirtam, ele ainda não tomou posse de si mesmo, como revela a sequência do diálogo:

ANGELIQUE – Levantai-vos, Valére, reparaí estes traços.

LEANDRE (Também olhando) – Esperai, então! Mas creio reconhecer este objeto... É... sim, por Deus, é ele...

VALERE – Quem, ele? Vós quereis dizer ela. É a mulher a que renuncio, bem como a todas as outras mulheres do universo, sobre as quais Angèlique sempre prevalecerá.

ANGELIQUE – Sim, Valére, até aqui foi uma mulher, mas espero que seja um homem superior a essas pequenas fraquezas que degradam seu sexo e seu caráter.

VALERE – Diante de que estranha surpresa me colocais!

ANGELIQUE – Pelo menos deveríeis reconhecer esse objeto com o qual tivestes uma relação tão íntima e certamente não vos acusarão de o ter negligenciado. Tirai desta cabeça estes enfeites estranhos que vossa irmã aí acrescentou...

VALERE – Ah! Que vejo eu?

MARTON – A coisa não está clara? Vós vedes o retrato, e eis aí o original.

VALERE – Oh, céus! E não morri de vergonha!?

MARTON – Ah, *Monsieur*, talvez sejais o único de vossa classe que a conheceis.

ANGELIQUE – Ingrato! Estava errada em dizer que amava o original deste retrato?

VALERE – E eu só quero amá-lo, apenas porque ele vos adora”
(ROUSSEAU, 1964, pp. 1015-1016).

Angélique reconcilia Valére/Narciso consigo mesmo e com a sociedade. É ela que garante a ruptura com a condição anterior ambígua e patológica em que ele se encontrava como um narcisista. Valére/Narciso expressa um amor de si exacerbado. O desejo é recolocado em seu lugar em uma reintegração moral e social proporcionada pelo casamento. É Angélique que o reconduz. Ao final da peça, objeto representado e imagem, ele descobre a farsa e reconhece seu papel ridículo frente a todos, principalmente frente a sua noiva. Não só a diferença entre os sexos está apaziguada, mas também entre o amor de si e o amor-próprio: “Vinde, bela Angélique, vós me curastes de um ridículo que era a vergonha de minha juventude, e daqui em diante vou provar que quando se ama de fato, não se sonha mais consigo mesmo” (ROUSSEAU, 1964, p. 1018). O risco zombeteiro ao qual se expôs é o egoísmo excludente do amor-próprio, naquele momento substituído pelo autêntico amor de si. Na peça, o casamento é bem mais do que um final feliz.

Considerações Finais

No *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Rousseau afirma que os sentimentos naturais presentes no estado de natureza são substituídos pelos sentimentos sociais no estado de sociedade, próprios do homem civilizado. Enquanto o homem natural era guiado pelo instinto de sobrevivência, o homem em sociedade é guiado pela razão – não porque aquele seja irracional, mas porque para Rousseau a racionalidade é um processo gradativo.

O homem no estado de natureza é amoral, não tem vícios, mas também não tem virtudes, obedece apenas a lei natural, nem pratica o bem nem o mal, conhece apenas o amor de si e a piedade. Em harmonia com a natureza, luta pela sua sobrevivência. Esse é o estado da condição animal do homem: a máquina humana é uma máquina animal, mas o homem é um agente livre que quer ou não quer, que faz ou não faz, portanto, que pode se aperfeiçoar, posto que dotado de perfectibilidade.

Não vejo em todo animal a não ser uma máquina engenhosa, à qual a natureza conferiu sentidos para se remontar ela mesma (...). percebo exatamente as mesmas coisas na máquina humana, com essa diferença que a natureza faz tudo nas operações da besta, enquanto o homem executa as suas enquanto agente livre. (ROUSSEAU, 1964, p. 141).

O sentir está para o estado de natureza, como o raciocinar está para o estado de sociedade. Mais do que o entendimento, a condição de agente livre é determinante para o gênero humano para obedecer ou não as influências da natureza. Assim, a condição originária é guiada pelos sentimentos naturais, enquanto a condição social requer a razão. Instintivamente, o homem natural combate pela sua existência, nada mais, guiado pelo amor de si. Já em estado de sociedade, a condição humana necessita do confronto, da admiração, da aceitação, do egoísmo do amor-próprio que permite a todo o indivíduo sentir-se superior ao outro.

Em uma passagem já bem conhecida do Segundo Discurso¹¹, Rousseau afirma que o amor de si presente no homem natural é positivo, enquanto o amor-próprio presente na sociedade corrompida é negativo:

Não se deve confundir o Amor-próprio e o Amor de si mesmo; duas paixões muito diferentes por sua natureza e por seus efeitos. O Amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a zelar por sua própria conservação e que, dirigido no homem pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O Amor-próprio apenas é um sentimento relativo, factício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si do que de qualquer

¹¹ - *Discours sur l'origine de l'inégalité*.

outro, que inspira aos homens todos os males que eles se fazem mutuamente e que é a verdadeira fonte da honra. (ROUSSEAU, 1964, p. 114:

É na condição de sociabilidade, própria do estado de civilização, que se dá a conhecer o amor-próprio, a desigualdade moral e política, os vícios como o do ciúme, o do orgulho, o da vaidade. A comparação entre os indivíduos, estabelece a ordem do parecer, da servidão e da dominação, expressas pelo uso regulador de uma linguagem convencional; de posse da chamada razão cultivada, busca-se o progresso e o desenvolvimento.

No início da comédia, Valére/Narciso é descrito por sua noiva como “um homem amável, que ama a si mesmo (...). Que só quer agradar” (ROUSSEAU, 1964, p. 980). Foi necessária a introdução do retrato falsificado, vestido em mulher e destinado a seduzir Valére/Narcise para que o autor pudesse explorar a oposição entre amor de si mesmo e amor-próprio. Não se trata de um pré-julgamento moral. O jovem nobre é o exemplo preciso do homem social metamorfoseado, adulterado como outro – outra, na peça – que só conhece o sentimento egoísta de afirmação e sem limites. Sempre tão preocupado com a aparência e a beleza que vê ao olhar-se no espelho¹² - “como te pareço esta manhã?” pergunta ao seu valete no início da trama – sequer percebe que tão fascinado consigo mesmo, equivoca-se com a artificialidade pela qual se deixa enredar. Na afirmação de Starobinski, “o espelho é inimigo e cruel. Não é ele que faz de Valére um Narciso. A vocação narcísica de Valére só se decide no momento em que ele reencontra uma armadilha de outro tipo: seu retrato feminizado, seu rosto adornado com elegância feminina” (STAROBINSKI, 1999, p. 217).

No texto de Rousseau, a condição feminina é civilizadora. A peça é conduzida pelas mulheres, ao contrário do texto ovidiano. São elas que determinam a cadência do enredo e a sequência dos fatos. São elas que permitem afirmar que é um texto feminino, embora o título traga o nome de um homem e sua definição como aquele que se ama – *Narciso, ou o amante de si mesmo*. Trata-se de uma história conduzida por mulheres, capaz de alterar a forma de agir e de pensar do personagem masculino: é por intermédio delas que ele se dá a conhecer a si mesmo e aos outros, bem como se torna capaz de reatar seus laços com o mundo, pela retomada do amor de si enquanto sentimento natural.

12 - A referência ao espelho aparece apenas no início do texto de Rousseau, diferentemente do seu significado no texto de Ovídio. Ali, Narciso, de fato, se vê refletido na água como em um espelho e é por essa imagem que ele se apaixona, ao contrário de Valére. Ver a respeito *L'oeil vivant*, de Jean Starobinski.

REFERÊNCIAS

- BEAUVOIR, Simone de. *Le deuxième sexe*. Paris, Gallimard, 1976.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- DUMORIS, René. *Narcisse ou comment l'auteur se donne en spectacle*. Martin, C., Berchtold, B., Séité, Y. (org) *Rousseau et le spectacle*. Paris: Armand Colin, 2014.
- FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo*. SP : Cia das Letras, 2010.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- GROSRICHARD, A. Gravité de Rousseau. *Cahiers pour l'Analyse*, Paris, n.8, p. 43-64, 1967.
- _____. Introduction aux Rêveries du promeneur solitaire. In *Rousseau, Œuvres Complètes*. Paris : Classiques Garnier, tome XX, 2014.
- GROSRICHARD; HOCHART; RUEFF. Journée d'études Rousseau et la différence sexuelle, 2018, vídeo. Société Jean-Jacques Rousseau de Genève. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eDEyx5hLhc8>.
- GUICHET, J.-L. *La question sexuelle*. Paris: Classiques Garnier, 2012.
- HABIB, C. La pudeur et la grâce. In: GUICHET, J.-L. *La question sexuelle*. Paris: Classiques Garnier, 2012, p. 39-52.
- _____. *Le Consentement amoureux*. Paris: Hachette, 1998.
- LASCH, Christopher. *La culture du narcissisme*. Paris : Flammarion, 2006.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Confessions. *Oeuvres Complètes*. Paris : Gallimard, col. Bibliothèque de la Pléiade, 1959, vol. I.
- _____. Discours sur les sciences et les arts. *Oeuvres Complètes*. Paris : Gallimard, col. Bibliothèque de la Pléiade, 1964a, vol. III.
- _____. Discours sur l'origine de l'inégalité parmi

les hommes, *Oeuvres Complètes*. Paris : Gallimard, col. Bibliothèque de la Pléiade, 1964b, vol. III.

_____. Narcisse ou l'amant de lui-même. *Oeuvres Complètes*. Paris : Gallimard, col. Bibliothèque de la Pléiade, 1964, vol. II.

_____. Lettre à d'Alembert. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, col. Bibliothèque de la Pléiade, 1969, vol. IV.

STAROBNSKI, Jean. *L'œil vivant*. Paris : Gallimard, 1999.

WATT, Ian. *Mitos do individualismo moderno*. RJ : Zahar, 1997.



CONSIDERAÇÕES SOBRE OS PRINCÍPIOS DA CONCEPÇÃO MUSICAL DE ROUSSEAU

Jacira de Freitas

Introdução

Ainda nos dias de hoje, há um número restrito de especialistas dedicados exclusivamente às concepções musicais do autor da *Carta sobre a Música Francesa*, não obstante ter sido a música objeto de sua dedicação ao longo de toda a vida, e apesar do lugar de destaque por ela ocupado em seu sistema filosófico. Na obra rousseauiana, a música está presente em diferentes passagens, tanto nas análises teórico-conceituais sobre a música propriamente dita, como em metáforas musicais, ou ainda, na aplicação de termos musicais na explicação ou discussão de temas não musicais.

Em sua chegada a Paris, em 1741, Rousseau trazia consigo várias recomendações, além de sua comédia *Narciso* e o projeto de novos signos para a música. Persuadido da eficácia do seu sistema de notação musical e da ausência de qualquer falha, acreditava firmemente ser impossível que ele tivesse qualquer refutação plausível (ROUSSEAU 1995, 282). Dentre as recomendações, havia uma dirigida a Monsieur Le Bose, que o coloca em contato com Réaumur. E assim, o jovem genebrino chega, pelas mãos de Réaumur, à Academia de Ciências de Paris para apresentar o seu *Projet concernant de nouveaux signes pour la musique*, em outubro de 1742. A aquiescência dos membros da academia em avaliar um sistema de notação musical, para além de sua competência institucional, se explica pela influência de Réaumur. Para sua decepção, o sistema foi considerado um mero aperfeiçoamento de um método já existente, concebido pelo monge franciscano Souhaitty, e na avaliação, os membros da Academia apontaram um problema: o procedimento de transposição inicial, embora favorável ao canto, tornava o sistema inaplicável aos instrumentos. Ao relatar esse episódio de sua vida, nas *Confissões*, Rousseau denuncia a inversão, pelos membros da *Academia*, daquilo que o método efetivamente propunha:

“A maior vantagem do meu [sistema] era anular as transposições e as claves, de sorte que o mesmo trecho se achava notado e transportado

à vontade, em qualquer tom que se quisesse, por meio da mudança suposta de uma só letra inicial no começo da ária (...) transformaram em objeção invencível contra o meu sistema a sua mais nítida vantagem, e decidiram que a minha notação era boa para a música vocal, e má para a música instrumental; em vez de decidirem que era boa para a música vocal e melhor ainda para a instrumental". (ROUSSEAU 1995, 285)

Consultado pelos membros da *Academia*, Rameau desaprovou o projeto, apresentando um argumento infalível, considerado por Rousseau, a única objeção sólida:

"Os seus sinais, disse-me ele, são muito bons pelo que toca a representarem claramente os intervalos e a mostrarem sempre o simples no duplo, coisas que as notas ordinárias não fazem; são, porém, maus no aspecto em que exigem uma operação do espírito que nem sempre pode seguir a rapidez da execução. A posição das nossas notas, continuou ele, representa-se à vista sem o concurso desta operação. Se duas notas, uma muito aguda, outra muito grave, se encontram ligadas por uma série de notas intermediárias, vejo ao primeiro golpe de vista o progresso por graus conjuntos de uma para a outra, mas para no seu sistema me certificar desta série é necessariamente preciso que eu soletre um a um todos os algarismos: o golpe de vista não basta. A objeção pareceu-me irrespondível, e imediatamente concordei com ela" (ROUSSEAU 1995, 285).

A obstinação de Rousseau em tornar seu sistema de notação musical um marco no mundo das belas-artes levou-o a uma reformulação. Surgiu, assim, a *Dissertation sur la musique moderne*, publicada no ano seguinte. O autor de obras consagradas como a *Nouvelle Héloïse*, ou polêmicas, como o *Emílio* e o *Contrato Social*, vem a público, pela primeira vez, com uma obra sobre a música. Desde o início, portanto, a dedicação à música e o traço polêmico da obra do autor já se impunha. Em sua *Lettre à Burney* que acompanha as *Observations sur l'Alceste de Gluck*, escritas ao final da vida, o filósofo, ao explicar o método concebido quarenta anos antes, conclui, com incontido sarcasmo, a razão do seu método não ter sido adotado: por ter sido concebido por ele. Essa experiência, logo em sua chegada a Paris, o leva a produzir o máximo possível de textos e obras musicais, mas deixa marcas indeléveis em sua alma. Sua percepção aguçada fazia ressaltar em seu espírito a repulsa da sociedade francesa à alteridade, que se traduzia não somente em fenômenos de maior amplitude, como a defesa do nacionalismo no mundo das belas artes, mas em condutas como a imediata rejeição do projeto do jovem estrangeiro, sem origem aristocrática e de origem obscura.

Sua paixão pela música parece nascer das reuniões musicais promovidas por Mme. de Warens: pequenos concertos com um repertório de cantatas francesas, de autoria de *Le Maître*, Jacques-Louis Nicoloz, mestre

de música da catedral de Saint-Pierre, que também dirigia as execuções, concertos em que o violoncelo e o cravo serviam apenas para os acompanhamentos. Ao lado da jovem Merceret, Rousseau era o intérprete dos motetos compostos pelo mestre de música. Seus estudos de música se iniciam seriamente por volta dos vinte anos, sob a influência de Mme. de Warens (ROUSSEAU 1995, 126). Enquanto a paixão pela música cresce, dedica-se a organizar pequenas audições com o apoio de alguns artistas e amadores, quando toma conhecimento da obra de Rameau, que começava a ganhar prestígio com suas óperas. O estudo obstinado das obras do célebre músico é entremeado pelas compilações e pelo ensino da música. Por essa época, começa a compor com mais disciplina e sua presença em Chambéry imprime àquela sociedade uma atividade musical inovadora. Durante alguns anos, dedica-se também à botânica, à anatomia e a numerosas leituras. Com a decadência de Mme. de Warens, Rousseau deixa de frequentar a sociedade de Chambéry, passando a ter uma vida mais reclusa, dedicada aos estudos de literatura e filosofia. Para suprir lacunas de sua educação mergulha também no estudo de ciências, latim e história, tornando esse período o mais profícuo de sua formação intelectual. No acervo da Biblioteca de Genebra, encontra-se um documento, considerado essencial para a história dos estudos musicais de Rousseau, intitulado *Leçons de musique*. Ele consiste numa compilação de notas incompletas, que formam uma espécie de tratado da harmonia, cujas concepções, baseadas no livro de Rameau, revelam o estudo sério dos princípios da música e a preocupação de seu autor em apontar direções práticas que correspondessem àquilo que, em Rameau, aparecia como simples especulação. A composição de *Iphis et Anaxarète*, obra que marca seu ingresso no domínio da música dramática, foi composta nesse período. Dessa obra resta somente o poema do primeiro ato, também elaborado por ele, assim como a música. Desde então, em suas composições para a cena lírica, o filósofo se dedicaria a elaborar o drama e a música; queria ter ao mesmo tempo o domínio da arte do poeta e a arte do músico. A composição da *Découverte du Nouveau Monde*, poema inserido em suas *Oeuvres Complètes*, ainda mantém a tendência das óperas da época, marcadas por personagens heroicos. Somente tempos depois, ocorre sua efetiva adesão às ideias inovadoras no campo musical. Sem dúvida, o seu processo de criação artística é favorecido por sua chegada à Paris, onde o aguarda um ambiente de efervescência cultural e intelectual, o contato com vários filósofos, como Diderot, amigo dos primeiros tempos, e onde se vê inserido em acirrados debates, passando inclusive a frequentar os salões.

A dimensão política dos embates pela renovação do gosto musical na França

No século XVIII, o embate pela renovação do gosto musical na França faz parte das propostas dos filósofos iluministas contra a ideologia

do antigo regime. É esse o quadro social e político em que o filósofo estará inserido, e no qual irá produzir suas obras literárias, filosóficas, políticas e musicais. Na esfera musical, a expressão máxima dos valores aristocráticos se fazia representar pela ópera francesa. A majestade, a pompa, a solenidade, o luxo e a ostentação, representações do caráter espetacular e artificial daquela sociedade traduziam a ideologia e os costumes do antigo regime. Não há qualquer dúvida quanto ao lugar de destaque ocupado pelos filósofos na defesa - e, em alguns casos, na militância propriamente dita - em favor de valores contrários àqueles da aristocracia, de modo a romper a continuidade do modelo musical vigente. Essa dimensão política fortemente acentuada, na atuação dos filósofos, para além do âmbito de suas teorias, está associada não somente à configuração de suas análises teórico-conceituais, no âmbito da filosofia, mas também, mais especificamente, naquele de suas concepções musicais. O diagnóstico de uma crise imanente ao percurso civilizacional, figurando em primeiro plano, é transposto para a esfera da música. Em particular, na visão de Rousseau, a música tem seu valor associado à dimensão ética e não apenas estética. Ela opera como um dispositivo de atuação sobre a alma humana, extensivo à esfera das relações interindividuais, função análoga àquela que desempenhava entre os antigos gregos.

Essa dimensão política fortemente acentuada no pensamento dos iluministas trouxe consequências significativas para a história da música. É precisamente no século XVIII que vemos delinear-se a divisão atual entre música popular e erudita, ainda que distinções entre campos musicais superiores e inferiores já pudessem ser encontradas, desde Platão. O século das Luzes põe em discussão, ainda que em outros termos, os conceitos de música popular e música erudita, trazendo para o interior dos debates o problema do nacionalismo, que fazia com que as composições fossem consideradas em função do seu caráter autenticamente nacional; e, por outro lado, o problema do artificialismo e dos excessos, típicos do barroco francês. Se a obstinação pelo nacionalismo aos poucos vai sendo abandonada, ao mesmo tempo em que vai se impondo um padrão estético compatível com o caráter natural das obras artísticas, a referência básica para compreender a grande repercussão dos debates, no pensamento sobre a música daquele século e do seguinte, e as novas formas de configuração da arte, deve ser buscada em Rousseau.

No momento em que as mudanças de mentalidade já se avizinham, a querela dos bufões surge como um evento propulsor da revisão de um padrão estético - hoje sabemos, já ultrapassado porque atrelado a um poder central autoritário em vias de aniquilamento -, ao mesmo tempo, como um amplificador do quadro que, aos poucos, foi sendo instalado na França, desde as reformas artísticas propostas desde Mazarino, passando por Perrin e Cambert, Lully até chegar a Rameau. Na célebre querela, os

filósofos iluministas acreditaram ser a música italiana a concretização de seu ideal em música. Também Rousseau encontra nela a expressão mais fiel de suas teorias musicais. Sua predileção pela música italiana reflete não apenas a tomada de posição sobre a concepção estética da ópera na França, mas a rejeição do viés político que ela evidenciava

A visão de mundo grega nas concepções musicais de Rousseau

Do ponto de vista dos princípios, as concepções musicais de Rousseau estão impregnadas pela visão de mundo grega, adquirindo uma configuração muito próxima àquela da *mousiké* dos antigos, ao não restringir a noção de música a um mero fenômeno perceptível pela audição. Rousseau resgata a relação da música com o *ethos*, recuperando o sentido que ela possuía na civilização grega, quando envolvia diferentes esferas da atividade humana. Na *Carta a D'Alembert*, a festa improvisada do regimento de Saint Gervais apresenta componentes não musicais: a elevação do espírito a um estado de alma de plenitude, a harmonia dos movimentos corporais em sua espontaneidade, a ruptura hierárquica, o espírito comunitário, a supressão do comportamento social cotidiano de imposição do ego narcísico e da rivalidade que dele deriva, para citar apenas alguns. Em outra passagem, agora sobre o aprendizado da música no *Emílio*, as manifestações artístico-musicais são pensadas em função da educação, enquanto o *Ensaio sobre a Origem das Línguas* traz elementos da música concebidos pelos filósofos antigos, como a ideia de que a música atua sobre a psique humana. Isso significa encontrar nela a aptidão para operar como um mecanismo de aprimoramento de nossas faculdades mentais e intelectuais ou sua atuação estaria restrita à esfera psicoemocional? A saída de si que ela favorece, sob o notório influxo dos sons e ritmos da melodia, suscita em nós, no momento presente, o movimento de expansão da alma como possibilidade de superação do ego narcísico. Movimento traduzido neste “estar no mundo” numa forma de imersão mais plena e em simetria com a totalidade. É como se ela nos dotasse de uma faculdade nova, capaz de absorção e compreensão do cosmos, sem recorrer aos juízos encadeados de nosso entendimento, contaminados por eventuais falhas e ficções da imaginação. Ao instaurar, na ordem da vida cotidiana, essa dimensão espaço-temporal, a música concebida por Rousseau, assegura o acesso ao *ethos*, trazendo de volta a possibilidade da *paideia* e da restauração da comunidade política, já que retira a pessoa humana de seu isolamento psíquico para reinseri-la na totalidade social. O “eu narcisista” abandona a condição de solipsismo e, em comunhão com os demais, eleva-se a uma nova categoria de corpo moral. Essa é a música pensada por Rousseau e que poucos em sua época puderam compreender. Mais que uma arte para suscitar o prazer, ela pode ser um instrumento para aprimorar o espírito

humano e o espírito comunitário do ser moral constituído pela totalidade do corpo social.

Para os antigos, o sentido convencional da música está associado à ideia de aprimoramento intelectual e cultural (TOMÁS, 2002). A ação pedagógica da música grega não se dissocia da poesia e está condicionada à consonância entre seu conteúdo normativo e sua forma artística. Jaeger mostrou que, naquele período, o estilo, a composição e a forma sendo expressões estéticas eram determinadas pela “figura espiritual” que encarnavam.

“Mas só pode ser propriamente educativa uma poesia cujas raízes mergulhem nas camadas mais profundas do ser humano e na qual viva um *ethos*, um anseio espiritual, uma imagem do humano capaz de se tornar uma obrigação e um dever [...] Por outro lado, os valores mais elevados ganham, em geral, por meio da expressão artística significado permanente e força emocional capaz de mover os homens. A arte tem um poder ilimitado de conversão espiritual [...] a poesia tem vantagem sobre qualquer ensino intelectual [...]. É mais filosófica que a vida real (se nos é lícito ampliar o sentido de uma conhecida frase de Aristóteles), mas é, ao mesmo tempo, pela concentração de sua realidade espiritual, mais vital que o conhecimento filosófico” (JAEGER 1986, 44).

Esta ação educadora, da qual nos fala Jaeger, que supõe, na origem da poesia, a atuação simultânea da música e da palavra encontra-se em inúmeros relatos da *Ilíada* e da *Odisseia* de Homero (século IX a.C.); na *Teogonia* e na obra *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo (século VIII a.C.); em Eurípedes, Sófocles e Aristófanes. Mas é na *Odisseia* que a articulação entre a poesia e o *ethos* da cultura grega melhor se evidencia. Na poesia encontra-se um potencial inigualável para despertar anseios elevados. Em Homero, isso se exprime, no âmbito da palavra, em torno de uma imagem extra-humana encarnada pelo herói e, no canto, pelo potencial expressivo dos sons e ritmos. Reunidos na poesia, esses dois elementos, palavra e música, atuam intensamente sobre as emoções do ouvinte, em vista da realização daqueles anseios e ideais. Os cantos épicos buscam assim manter na memória do povo e levar à posteridade, da maneira mais intensa e viva possível, os grandes feitos dos heróis e dos deuses por meio de sua exaltação.

Homero traz inúmeras descrições sobre os *aedos*, representantes da tradição artística que deu origem à épica. O magnetismo exercido por esses cantores sobre seus ouvintes reside na exaltação daquelas ações heroicas, mantendo na memória de todos, sobretudo, das futuras gerações as descrições fantásticas dos “*feitos dos homens e dos deuses*” (JAEGER 1986, 47). Os *mythos* transmitidos pelos cantos tem um grande apelo pedagógico, pois os *aedos* não se limitam a narrar os acontecimentos e as ações nobres, mas a despertar o desejo de imitação daqueles. Jaeger mostrou que a impressionante riqueza de exemplos célebres transmitidos nos cantos pela

tradição das sagas desempenhou “na tradição do mundo arcaico um papel quase idêntico ao que entre nós cabe à História, sem excluir a história bíblica. As sagas encerram todo o tesouro dos bens espirituais que constituem a herança e alimento de cada geração” (JAEGER 1986, 40). Para a compreensão da estrutura espiritual do ideal pedagógico da aristocracia grega é preciso considerar o significado pedagógico do exemplo. Naquele momento histórico, quando não havia um pensamento ético sistematizado, nem a compilação das leis, nada poderia servir melhor de guia das ações humanas do que os exemplos de ações transmitidas pelos cantos, ações essas consideradas nobres e virtuosas pelos povos gregos. Mas não é só isso. O próprio conteúdo das epopeias também se constrói em torno de exemplos a inspirar as ações dos heróis, como vemos na *Ilíada*, seja nas advertências de Fênix a Aquiles ou nas de Atena a Telêmaco.

A discussão acerca dos exemplos transmitidos conduz ao problema que nos interessa mais diretamente: determinar se a transmissão de um certo caráter ao ouvinte - ou, mais precisamente, se a apreensão por meio dos cantos homéricos de um modelo de comportamento considerado mais adequado àquela sociedade - se dá por meio da linguagem metafórica dos sons e ritmos da música ou se é em razão da influência exercida sobre a psique humana pelo conteúdo das epopeias (e seus inúmeros exemplos de situações e ações adotadas pelos heróis). A resposta está na articulação estabelecida entre o *ethos* e o canto, pois se os sons e ritmos da música atuam intensamente na elevação da alma às mais altas esferas, a poesia, ao fazer uso de conteúdos de teor pedagógico só poderia reforçar ainda mais o aprimoramento da conduta ética. Essa a ideia que perpassa toda a civilização grega desde os tempos homéricos, de Pitágoras e Platão até chegar a Aristóteles. Muitos filósofos daquele período acreditavam que a música tinha o poder de influenciar a alma, de moldar nosso caráter por meio de nossa identificação com o *ethos* da própria música. Nesse sentido, Lia Tomás desponta como referência obrigatória, por ter procurado a fundo, em diversos ensaios, pensar na intersecção dessas duas questões. Outra especialista brasileira, Paula da Cunha Correa, num de seus ensaios, especialmente dedicado a pensar as relações entre o mito e a música, traz a expressão “ethos musical”, que, a nosso ver, exprime de maneira nítida a ideia subjacente às teorias musicais de Rousseau.

«Com Heraclides, entramos na esfera do ethos musical. Pois a sua definição não faz jus nem à quantidade, nem à variedade de harmonias que estes povos devem ter utilizado, mas fornece uma base racionalista para classificá-las segundo o seu ethos, que era o que lhe interessava. Por exemplo, Heraclides externa o seu grande preconceito com relação ao caráter dos eólicos que considera « insolentes, arrogantes, intrépidos e orgulhosos » e transfere essas mesmas características para a harmonia eólica, citando Pratinas (cf. Fragmento 712bPM infra) como confirmação de seu julgamento (Deipn. 624^c-625)». (CORREA, 2003)

A ideia de um *ethos* musical é facilmente detectada nas concepções musicais do filósofo genebrino, e se evidencia como um princípio capaz de exprimir ou alterar as disposições da alma, embora a expressão jamais tenha sido utilizada por ele. Os sons e ritmos presentes na linguagem e na música manifestam aquilo que sentimos no momento, independentemente de querermos ou não exprimir nossos verdadeiros sentimentos. A modulação da voz é essencial na expressão da verdade.

Ainda que se observe significativas diferenças entre o pensamento de Platão sobre a música e o de Rousseau, alguns tópicos merecem ser mencionados para evidenciar como se articulam certas noções rousseauianas, aparentemente próximas às formulações de Platão. O tema da *mousiké* reaparece com frequência nas obras de Platão, como comprovam passagens da *República* e dos diálogos *Fedon*, *Górgias*, *Fedro*, *Leis* e *Timeu*, nas quais mesmo não sendo tratada de forma sistemática, a reflexão sobre a música aparece entrelaçada a outros temas, como mostrou Lia Tomás (TOMÁS, 2002 19). Ainda que a música seja descrita, por vezes, apenas como uma *téchné*, como no diálogo *Górgias*, interessa-nos, em particular, seu caráter ético-educativo na formação do cidadão. Dentre as inúmeras passagens em que música é examinada sob esse viés, interessa-nos particularmente a passagem que retrata um diálogo entre Sócrates e Gláucon, no Livro III da *República* (398a-402a). O ponto central é a determinação dos tipos de melodias, ritmos e instrumentos que mais contribuiriam à formação dos guardiões da cidade. A música ali está associada aos elementos da *melodia: o ritmo* e a *palavra*. Nessas passagens, também se exprime a mentalidade que subsiste na *polis*, com a preferência por um poeta de caráter ilibado, em detrimento daquele, cuja excelência na prática de sua arte, venha acompanhada da vaidade. Aqui se exprime com nitidez a associação direta entre *mousiké* e *ethos*. A *polis* não se deixa seduzir pela vaidade do poeta, mas dá preferência ao poeta mais austero, capaz de agir segundo os princípios que regem a vida na *polis*. A associação da qualidade da mensagem veiculada ao caráter daquele que o emite não poderia ser mais direta. Mas, o ponto essencial está na sequência do diálogo, na análise das diferentes *harmonias* que devem acompanhar as palavras. As *harmonias* que exprimem lamentos devem ser suprimidas por suscitarem choros e reclamações, assim como as harmonias adotadas pelos jônios, associadas à embriaguez e à preguiça, pois instigam a fraqueza e a indolência. Somente são aceitas as harmonias que se prestam à formação dos guerreiros ou do cidadão, como a harmonia dória, que estimula a coragem nos campos de batalha e a frígia porque suscita a moderação e a persuasão.

Outro ponto de convergência com as teorias musicais de Rousseau está na exposição sobre a música instrumental. O exame dos instrumentos musicais conclui pela supressão daqueles com excesso de variações por estarem associados a comportamentos potencialmente imoderados. São

mantidas apenas a lira e a cítara. Isso não interfere no estatuto da música instrumental, quando comparada ao canto. Assim como nos tempos homéricos, o canto deve prevalecer àquela, pois a música instrumental está concentrada na interpretação individual e no domínio da técnica instrumental, contrapondo-se ao princípio segundo o qual o aspecto individual não deve se sobrepor àquele da coletividade. Embora a música instrumental exerça, em alguma medida, sua influência sobre o espírito humano e possa suscitar determinados estados de alma, ela não pode exercer efetivamente a função ético-educativa, tal como ocorre com o canto por estar destituída da palavra. O canto é considerado, como nos tempos homéricos, mais eficaz para atuar sobre o cidadão e garantir o exercício pleno da cidadania, segundo as exigências da *polis*. Isso significa que a música se define aqui, não somente pela harmonia e pelo ritmo, mas ainda, pela palavra.

Por fim, Platão traz à tona as teorias de Dâmon (PLATÃO, 1980 131), o célebre mestre de música ateniense, apresentando as ideias que evidenciam a correspondência entre os elementos musicais (a harmonia, o ritmo e a palavra) e as disposições da alma (400c). Essa passagem, interpretada por Moutsopoulos, aparece a expressão do princípio da homogeneidade. A unidade desses elementos evidencia-se na conformidade entre o caráter de certas palavras e a harmonia e o ritmo que a elas se coadunam. Essa associação entre os elementos musicais subordina, ao mesmo tempo, a harmonia e o ritmo à palavra. Isso é essencial para elucidar a noção platônica de música cantada, a qual remete a uma concepção ético-educativa. Embora Platão não apresente em detalhes os aspectos técnicos da teoria musical, ao recorrer às conclusões de Dâmon, ele nada mais faz do que enfatizar a conformidade dos elementos musicais em sua relação com os estados da alma, como a insolência ou a loucura.

Moutsopoulos ressalta a estreita unidade entre os elementos musicais, que se traduz no princípio da homogeneidade. Palavras com certas características devem ser acompanhadas por uma harmonia e um ritmo do mesmo caráter, o que deixa transparecer que as palavras recitadas ou cantadas *é que permitem julgar o valor dos poemas*. Delineia-se assim, um outro princípio, segundo o qual a harmonia e o ritmo devem estar em conformidade com as palavras, para não comprometer as leis estéticas e morais da cidade (MOUTSOPOULOS, 1989 67).

Assim, se não se pode prescindir da educação pela música é em razão do seu potencial de atuação sobre a alma humana, proveniente da subordinação do ritmo e da harmonia à palavra. Mas, se essa última impõe a direção, é preciso ressaltar que são esses dois elementos que efetivamente permitem penetrar a fundo na alma, de modo a afetá-la com mais intensidade. Esse princípio reaparece nas teorias musicais de Rousseau: os sons e ritmos penetram na alma humana de maneira muito mais intensa do que por meio das palavras. Aqui intervém a noção de *acento*. Por essa razão, a

autenticidade na maneira de expressar-se está associada muito mais aos *acentos*, isto é, à modulação da voz do que ao seu conteúdo discursivo.

As análises até aqui apresentadas estavam concentradas na música percebida sensorialmente e seu papel ético-pedagógico. Mas, no pensamento de Platão sobre a música, há ainda uma outra conotação de música. O filósofo grego aponta dois tipos de músicas diametralmente opostas quanto à viabilidade de sua apreensão por meio da audição: enquanto uma pode ser captada pelo sentido da audição, a outra é inaudível (531a). E é precisamente essa última que irá se constituir no modelo ideal, já que a inviabilidade da percepção de sua sonoridade indica ter ela atingido o seu grau mais elevado: ela se erige em ideia no mundo suprassensível. Como se sabe, em Platão, as ideias estão liberadas das imposições do plano sensível; elas consistem no “verdadeiro ser” ou “o ser por excelência” de todas as coisas. Essências de todas as coisas, as ideias platônicas estão despojadas de figura ou cor, elas são intangíveis. As ideias representam o paradigma permanente de cada uma das coisas existentes no mundo sensível, de tal modo que existem “em si e por si” e, portanto, “*não são arrastadas pelo vórtice do devir que carrega todas as coisas sensíveis*” (REALE, 1990 137). A ideia de música é infinitamente mais real que a música sonora, isto é, a música tal como se manifesta no mundo sensível, e que por isso mesmo, pode ser ouvida, apreendida sensorialmente.

Rousseau não faz distinção, como Platão, entre o *suprassensível* e o *sensível*, que assegurava à música platônica um aspecto elevado na atuação sobre nossos estados de alma. Ainda assim, compreendida como um fenômeno sonoro, ela mantém um traço metafórico, sobretudo quando se leva em consideração o seu potencial de atuação sobre nossas emoções e sentimentos. Se, em Platão, o sentido mais elevado da música estava associado ao mundo das ideias, em Rousseau, o modo como ela se apresenta no mundo sensível - quando, ao ser captada pelo sentido da audição, pode conduzir ao equilíbrio da alma - nos faz pensar na música rousseauiana como um reflexo da perfeição e harmonia predominante no cosmos. Nessa visão, a percepção da música não é intelectual, mas envolve a fruição sensorial, à qual estão submetidas todas as pessoas, independentemente de sua condição social. Ao estabelecer a música como uma arte capaz de atuar indistintamente sobre a totalidade dos indivíduos, o filósofo faz dela um instrumento único, capaz de operar, ao mesmo tempo, no plano da subjetividade e como força aglutinadora no contexto social. A influência por ela exercida sobre os movimentos da alma pode levar a uma reorganização interior, que se irá refletir nas ações e no contato com o mundo à nossa volta.

O sentido da música rousseauiana estaria assim vinculado a uma dimensão mais elevada, em que a harmonia universal acolhe a subjetividade, através dos sons e ritmos, para colocá-la em conformidade consigo mesma. Nessa dimensão mais elevada de nossa existência, nos tornamos efetivamente parte do todo e da própria natureza. Essa a razão pela qual, a

modificação psicoemocional que ela proporciona conduz à saída de si e ao encontro do outro.

Na sua elaboração conceitual da linguagem e da música é a música grega que inspira o filósofo, e que permite elucidar o *locus* da melodia no conjunto do seu sistema. Erigida em conceito, a melodia será definida em função de uma filosofia do *ethos*. Ela extrapola o fenômeno meramente sensível, já que os sons e ritmos da música, do canto e da poesia não estão associados unicamente ao seu significado verbal e ao movimento rítmico, mas também ao seu traço metafórico, sua potência expressiva. Ela conduz efetivamente à instauração da mudança dos estados da alma. A apreensão sensorial dos sons e ritmos da música pelo sentido da audição é apenas a porta de entrada para o acesso aos estados mentais de ordem e equilíbrio que traduzem a estrutura harmônica do universo. E, por isso, por estabelecer uma conexão mais íntima com a nossa natureza, os sons e ritmos da música podem reconduzir-nos de volta a nós mesmos. A sensibilidade, por sua conexão mais íntima com a natureza, conduz à superação dos estados de alma, nos quais já não nos reconhecemos, nem na totalidade social na qual nos inserimos na vida cotidiana. Observe-se que o mesmo movimento de superação dessa condição alienante, realiza-se, nos *Devaneios*, por intermédio dos sons da natureza. Assim como o som das águas, os sons da música podem também nos preservar do ruído interno provocado pelos próprios pensamentos e “impressões sensuais e terrestres” que impedem o acesso direto a nós mesmos.

Essas considerações podem ser ilustradas por meio das análises sobre a linguagem em que se dá a distinção entre linguagem natural e linguagem artificial ou de convenção. A primeira, forma pela qual a criança se exprime é rica em *acento*, sonoridade e ritmo, ao passo que a outra diz respeito às línguas articuladas, pois “*todas as nossas línguas são frutos da arte*” (ROUSSEAU, 1995a 50), construções convencionais elaboradas para dar conta das exigências do avanço das instituições sociais. As línguas introduzem, com a supressão da linguagem universal, uma comunicação deficiente, sobretudo na manifestação das paixões e dos sentimentos. A língua primitiva, ao contrário, ao exteriorizar-se pela voz e pelo gesto assegura uma expressividade autêntica, e promove uma comunicação mais direta. No L. I do *Emílio*, a língua natural é assim definida:

“Durante muito tempo se procurou saber se havia uma língua natural e comum a todos os homens. Sem dúvida, existe uma: é a que as crianças falam antes de saber falar. Não é uma língua articulada, mas é acentuada, sonora e inteligível. O uso das nossas línguas fez com que a deixássemos de lado, a ponto de esquecê-la completamente” (ROUSSEAU, 1995a 50).

O poder expressivo da linguagem da voz ganha ainda um reforço

com a língua dos gestos e das expressões faciais. Porém, enquanto as necessidades puramente físicas se manifestam nos gestos e nas modificações faciais, os sentimentos ou necessidades morais se exteriorizam pelos olhares e pelo ritmo das palavras. Nesta passagem do *Emílio*, Rousseau associa diretamente a língua dos sons à comunicação afetiva: “[...] elas [as amas de leite] lhes respondem e mantêm com eles diálogos muito coerentes. Embora digam algumas palavras, tais palavras são perfeitamente inúteis, pois não é o sentido da palavra que os bebês entendem, mas o tom que as acompanha” (ROUSSEAU, 1995a 50).

Essa a razão da crítica às teorias que associam a invenção das línguas à necessidade de comunicar necessidades físicas (penso particularmente em Condillac). É a sonoridade que reproduz com mais exatidão o traço do sentimento que se pretende exprimir. A articulação da voz não é imprescindível nesse caso: “Não se começou raciocinando, mas sentindo. Pretende-se que os homens inventaram a palavra para exprimir suas necessidades; tal opinião parece-me insustentável” (ROUSSEAU, 1995a 50).

Em sua ótica, a linguagem do início dos tempos, rica em figuras, sons e ritmos estava tão impregnada de melodia que não se podia separar, nem mesmo distinguir, o canto da linguagem articulada, como se fossem uma única e mesma coisa (ROUSSEAU, 1978 186). A origem melódica da linguagem de convenção perpetua-se na célebre frase do *Ensaio*: “no início, dizer e cantar eram uma e mesma coisa”. As primeiras formas de comunicação pela voz surgem antes de tudo como um dispositivo moral. Assim como a ação educadora da música grega não se dissociava da música, aqui também os elementos essenciais da música, não devem ser dissociados da educação. A exigência de aperfeiçoamento das habilidades de comunicação das ideias, paixões e sentimentos é uma das premissas desse pensamento. Não é sem motivo que, no Livro I do *Emílio*, já nos deparamos com uma crítica à falta de inflexões no discurso. Essa passagem do *Emílio* contém o elogio da dicção dos camponeses e seus filhos (ROUSSEAU, 1966 83), prosseguindo com a censura à ausência de inflexões, à falta de acento: “Vangloriar-se de não ter nenhum acento é vangloriar-se de tirar a graça e a energia da frase. O acento é a alma do discurso, dá-lhe o sentimento e a verdade. O acento mente menos que a palavra; talvez por isso seja tão temido pelas pessoas bem educadas” (ROUSSEAU, 1966 84). Na tradução desta passagem, procuramos preservar o sentido original, utilizando a palavra acento, que traduz fielmente « accent », a ideia que se quer transmitir.

É possível entrever a associação estabelecida entre a verdade do discurso e o acento, isto é, entre as inflexões da voz humana que se modulam ao sabor dos sentimentos que se quer exprimir. Assim como nos gregos antigos, que associavam a música à formação do espírito e à superação

das más inclinações, aqui as inflexões da voz podem suscitar determinadas virtudes, como a transparência na transmissão de ideias e sentimentos. A falta de inflexões é ainda associada à *monotonia*, ao “*costume de falar tudo no mesmo tom*”, hábito que provém de uma prática cotidiana de zombar do outro: “*o hábito de ironizar as pessoas sem que elas o percebam*”. O caráter rítmico e a sonoridade da linguagem estão associados diretamente ao *ethos*. Prevenir ou corrigir “*esses pequenos defeitos de linguagem*” no processo de formação do indivíduo não significa apenas melhorar a fala ou a forma de comunicação da criança, mas também a maneira como ela se relaciona com o outro e com o mundo à sua volta. Por isso, o filósofo aconselha a não querer adivinhar o que a criança pretende dizer quando balbucia, pois “*pretender ser sempre escutado é também uma forma de dominação, e a criança não deve exercer nenhum domínio*”.

Nestas páginas finais do Livro I do *Emílio*, a solução para o aprimoramento da comunicação pela voz está na vida campestre, já que a amplitude espacial que ela proporciona permite expandir a sonoridade da voz humana e suas inflexões: “*Um homem que só aprendeu a falar nos aposentos não será ouvido à frente de um batalhão e não se imporá ao povo numa revolta [...] criados no campo com toda a rusticidade campestre, vossos filhos adquirirão uma voz mais sonora [...]*” (ROUSSEAU, 1966 85).

Essa discussão sobre o potencial comunicativo da voz humana, que remete à vinculação de sua sonoridade e ritmo ao *ethos* põe em cena a noção de música. Ela nasce da voz humana como instrumento afetivo e moral, pois foram “as paixões [que] arrancaram as primeiras vozes”. Esta passagem do *Emílio* encontra reflexo em várias passagens do *Ensaio*, como aquela da descrição dos primeiros sons emitidos pelo homem, os quais se formavam segundo o gênero das paixões que se pretendia exprimir. Rousseau estabelece o princípio que está na origem da música e das línguas, o *acento*, que se revela nas inflexões da voz quando moduladas em função da variedade do sentimento.

Considerações Finais

Compreende-se agora porque a língua, a poesia e a música nascem com os acentos e sua virtude expressiva reside na linha melódica do discurso. É que a melodia traduz o ímpeto da paixão e as afecções da alma, pois os sons agem em nós como sinais de nossas afeições e sentimentos. A função de traduzir os impulsos da paixão atribuída à melodia irá torná-la o elemento unificador da música e da poesia. Essa união, traço determinante das línguas antigas, como a dos gregos, rompeu-se com o desenvolvimento

da razão analítica e do elemento técnico e racional da música, a harmonia. Somente os *acentos* podem assegurar uma comunicação imediata e autêntica porque prescindem da mediação dos conceitos, tendo sua origem na sensibilidade. A ausência de sons e ritmos, isto é, de vogais e ditongos, ou o excesso de vogais mudas caracteriza a fragilidade da língua, pois é a linha melódica do discurso que exprime sua virtude expressiva. Portanto, é a *melodia* que exprime a riqueza de uma língua:

“Uma língua que não tenha, pois, senão articulações e vozes possui somente a metade de sua riqueza; na verdade, transmite ideias, mas, para transmitir sentimentos e imagens, necessitam-se ainda de ritmos e sons, isto é, de uma melodia: eis o que a língua grega possui, e falta à nossa” (ROUSSEAU, 1978 185).

A carência de melodia leva à deterioração da língua e da música a ela pertinente. A melodia consiste na *energia* que está ausente das línguas modernas. Ela é o princípio que necessariamente determina a primazia da música vocal sobre a instrumental e fundamenta as críticas de Rousseau à música francesa, na célebre *Carta sobre a Música Francesa*.

Ora, no canto a comunicação se faz sem qualquer mediação, pois os sons e ritmos exercem sobre nós os efeitos imediatos que deflagram o processo de saída da nossa condição de alteridade. Derrida mostrou que, em Rousseau, o canto se define como “*pura afecção vivida como supressão da diferença*”, enquanto a palavra remete à opacidade das relações sociais. É a *melodia* que traduz os movimentos da alma, suas afecções e retrata o ímpeto das paixões, porque os sons agem em nós como sinais de nossas afeições e sentimentos. E justamente o êxito na tradução dos impulsos da paixão faz a música ser concebida como a “quintessência da expressividade”.

Ao recompor a associação original entre a palavra e a música, traço distintivo das línguas antigas, como a dos povos gregos, suprimido pela intervenção da razão analítica e do elemento técnico e racional da música, o canto reabilita a palavra e reinstaura o potencial expressivo dos ritmos e sons, assim como ocorria na língua espontânea e direta dos primeiros tempos.

Quando insiste sobre os desdobramentos da música sobre o espírito dos povos gregos, Rousseau leva em conta o seu aspecto ético-pedagógico, seu poder de aprimorar o convívio social e nos manter a salvo dos efeitos do amor-próprio egoísta. Por isso, o exagero nos adjetivos ao qualificar os efeitos da música: “prodigiosos”, como diz no *Ensaio*, “maravilhosos e “surpreendentes no verbete “Música”. O que se quer evidenciar é que a fusão entre a música e a poesia traz à música antiga um poder expressivo incomparável tornando-a um dispositivo eficaz de atuação sobre a alma humana. A música, em Rousseau não se restringe ao repertório de signos,

como aqueles de uma gramática, isto seria exprimir pura e simplesmente aquilo que esse repertório permite que se expresse. Ela é, antes de tudo, garantia da expressão do “eu interior” em toda a sua autenticidade, tornando possível relações sociais mais dignas e autênticas.

A profundidade do pensamento acerca de sua própria época, torna a concepção musical de Rousseau uma das mais originais propostas de nossa civilização, ao nos indicar veredas que permitem escapar das mazelas do nosso ego narcísico e sua incapacidade de comunicação, coexistir sem a opressão da fúria da distinção e respirar, quiçá fora do produtivismo incessante de nossa época, a leveza da fruição das percepções sensoriais que a música permite experimentar plenamente, como se fossem partes desconhecidas de nós mesmos.

BIBLIOGRAFIA

CORREA, P. C. *Harmonia – mito e música na Grécia antiga*. São Paulo : Humanitas, 2003.

DERRIDA, J. *Grammatologia*. Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro (tradutores). São Paulo: Ed. Perspectiva/Editora Universidade de São Paulo, 1973.

JAEGER, W. *Paideia : a formação do homem grego*. Tradução : Arthur M. Parreira ; adaptação do texto para a edição brasileira Mônica Stahel M. Da Silva ; revisão do texto grego Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo : Ed. Martins Fontes, 1986.

MOUSOPOULOS, Evangelos. *La musique dans l'œuvre de Platon*. 2^a ed., Paris, P.U.F., 1989.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia Antiga. Antiguidade e Idade Média*. Volume I. 3^a ed. São Paulo: Paulus, 1990.

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

_____. ”Dissertation sur la Musique Moderne”. In *Écrits sur la Musique*, Stock, 1979.

_____. *Émile ou de l'Éducation*. Paris: Garnier-Flammarion Paris, 1966.

_____. *Ensaio sobre a Origem das Línguas*. 2. ed. São Paulo : Abril, 1978.
TOMÁS, Lia. *Ouvir o Logos: música e filosofia*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.



AMOR PRÓPRIO E INTENCIONALIDADE COMPARTILHADA

Claudio A. Reis

Dos vários fios que compõem a trama do *Discurso sobre a origem da desigualdade* de Rousseau, queremos aqui destacar um em especial: entremeadada à investigação, conduzida sob o modo da genealogia, sobre as origens e o fundamento da desigualdade, está uma reflexão sobre as condições que tornam possível a vida social especificamente humana – reflexão que ocupará sempre, a partir de então, um lugar significativo nas diversas obras do Genebrino¹. Nessa reflexão, o conceito de amor-próprio ocupa um lugar estratégico, e é sobre ele que vamos nos concentrar aqui.

Há nuances importantes na forma como o amor-próprio é tratado e caracterizado ao longo da obra de Rousseau, mas, em todo caso, é seguro afirmar que se trata de uma espécie do gênero “sentimento” (ou “paixão”). Também é certo afirmar que o amor-próprio envolve necessariamente um elemento relacional: trata-se de uma das formas que assume a relação consigo mesmo, uma forma que inclui necessariamente uma referência aos outros.

Se esses dois pontos são a cada vez reafirmados quando Rousseau evoca o amor-próprio, uma terceira característica, também frequentemente lembrada por Rousseau, é mais problemática. Trata-se, aqui, da caracterização do amor-próprio como um sentimento eminentemente negativo – uma “paixão odienta”, aliás, a “paixão odienta” por excelência, a mãe de todas as demais.

É assim que o amor-próprio já é caracterizado no segundo *Discurso*, em contraste com este outro sentimento (resultante de uma outra forma da relação consigo mesmo), que é o *amour de soi*.² Em uma de suas últimas obras, Rousseau elabora essa ideia e a põe no contexto de uma teoria geral sobre a sensibilidade³: o *amour propre* resulta do efeito do que chama de “sensibilidade moral negativa” e é a fonte de todos os vícios. Em contraste,

1 - Em diversos outros textos discutimos aspectos dessa reflexão rousseauiana sobre as condições de possibilidade da vida social. Ver Reis (2000, 2005, 2021).

2 - Ver a nota XV (nota O) do *Discurso sobre a origem da desigualdade* (ROUSSEAU, 1964, p. 219).

3 - Ver Rousseau (1959), p. 669 e 805.

no *Emílio*, o amor-próprio é apresentado sob luz mais positiva, no contexto do processo de socialização do jovem Emílio⁴.

Essa ambivalência do amor-próprio é especialmente problemática se consideramos o papel desse sentimento ou paixão na conformação da socialidade humana. Há uma inequívoca relação entre o amor-próprio (que implica a sensibilidade, por assim dizer, ao olhar do outro ou, se quisermos, o reconhecimento do sujeito pelo outro) e a possibilidade mesma da existência do mundo social (por natureza “intersubjetivo”). Já é suficientemente trágico que aquilo mesmo que está envolvido, como condição necessária, na socialidade esteja também comprometido com o vício. Pior seria se *necessariamente*, ao “tornar-se sociável”, o ser humano esteja condenado a “tornar-se mau”⁵ – o que implicaria, considerando que o ser humano é “naturalmente bom”, que a socialidade teria um elemento contrário à própria natureza humana.

Se algo como o amor-próprio é, de fato, condição necessária para a socialidade, então é preciso reconhecer nele algo de positivo, sob pena de, caso isso não se verifique, ficarmos forçados a condenar toda a vida social como incompatível com a “retidão natural” da humanidade, pressuposto fundamental da antropologia rousseauiana. Ora, que assim seja – isto é, que o amor-próprio, entendido genericamente como uma certa sensibilidade ao olhar (ao reconhecimento) do outro, é de fato uma condição da socialidade – pode ser ilustrado a partir de duas passagens significativas⁶.

A primeira delas está no *Emílio*, no importante contexto das reflexões em torno do “segundo nascimento”, no início do Livro IV. Rousseau introduz aí uma série de elementos (inclusive a ideia de “expansão”) relevantes para pensarmos a dicotomia *amour de soi/amour propre* para além da bidimensionalidade sugerida pelo contraste forte entre os dois estabelecidos no segundo *Discurso* e que será, de certa forma, mantida nas elaborações que introduzirá nos *Diálogos*. Interessa-nos a seguinte passagem:

Não nos apaixonamos por seres insensíveis, que seguem apenas a impulsão que lhes é dada; mas aqueles de que esperamos bem ou mal por suas disposições interiores, por suas vontades, aqueles que vemos agir livremente a favor ou contra, inspiram-nos sentimentos semelhantes àqueles que nos demonstram. Aquele que nos serve, procuramos; mas aquele que nos quer servir, amamos; aquele que nos prejudica, evitamos, mas aquele que nos quer prejudicar, odiamos (ROUSSEAU, 1964, p. 492).

Passemos à segunda passagem que gostaríamos aqui de lembrar, antes de comentá-las. Esse segundo trecho aparece nos *Devaneios*, na 8^a *Caminhada*:

4 - Sobre isso, ver Kawauche (2021), pos. 3229 e Kawauche (2019). Ver ainda Reis (2000).

5 - A preocupação de Rousseau com a relação entre socialidade e maldade é um tema recorrente em sua reflexão sobre as condições da socialidade. Ver, por exemplo, Rousseau (1964), p. 162, 282, 288, 477 e 479.

6 - Retomo aqui alguns pontos de Reis (2000), a que remeto para uma abordagem mais completa.

Quando, após ter em vão procurado por um homem durante dez anos, foi preciso enfim apagar minha lanterna e exclamar “não há mais”, comecei então a ver-me só sobre a terra e compreendi que meus contemporâneos eram para mim apenas seres mecânicos que agiam apenas por impulso e dos quais eu não podia calcular a ação senão pelas leis do movimento. Qualquer intenção, qualquer paixão que eu pudesse supor em suas almas não teriam jamais explicado suas condutas com relação a mim de uma maneira que eu pudesse entender. É assim que suas disposições interiores deixaram de ser alguma coisa para mim. Não os vi mais senão como massas diversamente movidas, desprovidas, no que diz respeito a mim, de toda moralidade. (ROUSSEAU, 1959, p. 1078).

As duas passagens apresentam paralelismos significativos. Os “seres insensíveis” evocados no *Emílio* reaparecem como os “seres mecânicos” dos *Devaneios*, ambos movidos por um impulso externo, sem “disposições interiores”. Entre seres desse tipo e nós mesmos quebra-se um circuito: ao não conseguirmos atribuir-lhes disposições, não conseguimos compreendê-los como agentes (entre outras coisas), mas apenas como massas físicas, cujos movimentos são inteligíveis apenas nos termos das leis físicas do movimento. Reduzidos a sua dimensão física, perdem completamente sua dimensão moral.

Uma referência importante para entendermos essas passagens encontra-se em uma obra que Rousseau muito provavelmente conhecia: a *Lógica de Port-Royal*, de A. Arnauld e P. Nicole. No ponto em que aparece o trecho que em seguida citaremos, Arnauld e Nicole estão discutindo a definição de ideias confusas e obscuras. Para ilustrar, escolhem a ideia de *eu* (ecoando aqui a célebre questão pascalina e adotando sua perspectiva), interpretada como referindo-se ao indivíduo como objeto de estima – ou seja, em última análise, o sujeito do amor-próprio. O *eu*, nesse sentido, quer ser o centro das atenções. Mas, sugerem os autores, imaginemos esse sujeito em uma sociedade formada exclusivamente por seres mecânicos. Esse sujeito sabe que os demais são autômatos e recebe deles tudo o que necessita para satisfazer suas necessidades. Nessa situação, dizem os autores,

Pode-se muito bem crer que ele se divertiria algumas vezes com os diversos movimentos que imprimiria a essas estátuas; mas certamente jamais atrelaria seu prazer e sua glória às demonstrações exteriores de respeito que as faria dar; não ficaria jamais lisonjeado com suas reverências, e mesmo logo se cansaria delas, assim como nos cansamos de marionetes; de modo que ele se contentaria ordinariamente de tirar delas os serviços que lhe fossem necessários, sem se preocupar de retirar delas um maior número de serviços do que o necessário para seu uso. (ARNAULD e NICOLE, 1992, p. 69-75)⁷

7 - Para um comentário sobre essa passagem, ver Marin (1982-1983).

Se deixarmos de lado a carga moralista (agostiniano-pascalina) de que o exemplo de Arnauld e Nicole está impregnado, há um ponto importante para o qual o trecho chama nossa atenção. O que falta a seres mecânicos é *intencionalidade*⁸ (ou, se quisermos, autômatos não possuem “estados mentais”). Ora, para que o circuito da socialidade “feche”, é preciso que os indivíduos em relação possuam uma capacidade peculiar: a capacidade de atribuir intencionalidade uns aos outros⁹. Seres sem intencionalidade ou sem “disposições interiores” não são capazes de estabelecer relações sociais.

É essa capacidade que está por trás, por assim dizer, da sensibilidade ao olhar do outro, que Rousseau descreve como amor-próprio. Sem essa capacidade de “ler mentes”, não teríamos o amor-próprio, assim como não teríamos nenhum dos elementos que caracterizam a vida social. É da posse dessa capacidade de atribuir intencionalidade aos outros, enfim, que depende a possibilidade de construirmos um mundo social, por natureza intersubjetivo.

O papel dessa capacidade de “ler mentes” na constituição da socialidade tipicamente humana fica mais claro se lemos o segundo *Discurso* não na chave da genealogia ou da “história hipotética”, mas como uma exploração das condições necessárias da socialidade, organizada em torno de um cotejamento de dois “modelos” de humanidade: o modelo do “homem natural” e o do “homem social”¹⁰. Esse contraste entre os dois modelos ajudar-nos-á também a ver a necessidade de introduzir ainda uma outra capacidade (ou uma especialização da capacidade de “ler mentes”), se quisermos dar conta adequadamente da construção do mundo social e, portanto, da dimensão social da humanidade.

O modelo do “homem natural”, em seus traços mais básicos, está esboçado na parte inicial do segundo *Discurso*. Reduzido a esses traços mais básicos, o “homem natural” é um ser não autossuficiente (já que possui necessidades que devem ser satisfeitas em sua relação com o mundo), movido exclusivamente pelo complexo *amour de soi/pitié*¹¹. Esse amor a si mesmo move o indivíduo a buscar em seu ambiente (dentro dos limites fixados pela piedade) aquilo que é necessário para satisfazer a essas necessidades.

Note-se que, ao pôr a piedade junto com o amor a si mesmo, Rousseau já atribui ao “homem natural” uma medida de “leitura de mentes”: o freio da piedade só funciona se reconhecemos que um outro indivíduo sofre como nós sofremos. Essa medida, no entanto, é largamente insuficiente para dar conta da socialidade.¹²

8 - Rousseau diversas vezes afirma que “toda a moralidade da ação reside na intenção”, como diz nas *Cartas Morais*. Usamos *intencionalidade* aqui em sentido mais amplo (no sentido de Brentano), para designar uma característica geral dos “estados mentais”. Assim, *intenções* (em sentido estrito) são um tipo de coisas que possuem *intencionalidade*.

9 - Na psicologia, fala-se de ter uma capacidade de “ler mentes” (*mind-reading*) ou em possuir uma “teoria da mente” (*theory of mind*) como capacidade de interpretar comportamentos.

10 - Aqui, mais uma vez, retomamos temas já tratados em Reis (2000), a que remetemos o leitor.

11 - A esses dois traços básicos Rousseau acrescenta um terceiro, necessário, sobretudo, em função da perspectiva genealógica que escolhe para sua exposição: trata-se da *perfectibilidade*, que é simplesmente um termo “guarda-chuva” que condensa tudo o que pode se seguir da adaptabilidade ou da plasticidade da natureza humana.

12 - É geralmente aceita a tese, que aparece, por exemplo, no comentário de Goldschmidt sobre o segundo *Discurso*

Na já citada nota XV (nota O) do segundo *Discurso*, Rousseau diz que o “homem natural”, vendo-se como “o único observador que o observa”, vê seus semelhantes como veria “animais de outra espécie” (cf. ROUSSEAU, 1964, p. 219). É capaz de entender que o outro tem necessidades como ele e que é capaz de sofrer, mas nenhuma “comunidade”, para além disso, é possível de se estabelecer entre eles. Um exemplo desenvolvido por Rousseau no início da segunda parte do segundo *Discurso* ilustra perfeitamente esses limites: trata-se do famoso exemplo da caça ao cervo.

No modelo básico do “homem natural”, como dissemos, a piedade já permite (na verdade, exige mesmo) que atribuamos ao indivíduo natural um grau modesto de “leitura de mentes”. Diz Rousseau sobre o indivíduo no “puro estado de natureza” (ou seja, reduzido a esse modelo básico que descrevemos):

Embora seus semelhantes não fossem para ele o que são para nós e não tivesse mais comércio com eles do que com os outros animais, não foram esquecidos nas suas observações. (...) vendo que todos se comportavam como teria feito em circunstâncias idênticas, concluiu que suas maneiras de pensar e de sentir eram inteiramente conformes à sua. (...) Ensinando-lhe a experiência ser o amor ao bem-estar o único móvel das ações humanas, tinha condição de distinguir as situações raras em que o interesse comum poderia fazê-lo contar com a assistência de seus semelhantes e aquelas, mais raras ainda, em que a concorrência deveria fazer com que desconfiasse deles. No primeiro caso, unia-se a eles em bandos ou, quando muito, em algum tipo de associação livre, que não obrigava ninguém, e só durava quanto a necessidade passageira que a reunira. (...)

Eis como puderam os homens insensivelmente adquirir certa ideia grosseira dos compromissos mútuos e da vantagem de respeitá-los, mas somente tanto quanto poderia exigir o interesse presente e evidente (...). Se era o caso de capturar um cervo, cada um sentia que, para tanto, devia ficar no seu lugar, mas, se uma lebre passava ao alcance de um deles, não há dúvida de que ele a perseguiria sem escrúpulos e, tendo alcançado a sua presa, pouco se lhe dava faltar a dos companheiros. (ROUSSEAU, 1964, p. 166-167)

O trecho, embora longo, merece ser citado, já que apresenta ideias fundamentais importantes para entendermos a filosofia social e política do Genebrino. Concentremo-nos nos pontos que dizem respeito mais diretamente ao que nos interessa neste texto¹³.

Inicialmente, note-se que o trecho confirma a ideia de que, no modelo do “homem natural”, já se supõe um grau mínimo de “leitura de mentes”: os indivíduos são capazes de atribuir uns aos outros uma certa

(GOLDSCHMIDT, 1973), de que a atribuição da piedade ao indivíduo natural não implica a aceitação por Rousseau da ideia da sociabilidade natural.

13 - Sobre isso, ver Reis (2021).

motivação (aqui nomeada como “amor ao bem-estar”, que não é outra coisa senão o amor a si mesmo). É importante e significativo que isso já seja suficiente para fazer surgir um tipo, digamos, “primitivo” de associação (uma “associação livre”), um sentido genérico de “obrigação” e uma primeira ideia “grosseira” dos compromissos mútuos que, mais tarde, constituirão a matéria mesma dos laços políticos entre os cidadãos.

Esses elementos “primitivos”, no entanto, ainda estão longe de serem suficientes para explicar a socialidade humana em toda a sua extensão e complexidade. As “associações livres” são tão precárias quanto as “necessidades passageiras” em torno das quais surgem. Em outras palavras, um outro modelo impõe-se, se quisermos entender adequadamente a socialidade tipicamente humana. O “modelo do homem natural”, com sua versão limitada da capacidade de “ler mentes”, só nos leva até aí: para ir além, precisamos de um novo modelo.

O que precisamos introduzir para chegarmos a um modelo mais satisfatório? Ora, o modelo do “homem natural”, pensado em torno da ideia de necessidade (*besoin*), supõe o indivíduo como perfeitamente independente – e tão perfeitamente, de fato, que torna impossível, com base nele, pensarmos a necessidade de relações. Nesse modelo, supomos que as necessidades podem ser satisfeitas independentemente por cada indivíduo, em sua relação direta com a natureza (o “indivíduo natural” depende exclusivamente “das coisas”, mas não depende “dos homens”, para retomar aqui um contraste que Rousseau desenvolve no *Emílio*; cf. ROUSSEAU, 1969, p. 311). Se supusermos, no entanto, necessidades que exigem a cooperação de outros para serem satisfeitas, então a independência não é mais sustentável, e o modelo que a supõe deve ser abandonado. Se supusermos os indivíduos não mais independentes, mas interdependentes – ou seja, se o tipo de cooperação descrita no exemplo da “caça ao cervo” não for mais opcional, mas compulsório –, então o modelo revela sua fraqueza e limitação. A questão agora é o que precisamos modificar nesse modelo do “homem natural” para torná-lo mais adequado a essa situação caracterizada pela interdependência.

É aqui que o conceito de amor-próprio faz sua entrada no recito de Rousseau: a introdução do amor-próprio é justamente o elemento que torna possível abandonarmos a hipótese da independência. O uso que o Genebrino faz do conceito, no entanto, permanece mergulhado no contexto moralizante em que o encontrou originalmente. Caracterizado como uma paixão, o amor-próprio retém toda a carga negativa que procede de sua associação com o orgulho e a vaidade, na tradição agostiniana dos moralistas clássicos. Entendido exclusivamente assim, no entanto, torna difícil evitar a associação entre socialidade e maldade a que já nos referimos.

Essas associações podem ser evitadas, certamente, por meio de al-

gumas distinções e nuances autorizadas pelo texto do próprio Rousseau¹⁴. O que propomos aqui é uma alternativa interpretativa: essas conotações negativas podem também ser evitadas se chamamos a atenção para algo anterior ao amor-próprio (entendido como uma paixão, como a sensibilidade à consideração ou ao reconhecimento dos outros): a capacidade de atribuir intencionalidade ou de “ler mentes”. A ideia é que possuir esse sentimento depende da posse dessa capacidade anterior. O elemento que aparece como condição de possibilidade da sociabilidade é, assim, deslocado do sentimento para a capacidade, que se torna, então, o ponto de partida para explicarmos tanto os aspectos cooperativos, quanto os aspectos competitivos ou conflituosos que caracterizam a socialidade humana. Sugerimos aqui que, embora Rousseau não dê explicitamente esse passo e não identifique inequivocamente essa capacidade, há elementos em seu tratamento do amor-próprio que nos permite fazê-lo, com a vantagem de que, com isso, uma dificuldade de interpretação – sobre a natureza negativa do amor-próprio e seu comprometimento com a socialidade – fica melhor equacionada.

Já vimos que o modelo do “homem natural”, ao acomodar a piedade (como “freio” do amor a si mesmo), já inclui uma medida de “leitura de mentes”. Essa medida é até suficiente para explicar as “associações livres”, mas não mais do que isso. Para explicar a socialidade tipicamente humana, é preciso aumentar em um grau essa medida de “leitura de mentes” no novo modelo do “homem social”.

No modelo do “homem natural”, o indivíduo humano é visto como não suficiente (depende “das coisas”), mas independente (não depende “dos homens”). É movido exclusivamente pelo amor de si, limitado pela piedade, o que já supõe um grau mínimo de “leitura de mentes”. No modelo do “homem social”, o indivíduo humano continua sendo visto como não suficiente (continua dependendo “das coisas”), mas não se supõe mais que seja perfeitamente independente: é *interdependente*, isto é, depende de outros para que possa satisfazer suas necessidades¹⁵. Continua sendo movido pelo amor de si (e pela piedade), mas o grau mínimo de “leitura de mentes” é aumentado em um ponto: devemos supor agora não apenas a capacidade de *atribuir* intencionalidade, mas também a de *compartilhar* intencionalidade. É dessa capacidade de compartilhar intenções que vai derivar, entre outras coisas, a paixão do amor próprio.

A centralidade da capacidade de compartilhar intenções para a compreensão da cognição tipicamente humana é justamente destacada pelas pesquisas realizadas pelo psicólogo do desenvolvimento Michael Tomasello e sua equipe. Adotando uma perspectiva comparada (estudando

14 - No *Emílio*, Rousseau chama a atenção para a duplicidade do amor-próprio, “instrumento útil, mas perigoso” e que “raramente faz o bem sem mal” (ROUSSEAU, 1969, p. 536). Sobre essa duplicidade, ver Dent (1988), p. 52 ss.

15 - Para uma elaboração mais detalhada dessa ideia de interdependência, remetemos a Reis (2021).

crianças e chimpanzés), Tomasello assim descreve a hipótese central de suas investigações:

[A] principal conclusão [das pesquisas] é que alguns primatas não humanos entendem mais sobre ações e percepções intencionais do que antes se supunha (e isso é também verdade, em alguma medida, de crianças com autismo). Mas nem por isso relacionam-se socialmente e culturalmente com outros, como fazem as crianças humanas. Portanto, entender as ações e percepções intencionais de outros não é suficiente para produzir atividades sociais e culturais tipicamente humanas. Algo mais é necessário.

Nossa hipótese é que esse “algo mais” é a intencionalidade compartilhada. Propomos que seres humanos, e apenas eles, são biologicamente adaptados para participar de atividades colaborativas que envolvem objetivos compartilhados e planejamento socialmente coordenado de ações (intenções conjuntas). Interações desse tipo exigem não apenas uma compreensão dos objetivos, intenções e percepções de outras pessoas, mas também, adicionalmente, uma motivação para compartilhar essas coisas na interação com outros – e talvez [exijam também] formas especiais de representação cognitiva dialógica para fazer isso.¹⁶

À luz disso, retomemos brevemente ao exemplo da “caça ao cervo”. Naquela situação, sugere Rousseau, o “indivíduo natural” é capaz de entender a motivação de cada um envolvido na ação, mas falta a capacidade de formar com outros uma intenção compartilhada. Nessa situação, a “caça” não constitui um exemplo de ação coordenada ou de cooperação. Falta ali, justamente, uma intenção compartilhada que funde um compromisso compartilhado entre os indivíduos de realizar juntos uma ação – de agir conjuntamente ou de cooperar. Esse compromisso estaria na base de obrigações que, por sua vez, seriam o “cimento” de uma associação, não mais “livre” (no sentido sugerido por Rousseau no exemplo), mas, justamente, fundada em laços mútuos de obrigação (assim será a associação política, pensada a partir do artifício do “pacto”).

Em suma, a diferença entre o modelo do “homem natural” e o do “homem social” reside nesta pequena diferença (uma pequena diferença que, contudo, faz, na realidade, uma grande diferença, já que torna possível a criação do mundo social e cultural): o “homem natural” possui uma capacidade limitada de “ler mentes” (possui aquilo que Tomasello vai chamar de “intencionalidade individual”), enquanto ao “homem social” devemos atribuir também a “intencionalidade compartilhada”¹⁷. Essa capacidade de intencionalidade compartilhada é que vai estar envolvida no amor-próprio, seja em suas formas mais positivas (como no desejo de reconhecimento), quanto em suas formas mais negativas (como no amor-próprio inflamado e no desejo de dominação).

16 - Tomasello et al. (2005), p. 675-676.

17 - Para essas distinções, ver Tomasello (2014) e (2016). Para o uso do conceito de intencionalidade compartilhada na ontologia social, ver Searle (2010) e Tuomela (2013); ver também Gilbert (2014).

É essa capacidade de intencionalidade compartilhada que explica a possibilidade, que se abre para os seres humanos (mas não para outros primatas, também eles seres sociais, mas no modo do “homem natural” rousseauiano¹⁸), da criação do mundo social e cultural, um outro espaço, situado para além do solipsismo que caracteriza o “homem natural” e o mundo (objetivo) “das coisas”, com o qual esse indivíduo natural relaciona-se prioritariamente¹⁹ – um espaço intersubjetivo, onde a sociedade e a cultura serão construídos coletivamente.

Ao focarmos nessa capacidade, da qual o amor-próprio, em seus diversos sentidos e orientações, é dependente, encontramos uma alternativa interessante para colocar alguma distância entre o “tornar-se sociável” e o “tornar-se mau”. Associadas à natureza humana, as capacidades de “ler mentes” e de compartilhar intenções participam do mesmo estatuto da “bondade natural”. Além do mais, isso permite que se leve em conta mais adequadamente os diversos aspectos, muitas vezes ambivalentes e, mesmo, contraditórios, que caracterizam a socialidade humana, com seus elementos típicos de cooperação e de competição.

REFERÊNCIAS

ARNAULD, Antoine e NICOLE, Pierre. *Logique ou l'art de penser*. Paris: Gallimard, 1992.

BOEHM, Christopher. Collective intentionality: a basic and early component of moral evolution. *Philosophical Psychology*, v. 31, n. 5, p. 680-702.

DENT, Nicholas. *Rousseau: an introduction to his psychological, social and political theory*. New York: Basil Blackwell, 1988.

GILBERT, Margaret. *Joint Commitment: How We Make the Social World*. Oxford/N. York: Oxford UP, 2014.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: Les principes du système de Rousseau*. 2^a ed. Paris: Vrin, 1983.

KAWAUCHE, Thomaz. Ordenar as paixões: reconhecimento e sociabilida-

18 - Seria interessante aqui fazer algumas observações sobre a nota X (nota J) do segundo *Discurso*, onde Rousseau especula se o que chama genericamente de “orangotangos” (provavelmente referindo-se aos grandes símios africanos) não seriam, finalmente, o “homem natural”. Em certa medida, o modelo do “homem natural” é, de fato, o modelo do “orangotango”. Ver, sobre isso, Wokler (1978). Há, na literatura sobre etologia, primatologia e psicologia comparada, um debate aberto sobre como interpretar alguns comportamentos observados entre os chimpanzés (especialmente um que poderia ser descrito como uma “caçada”). Os especialistas divergem quanto a saber se se trata de uma verdadeira ação coordenada ou cooperativa. Para que fosse, seria preciso atribuir aos chimpanzés também algum grau de intencionalidade compartilhada. Ver sobre isso Tomasello (2016), que não aceita que esse comportamento possa ser interpretado como uma caçada, e Boehm (2018), que defende a tese oposta.

19 - A piedade, no modelo do “homem natural” esboçado na primeira parte do segundo *Discurso* é suficiente para introduzir alguma distinção entre as “coisas” que habitam esse mundo, distinguindo aquelas que podem sofrer e que são movidas pelo amor de si mesmas (os animais, humanos ou outros) daquelas que não o são. Mas isso não é suficiente para criar esse espaço intersubjetivo necessário para a vida social, como, mais uma vez, sugere o exemplo da “caça ao cervo”.

de no *Emílio* de Rousseau – Primeira parte. *Revista Dialectus*, v. 8, n. 15, p. 328-361, 2019

KAWAUCHE, Thomaz. *Educação e filosofia no Emílio de Rousseau*. São Paulo: Unifesp, 2021.

MARIN, Louis. Sur une société de machines dans la *Logique de Port-Royal*. *Revue des Sciences Humaines*, n. 186-187, p. 159-169, 1982-1983.

REIS, Claudio A. Interdependência e socialidade humana em Rousseau. *Philosophos*, v. 26, n. 1, p. 119-145, 2021.

REIS, Claudio A. Sensibilidade e sociabilidade em Jean-Jacques Rousseau. *Kriterion*, v. 41, n.101, p. 46-85, 2000.

REIS, Claudio A. *Unidade e liberdade: O indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau*. Brasília: UnB/Finatec, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*, v. I. Paris: Gallimard, 1959.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*, v. III. Paris: Gallimard, 1964.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*, v. IV. Paris: Gallimard, 1969.

SEARLE, John. *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Oxford/N. York: Oxford UP, 2010.

TOMASELLO, M. et al. Understanding and sharing intentions: The origins of human cognition. *Behavioral and Brain Sciences*, v. 28, n. 5, p. 675-735, 2005.

TOMASELLO, Michael. *A Natural History of Human Morality*. Cambridge, MA: Harvard UP, 2016.

TOMASELLO, Michael. *A Natural History of Human Thinking*. Cambridge, MA: Harvard UP, 2014.

TUOMELA, Raimo. *Social Ontology: Collective Intentionality and Group Agents*. Oxford/N. York: Oxford UP, 2013.

WOKLER, Robert. Perfectible apes in decadent cultures: Rousseau's anthropology revisited. *Daedalus*, v. 107, n. 3, p. 107-134, 1978.



SENTIMENTO E RAZÃO NA ENUNCIÇÃO DA ÉTICA EM ROUSSEAU

Pedro Paulo Corôa

Entre os lugares-comuns problemáticos na filosofia de Rousseau – uma de suas aporias mais significativas, mais debatidas e mal-entendidas – há a dificuldade para o entendimento correto do registro intelectual da expressão “sentimento moral”, dada a clara distinção, reforçada pelo próprio filósofo, entre a sensibilidade – como base de sensações e sentimentos – e a razão – fonte exclusiva de nossas ideias e nossos princípios morais. Em uma inversão crítica das tendências intelectualistas do século XVIII, Rousseau, sistematicamente, faz uma apologia dos sentidos e dos sentimentos. Para ele, os sentidos não são uma barreira ao uso independente da razão, afinal eles são constitutivos da nossa natureza e definem funções inatas indispensáveis à nossa existência, sendo-nos, por isso mesmo, congênitas. Constatamos isso em sua máxima, segundo a qual tudo que possamos derivar de Deus ou da natureza é bom (ROUSSEAU, 1999, p. 7). Daí sua defesa dos sentidos como condição primária de nossa existência e, é claro, do nosso progresso cognitivo: “As primeiras faculdades que se formam e se aperfeiçoam em nós são os sentidos. São, portanto, as primeiras faculdades que seria preciso cultivar; são as únicas que são esquecidas, ou as mais desdenhadas” (ROUSSEAU, 1999, p.152).

Se isso vale, em geral, para a crítica à tendência cientificista de sua época, vale muito mais no espaço de nossos juízos morais e políticos, uma vez que aqui não há uma dinâmica natural universal que nos obrigue – como ocorre com a totalidade da matéria inerte – a agir, ou melhor, nesse caso, a reagir, em movimento unívoco e inevitável, a estímulos sintonizados aos nossos instintos de sobrevivência. A causa da nossa ação moral, voluntária, por ser um tipo especial de causalidade que envolve deliberação e liberdade, não permite nenhuma coerção externa ou mesmo mecânica como seu fundamento, pondo toda sua força motora em nossa consciência e nosso poder de reflexão. Logo, sua base é subjetiva e, como se diz tam-

bém, “interna”, ainda que as exigências morais à nossa ação sejam objetivas, quer dizer, regulações “comuns” para o nosso comportamento e que, por isso mesmo, são chamadas de racionais. Como, de todo modo, não há nenhuma regra social que seja capaz de nos determinar o que devemos fazer independentemente de nosso assentimento – por ser ela, necessariamente, da ordem da cultura e motivada por razões convencionadas –, não se trata aqui da mera compreensão de um princípio abstrato o que nos move à ação moral. E fora de qualquer registro objetivo, porém mecânico, a única base fundante dos nossos juízos é o sentimento. Pois é justamente sobre esse nexos entre a nossa racionalidade e a nossa receptividade ao que ela nos indica como necessário à convivência social objetiva que nos interessa discorrer.

Na Carta de nº XII, da Primeira Parte de *Júlia*, Rousseau pergunta: “Quantas coisas percebemos somente com o sentimento e de que é impossível explicar a razão?” (ROUSSEAU, 2006, p. 67). Nessa mesma carta, ao enfatizar a importância da autonomia do pensamento frente aos sofismas encontrados nos livros, o autor da missiva diz a Júlia que ela não é como os que nada aprendem, seja lá o que for que leiam, isso porque se deixa apreender nela um “espírito ativo” [*l’esprit actif*], uma capacidade de fazer, a partir do livro, “um outro livro, às vezes melhor do que o primeiro”. A razão disso é que: “vós (...) colocais em vossas leituras mais do que nelas encontrais”.

É essa “atividade do espírito”, observada em *Julia*, entendida, primariamente, como traço de sua subjetiva, é ela que nos permite indicar como Rousseau vincula a reflexão e o sentimento – eu diria, de saída: o poder humano de ajuizar e sua sensibilidade – como constitutivos, ao invés de excludentes, do ato de pensar.

Enfim, dizer que *Julia* coloca em suas leituras mais do que lá ela encontra é reconhecer nela mesma uma atividade do espírito comum à nossa espécie, porém indeterminada no que se refere ao conteúdo envolto por essa atividade, assim como em relação ao que, de modo criterioso, pode nos orientar na reflexão. De todo modo, se pensar, como se diz, é propor um juízo, é fazer um julgamento, o que é isso que nos guia na busca de nossa decisão ao julgarmos, já que julgar, como se diz em Direito, é encontrar e aplicar uma regra a casos determinados? No Prefácio à *Nova Heloisa*, Rousseau imagina, quer dizer, supõe, duas condições que nos permitem pensar acerca disso – sobre a determinação de nossos juízos. Essas condições são, em primeiro lugar, a percepção, ou seja, a consciência que temos das coisas, no caso de estarmos isolados; e, em segundo lugar, a nossa percepção quando

estamos em sociedade. Vemos logo por aqui como Rousseau se orienta entre os polos que se tornaram clássicos em suas obras políticas e pedagógicas. Assim, trata-se, de um lado, da percepção que temos e é válida – porque nos parece válida – para nós mesmos; e da percepção que só é validada quando compartilhada para além de nossa consciência individual do mundo. Diz Rousseau: “No isolamento, temos outras maneiras de ver e de sentir do que nas relações em sociedade; as paixões diferentemente modificadas expressam-se de outras maneiras, a imaginação sempre impressionada pelas coisas, é mais vivamente afetada” (ROUSSEAU, 2006, p. 28). Já em sociedade, escreve Rousseau, o indivíduo é “forçado a afirmar a cada momento o que não acredita, a exprimir sentimentos” que não tem, uma vez que sua percepção há de supor certas mediações que se impõem a ele de modo inatural, culturalmente. Assim, “procura-se dar ao que se diz um tom persuasivo que supre a persuasão interior”, sobrepondo-se a ela e até substituindo-a. Contrariando a Hume, que afirma que as impressões subjetivas e sensitivas – com isso, a persuasão interior – são mais fortes, Rousseau escreve:

Pensais que as pessoas verdadeiramente apaixonadas [afetadas! sob afecção] têm essas maneiras de falar vivas, fortes, coloridas que admirais em vossos dramas e em vossos romances? Não, a paixão transbordante exprime-se com mais abundância do que força, nem mesmo pensa em persuadir, não suspeita que se possa duvidar dela. Quando diz o que sente [e aí temos que formular um juízo], é menos para expô-lo aos outros do que para desabafar” (ROUSSEAU, 2006, p. 28)

Nesse sentido, a “persuasão interior”, uma espécie de conversa da alma com ela mesma, portanto, um autoconvencimento subjetivo – ou se quisermos, nossas opiniões –, e que tem por base a paixão (afecção), se exprime de forma menos determinada e mais independente que a “persuasão externa” e social, daí a ideia de que ela, essa primeira persuasão, literalmente, transborda, quer dizer, vai espontaneamente além de qualquer limite. Ou, nela – a persuasão interna – a determinação é, ela mesma, indeterminada, ou seja, descolada de regras que lhe venham de fora e a submetam – o que vem a significar que ela não cabe nos limites objetivos do que chamamos de conceito e associamos, preferencialmente, à atividade do pensamento, pois costumamos crer que pensar é combinar conceitos entre si e entre nossas representações das coisas, sem jamais tomar essa combinação relativamente ao nosso estado subjetivo e nossos sentimentos. Aqui, vale o que escreve Espinosa na Parte II de sua *Ética demonstrada à maneira dos géômetras*. Segundo Espinosa, toda ideia é um conceito formado pela alma devido ao fato desta ser algo que pensa, ou seja, enquanto reconhecemos nela um núcleo de atividades espontâneas e não meramente reativas. En-

tão, vem o esclarecimento: “Digo conceito [ideia] de preferência a percepção porque a palavra percepção parece indicar que a alma é passiva relativamente a um objeto, enquanto que conceito parece exprimir uma ação da alma (*conceptus actionem Mentis exprimere videtur*)” (ESPINOSA, Stuttgart: Reclam, 1990, p. III).

De todo modo, pensar a partir de conceitos é uma “ação do espírito” bem particular que só ocorre nos termos do que é – permitam que eu me exprima de um modo estranho aqui – “com-diccionado”, do que pode “com-pôr” uma “sinfonia de vozes” que se articulam com a intenção de exprimir uma única e mesma ideia – pois é assim que temos, tecnicamente, um conceito. Não é à toa que a palavra latina *condictio* tem o sentido de cláusula a partir da qual duas pessoas, pelo menos, deliberadamente, buscam chegar a um entendimento recíproco. Isso mostra como é correta a insistência de Rousseau em afirmar o surgimento tardio do entendimento, que nós costumamos tomar, muito apressadamente, como sinônimo de pensamento – e não o que ele efetivamente é: um caso deste. A razão é que a *condictio* supõe um múltiplo de pessoas unidas por um pacto, de modo que a palavra *condicere*, que vem de *condictum* (o que é dito junto com outro), significa a fixação de um acordo, que é, novamente, o ponto exato a que chegamos quando identificamos um conceito – uma unidade abstrata a que convergem diversas opiniões. E é por isso mesmo que nossas paixões e nossos sentimentos, que se expressam por nossas opiniões subjetivas – nossa persuasão interna –, são, sempre, incondicionadas, “transbordantes” – o que quer dizer que são anteriores aos acordos que tornam comuns e objetivos ao pô-los sob limites de validade, nossos juízos científicos; assim como nossos juízos de valor social ou moral. Nesse espaço subjetivo e transbordante, tudo que pensamos produz, em nós e por nós, somente persuasão interna, um juízo apenas pessoalmente válido; mas, destaque-se, anterior à necessidade social de objetividade acordada. Portanto, trata-se, na persuasão interna, de uma modalidade reflexiva muito mais radical ou fundamental em nossa natureza pensante.

O quadro geral e funcional do pensamento fica, assim, bem delineado e analiticamente determinado. Temos, por um lado, o entendimento como a forma que identifica a persuasão externa a que a vida em sociedade nos obriga – sendo ele um modo particular de pensar, ou como se diz, de fazer uso da razão – já que ele só se faz necessário em sociedade. Por outro lado, temos o sentimento, associado a uma discursividade meramente subjetiva, porém, própria do pensamento enquanto capacidade elementar de refletir, e, assim, ligado ao mesmo ato formal de comparação de representações que identificamos na estrutura de um juízo – ou quando efetivamente ajuizamos. No fundo, para que possamos preservar a integridade

do homem, sentimento e razão não podem ser outra coisa em nós que dois registros do mesmo: são dois registros do pensamento, se compreendemos bem que pensar e julgar, ou seja, estabelecer relações via atividade do espírito, são a mesma coisa.

Mas isso, quem tem que nos dizer é o próprio Rousseau. E se ele assim o faz, relativiza a oposição entre sentimento e razão, que imputamos a ele, e que talvez se deva mais a nossa falta de atenção na apreciação de suas ideias, desviados pelo grande poder retórico e imagético de sua escrita. Afinal, é Rousseau mesmo quem diz, nas *Cartas escritas da montanha*, com grande ironia, o seguinte: “... peço aos leitores que deixem meu belo estilo de lado e apenas examinem se raciocinei bem ou mal” (ROUSSEAU, 2006, p. 141).

O certo é que há uma passagem de *Emílio* em que nos deparamos com as duas coisas: a oposição entre sensibilidade e inteligência, mas, também, a ligação que permite a circulação dos nossos juízos de um a outro desses polos. Isso está no Livro IV. Repetindo o que nós sabemos de cor, sem dar nenhum salto, escreve Rousseau: “Para nós, existir é sentir; nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência, e tivemos sentimentos antes de ter ideias” (ROUSSEAU, 1999, p. 393). Então, Rousseau escreve uma nota surpreendente, diante do que acabara de dizer, nos seguintes termos: “Sob certos aspectos, as ideias são sentimentos e os sentimentos são ideias”. Então, ele explica, como que despreziosamente:

Os dois nomes [ideia e sentimento] convêm a qualquer percepção que nos ocupe tanto com seu objeto quanto com nós mesmos que somos afetados por ele; apenas a ordem dessa afecção determina o nome que lhe convêm. Quando ocupados principalmente com o objeto, só pensamos em nós por reflexão [já que não há objeto sem sujeito!], [e aí] trata-se de uma ideia; inversamente, quando a impressão recebida atrai a nossa primeira atenção e só pensamos por reflexão o objeto que a causa, trata-se de um sentimento (ROUSSEAU, 1999, p. 393)

Como se vê, Rousseau usa a mesma estrutura que formalmente consideramos quando da enunciamos de um juízo, quer tenhamos, por meio dele, a intenção de explicar algo, quer tenhamos consciência de que com ele apenas emitimos uma opinião pessoal que aproxima o ajuizar ao sentimento. Nessa estrutura, portanto, é “onde” pomos – e sempre estarão – em relação, um sujeito pensante e um objeto que o afeta e motiva sua espontaneidade. E como nos explica, às pressas, Rousseau, é apenas pelo modo como acomodamos o peso dado a um dos pares nessa “fenomenologia do conhecimento”, que os distinguimos, para, então, extrair da mesmíssima disposição dos elementos, o significado próprio do que é o “sentir” e do que é o “inteligir”. Quando nossa preocupação é com a determinação –

definição, estrito senso – da natureza do objeto, ou seja, quando queremos saber, objetivamente, o que ele é propriamente, então, o sujeito, em sua subjetividade, quer dizer, no elemento de sua “persuasão interna”, é como que posto em suspensão, é neutralizado. Ele existe como parte essencial na composição da relação, porém não é dele que se trata. Ele é apenas o *médium* intencional no esforço de compreensão comum da realidade, quando isso se faz necessário. Mas, quando o que está em jogo é o que meramente acontece nele mesmo enquanto sujeito, seja qual for o objeto que desencadeie sua reação anímica – seja esse objeto real (empírico) ou ideal (racional) –, então estamos falando de um sentimento.

Dito isso, deve haver um elo entre o que temos de mais subjetivo, as máximas que traduzem nossos sentimentos, e o que se nos impõe como condição objetiva ou racional para o ajuizamento, valendo para todos como um imperativo legal. Em certo momento do Livro IV, de *Emílio*, Rousseau procura mostrar como nossas ideias abstratas, nomeadamente a ideia de Deus, têm como base nossos sentimentos, que, diferente de meras sensações, que supõe a passividade ou a mera reatividade daquele que é afetado, tem como característica, uma atividade do espírito e denota, com isso, algum grau de consciência. E quem sabe se assim como passamos de sentimentos às ideias, o inverso seja justificável, de modo que elas próprias, as ideias, sejam fontes de afecções, a que não podemos chamar de sensações, uma vez que não são de base física. A essas afecções ou paixões da alma, como se diz, damos, mais propriamente, o nome de sentimentos. E esse seria, creio eu, o caso das ideias morais. Toda ideia advém de uma motivação, caso não queiramos, abusivamente, considera-las inatas.

O Livro IV de *Emílio* nos diz:

O sentimento de nossa ação sobre os outros corpos deve ter-nos feito acreditar [e a crença é uma opinião subjetiva], de início, que quando eles agiam sobre nós [na afecção, portanto] era de uma maneira semelhante àquela com que agimos sobre eles. Assim o homem começou a animar todos os seres cuja ação sentia [passou a chamar de deuses fenômenos da natureza que o afetavam]. Sentindo-se menos forte do que a maioria desses seres, por não conhecer os limites de sua potência, ele supôs que essa potência fosse ilimitada e dela fez Deuses tão logo dela fez corpos” (ROUSSEAU, 1999, p. 341)

Esse é o mesmo padrão interpretativo adotado por Rousseau no *Ensaio sobre a origem das línguas*, ao defender que a primeira forma de linguagem é figurada, quer dizer intuitiva – sensitiva, de certo modo. Lá podemos ler:

Como os primeiros motivos que fizeram o homem falar foram paixões, suas primeiras expressões foram, tropos [figuras de linguagem,

como a metáfora]. A primeira a nascer foi a linguagem figurada e o sentido próprio [conceito] foi encontrado por último. Só se chamaram as coisas pelos seus verdadeiros nomes [conceitos] quando foram vistas [consideradas] sob sua forma verdadeira. A princípio só se falou pela poesia, só muito tempo depois é que se tratou de raciocinar (ROUSSEAU, 1978, p. 164)

Por isso, nossas primeiras palavras e representações nunca expressam características objetivas das coisas e sim a impressão que elas, originariamente, nos provocam, e o que pensamos sobre elas – nossas ideias – manifestam apenas os nossos sentimentos – afecções ou paixões. Se é necessário afirmar que a nossa sensibilidade é anterior à nossa inteligência, de modo algum é suposto que a afirmação dos sentidos, no homem, signifique a ausência de pensamento, caso contrário, nem estaríamos falando do homem. Na verdade, no primeiro caso, tomado em termos cronológico, o que há é uma determinação ou um condicionamento do que pensamos àquilo que imediatamente nos afeta, antes que estejamos na situação de generalizar em um nome a ideia abstrata que permita unificar os casos singulares. Como nos explica Rousseau em *Emílio*, os homens mais antigos transformaram, gradativamente, fenômenos naturais em deuses dando margem às religiões politeístas. E esse processo culmina, com o catolicismo, na unidade universal do divino na pessoa de Deus: “Os homens puderam reconhecer um só Deus quando, generalizando cada vez mais suas ideias, tiveram condições de remontar a sua primeira causa, de reunir o sistema total dos seres sob uma só ideia e de dar um sentido à palavra *substância*, que é no fundo a maior das abstrações” (ROUSSEAU, 1999, p.341).

Só que essa abstração, nomeadamente, a ideia de Deus, sempre colocada – junto à ideia de liberdade, justiça e igualdade – entre os princípios que devem orientar a vida moral, não é, nem pode ser, uma representação empírica ou meramente física. Se, por um lado, ela vale para pensarmos o conjunto da humanidade como se tivéssemos uma única consciência e vontade, como nos faz lembrar a ideia de Vontade Geral no *Contrato*, o objeto – o ente – que por meio dela representamos, é um ser Ideal, e não real. Daí a pureza da religião de que nos fala Rousseau tanto nas *Cartas escritas da montanha* quanto em *Emílio*, e que o faz contrapor a religião natural, quer dizer racional, à doutrina positiva que encontramos nas diferentes formas históricas de religião.

Nas *Cartas da montanha*, referindo-se ao *Contrato social*, Rousseau escreve: “o autor mostra que todas as antigas religiões, até mesmo a judaica, foram nacionais na sua origem, foram apropriadas e incorporadas ao Estado, formando sua base ou pelo menos fazendo parte do sistema legislativo”. Na sequência vem o complemento que nos interessa: “O cristianismo, ao

contrário, é uma religião universal em seu princípio, que nada tem de exclusivo, nada tem de local, nada de próprio a tal país mais do que a outro”. E são essas características que permitem a Rousseau reconhecer na religião cristã, o que ele chama de “instituição social universal” (ROUSSEAU, 2006, p. 169), e o seu valor autenticamente moral.

E como isso se integra ao que falamos a respeito da relação entre sentimento e razão? É que a razão, da qual depende a fundamentação moral da religião, não é uma capacidade empírica de pensar, como o é o entendimento científico. Ela, nos diz Rousseau nas *Cartas morais*, é “a faculdade de ordenar todas as faculdades de nossa alma de forma adequada à natureza das coisas e suas relações conosco” (ROUSSEAU, 2005, p.149). Logo, o que está em questão, na moral e na religião, não é, meramente o objeto ou seus objetos, mas a consciência de que há em nós um princípio interno, uma atividade cuja percepção produz em nós um sentimento. A diferença aqui, em relação ao que dissemos sobre o sentimento subjetivo ou persuasão interna, é que como a religião é uma instituição social, cruzam-se subjetividade e necessidade objetiva, sentimento e ideia, sem que a objetividade da ideia anule, em tese, a importância do sujeito e a exigência de seu assentimento. Por isso, invertendo o que dissemos acima, na moral, não há a passagem de sentimentos a ideias, porque, na realidade, nesse caso, são as ideias que servem de fonte às afecções, produzindo o que nós chamamos de sentimento moral.

REFERÊNCIA

ESPINOZA, B. *Die Ethik* (Lateinisch/Deutsch) Stuttgart: Reclam, 1990.

ROUSSEAU, J-J. *Emílio*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Carta a Christophe de Beaumont*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. *Cartas escritas da montanha*. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006.

_____. *Júlia ou A nova Heloisa*. São Paulo: Hucitec, 2006.



SÍNTESE CRÍTICA DAS INTERPRETAÇÕES DA VONTADE GERAL EM ROUSSEAU

Marisa Vento

Introdução

A partir de uma síntese crítica das mais conhecidas interpretações da vontade geral em Rousseau, pretende-se mostrar o quanto essa noção crucial na teoria política de Rousseau é fecunda. À luz dessas diferentes leituras e sem ignorar ou negligenciar os aspectos importantes concernentes a cada uma delas, propõe-se um desvio, em alguma medida, tanto da tradição de intérpretes que sobrepõem, sem mais, vontade geral e razão, assim como daqueles que colocam a vontade geral numa esfera de transcendência, supondo-a exterior ao indivíduo. Por outro lado, o desvio será radical em relação àqueles que a interpretam como aniquiladora dos direitos ou da vontade do indivíduo.

Este artigo traz como argumento a ideia de que o conceito de vontade geral, cuja interpretação é tão disputada, tem como fundamento o princípio antropológico do amor de si do indivíduo. E que, em decorrência da primazia desse princípio, a noção de interesse é nuclear no pensamento político de Rousseau, pois se apresenta como único objeto possível da vontade. Desse modo, busca-se compreender como Rousseau justifica e relaciona a existência e a prevalência desse sentimento de preferência por si mesmo com sua extrema exigência ética expressa pela conformação da vontade particular do indivíduo à vontade geral do Estado.

A solução dessa questão passa pela compreensão do papel que Rousseau confere ao indivíduo e à individualidade. Desse modo, o percurso empreendido aqui segue os “raciocínios e conjecturas” de Rousseau sobre a natureza do homem, analisa a sua incipiente elaboração da noção de vontade geral nos textos da Economia Política e acompanha o seu desenvolvimento no Manuscrito de Genebra. Trajeto que conduz à hipótese de que no cerne da elaboração da vontade geral é possível notar o seu enraizamento na própria identidade do indivíduo, a partir do princípio do amor de si. Ou melhor dizendo, parece, de fato, ocorrer a reconstrução de uma iden-

tidade individual a partir da relação a uma única transcendência – o bem comum – no qual o indivíduo reconhece o seu próprio bem.

Entre os comentadores de Rousseau, há aqueles que fazem uma leitura republicana e, apostando numa concepção intelectualista da vontade geral, identificam-na com a razão. O bem comum é objeto da razão, e esta é capaz de fazer calar no indivíduo suas paixões e seus interesses particulares. Lida à la Kant, a generalidade da vontade em Rousseau tende a prefigurar o universalismo kantiano, e comentadores importantes inclinam-se para a ideia de que a mais completa realização do pensamento de Rousseau encontra-se no filósofo de Koningsberg. Podem ser citadas também as contribuições relevantes, de ordem historiográfica, que investigando a genealogia da vontade geral antes de Rousseau, conferem a ela uma origem malebranchista. Nessa linha, como será visto aqui, segue Patrick Riley (1986), que descreveu um deslocamento da noção de vontade geral do campo teológico para o político. A trajetória descrita indica que a noção teria passado por Pascal, Malebranche, Montesquieu e Diderot, para ser, finalmente, secularizada por Rousseau.

Há ainda Bertrand de Jouvenel (1947), cuja interpretação toca alguns pontos da proposta deste artigo. O autor traça um paralelo entre a retidão dos primeiros movimentos da natureza e a retidão da vontade geral, e termina por admitir que o amor de si desempenha um papel fundamental na elaboração da vontade geral, mas, em seguida, passa a explicar a operação do amor de si no corpo político como negação do indivíduo, ocorrendo o que chama de “coletivização do amor de si.” (JOUVENEL, 1947, p. 99)

Talvez a leitura que cause maior furor seja aquela realizada pela tradição liberal, que condena o valor do coletivo em Rousseau e percebe a vontade geral como uma imposição externa ao indivíduo, e este deve ser capaz de sacrificar sua vontade individual em favor da vontade coletiva. Assim, a noção de vontade geral é confundida com negação da individualidade, posição que, sem dúvida, pavimentou a via para que intérpretes ultraliberais resvassem para uma leitura totalitária da vontade geral.

Uma síntese das interpretações e seus desenvolvimentos

Em seu discurso proferido em 1818, Benjamin Constant¹ teceu críticas que muito contribuíram para colocar o pensamento de Rousseau ao lado daqueles pensadores que em favor da ordem política, sacrificam os direitos individuais. Benjamin Constant afirmou que Rousseau, não obstante o seu “devotado amor pela liberdade”, pretendeu transportar para os tempos modernos um modelo antigo de política em que o “indivíduo, quase sempre soberano nas questões públicas, é escravo em todos os seus assuntos privados.” Este modelo, diz Constant, “teria fornecido desastrosos pretextos a mais de

1 - Trata-se do discurso intitulado *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos* (1918).

um tipo de tirania.” (CONSTANT, 1985, p. 16) Pode-se perguntar se o discurso de Benjamin Constant não seria a origem das interpretações ultraliberais da vontade geral, como, por exemplo a leitura de J. Talmon, em *As origens da democracia totalitária*, uma tese que, apesar conter inconsistências teóricas, ganhou certa notoriedade². Este autor considera Rousseau um democrata totalitário, “apóstolo da disciplina e da submersão do indivíduo na entidade coletiva”, afirmando que a soberania defendida pelo filósofo implica a submissão a uma “vontade geral objetiva, que existe, queira-se ou não”³ e que Rousseau se utiliza de “premissas democráticas e racionais” para persuadir os cidadãos a quererem o que dita a vontade geral. (TALMON, 1966, p. 61)

A esta visão de que Rousseau faz uma recusa pura e simples da individualidade, é interessante contrapor as considerações pertinentes de Luc Vincenti em seu livro *Rousseau, l'individu et la république* (2001). Vincenti demonstra que Rousseau é, por excelência, um pensador do indivíduo e da individualidade, pois ele as articula em suas duas formas extremas: a singularidade e a particularidade⁴, elaborando uma concepção de “um indivíduo não individualista, capaz de passar da singularidade para a particularidade.” (VINCENTI, 2001, p. 12) Segundo esse intérprete, tal passagem é, ao mesmo tempo, justificada e tornada possível na medida em que busca a “restauração de uma particularidade primeira ou essencial que encontramos no amor de si do indivíduo primitivo.”⁵ (VINCENTI, 2001, p. 12) O problema da interpretação liberal e a oposição visceral a Rousseau, argumenta Vincenti, está na história mesma do conceito (liberal) que, por questão de princípios, recusa a unidade da noção de indivíduo que Rousseau construiu. (VINCENTI, 2001, p. 12) Em outras palavras, a tradição liberal, não admitindo a dimensão coletiva da liberdade, vista necessariamente como opressão das consciências individuais, percebe toda referência a qualquer instância para além da vontade do indivíduo singular como oposição à vontade individual. Portanto, a vontade geral, enquanto possibilidade de composição de uma faculdade individual – a vontade – com uma instância coletiva, é repudiada pelos liberais e interpre-

2 - Isaiah Berlin, na obra *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*, retoma as críticas de Talmon e interpreta Rousseau nesta mesma linha.

3 - Todas as traduções das citações de obras no original francês ou inglês são da responsabilidade da autora deste artigo.

4 - Na obra *L'individu et la république*, Luc Vincenti apresenta um estudo notável acerca da noção de indivíduo e individualidade em Rousseau. Suas conclusões contribuem para esclarecer, por exemplo, a passagem do Livro I do *Contrato Social*, quando Rousseau opõe o homem e o cidadão: “cada indivíduo pode ter como homem uma vontade particular contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão.” Segundo Vincenti, a individualidade é o gênero comum no seio da qual esta oposição tem lugar, e o indivíduo é o termo genérico que envolve ao mesmo tempo a tentação de uma volta a si mesmo, orientando-se para a singularidade (que distingue cada indivíduo um do outro e que, no caso em questão, corresponderia ao que Rousseau chamou de *fureur de se distinguer*) e, ao mesmo tempo, com a possibilidade de existência como parte de um grande todo (particularidade), representada pela cidadania. Nesta mesma linha, Bronislaw Baczko (1974), aprofundando-se nessa questão, dirá que na obra de Rousseau, tanto a complexidade como a enorme riqueza da ideia de “*moi*” ou individualidade, advêm do fato de que esta ideia é constituída, ao mesmo tempo, por um movimento oscilatório do pensamento entre os termos concernidos e pelo esforço de sintetizar os contrários. Desse modo, a revolta e a rejeição de Rousseau contra o “mundo das aparências” culminarão com a afirmação da autonomia e soberania do indivíduo em uma apoteose da subjetividade do eu. (BACZKO, 1974, p. 230)

5 - Victor Goldschmidt, um dos grandes intérpretes de Rousseau, menciona a restauração do princípio do amor de si.

tada como imposição de uma vontade estranha aos indivíduos, até mesmo aniquiladora da vontade individual.

Ora, se a vontade particular devesse ser aniquilada pela vontade geral, como compreender a afirmação reiterada de Rousseau de que o interesse comum resulta do acordo dos interesses particulares?

Retornando à interpretação totalitária de J. Talmon, convém notar que ele afirma a existência de uma “contradição” resultante da relação entre vontade individual (que não deveria ser submetida a nenhuma outra vontade senão a sua própria) e um certo critério objetivo, como por exemplo, a lei. Talmon diz que Rousseau pretendeu resolver essa contradição fraturando a identidade individual em dois “eus”, um superior ao outro. Esse critério exterior coincidiria com o “eu melhor, superior ou verdadeiro; ou, como Rousseau proclama, a voz interior do homem.” (TALMON, 1966, p. 58) Todavia, poderia haver algo mais estranho ao pensamento de Rousseau do que esta fratura no interior do indivíduo? Não é o próprio Rousseau quem, no *Manuscrito de Genebra*⁶, reivindicará o caráter originariamente uno da natureza humana, interrogando: “onde está o homem que possa assim separar-se de si mesmo?” (ROUSSEAU, 1964, p. 286)

Esta mesma ideia de divisão interna do indivíduo encontra-se no cerne da interpretação que define a vontade geral em termos de razão, definição essa que reproduz a dicotomia entre a alma e o corpo e a clássica oposição entre a razão e as paixões⁷, conferindo preponderância à primeira. Embora Rousseau seja veemente ao sublinhar a insuficiência da razão para conduzir os indivíduos a discernirem o justo do injusto, essa interpretação intelectualista da vontade geral acaba prevalecendo e constituindo um núcleo comum também às leituras republicanas de Rousseau.

Dentre essas leituras, a de Jean-Fabien Spitz (1995) é a mais atenuada. Embora reconheça as imperfeições da razão no indivíduo, ele considera a lei, enquanto expressão da vontade geral, uma razão comum. De acordo com Spitz, ao discernir o que é justo ou não, o instinto do indivíduo, sempre parcial em seu favor, o enganaria sobre este ponto, e mesmo sua razão só lhe daria lições de egoísmo. É então à lei apenas – à razão pública⁸ – que o indivíduo deve se dirigir para regular sua conduta. Quando a vontade

6 - Optamos por empregar esta designação ao nos referir à primeira versão do *Contrato Social*.

7 - C. Litwin faz uma consideração relevante nesse sentido: “O essencial do pensamento de Rousseau diz respeito ao caráter *factício* da posição de toda heterogeneidade na natureza humana. Esse era exatamente o sentido da reprovação feita a Hobbes, no *Segundo Discurso*, e à filosofia que, no Livro I do *Emílio*, ‘vai explicar por meio dos vícios naturais: o orgulho, o espírito de dominação, o amor-próprio, a maldade do homem’. É necessário, portanto, começar por não dividir o homem naturalizando seu sentimento de fraqueza, seus vícios ou a maldade de suas paixões.” (LITWIN, 2005)

8 - Rousseau faz esta relação no *Discours sur l’Economie politique*, mas apenas aí.

geral submete o homem ao jugo das leis, ela o subtrai de toda dependência pessoal; ela o liberta do desejo de dominação que acompanha os efeitos da sociedade onde reina a dependência generalizada. Por isso, o homem deve querer o que a lei ensina, como um dever, sem restrições. A identificação que Spitz faz entre a vontade geral e a lei é explícita: “**pela lei, isto é, pela vontade geral**”, todos os membros da sociedade reconhecem que eu não ofendo nem leso ninguém agindo como ajo.” (SPITZ, 1995, p. 388)

Entretanto, ainda que as leis sejam atos da vontade geral, como Rousseau afirma no Livro II do *Contrato Social*, pode-se perguntar se essa equivalência não anularia a declaração de Rousseau nas primeiras linhas da mesma obra: “Esforçar-me-ei sempre nessa procura, para unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade”. A identificação do bem comum com um objeto da razão não parece ser exatamente o que Rousseau propõe. Que a razão tenha um papel importante na política rousseauiana é inegável, de fato é a razão que orienta a vontade apresentando-lhe o interesse geral, mas é preciso lembrar que não substitui a vontade e, sozinha, é insuficiente para conduzir o indivíduo ao bem comum – como será visto ao se abordar a crítica de Rousseau a Diderot mais adiante.

A valorização da temática da lei é também peculiar a dois outros intérpretes: à Ernst Cassirer e Judith Shklar. Esta busca reintegrar Rousseau na continuidade de um contratualismo que, nascido com o jusnaturalismo, teria encontrado sua máxima realização em Kant. Shklar situa a generalidade rousseauiana como uma etapa no caminho rumo à universalidade kantiana. Ernst Cassirer, o mais ardoroso intérprete kantiano de Rousseau, escreveu em *A questão Jean-Jacques Rousseau* que a moral rousseauiana é a “forma mais categórica da pura ética da lei desenvolvida antes de Kant.” (CASSIRER, 1932, p. 93) Excluindo a moral do sentimento, tão própria de Rousseau, Cassirer faz diminuir a distância entre a consciência e a razão. Mas esta identificação busca reduzir a vida política a um modelo de vida moral em que a razão guiaria as paixões e (num espírito bem kantiano) comandaria a vontade ao ponto de identificar-se com ela.

Seria este, precisamente, o pensamento de Rousseau? Sobre essa questão, tem-se no comentário de um dos moderadores dessa interpretação, uma direção a ser considerada. Robert Derathé (1948), no apêndice de sua obra avisa que as conclusões de Cassirer possuem o inconveniente de inclinar Rousseau justamente para a posição que ele combateu: o intelectualismo.

Nos Estados Unidos, sob a filiação de J. Shklar, surge o trabalho de Patrick Riley que muito contribuiu para inscrever Rousseau nos debates filosóficos do seu tempo. Por problemáticas que pareçam algumas conclu-

9 - Grifo meu.

sões de Riley, os dados historiográficos que ele oferece são de uma importância incontestável. Embora as interpretações malebranchistas de Rousseau já estivessem na pauta dos estudos rousseauistas, sobretudo através de P. M. Masson (1916), que admitiu a influência de Malebranche nas ideias metafísicas de Rousseau, Riley confere a esta hipótese um peso significativo, fazendo da influência malebranchiana a espinha dorsal do seu trabalho e desenvolvendo uma argumentação bastante interessante.

Para além da aproximação textual entre Rousseau e Malebranche, Riley percorre passo a passo as pistas das origens da vontade geral desde os seus primeiros usos pelos jansenistas até chegar a Rousseau. O objetivo de Riley é evidenciar um tipo de continuidade que vai de Antoine Arnauld, passando por Pascal, Malebranche, Montesquieu e Diderot até chegar a Rousseau. Sua tese é, sem dúvida, enriquecida com dados historiográficos que tornam perceptíveis os múltiplos ecos da tradição (talvez fosse melhor dizer um conjunto de tradições) na obra do filósofo genebrino. Riley traça a gênese da vontade geral distinguindo três grandes marcos em sua formação: o contexto teológico, o seu desenvolvimento numa dimensão metafísica e, por fim, a sua transposição para o terreno político, sendo definitivamente transformada em noção cívica por Rousseau.

Uma das críticas feitas a Riley é a de haver minimizado ou praticamente eliminado outras influências cruciais na elaboração do conceito da vontade geral. É notável ver como o autor responde a elas, mostrando o emprego dos termos teológicos do oratoriano, inclusive, pelos representantes de uma outra tradição de pensadores, à qual frequentemente se atribui influência sobre Rousseau¹⁰, como Bodin, Barbeyrac e Pufendorf.

Segundo Riley, quando Barbeyrac traduz Pufendorf, estavam em voga no início do século XVIII as ideias de vontade geral e vontade particular, principalmente dentro da tradição teológica, “cujos termos Barbeyrac reutilizou na política (ainda que no âmbito de uma mera tradução, e não em grande escala de forma re-criadora de Montesquieu)”. Riley argumenta que Hendel, ao dizer que os fundamentos da ideia de vontade geral se devem à influência de Hobbes e Puffendorf, esquece-se da “aversão substancial de Rousseau a Hobbes”. Além de Hendel desconsiderar esta prova “interna”, diz Riley, há o fato de Barbeyrac não ter traduzido Pufendorf na íntegra, e sim feito uma interpretação própria em moldes quase malebranchianos: “Assim, mesmo que Rousseau tenha se baseado em Pufendorf tão fortemente quanto Hendel sugere - o que é duvidoso - ele estava se baseando numa “tradução” francesa que fez Pufendorf assemelhar-se ou parecer assemelhar-se aos grandes teólogos da vontade geral do século XVII”.¹¹ (RILEY, 1986, p. 179-180)

10 -Riley se refere especificamente a C. W. Hendel a quem atribui equívocos na interpretação da vontade geral em Rousseau. Sobretudo porque esse intérprete minimiza a influência de Malebranche, assumindo que “alguma influência” poderia ter se dado via Montesquieu. Riley afirma que em seu *Jean-Jacques Rousseau, Moralist*, Hendel atribui ao pensamento puramente político de Bodin, Hobbes, e, sobretudo, do hobbessiano Samuel Pufendorf, a influência decisiva sobre a vontade geral em Rousseau.

11 - [“even if Rousseau relied on Pufendorf as heavily as Hendel suggests – which is doubtful – he was relying on a French trans-

Um ponto interessante comentado por Riley e que corrobora viés interpretativo deste artigo, é sobre a filiação de Rousseau a uma tradição de pensamento que fala contra um certo particularismo egoísta e não contra a vontade individual. De acordo com Riley:

Se compreendemos que em Rousseau, assim como em Pascal, Malebranche, Leibniz, e Montesquieu generalidade é contra o particularismo e não contra a individualidade, estaremos certos sobre Rousseau, lembrando que ele se encaixa em uma tradição que era hostil ao amor-próprio, não a ‘indivíduos deliberativos.’¹² (RILEY, 1986, p. 250)

Além do que, é sempre preciso lembrar o texto das *Confissões* onde Rousseau menciona o seu apreço pelas leituras dos grandes teólogos¹³ do século XVII, não sendo difícil notar as dívidas de Rousseau.

Em Pascal, por exemplo, é possível ver um antecedente direto da problemática da vontade geral no contexto da notável hipótese do corpo de “membros pensantes”. Nos seus *Pensamentos*, Pascal propõe:

Imaginemos um corpo de membros pensantes. Se os pés e as mãos tivessem sua própria vontade, eles apenas poderiam estar em ordem se submetessem esta vontade particular à vontade primeira que governa o corpo todo. Sem isso, eles estariam em desordem e confusão; mas, desejando somente o bem do corpo, eles realizam o seu próprio bem.¹⁴ (PASCAL, 1660, p. 76)

É preciso considerar, evidentemente, que, embora a estrutura possa ser aproximada, ou seja, as vontades particulares dos membros devam se submeter a uma ordem que as governa, a lógica é bem outra. O corpo de “membros pensantes” de Pascal não é o corpo político de Rousseau.¹⁵ Embora Pascal possa ocupar um lugar privilegiado na formação do pensamento de Rousseau, e os “membros pensantes” na formação da vontade geral, as divergências não são menores. Isso sem mencionar a visceral discordância em relação à ideia de pecado original. Contudo, há uma analogia estrutural, cujos traços são anotados por Bernardi:

lation that made Pufendorf resemble, or appear to resemble, the great seventeenth – century theologians of *volonté Générale*”].

12 - [“if one knows that in Rousseau, as in Pascal, Malebranche, Leibniz, and Montesquieu, generality is the enemy of *particularisme*, not of individuality, one will be clear about Rousseau by remembering that he fits into a tradition was hostile to *amour-propre*, not to “deliberative individuals”].

13 - Ver *Confissões*: “Je commençois par quelque livre de philosophie, comme la *Logique* de Port-royal, *l’Essai* de Locke, Malebranche, Leibnitz, Descartes, etc.” (ROUSSEAU, 1959, p. 237)

14 - [“Let us imagine a body full of thinking members. If the feet and the hands had a will of their own, they could only be in their order in submitting this particular will to the primary will which governs the whole body. Apart from that, they are in disorder and mischief; but in willing only the good of the body, they accomplish their own good”].

15 - Na ficção de Pascal, Deus tendo feito o céu e a terra, que não podem sentir a felicidade do seu ser, quis criar os seres para que pudessem conhecê-la, formando um corpo de “membros pensantes”, que são os homens. E, para que estes membros encontrem sua felicidade, seria preciso que tivessem uma vontade e que eles a conformassem ao corpo. (BERNARDI, 2006, p. 405)

Para Pascal, é na ruptura com a consideração de si que a vontade particular pode reencontrar -se no todo. Para ele, ‘tender ao geral’ é romper com a ‘impulsão para si’, condição para chegar, enfim, ‘ao amar o corpo’, a ‘amar a si mesmo’, enquanto, para Rousseau, o amor de si tem primazia e fixa a impulsão que é preciso seguir para, enfim, amar o corpo como a si mesmo.¹⁶(BERNARDI, 2006, p. 405)

Apesar das inversões, a proximidade temática e as consonâncias são significativas. Se em Pascal a graça permite a conversão, fazendo que o “Moi” deixe de ser o centro e se ordene em relação ao todo. Em Rousseau, a passagem à sociedade legítima exige a transformação de um indivíduo, que é tudo para si, em parte de um todo maior.

Já a concepção malebranchiana de vontade geral, mostrada em detalhes por Riley, leva a crer que Rousseau não reteve da concepção de Malebranche o que diz respeito à distinção terminológica que ele faz entre as raras “vontades particulares” de Deus e as vontades gerais¹⁷ pelas quais Ele determina a ordem natural. Parece ter interessado muito mais a Rousseau a distinção semântica radical entre o interesse particular, que encerra o indivíduo no seu egoísmo, e o bem público que assume todo o seu sentido e valor no todo social.

Para o que nos importa, para além das referências que já foram feitas sobre as ressonâncias das ideias de Malebranche na temática do amor à ordem¹⁸ e nas concepções acerca do interesse, a atenção se concentrará na definição de vontade do oratoriano, a fim de ver como ela ecoa no pensamento de Rousseau.¹⁹

No capítulo que trata da soberania, definida como o exercício da

16 - [“Pour Pascal c’est dans la rupture avec la considération de soi que la volonté particulière peut reconnaître son être dans le tout, pour lui, ‘tendre au général’, c’est rompre avec ‘la pente vers soi’, condition pour parvenir, enfin, ‘en aimant le corps’ à ‘aimer soi même’, tandis que pour Rousseau, l’amour de soi est premier et fixe la pente qu’il faut suivre pour, enfin, aimer le corps comme soi même.”]

17 - Ver RILEY, 1986. Malebranche fala de “vontades gerais” de Deus, que estabelece uma ordem constante e regular por meios simples. Essas vontades gerais de Deus tanto são válidas para a natureza (física), quanto para os homens em geral (moral) e elas fazem as leis (gerais). A primeira das leis gerais é que Deus quer salvar todos os homens.

18 - Nessa questão específica do amor à ordem foi visto anteriormente que embora a temática prevaleça, Rousseau rejeita o amor à ordem como definição suficiente da virtude. Além do que, ele deriva o amor à ordem do amor de si.

19 - Malebranche apoia seu argumento contra Lamy sobre a identidade fundamental entre o amor de si e a vontade, contrariando visceralmente a tese deste último, que pretende separar a vontade do amor de si. Lamy não aceita que a vontade seja o amor pelo bem-estar ou que esse amor seja o movimento natural que se chama vontade. Na controvérsia, Malebranche afirma categoricamente a identidade entre a vontade e o amor de si, visto que “la volonté, en tant qu’elle est capable d’aimer, n’est que le désir invincible qu’on a pour le bonheur”, e ainda que “c’est l’amour naturel de son bien-être, c’est le désir d’être heureux qui est proprement la volonté, en tant qu’elle est capable d’aimer”. Esses textos de Malebranche citados por Luc Vincenti constam respectivamente em *Première lettre à Lamy*, p. 52, e *Réponse générale*, p. 200. Já foi dito anteriormente, mas convém lembrar, que a tese de Malebranche tem como pano de fundo uma “disjunção entre o ser e o bem-estar, isto é, nenhuma vontade pode estar separada do desejo de bem-estar, o que não deixa lugar para a vontade sem aspiração como defende Lamy”. Quando entra em jogo a questão do sacrifício, Lamy usa o sacrifício para defender uma vontade independente do amor a si mesmo como desejo de bem-estar. Malebranche, por sua vez, retoma o argumento para reafirmar a supremacia do bem-estar sobre o ser. O sacrifício do ser, quando se está a ponto de fazê-lo, só importa e faz sentido porque ao fazê-lo sacrificamos, ao mesmo tempo, todo o bem-estar do qual se poderia fruir conservando o ser. Se o avaro se enforca ou se o amante se suicida quando são privados do objeto que amam, é que eles veem na morte o aniquilamento do próprio ser, e porque eles preferem o não ser a serem privados do bem-estar que lhes proporcionaria a posse do objeto amado. (VINCENTI, 2009)

vontade (geral) de um corpo coletivo, Rousseau concebe a noção de vontade nos mesmos termos de Malebranche, afirmando que “não depende de nenhuma vontade o consentir em algo contrário ao bem do ser que deseja”. Assim, o ser que deseja é o *être moral* ou corpo político, cuja vontade é assegurar o seu bem-estar e a sua conservação: “O corpo político é, portanto, um ser moral que tem uma vontade; e esta vontade geral tende sempre à conservação e ao bem-estar do todo e de cada parte”²⁰. (ROUSSEAU, 1964, p. 245) Nota-se que a sensibilidade comum (o amor de si do corpo político), que assegura a coesão entre as partes, que confere unidade ao todo. E se os primeiros movimentos são sempre certos, a “vontade geral também é sempre certa e tende sempre à utilidade pública.” (ROUSSEAU, 1964, p. 371)

Ainda se pode ver a relação entre a vontade e o amor de si quando Rousseau fala da indestrutibilidade da vontade geral:

Enquanto muitos homens reunidos se consideram um único corpo, eles não têm senão uma única vontade que se liga à conservação comum e ao bem-estar geral. Então, todos os expedientes do estado são vigorosos e simples, suas máximas claras e luminosas; absolutamente não há qualquer interesse confuso e contraditório, o bem comum se mostra em tudo pela evidência. [...] Cada um, desligando seu interesse do bem comum, bem sabe que não pode isolá-lo completamente; [...] excetuado esse bem particular, ele deseja o bem geral em seu próprio interesse, tão fortemente quanto qualquer outro.²¹ (ROUSSEAU, 1964, p. 437-438)

Se o homem é movido pelo amor de si, que o leva a interessar-se ardentemente pelo seu bem-estar, o cidadão o será pelo interesse comum. A vontade geral é, portanto, a vontade que ele tem como cidadão, cujo fim é o maior bem, um bem exclusivo do qual ele se apropria. Afinal, é porque todos “desejam constantemente a felicidade de cada um” que eles se apropriam dessa expressão “cada um” e “pensam em si mesmos ao votar por todos”. Esta é a razão pela qual “a vontade geral é sempre certa”, pois determina a igualdade de direito e a justiça que “derivam da preferência que cada um tem por si mesmo.” (ROUSSEAU, 1964, p. 373)

Essa relação do interesse por si mesmo ou, melhor dizendo, do interesse individual com a vontade geral em Rousseau, fica muito evidente na primeira versão do *Contrato social* ou “*Manuscrito de Genebra*”, de 1756, espe-

20 - Ver *Economia Política*. [“Le corps politique, est donc aussi un être moral qui a une volonté, et cette volonté générale qui tend toujours à la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie”]

21 - *Contrato Social*, IV, 1 [“Tant que plusieurs hommes réunis se considerent comme un seul corps, ils n’ont qu’une seule volonté, qui se rapporte à la commune conservation, et au bien-être général. Alors tous les ressorts de l’Etat sont vigoureux et simples, ses maximes sont claires et lumineuses. Il n’a point d’intérêts embrouillés, contradictoires, le bien commun se montre par tout avec évidence. Chacun, détachant son intérêt de l’intérêt commun, voit bien qu’il ne peut l’en séparer tout-à-fait; [...] Ce bien particulier excepté, il veut le bien general pour son propre intérêt tout aussi fortement qu’aucun autre.”]

cialmente no capítulo intitulado “De la société générale du genre humain”, que não figura na versão definitiva do *Contrato Social*. Contrariamente à definição de vontade geral em Diderot, que é feita em termos de uma razão universalmente válida para todo o gênero humano, Rousseau dirá que é falsa a ideia de que, no estado de independência, o homem possa ser conduzido pela razão a querer o que quer a vontade geral em detrimento do seu próprio interesse²². Rousseau até concorda com a característica da vontade geral assumida por Diderot: “Com efeito, que a vontade geral seja em cada indivíduo um ato de puro entendimento que raciocina no silêncio das paixões²³ [...] ninguém discordará.” (ROUSSEAU, 1964, p. 286) Contudo, é preciso atentar para a oposição que aparece no período seguinte do texto, quando ele se coloca na condição de defensor do “homme indépendant” que substitui ao “*raisonneur violent*” – figura ficcional imaginada por Diderot – e interroga:

Mas onde está o homem que possa assim separar-se de si mesmo, e se o cuidado de sua própria conservação é o primeiro preceito da natureza, pode-se forçá-lo a considerar assim a espécie em geral para impor-se a ele deveres nos quais ele não vê nenhuma ligação com a sua constituição particular? As objeções precedentes não subsistem sempre? E não é preciso ainda que se veja como o seu interesse pessoal exige que ele se submeta à vontade geral?²⁴ (ROUSSEAU, 1964, p. 286)

No contexto da refutação à noção de Diderot, surgem elementos que podem indicar a definição rousseauiana. Sem ver como possa o homem “separar-se de si mesmo” (aqui entra a questão da unidade do homem que é dada pelo amor de si, como já foi visto anteriormente), Rousseau ape-la para o “primeiro preceito da natureza” (no qual só se pode reconhecer o amor de si), que dita a conservação do homem. E, mais adiante, ele introduz a noção de interesse ao relacionar o interesse pessoal com a submissão à vontade geral. Ora, pode-se perguntar se não há pertinência em se afirmar que na base conceitual da vontade geral em Rousseau estariam presentes, de um lado, o amor de si como seu fundamento antropológico e, de outro, a existência de um interesse particular não exclusivista, só originado por ele, que não se define por oposição ao interesse comum?

Todavia, ainda é preciso ver como Rousseau estabelece a identidade entre o interesse individual e o interesse comum do corpo político, pois não se trata, como vem sendo mostrado, de eliminação da vontade individual. A vontade do indivíduo deve coincidir com a vontade geral. É dessa

22 - Ver *Manuscrito de Genebra*. (ROUSSEAU, 1964 p. 284)

23 - A expressão “silêncio das paixões” – usada por Diderot – é encontrada em Malebranche na obra *Recherche de la vérité*. Ver RILEY, 2001, p. 142.

24 - *Manuscrito de Genebra*, I, II. [“Mais où est l’homme qui puisse ainsi se séparer de lui même et si le soin de sa propre conservation est le premier precepte de la nature, peut on le forcer de regarder ainsi l’espèce en general, pour s’imposer à lui des devoirs dont il ne voit point la liaison avec sa constitution particulière? Les objections precedentes ne subsistent-elles pas toujours, et ne reste-t-il pas encore voir comment son intérêt personnel exige qu’il se soumette à la volonté générale?”]

coincidência que depende a formação do corpo político. A perspectiva de Luc Vincenti é esclarecedora no tocante a essa questão. O autor mostra que o uso da metáfora antropomórfica do Estado²⁵ por Rousseau, pode levar à compreensão do corpo político rousseauiano, tanto no sentido metafórico, quanto no sentido real, ao relacionar o bem de cada indivíduo particular ao bem do todo do qual faz parte.

Metaforicamente falando, o corpo político rousseauiano tem as funções divididas entre o “coração” e o “cérebro”. O coração é a sede do poder legislativo, e o “cérebro, que dá movimento a todas as partes”, detém o poder executivo. A função do legislativo, constituição da vontade geral, é primordial²⁶, uma vez que a vontade geral “vem confirmar a unidade do corpo político porque ela exprime sua vida, ‘o *eu* comum ao todo, a sensibilidade recíproca e a correspondência interna de todas as partes.’” (VINCENTI, 2001, p. 146) Entretanto, o intérprete observa que essa analogia com o indivíduo humano por si só não é suficiente para provar a identidade do amor de si do corpo político com o amor de si dos indivíduos que o compõem.

Além do que, os cidadãos não poderiam se unir ao Estado como verdadeiros membros de um corpo. Não é possível fazer com que “cada um deixe de ter uma existência individual e separada” (ROUSSEAU, 1964, p. 606), nem mesmo o indivíduo desnaturado pela “boa instituição social”. A arte do político legítimo consiste em extrair do amor de si de cada membro, por meio do interesse absoluto por si mesmo, a força que se moverá no sentido da conservação do todo e de cada parte. É o que se pode entender das palavras de Rousseau: “para que todos os seus membros possam agir em concerto e possam atender ao fim para o qual é instituído (o corpo soberano), é necessário um *eu* particular, uma sensibilidade comum a seus membros, uma força, uma vontade própria que tende à sua conservação.” (ROUSSEAU, 1964, p. 245) Ora, de onde pode ser retirada essa sensibilidade comum para constituir a vontade que tende ao bem-estar e à conservação do corpo político senão do amor de si, do interesse ou, para usar o termo de Rousseau, da preferência que cada um tem por si mesmo? Assim, visto de uma perspectiva realista, o interesse do corpo político ou o *eu* comum não deve ser apenas análogo ao *eu* do indivíduo, ele deve ser idêntico ao interesse individual.

25 - O emprego dessa metáfora ocorreu pela primeira vez no *Discurso sobre a Economia Política*: “O corpo político, tomado individualmente pode ser considerado como m corpo organizado, vivo e semelhante ao do homem.” (ROUSSEAU, 1964, p. 244) Se repete no *Contrato Social*: “Le corp politique, aussi bien comme le corps de l’homme [...]” (ROUSSEAU, 1964, p. 424)

26 - No *Discurso sobre a Economia Política*, o coração representava o governo e, no *Contrato Social*, ele encarna o poder legislativo. O cérebro, que era o poder soberano em *Economia Política* passa a ser o executivo no *Contrato*. Mas essas divergências não anulam o efeito pretendido por Rousseau, que é dar supremacia ao legislativo. “Le cerveau peut tomber en paralysie et l’individu vit encore. Un homme reste imbécille et vit: mais sitôt que le coeur a cessé ses fonctions, l’animal est mort.” (ROUSSEAU, 1964, p. 424)

Considerações finais

Certamente, é preciso pensar esse interesse individual segundo uma lógica de interesse verdadeiro transposta para a dimensão política, conforme mostrou Blaise Bachofen. E nesta perspectiva, atentando-se para a forma como surge pela primeira vez o termo “vontade geral” na redação do verbete *Economia* para a *Encyclopédie* em 1755, é possível pensar na possibilidade dessa identidade.

Entre os chamados manuscritos de Neuchâtel, encontra-se o Manuscrito R 16, um rascunho (*brouillon*) do verbete *Economia*, que foi estudado minuciosamente por Bruno Bernardi no livro *Fábrica de conceitos*. A fim de mostrar o que chama de “momento de invenção” da vontade geral, Bernardi concentra sua atenção nas partes rasuradas (*ratures*) do texto e segue demonstrando como Rousseau emprega diferentes paradigmas (organismo vivo, mecânico, químico e, por último, moral) no qual se percebem os recursos empregados, as rupturas epistêmicas e os empréstimos e modificações que Rousseau faz, a fim de “fabricar” o seu próprio conceito de vontade geral.²⁷ (BERNARDI, 2006, p. 329)

A intenção de Rousseau – ao buscar uma definição precisa de corpo político – é dar conta de um tipo de unidade e de especificar em que constitui essa unidade. O quarto paradigma ao qual Rousseau recorre, o de “ser moral” (da tradição jurídica), tem por objetivo trazer à tona o conceito de vontade. É considerado como ser jurídico ou pessoa, aquele a quem se pode atribuir uma vontade, passando a ser um sujeito de direito. Entretanto, afirmar que o “*peuple*” é um ser moral e fazer dele um sujeito de direito não é dizer algo diferente do que tinham dito Pufendorf ou Hobbes. A questão é que Rousseau precisa o conceito de “*peuple*”, é justamente pela sua forma de definir a vontade que ele o faz, caracterizando o sujeito da vontade e, em seguida, o seu objeto.

Os termos riscados no rascunho do texto do verbete *Economia* mostram, de acordo com os estudos de Bernardi, as hesitações no seu emprego, como, por exemplo, *volonté collective ou générale*. Rousseau opta por adotar a qualificação de *générale*. Isso teria ocorrido por duas razões complementares: “a primeira, por simples clareza léxica: o adjetivo coletivo é mais indeterminado. A segunda concerne às concepções políticas de Rousseau”. (BERNARDI, 2006, p. 326) Isto significa que, ao afastar a ambiguidade do termo coletivo, Rousseau recupera a expressão riscada de *peuple entier*, que

27 - Mostrar como isso é realizado no que diz respeito à noção de corpo político e de vontade geral, constitui uma importante referência para o estudo aqui apresentado. Por esta razão, alguns dados da pesquisa de Bruno Bernardi devem ser transcritos, a fim de auxiliar no entendimento da problemática do interesse que se vem tentando esclarecer. As linhas que se seguem retratam algo das (re)formulações de Rousseau: ~~Le corps politique le peuple entier n'est pas seulement un corps organique et vivant~~. Le corps politique est encore donc aussi un Être moral qui a une volonté, et cette volonté collective ou générale et générale qui tend toujours au bien-être à la conservation de tous l'individu collectif du tout et de chaque partie est par rapport pour tous ses membres par rapport à eux memes et à lui la règle du juste et de l'injuste (voyez droit) [...] (BERNARDI, 2006, p. 325)

traduz um *peuple en corps*, ou seja, um corpo político que possui uma vontade (geral), que é definida por Rousseau como o “bem do ser que deseja”.

Eis, então, o objeto da vontade geral: a conservação do todo e de cada parte. Esta formulação vai além daquela dada por Hobbes e Locke, uma vez que a conservação e o bem-estar a serem garantidos são os do corpo político e de cada um dos seus membros. Aqui é preciso remeter à problemática do interesse, pois cada indivíduo precisa estar certo dessa garantia, caso contrário, parafraseando o diálogo fictício que Rousseau põe na boca do “homem independente”, pode-se perguntar: qual é o interesse que tenho de querer o que quer a vontade geral?

É impossível compreender a relação entre o interesse do indivíduo e o interesse do todo sem pensar que o indivíduo-membro do corpo político recorre ao amor de si do indivíduo-homem, a fim de encontrar nele mesmo um bem cuja busca não o oponha aos outros, e que seja comum a todos os membros.

Este é o sentido da objeção que Rousseau coloca à vontade geral de Diderot, mostrando que é indispensável a busca dessa porção de interesse idêntico. Para que a vontade geral seja verdadeiramente geral, “ela deve sê-lo tanto em seu objeto, quanto em sua essência” e deve “partir de todos para aplicar-se a todos”. (ROUSSEAU, 1964, p. 373)

Rousseau deixa claro que o objeto da vontade geral é a conservação do todo e de cada parte, e a sua essência é aquilo que constitui seu ser, isto é, a vontade de cada um dos indivíduos-membros que constituem o soberano. E é somente mediante essa compreensão que o liame social resultante do pacto social poderá ser efetivo.

REFERÊNCIAS

BACZKO, Bronislaw. *Solitude et communauté*. Traduit par Claire Brendhel-Lamhout. Paris : Mouton, 1974.

BERLIN, Isaiah. *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*. Trad. Tiago Araújo. Organização e notas Henry Hardy. Portugal : Gradiva, 2002.

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

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal, Jézio Gutierre; revisão da trad. Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos Antigos comparada à dos Modernos*. *Filosofia Política II*. Porto Alegre: L.&P.M. Editores, 1985, p. 9-25.

DERATHÉ, Robert. Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps. Paris: VRIN, 1992.

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

GOLDSHMIDT, Vitor. Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau. Paris : VRIN, 1974.

JOUVENEL, Bertrand de. As origens do Estado moderno: uma história das idéias políticas no século XIX. Trad. Mamede de Souza Freitas, Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MALEBRANCHE, Nicolas. Œuvres complètes. Paris: Éd. A. Robinet , Vrin, 1957-1963.

PASCAL, Blaise. Œuvres complètes. Éd. Louis Lafuma. Introd. Henri Gouhier. Paris: Seuil, 1963.

SHKLAR, Judith. The General Will. Dictionary of the History of Ideas. NY, 1993, tome 2, p. 275-281.

_____. Men and citizens: A study of Rousseau's social theory. London: Cambridge University Press, 1969.

SPITZ, Jean-Fabien. La liberté politique: Essai de généalogie conceptuelle. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

STAROBINSKI, Jean. Jean Jacques Rousseau la transparence et l'obstacle. Paris: Editions Gallimard, 1971.

RILEY, Patrick. The Cambridge Companion to Rousseau: Cambridge University Press, 2006, p. 94-123.

ROUSSEAU, Jean Jacques. Oeuvres complètes. Paris: Gallimard, volumes i,ii, iii et iv - 1959, 1961, 1964, 1969. (Bibliothèque de la Pléiade).

TALMON. J.L. Les Origines de la démocratie totalitaire. Paris : Colmann Levy, 1966.

VINCENTI, Luc. Jean-Jacques Rousseau l'individu et la république. Paris: Ed. Kimé, 2001.



EMÍLIO E EMÍLIA: OU RAZÃO E SENSIBILIDADE NA PAUTA DAS CONVERSAÇÕES

Wilson Alves de Paiva

Introdução: Razão e sensibilidade

Geralmente quando os termos “razão” e “sensibilidade” são usados juntos, é quase automática a relação com a escritora inglesa Jane Austen (1775-1817), autora de um romance com esse título. Não é para menos, tendo em vista se tratar de uma escritora cuja genialidade já foi equiparada à de Shakespeare, conforme a comparação feita pelo poeta inglês Alfred Tennyson (1809-1892), que, segundo Carpeaux (2019), não deu apenas sua opinião, mas que registrou a opinião geral na Inglaterra de seu tempo. A consideração foi feita sobretudo pela caracterização dramática de seus personagens, os quais revelavam nos diálogos estabelecidos um verdadeiro jogo entre a razão e a sensibilidade. Entretanto, mesmo sendo conhecedora da produção literária francesa, incluindo os romances rousseauianos, a autora de *Sense and Sensibility* não segue o mesmo caminho e prefere abrir novas veredas na seara romântica inglesa, possibilitando uma passagem pelas vias mais realistas da vida social e intelectual de seu tempo. As desilusões de seus personagens, que lembram um pouco as “ilusões perdidas” dos personagens de Balzac,¹ colocam de um lado o bom senso e de outro o sentimentalismo. Dualidade que está presente nas duas personagens principais, quais sejam as irmãs Elinor e Marianne, pois enquanto a primeira é mais racional, não cedendo às emoções, a segunda valoriza a emotividade e se entrega a elas com certa paixão. Ou seja, não coincide com o sentido de razão e sensibilidade empregado pela estética pré-romântica francófona, como ocorre na novela epistolar *Julie ou la Nouvelle Heloïse*, do escritor genebrino Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). No entanto, no romance de Austen o jogo entre a razoabilidade de Elinor, a personagem racional; e a emotividade de Marianne, a passional, descortina uma realidade humana

1 - Honoré de Balzac (1799-1850), escritor francês, notável pelas descrições psicológicas de seus personagens e considerado o fundador do Realismo na literatura moderna.

que é universal, aliás presente na produção dos *philosophes*, inclusive na de Rousseau, sobretudo na descrição caracterizante de figuras como Júlia, a sensível esposa do sábio Sr. de Wolmar. Resumindo, uma realidade que é o eterno balanço existencial humano entre a razão e a sensibilidade.

Por isso que esses termos são mais significativos no contexto do Iluminismo, pelo menos quando falamos de razão no seguinte sentido: como atividade do espírito e guia para conduta humana que busca conhecer a verdade, embasada na plenitude da arte, na demonstração lógico-argumentativa da apreensão da realidade e no domínio do conhecimento científico.² Já o termo sensibilidade, no mesmo contexto, tem a ver com o desenvolvimento da capacidade sensorial pela acuidade dos sentidos, bem como a capacidade do sentir de modo mais profundo a própria existência e captar na alma as inúmeras possibilidades que a Natureza oferece no intercurso do viver.

Não é outro o jogo que está presente nas linhas rousseauianas, principalmente na vida dramática de Júlia, bem como nas aventuras do Emílio, o personagem principal do romance pedagógico *Emile ou de l'éducation*, quando acompanhamos sua trajetória educativa e observamos os diálogos desenvolvidos, isto é, as “conversações” entre ele e seu preceptor. Antes do matrimônio as conversas entre os dois se tornam mais intensas, até mesmo para o despertar da razão e da sensatez no coração apaixonado de Emílio. Diz o preceptor:

Concebe-se que entre mim e Emílio a noite que se segue a essa reunião não se passa inteira dormindo. Mas como? A simples identidade de um nome deve ter tão grande poder sobre um homem sensato? Haverá apenas uma Sofia no mundo? Assemelham-se todas elas pela alma como pelo nome? Todas as que verá serão a sua? É ele bastante louco para se apaixonar assim por uma desconhecida a quem nunca falou? Esperai, jovem, examinai, observai. Não sabeis nada, sequer, em casa de quem estais; e, em vos ouvindo, já vos imagináramos em vossa casa. (Rousseau, 1973, p. 490).

Além disso, as doces “conversações” que o protagonista tem com Sofia antes de seu matrimônio, servem para ajudá-la no equilíbrio de seus sentimentos e no ordenamento de suas paixões. Sobre isso, diz Rousseau (1973, p. 465): “Sofia é de uma sensibilidade grande demais para conservar uma completa igualdade de humor, mas tem demasiado doçura para que essa sensibilidade importune os outros; é somente a ela mesma que faz mal”. E é isso que seu amante faz, isto é, adiciona, com ajuda de seu pre-

2 - Definição sintética a partir do verbete [Raison] da *Encyclopédie*: “...faculdade humana de conhecer a verdade (...), de distinguir o verdadeiro do falso, que se desenvolve sem ajuda da fé (...), mas pelas demonstrações empíricas e pelo raciocínio lógico, evidenciadas pelas proposições verdadeiras” (*Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*), eds. Denis Diderot & Jean le Rond d'Alembert. (Volume XIII, p. 774). Disponível em: <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/>, acessado em 23/02/2022.

ceptor, um pouco de razão nesse “império de doçura” (Idem, p. 480). Diz Jean-Jacques, o tutor: “É de se crer que, durante nosso colóquio desta noite, Sofia e sua mãe não permaneceram mudas; houve confissões arrancadas, *instruções dadas*”. (idem, p. 491 – grifo meu). E mais à frente: “Emílio fala e gesticula com ardor; não parece que o colóquio os aborreça” (Idem, p. 496).

Enfim, diversos são os trechos ao longo do Livro Quinto do *Emílio* nos quais uma partilha se desenvolve e o jovem enamorado transforma as conversações em uma ação pedagógica, ao ensinar a música, a dança, o desenho e a pintura, além de proporcionar lições de filosofia, de física, de matemática e de história. Embora as lições não tenham grande aproveitamento, tendo em vista o grau de paixão dos dois,³ ela consegue reter um pouco e os colóquios seguem na mesma perspectiva da dualidade vivenciada por Elinor e Marianne.

Sobre as “Conversações”

Nessa perspectiva, o personagem Emílio encarna essa dualidade existencial por uma via assaz interessante, embora inusitada e até esdrúxula para a *República das Letras*,⁴ que é a de se retardar ao máximo o desenvolvimento da razão. Afinal, desde Erasmo de Roterdã (1466-1536), com sua “educação liberal”,⁵ até Jon Locke (1632-1704), com a obra *Some thoughts concerning education*, todos os tratados defendiam o desenvolvimento do raciocínio com a criança.⁶ Já no *Emílio* o que se desenvolve é uma crítica a essa visão educativa, presente tanto nas obras quanto na prática pedagógica das instituições existentes. Inclusive, o autor chama as instituições educativas de “ridículas”, pois, segundo ele, só serviam “para fazer homens de duas caras” (Rousseau, 1973, p. 14), não conseguindo formar nem o homem nem o cidadão. A motivação do genebrino quanto a uma ferrenha contraposição ao desenvolvimento racional da infância está amparada, por um lado, na análise negativa que fez sobre o progresso das ciências e das artes; e, por outro, na crítica da ação pedagógica dos colégios, na maioria sob a direção dos jesuítas, bem como no que propunham os tratados educacionais de sua época.

Ao criticá-los, Rousseau cita o nome do filósofo inglês, dizendo:

3 - “Um não sabe mais que faze dos olhos quando os do outro os perseguem e a lição não é das melhores” (Rousseau, 1973, p. 502).

4 - *República das Letras*, ou *respublica litterarum*, é um termo usado no século XV, tendo sobrevivido até o XIX, que se refere a uma comunidade imaginada, composta por intelectuais de várias nacionalidades que se encontravam nos salões e divulgavam seus trabalhos pelos periódicos.

5 - Tradução feita pela Editora Kírion, da obra: *De pueris statim ac liberaliter instituendis de ratione studii colloquium abbatis et eruditae*.

6 - Diz Locke: “Raciocínio – Pode-se maravilhar que mencionei o raciocínio com as crianças, e ainda penso ser o caminho correto de lidar com elas. Elas o desenvolvem tão cedo quanto a linguagem e não deixo de observar que elas amam serem tratadas como criaturas racionais, mais cedo do que se imagina” (2017, p. 64 – tradução livre).

“Raciocinar com as crianças era a grande máxima de Locke; é a que está mais em voga hoje; seu êxito não me parece entretanto muito de molde a justificar-lhe o crédito” (Rousseau, 1973, p. 74). Depois, ao elaborar melhor o assunto, afirma que o que se deve colocar em evidência é o desenvolvimento da sensibilidade e não o do raciocínio. E, nesse sentido, as conversações que o preceptor Jean-Jacques estabelece com seu discípulo ao longo dos cinco livros do *Emílio* podem ser consideradas como “oclusivas” e limitadas ao essencial, como o próprio autor ressalta: “Não deis a vosso aluno nenhuma espécie de lição verbal; só da experiência ele as deve receber” (Idem, p 78). De modo que, se “é pelo efeito sensível dos sinais que as crianças aferem seu sentido” (Idem, p. 58), a desobstrução ocorre quando os diálogos educativos e/ou as conversas informais induzem às experiências práticas, empíricas e vivenciais, que Rousseau chama de sensíveis.

Isso se torna mais claro quando observamos as diversas cenas pedagógicas pelas quais o tutor faz passar seu discípulo. Como um bom jardineiro⁷ a cuidar de sua plantinha, Jean-Jacques, o preceptor, desenvolve ao longo das etapas do processo cognitivo de Emílio, um conjunto do que podemos chamar de “vivências dialogadas” que possibilitam a passagem da “pura sensibilidade” à “razão sensitiva”, e desta à “razão intelectual”. Um movimento que Costa (2022) chamou de “antropologia pedagógica” em sua tese, a partir da qual podemos considerar que se esses elementos são estruturantes (tomando aqui o termo de Lévi-Strauss, em sua *Antropologia Estrutural*), nem sempre se desenvolvem. Como parte da *perfectibilité*, a qual é potencial, qualquer elemento antropogônico – estruturante ou não – desenvolver-se-á melhor se houver uma ação pedagógica que o encaminhe ao que Rousseau chamou de “materialismo do sábio”.

É essa, na verdade, a essência do *Emílio*, um romance cujo enredo apresenta um órfão que é formado por um tutor durante toda vida até seu matrimônio, mas que contém, para além do caráter novelístico, um tratado de educação e uma reflexão filosófica sobre a formação humana; e que fez (e ainda faz) sucesso por evidenciar a importância da sensibilidade acima da razão. Ao dizer nas *Cartas Escritas da Montanha* que seu intento no romance foi de refletir e propor um novo sistema de educação (O.C., T. III, p. 783), a novidade se encontra, principalmente, na proposta de um plano pelo qual as atividades educativas possam explorar ao máximo a capacidade sensitiva. E mesmo que Rousseau fale de modo depreciativo sobre as “lições morais”, os diálogos entre o preceptor e o Emílio possibilitam o desenvolvimento da sensibilidade moral.

Quando recorremos à produção do século XVIII, constatamos que esse tema era uma pauta recorrente nos diálogos, ainda que fictícios, pre-

7 - E nisso reside sua “virtude”, como defendo no artigo “O jardim de Rousseau e a virtude do jardineiro”, disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/83324>.

sententes em várias obras, algumas, inclusive, produzidas como resposta à reflexão pedagógica de Rousseau. Isto é, a produção do período anterior falava apenas do caráter normativo e da necessidade de se formar o *gentilhomme*; como é o caso de Erasmo e de Locke, bem como do conhecido reitor da Universidade de Paris, Charles Rollin (1661-1741), com seu famoso livro *Traité des études*, pelo qual trouxe alguma novidade, como o ensino em língua vernácula e não em latim, mas que consagrava o estudo da retórica, da filosofia e das chamadas artes liberais, para desenvolver nos jovens o “bom gosto”, ou como o autor, diz no longo *Discours préliminaire* que antecede o *Traité*, “la manière de bien penser” (1863, p. 450). Já as obras posteriores, praticamente todas se reportavam ao *Emílio*, seja para aprovar ou refutar suas premissas.

Dentre essas obras, uma das que mais chamaram a atenção foi o romance *Les conversations d'Émilie*, de Louise d'Épinay,⁸ escrita em 1774, também com o título de *Conversations entre une mere et sa fille*, chegaram a ser premiada pela Academia Francesa em 1783. A crer na afirmação da autora, o esforço literário não tinha a intenção de propor um método, mas que seu único objetivo era o de educar sua neta, Emilie de Belsunce (1767-1814),⁹ por meio de um conjunto de “conversações” que se desenvolve do início ao fim do livro por uma mãe com sua filha, chamada Emília, sobre sua educação. Durante os longos diálogos, a mãe tenta despertar a curiosidade da menina, estimulando-a a explorar o universo e a descobrir um pouco dos diversos campos do conhecimento, como a botânica, a mitologia, a história, a geografia, além das artes, como a música; mas, obviamente, não deixando de lado os temas de uma educação moral.

Essa obra foi organizada em dois tomos, contendo ao todo 20 capítulos ou “conversações”, como a autora os nomeia. Para uns, a obra é apenas uma produção literária refinada, retirada das penas de uma escritora oitocentista, bem envolvida com seus amigos intelectuais iluministas e festejada nos salões literários, cujo objetivo tenha sido realmente o de educar sua neta, a qual contava com aproximados 6 anos de idade. Para outros, como Badinter (2003), o livro foi escrito com o propósito de se contrapor à perspectiva educacional do *Emílio* e fazer coro a um grupo de mulheres que se posicionaram contra Rousseau, como o fez Wollstonecraft,¹⁰ tentando fornecer um modelo de educação feminina. Diz ela (Idem, p. 366)

8 - Louise Florence Pétronille Tardieu d'Esclavelles d'Épinay (1726-1783), escritora francesa que teve uma longa relação afetiva com Rousseau.

9 - Seus pais foram: Dominique de Belsunce (1726-1767) e Angélique Louise Charlotte de Lalive (1749-1824), filha da Mme. d'Épinay.

10 - Mary Wollstonecraft (1759-1797), filósofa inglesa, defensora dos direitos da mulher, autora de vários livros, dentre eles *A Vindication of the Rights of Woman* (A reivindicação dos direitos da mulher). Em artigo publicado, defendendo que embora a produção de Wollstonecraft seja significativa, sua leitura de Rousseau foi, de alguma forma, injusta. Veja em: https://www.researchgate.net/publication/339917297_A_questao_da_mulher_em_Rousseau_e_as_criticas_de_Mary_Wollstonecraft.

que: “Louise perseguia um duplo objetivo: traçar o retrato da boa mãe e o retrato do modelo feminino que ela sonhava ver desenvolvido”.

Entretanto, penso que Badinter (Id. Ibid.) exagera quando diz que: “Madame d’Épinay se apresenta como uma rival de Rousseau no terreno da pedagogia”. Ora, n’*As conversações* há, certamente, críticas contra algumas propostas rousseaunianas, mas não creio que essa obra possa ser classificada como uma oposição sistemática ou uma alternativa ao conjunto de ações pedagógicas que compõem o pensamento educacional encontrado no *Emílio*, fazendo dela uma “rival”. Pois, como afirma Gréard (1889), em primeiro lugar, Madame d’Épinay estava bastante impregnada da doutrina de Rousseau para fugir dela. Ademais, como poderia colocar-se como rival, se o próprio Rousseau havia lido e aprovado seu texto? Ademais, a autora procurou deixar claro no prefácio que não tinha a intenção de apresentar um novo plano ou um sistema de educação, mas de tão somente educar sua neta e, se fosse o caso, contribuir com um possível “preenchimento” (*remplissage*) de espaços vazios de uma mãe vigilante em relação à educação de sua filha.

Ao desenvolver o conteúdo dessa educação em longas conversações que compõem seus vinte capítulos, a autora vai apresentando um conjunto de lições morais, de aprendizagem do conhecimento básico ao qual toda menina nobre ou burguesa tinha acesso no século XVII, pode-se afirmar que essa educação não é muito diferente da recebida por Sofia, a companheira do Emílio. Tendo sido “bem nascida” (Rousseau, 1973, p. 462), sua educação não foi negligenciada e aprendeu muito bem as coisas relacionadas ao seu sexo, principalmente a virtude, tal como se figura na educação de Emília. Porém, se há algo que as diferencia é o aspecto da razão que se sobressai nas *Conversações*, aproxima-se mesmo da educação sofisticada que Júlia recebeu de seu preceptor Saint-Preux. Se considerarmos que na *Nova Heloísa* se desenvolve a perspectiva de educação da mulher segundo Rousseau – e não no *Emílio*, com a personagem Sofia –, as concepções de Mme. d’Épinay jamais podem ser posicionadas de modo combativo à proposta rousseauniana.

Polêmicas à parte, ao escrever as *Conversações*, seja numa forma de contraposição à figura de Sofia, como diz Badinter (2003), ou como obra complementar, resultante das próprias conversações que Louise d’Épinay tivera com Rousseau, como defendo, ela reproduz praticamente a mesma relação íntima encontrada entre o educador e o educando no *Emílio*, resguardadas as diferenças, pela qual provoca na menina seu desenvolvimento intelectual e, por conseguinte, um grau de autonomia, de responsabilidade e de conhecimento não tão distinto do que ocorreu com Júlia, a personagem rousseauniana da *Nova Heloísa*, ou com o próprio Emílio.

Mesmo que Mme. d’Épinay tenha negado o caráter de uma proposta educativa sistemática às suas *Conversações*, ao longo do texto a pequena

Emília passa por um amplo processo que abrange a formação literária, o desenvolvimento das habilidades, do sentimentos e até uma “éducation coquette” que se esperava de qualquer mulher bem formada, como pode-se depreender do conselho recebido pelo censor, na *Vigésima conversação*: “sua filha bordará como um anjo, trabalhará como fadas, segundo todas as camareiras, cuja aprovação colocará o selo da imortalidade em sua reputação” (1781, Tomo 2, p. 455).

No início da obra, logo na *Primeira conversação*, um pequeno trecho chama a atenção do leitor por sua riqueza de significação e pode ser intitulado de “episódio da janela”. A autora relata um rápido acontecimento que ocorreu quando a mãe, dando instruções à filha em seus diálogos diários, teve a conversa rompida pelo movimento intenso de pequenos símios a movimentarem-se nos galhos das árvores do jardim. Fato que gerou uma tensão na menina entre o ir à janela ver o movimento dos macaquinhos no arvoredo ou continuar sua tarefa no bordado que sua mãe lhe dera. Natureza e cultura dá o tom ao profuso diálogo pelo qual a garotinha aprende diversas coisas, entre elas que a razão é o que nos distingue dos animais; por ela é que nos adequamos à sociedade e contribuimos ao bem. Tudo isso permitido pela mãe, após a aula de catecismo e com advertência que depois da contemplação dos pequenos animais, é preciso voltar às tarefas diárias. Diz a mãe: “Ponha-se na janela, junto com sua ama, minha filha, mas quando acabarem, volte a trabalhar!” (d’Épinay, 1781, p. 9).¹¹

A seguir as demais conversações, diversas ideias vão surgindo, inclusive muitas delas na mesma compreensão de Rousseau. Por exemplo, que a criança é um ser inocente; que a infância é a melhor idade para a aprendizagem; que nela deve-se ressaltar a tríade educativa da formação do corpo, do coração e do espírito; entre outras premissas bem parecidas às que aparecem nos cinco livros do *Emílio*. A mãe diz à menina: “Pouco a pouco ficarás grande, teu espírito se desenvolverá, teus conhecimentos aumentarão e te tornarás, com o tempo, uma pessoa de razão”¹² (d’Épinay, 1781, Tomo 1, p. 27 – tradução livre). Bem parecido ao trecho em o preceptor diz: “Eu evitarei polir o julgamento de Emílio a ponto de alterá-lo; e quanto ele tiver o tato bastante fino para sentir e comparar os diversos gostos dos homens, nos objetos mais simples é que o farei fixar o seu” (Rousseau, 1973, p. 397/8). Além disso, a autora das *Conversações* desenvolve diálogos sobre a pobreza, a solidariedade, a piedade, além de possibilitar significativas conversas entre a mãe e sua filha sobre a natureza das coisas, as quais permitem desenvolver na menina a capacidade de compreensão do mundo.

11 - Tradução livre do trecho: « Mettez-vous à la fenêtre avec votre bonne, mon enfant, quand ils seront passés, vous viendrez travailler ».

12 - « Après ? peu-à-peu vous grandirez ; votre esprit se développera ; vos connoissances augmenteront, & vous deviendrez avec le temps une personne raisonnable » (sic).

Outrossim, enquanto nos diálogos de Jean-Jacques com Emílio, a autoridade do tutor nunca é discutida, a mãe de Emília repete em vários momentos que a filha precisa ser obediente e respeitar suas ordens. E, sem deixar o tema do respeito, enquanto o preceptor faz todo esforço para deixar claro a periculosidade do amor-próprio, Emília aprende desde cedo a importância de uma dose de amor-próprio para o desenvolvimento do respeito a si própria. Como nos mostra Dalbosco (2011), baseado na tese de Neuhouser (2008), na perspectiva de uma filosofia social do reconhecimento humano, Rousseau não descarta a necessidade de se educar o amor-próprio, como faz o preceptor ao bem conduzir o Emílio com seu amor-próprio ferido, após ter sido humilhado na frente de todos por um simples prestidigitador.¹³ Encontrado no Terceiro Livro do *Emílio*, trata-se de uma “cena pedagógica” pela qual o preceptor dá uma lição prática ao Emílio durante a apresentação de um mágico em uma feira. O prestidigitador faz um pato de cera boiar numa bacia d’água, perseguindo um pedacinho de pão. Segue depois disso um conjunto de acontecimentos pelos quais o aluno aprende conhecimentos de física, mas também a respeitar o trabalho do outro e a controlar seu amor-próprio, bem como evidencia a intenção de Rousseau de permitir que o leitor compreenda como suas máximas podem ser colocadas em prática e possam educar o homem promovendo seu bem-estar (Francisco, 2013).

Porém, tudo isso ocorre de modo sutil, e não em lições dirigidas, como acontece nas *Conversações*. Para d’Épinay, ainda não muito diferente da perspectiva rousseuniana, o pudor, a decência, a veracidade e o comedimento são virtudes a serem exercidas (como o exercício do corpo, até virarem um hábito), no sentido de que a sensibilidade deve servir ao propósito da vida social. Como diz a mãe: “E não há felicidade quando não se cumpre com seus deveres, pois assim não se pode estar satisfeito consigo mesmo, nem com os outros”.¹⁴ Portanto, deveres para consigo e deveres para com os outros a fim de preservar a boa reputação, como ela completa: “Pois então, é por isso que uma boa reputação é preciosa, uma vez que você não pode prescindir da boa opinião dos outros”.¹⁵ Embora o foco na “opinião dos outros”, o trecho lembra a lição que Emílio aprende no final do episódio do prestidigitador.

Outra diferença entre Rousseau e a Mme. d’Épinay – e o que o transforma realmente no “patinho feio”¹⁶ no ninho dos iluministas – é declarar, pela boca do tutor Jean-Jacques, no Livro III, do *Emílio*, que odeia os livros, como arte enganosa da palavra; e afirmar no Livro II, que Emílio não vai

13 - No original: *Jouer de gobelets* (O.C., T. IV, p. 438).

14 - « Et il n’y a pas de bonheur quand on n’a pas rempli ses devoirs, parce qu’alors on n’est content ni de soi, ni des autres » (d’EPINAY, 1781, p. 73).

15 - « Eh vien, voilà pourquoi la bonne réputation est précieuse, c’est qu’on ne peut pas se passer de la bonne opinion des autres » (id. ib., p. 77).

16 - Como o defino (PAIVA, 2021).

aprender nada de cor, nem por tantas leituras, nem mesmo por fábulas, mesmo as famosas fábulas de La Fontaine¹⁷ (ROUSSEAU, 1973, p. 104), uma vez que, segundo ele, as crianças não a compreendem¹⁸ e, portanto, não servem nem para o desenvolvimento da razão e nem da sensibilidade. Ao condenar a leitura das fábulas, Rousseau talvez tenha sido o único a questionar seu valor educativo para a infância, chamando, pelo menos, a atenção aos seus problemas. Já nas *Conversações*, histórias e fábulas são utilizadas como recurso didático tanto para a compreensão geral das coisas, como para a formação moral. Ao aprendê-las de cor, a menina exercita a memória, reflete sobre as virtudes morais e, assim, desenvolve sua sensibilidade moral. Como exemplo disso, eis que na *Décima primeira conversação* a mãe narra um conto de fadas, contendo a história de uma rainha que tenta educar suas duas filhas com ajuda desses seres mágicos. Celeste, a filha mais velha é bela e Reinette, a mais nova é desprovida de beleza. A escolha do príncipe é pela mais bela, enquanto que a outra busca “outras vantagens” (p. 178), ocupando-se dos estudos, com o desenho, a música e a leitura. Porém, o belo casal vive de ilusão, concedida pelas fadas, mas no fundo a felicidade se lhes escapa; enquanto Reinette, mesmo não tendo a beleza, goza da razão e da sensibilidade que chamam a atenção de outro príncipe. A história é longa e dá uma reviravolta, mas o ponto é que ela encanta a pequena Emília com a qual a mãe promove uma reflexão sobre o valor da família e das virtudes, ensinando-a a não se fiar demais pelas aparências, embora seja necessário pesar a opinião dos outros.

No segundo volume, logo na *Trezieme conversation*, Emilia diz que tem vocação para a vida campestre, mesmo com o inconveniente de ficar queimada do sol (menos branca). Em seguida, a história das fadas é discutida com a mãe, além de recontada e ampliada pela imaginação infantil, que demonstra conhecimento de política, de justiça e de raciocínio lógico. Outras críticas contundentes aparecem, como na *Décima-sexta conversação* a crítica ao grande movimento da cidade e a prudência que se deve ter no exercício da verdade e na busca as virtudes; assim como a reflexão sobre o matrimônio e os infortúnios da mulher, nas conversações *Décima-oitava* e *Décima-nona*; Já na *Vigésima conversação* surge uma sutil discussão sobre a autonomia quando a mãe sugere que a filha possa caminhar sozinha, no exercício peripatético das reflexões, e afirma, nas últimas linhas, que pode ser censurada¹⁹ por defender uma educação como essa.

17 - Jean de La Fontaine (1621-1695), poeta e escritor francês que escreveu diversas fábulas.

18 - “Ensinam as fábulas de La Fontaine a todas as crianças e nenhuma só as entende. E se as entendesse seria pior ainda, porquanto a moral se apresenta tão confusa e tão desproporcionada com sua idade, que a levaria mais ao vício do que à virtude. Trata-se, mais uma vez, de paradoxo, direis. Talvez; mas vejamos se são verdades” (ROUSSEAU, 1973, p. 104/5).

19 - « Un censeur judicieux me reprocherait sans doute, d’avoir souffert que vous vous occupassiez dans un âge si tendre, soit de la lecture, soit d’ouvrages convenables à notre sexe ; de vous avoir peut-être même désiré ce goût ; de l’avoir du moins remarqué avec complaisance, de peur qu’exercée plus tard, vous ne restassiez mal-adroite & ignorante » (d’Épinay, 1781, p. 455).

Entretanto, em vez de censura *Les conversations d'Emilie* recebeu de Louis XVI, o rei da França e de Navarra, uma bela carta que aprovava a publicação e indicava que a mesma fosse distribuída por todo o reino. Uma recepção bem distinta da do *Emílio*, o qual foi condenada publicamente pela Igreja e pelo Parlamento, sendo queimado em praça pública. E outra distinção bem clara é que o sentido da educação da jovem Emília não é o do desenvolvimento da sensibilidade *passiva* (física), mas majoritariamente o da sensibilidade *ativa* (moral), enquanto que ao longo das cenas, episódios, aventuras e conversações que aparecem no *Emílio*, ambas são valorizadas e desenvolvidas em seu tempo, de acordo com a idade apropriada.

Se Rousseau leu e aprovou as *Conversações*, mesmo que a obra apresentasse um adiantamento da razão no processo educativo por meio de reflexões e certas lições morais, isso pode indicar que o genebrino compreendia que, na prática, principalmente em sua época, algumas concessões pudessem ser feitas. Ambos concordavam com a necessidade de sensibilizar os educandos, mas não no mesmo momento. Enquanto a mãe de Emília tenta ensiná-la que a consciência é um sentimento interior, uma voz que nos fala e nos guia, tal ideia, cuja definição é idêntica à de Rousseau, esse tipo de educação só é desenvolvido com o Emílio no Livro Quarto, na boca do Vigário Saboiano, isto é, quando o menino já contava com mais de quinze anos de idade.

Considerações finais

Pode-se dizer, como considerações finais, que a obra *Les conversations d'Emilie* marca certamente uma etapa importante no desenvolvimento do pensamento pedagógico setecentista não só na França como em toda a Europa; que o nome da Mme. d'Épinay, portanto, deve ser contado entre os pensadores da educação do século XVIII. Porém, é um equívoco colocá-la em posição contrária a Rousseau e afirmar que sua obra se contrapõe sistematicamente ao Emílio. E, assim como o filósofo Alfred Whitehead (1861-1947) fez uma provocação, dizendo uma vez que a toda filosofia ocidental consistia numa nota de rodapé à obra de Platão,²⁰ arrisco encerrar este texto fazendo a provocação ousada²¹ de que tanto a obra *Les conversations d'Emilie*, assim como todas as obras educativas posteriores ao *Emílio*, consistem em notas de rodapé à obra de Rousseau.

20 - (Whitehead, 1978, p. 39).

21 - Tão ousada quanto a afirmação do próprio autor, quando diz: "Meu assunto era totalmente novo depois do livro de Locke e receio muito que continue a sê-lo ainda depois do meu". (Rousseau, 1973, p. 6).

REFERÊNCIAS

AUSTEN, Jane. **Razão e sensibilidade/Sense and Sensibility**. Ed. bilingue Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martin Claret/Landmark, 2012.

BADINTER, Elisabeth. **Émilie, Émilie: a ambição feminina no século XVIII**. Trad. Celeste Marcondes. São Paulo: Discurso Editorial: Duna Dueto: Paz e Terra, 2003.

CARPEAUX, Otto Maria. **História da literatura ocidental**. 7a. reimp. Brasília: Senado Federal, Conselho Editoral, 2019. 4 v.

COSTA, Maria do Socorro. **A construção de uma antropologia pedagógica em Rousseau: do Segundo discurso ao Emílio**. Tese de Doutorado. Salvador: UFBA, 2022.

DALBSCO, Cláudio Almir. Aspiração por reconhecimento e educação do amor-próprio em Jean-Jacques Rousseau. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.37,n.3, p.481 - 496, set./dez. 2011.

D'EPINAY, Louise Tardieu d'Esclavelles. **Les conversations d'Émilie**. 2 vol. Paris: Chez Humblot, 1781.

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. Análise do episódio do prestidigitador no Emílio de Rousseau. **Cadernos De Ética E Filosofia Política**, 2(21), 129-136, 2013. Recuperado de <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/56556>.

GRÉARD, Octave. *L'éducation des femmes par les femmes*. Troisième édition, Paris: Hachette, 1889.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. SP, Cosac Naify, 2008

LOCKE, John. **Some thoughts concerning education**. Mineola, New York: Dover, 2017.

NEUHOUSER, Frederic. **Rousseau's Theodicy of Self-Love: evil, rationality and the drive for recognition**. Oxford, 2008.

PAIVA, Wilson Alves de. **O Emílio de Rousseau e a formação do cidadão do mundo moderno**. 2ª. ed. Belo Horizonte: Dialética, 2021.

_____. O jardim de Rousseau e a virtude do jardineiro. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 1, n. 14, 2009. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/83324>, acessado em 20/06/2022.

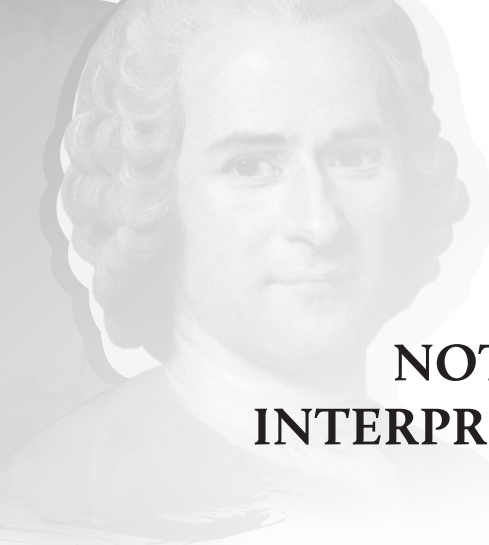
ROLLIN, Charles. **Traité des études**. Paris: Librairie de Firmin Didot Frères, 1863.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Oeuvres complètes** (5 volumes). Paris: Gallimard, 1959-1995.

_____. **Emílio ou da educação**. Trad. Sergio Millet. São Paulo: DIFEL, 1973.

ROTTERDÃ, Erasmo de. **A educação liberal**. Campinas-SP: Kírion, 2020.

WHITEHEAD, Alfred N. **Process and Reality – An Essay in Cosmology**. New York: The Free Press, 1978.



NOTAS SOBRE A POLÊMICA INTERPRETATIVA EM TORNO DA CARTA A D'ALEMBERT

Rafael de Araújo e Viana Leite

Introdução

Nome: Rousseau de Genebra, Autor, 1º de janeiro de 1753

Idade: 41 anos [...]

Indicação: Pequeno, compleição extremamente delicada a ponto de não poder deslocar-se de carroça, barba castanha, sobrancelhas da mesma cor.

História: É um homem de mérito iminente [...] tem muito espírito e escreveu obras de literatura que lhe granjearam críticas furiosas em relação às quais se saiu perfeitamente bem [...] (Darnton, 1986, p. 107)¹. Descrição de Rousseau feita por Joseph d'Hémerly, responsável pela censura editorial em Paris na metade do século XVIII.

Jean-Jacques Rousseau é um autor cujas obras são frequentemente reativas, além de conterem uma eloquência rara, aspectos talvez responsáveis por arrancar suspiros do seu leitor, sejam de louvor ou de indignação². Basta dizer, por exemplo, que ele era considerado uma figura habilidosa em relação a batalhas literárias até mesmo entre as autoridades responsáveis por monitorar publicações subversivas. Robert Darnton faz um relato interessante sobre isso no texto intitulado *Policing writers in Paris circa 1750*³. Nesse

1 - Todos os textos citados de publicações em língua estrangeira foram traduzidos por nós.

2 - Sobre o caráter reativo de algumas obras de Rousseau, poderíamos citar o *Discurso sobre as ciências e as artes*, de 1750, resposta (portanto reação) ao concurso de moral da Academia de Dijon. Vale mencionar que o filósofo ficou entre junho de 1751 e abril de 1752 às voltas com as refutações levantadas contra sua posição, como afirma a Apresentação do texto (1964b, p. XXXIII), o que indica que o público leitor não ficou indiferente. O *Discurso sobre a desigualdade*, de 1755, também é uma resposta a um concurso realizado pela Academia de Dijon; a *Carta sobre a música francesa*, de 1753, é fruto de uma intervenção em um debate fervoroso, a chamada querela dos bufões, que colocou frente a frente os partidários da ópera tradicional francesa e os da ópera italiana. A intervenção de Rousseau acabou culminando em uma verdadeira comoção pública que lhe valeu até mesmo ameaça de morte (2001, p. 519); por fim, a obra que mais interessa este artigo, a *Carta a d'Alembert*, de 1758, é uma reação crítica ao verbete 'Genebra', escrito por d'Alembert, e que apareceu no Tomo VII da *Enciclopédia*, em 1757. Sobre os suspiros de indignação ou de louvor lançados contra/a favor de Rousseau, indicamos a obra *Jean-Jacques Rousseau: mémoire de la critique* (2000), compêndio interessante de reações de leitores de Rousseau motivadas pelos seus escritos.

3 - Ver do mesmo autor o Capítulo *La République des lettres: les intellectuels dans les dossiers de la police* que compõe o livro intitulado *Le grand massacre des chats* (1985).

artigo, o historiador estuda as anotações de Joseph d'Hémery, agente de polícia responsável pela censura editorial parisiense entre 1748 e 1753. Em meio às descrições de filósofos feitas pelo censor – algumas interessantíssimas – temos o retrato de Rousseau: alguém singular e com talento para polêmicas literárias (1984, p. 26). A *Carta a d'Alembert*, resposta ao verbete *Genebra*, saído no Tomo VII da *Encyclopédia*, representa bem a capacidade polêmica das produções de Rousseau. É preciso salientar que ela suscitou muitas reações, de diferentes tons, após a sua publicação em 1758. Nosso objetivo é realizar um mapeamento de algumas dessas reações para tentar explicitar, em meio a posições dissonantes, tanto a evolução das críticas quanto o registro da obra, às vezes, camuflado em função da polêmica interpretativa.

Entre os primeiros comentários dedicados à *Carta a d'Alembert* estão Apresentações e Introduções cuja perspectiva, fôlego e rigor são desiguais. Muitas delas parecem acompanhar o tom indignado de Voltaire ao aproximar a *Carta a d'Alembert* de um registro religioso⁴, outras enxergam nela um aspecto predominantemente político. A obra, por vezes, é abordada enquanto uma produção circunstancial, por vezes como amparada por elementos filosóficos essenciais ao sistema do autor. Rousseau já foi descrito como um hipócrita que critica rancorosamente o teatro por ter sido mal-sucedido na carreira de dramaturgo ou, ainda, como tendo se deixado levar por rancor contra Voltaire⁵. A obra já foi vista como um exemplo de vaidade e de loucura (1960, p. XIV). Rousseau já foi compreendido como um autor político que investiga a função social dos espetáculos, intervindo em um debate importante para a cidade de Genebra. Como mostram Bruno Bernardi e Blaise Bachofen (2011) na Introdução a uma importante coletânea de artigos dedicada à *Carta a d'Alembert*, temos duas frentes de abordagem que se sobressaem: a que prioriza um tratamento moral no qual a estética teatral é confrontada com a virtude/vício, e uma segunda responsável por abordar o texto de um ponto de vista político. Onde localizaremos a *Carta a d'Alembert*? Como entendê-la em meio a reações tão divergentes? Nada melhor do que uma leitura cautelosa para dissipar equívocos, contudo, parece estratégico fazer um panorama de alguns desses textos de Introdução com o objetivo de traçar um quadro da polêmica interpretativa consagrada à *Carta a d'Alembert*.

Para os nossos propósitos, não participam da polêmica interpretativa os escritos publicados logo após a aparição da *Carta a d'Alembert*, pois foram compostos no calor da disputa sobre o valor moral do teatro e apresentam sobretudo o esforço de defender ou o de atacar Rousseau.

4 - Voltaire escreve em carta para seu amigo, Thieriot, no dia 17 de setembro de 1758: "O que significa um livro de Jean-Jacques contra a comédia? Jean-Jacques virou um pai da igreja?" (Voltaire apud Mostefai, 2003, p. 1).

5 - No Capítulo II (pp. 23-61) do livro *Rousseau et la pensée du malheur*, de 1984, Alexis Philonenko percebe no fracasso de Rousseau como ator um possível fermento psicológico que teria excitado sua tomada de posição na *Carta a d'Alembert*. Na Apresentação do Abade Lahargou, favorável a Voltaire, defende-se que o objetivo da obra seria atender a um rancor pessoal contra Voltaire sem que Rousseau se desse conta disso (1897, p. XXIV e XXV).

Nesse registro enquadram-se os textos de Claude Villaret, de Jean-François Marmontel e de Friedrich M. Grimm, para ficar com três exemplos⁶. Nosso interesse se volta principalmente para algumas Introduções com tendência exegética, ainda que às vezes elas cedam ao espírito partidário. Consultamos algumas edições da obra sempre privilegiando as que são acompanhadas por Introdução, por exemplo, em francês, a de 1828 (Pierre René Auguis), 1889 (Léon Fontaine), 1897 (Abade Lahargou), 1948 (Max Fuchs), 1967 (Michel Launay), 1995 (Bernard Gagnebin), 2003 (Marc Buffat); em espanhol: 1996 (Eduardo Rinesi); em inglês: 1960 (Allan Bloom); em português: 2015 (Franklin de Matos). As primeiras edições francesas, a de 1758 e a de 1761, não possuem textos introdutórios.

Desenvolvimento

Na primeira metade do século XIX, Pierre René Auguis propõe uma Introdução para a *Carta a d'Alembert*. Composta por sete páginas, nela são explicitadas circunstâncias da composição da obra a partir do relato feito por Rousseau no Livro X das *Confissões*. O objetivo do texto é descrito como circunstancial, isto é, evitar o estabelecimento de um teatro em Genebra, já que essa instituição seria fonte de corrupção: “As distrações necessárias às cidades grandes onde populações inteiras vivem empilhadas podem ser introduzidas sem perigo em cidades que não têm necessidade de prazeres factícios para se divertir?” (Rousseau, 1828, p. II). Talvez identificar a população de uma cidade grande como “pessoas empilhadas” e perguntar se um prazer “factício” seria inofensivo para quem dele não tem necessidade seja tornar o quadro analisado monocromático e em favor de Rousseau.

Mais interessante no comentário é a percepção de que um dos pontos centrais do texto é a transferência de um divertimento parisiense para outra cidade cujas características sociais, territoriais e políticas seriam distintas. Essa perspectiva toca em um ponto essencial, a saber, o tema do fundamento das sociedades e sua ligação com as relações sociais nelas encontradas. Não se trataria, portanto, de compreender a *Carta a d'Alembert* enquanto crítica ao teatro tomado de modo absoluto, mas de problematizar a transferência de um espetáculo parisiense para uma cidade com características distintas. Solidário a Rousseau, para P. R. Auguis o estabelecimento de uma companhia de teatro entre os genebrinos satisfaria um desejo de Voltaire (1828, p. II e III)⁷. O verbete *Genebra*, assinado por Jean Le Rond

6 - Trata-se da *Lettre d'un écolier de philosophie a Monsieur J.-J. Rousseau, citoyen de Genève et habitant de Montmorancy. En réponse à sa Lettre à Monsieur d'Alembert sur les spectacles*, publicada em 1759, escrita por Villaret; da *Apologie du théâtre, ou analyse de la Lettre à d'Alembert de M. Rousseau, Citoyen de Genève, à M. d'Alembert, au sujet des Spectacles*, de 1761, escrita por Marmontel; e do texto de Grimm saído na *Correspondência literária* no dia 1º de dezembro de 1758 (2011, pp. 185-187).

7 - Não negamos que Voltaire tivesse interesse no estabelecimento de um teatro em Genebra. Segundo Gouhier, no livro intitulado *Rousseau et Voltaire: portraits dans deux miroirs*: “Jean-Jacques sabe que d'Alembert é aqui cúmplice de Voltaire e que, se se abre um teatro em Genebra, o dono das Delícias [propriedade de Voltaire nos arredores de Genebra] será o primeiro a se beneficiar com isso” (Gouhier, 1983, p. 119).

d'Alembert, faria parte de uma estratégia para que o invejoso Voltaire triunfasse sobre Rousseau (1828, p. II e III)⁸. De modo curioso, o quadro se inverte completamente caso o comentário seja mais afeito a Voltaire, como é o caso da Introdução redigida pelo Abade Lahargou em 1897: “Expulsar Voltaire de Genebra, colocar-se como campeão de sua cidade natal, continuar a cruzada contra a civilização [...] e atacar a sociedade em um dos seus prazeres mais caros, tal foi o objetivo de Rousseau [...]” (Rousseau, 1897, p. XXIII).

No final do século XIX, aparece um dos primeiros comentários minuciosos sobre a *Carta a d'Alembert*. Trata-se da Introdução de Léon Fontaine, composta por cerca de noventa páginas. Na segunda parte da Introdução inicia-se um apanhado crítico distinto daquele de P. R Auguis no qual Rousseau é severamente atacado:

Se a ortodoxia que ele [Rousseau] afetava surpreendeu os antigos amigos [...] os sentimentos que ele professava contra o teatro não pareceram mais honestos. Sua conversão, como chamava, isto é, sua selvageria, sua hipocondria progressiva, somente elas poderiam explicar essa dureza do filósofo ao condenar [...] uma arte em que ele mesmo se exerceu mais de uma vez. Não mais do que suas outras obras, a *Carta a d'Alembert* não escapou à fatalidade que as faz desmentir, em primeiro lugar, o autor ele mesmo. (Rousseau, 1889, p. 43).

A passagem mostra o tom do comentário cuja estratégia envolve a utilização de diagnósticos psicológicos sem apoio de qualquer comprovação. Expressões como ‘afeta’ no sentido de que Rousseau teria um sentimento diferente do que demonstra e a indicação de desonestidade expõem o lado tomado pela Introdução. Além disso, o comentário, às vezes, simplesmente rechaça afirmações de Rousseau, por exemplo, quando o filósofo menciona ter citado de memória trechos de peças teatrais usadas na *Carta a d'Alembert*, L. Fontaine detecta o que seria afetação de Rousseau (1889, p. 80)⁹. A Introdução lança o holofote da análise no que podemos chamar de *retorsão*, ou seja, a contradição entre o autor de peças teatrais, espectador fervoroso do teatro e, de outro lado, o crítico buscando evitar a entrada de uma companhia de comédia em Genebra¹⁰.

A via tomada por L. Fontaine parece ser a de mostrar a irrelevância do texto introduzido por ele ao mostrar como Rousseau seria um imitador, ten-

8 - Essa posição não parece muito acurada. Em 1758, Voltaire – 18 anos mais velho do que Rousseau – já tinha escrito tragédias de sucesso como *Édipo* (1718), obras de cunho filosófico e histórico como as *Cartas inglesas* (1734) e os *Ensaios sobre os costumes* (1756). Rousseau, por seu lado, havia ficado conhecido com a publicação do *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750) e o *Discurso sobre os fundamentos e a origem da desigualdade entre os homens* (1755), mas nada que se comparasse ao reconhecimento prestado a Voltaire, já considerado um dos maiores escritores do seu tempo.

9 - Bernard Gagnebin, em sua Apresentação da *Carta a d'Alembert*, diante da mesma afirmação considera-a verdadeira (1995, p. XXXVI). Acrescentamos que não diz respeito ao nosso estudo atestar a veracidade ou não desse tipo de informação apresentada pelo filósofo, mas cabe a nós analisá-la como um dado oferecido pelo texto e que merece ser compreendido em ligação com a articulação interna da obra.

10 - A Introdução de Lahargou procede de forma semelhante: “Havia, da parte de Rousseau, algo de contraditório ao se levantar contra o teatro quando ele mesmo tinha contribuído para a ópera” (Rousseau, 1897, p. XXV).

do tirado seu arsenal argumentativo de obras teológicas como as de Bossuet e Pierre Nicole. A *Carta a d'Alembert* é vista como a performance hipócrita de quem amaria aquilo que ataca com surpreendente ousadia. Rousseau, que não iludiu o comentador, “[...] afeta uma austeridade que ele não tem. Impõe-se um paradoxo e o amplifica [...] seguimos com curiosidade sua execução, e nada mais. Tudo isso soa falso, e não pode nos convencer” (Rousseau, 1889, p. 86). Essa passagem é emblemática, pois nela percebemos mais irritação do que rigor analítico. Temos uma acusação de hipocrisia difícil de ser averiguada (“afeta uma austeridade que ele não tem”), predisposição contra o texto (“Tudo isso soa falso”) e condenação sumária (“não pode nos convencer”). L. Fontaine encerra seu comentário – com suspiros de indignação? – de tal maneira que mais parece desejar espezinhar Rousseau ao citar Friedrich M Grimm, após ter dedicado a ele alguns elogios. O leitor das *Confissões* sabe o pouco apreço que Rousseau nutria por Grimm.

Em 1896 Lucien Brunel propõe uma Introdução à *Carta a d'Alembert*¹¹. Menos antipático à postura de Rousseau, ele indica pontos importantes para a compreensão da posição rousseauiana, por exemplo quando indica que ela participa de um registro tanto circunstancial, ligado à entrada de um teatro de comédia em Genebra, quanto de um registro mais geral sobre o efeito dos espetáculos em relação aos costumes (1896, p. V). Ademais, ele ensaia nivelar, pela coerência interna, a posição de Rousseau na *Carta a d'Alembert* com suas outras obras já publicadas (1896, p. VI). Ora, essa perspectiva, acrescentamos, ajuda a desvelar como a *Carta a d'Alembert*, mesmo sendo circunstancial, ancora-se em princípios filosóficos estabelecidos em outros textos de Rousseau. Desse modo, pode-se explicitar como filosofia e polêmica se conjugam harmonicamente. É o que estudos contemporâneos fazem, por exemplo, Bruno Bernardi e Blaise Bachofen quando defendem que o aspecto circunstancial da reflexão está apoiado no “[...] conjunto de suas obras anteriores, sejam elas as já publicadas ou aquelas ainda inéditas.” (Bernardi & Bachofen, 2011, p. 7). O mesmo esforço é visto no livro de Ourida Mostefai (2003, p. 3).

Mesmo aceitando o que podemos chamar de *locus* político da *Carta a d'Alembert*, L. Brunel classifica Rousseau como um discípulo envergonhado, por assim dizer, dos críticos religiosos da cena teatral¹² porque ele não veria com bons olhos “combater abertamente com tais aliados [...]” (Rousseau, 1904, p. XIV). Esse procedimento, recorrente, também é empreendido sem hesitação por Margaret Moffat (1930) e Maurice Barras (1933)¹³. Atentando-se somente ao inventário de argumentos encontrados na *Carta*

11 - São ao menos seis edições da *Carta a d'Alembert* com introduções de L. Brunel, 1896, 1901, 1904, 1907, 1910 e 1916.

12 - Segundo Brunel, “Rousseau não cita as obras de Nicole, nem as de Bossuet. Veremos, contudo, que ele as tinha muito presente no espírito e que, sobre os pontos factuais [points de faits], sobretudo os que dizem respeito à observação e análise há entre eles [Nicole, Bossuet e Rousseau] analogias mesmo de expressões e que não poderiam ser tomadas como fortuitas” (Rousseau, 1896, p. XIV).

13 - “A Carta a d'Alembert deve à tese católica seus argumentos mais essenciais [...] Rousseau não criou nada, ele inflamou tudo” (Moffat, 1930, p. 96). Bento Prado Jr. menciona o texto de Maurice Barras para mostrar suas limitações, no capítulo VII de *A retórica de Rousseau* (2008, p. 266-270).

a *d'Alembert* deixando de articulá-lo ao projeto filosófico do autor, pode-se perder de vista que a reflexão participa de um registro de ordem política, o que a afasta irremediavelmente da tradição religiosa crítica do teatro.

Já na primeira metade do século XX, o livro de Margaret Moffat intitulado *Rousseau et la querelle du théâtre au XVIII^e siècle*, de 1930, retrança a história da controvérsia sobre o teatro e, ao falar de Rousseau, a autora apresenta a contradição explicitada por alguém que crítica o teatro e produz obras literárias. Eis o que chamamos anteriormente de estratégia da retorsão:

Autor dramático e filósofo, Rousseau, entrando assim no debate apresentava sérias garantias de competência. Ter-se-ia esperado que ele defendesse a causa do teatro. Qual não foi a surpresa dos filósofos ao encontrar no seu antigo companheiro um adversário implacável. (Moffat, 1930, p. 58).

A autora pergunta qual teria sido o motivo que levou Rousseau a “*escrever um manifesto contra o teatro*” (Moffat, 1930, p. 59), mais adiante afirma que há uma “condenação geral do teatro” (Moffat, 1930, p. 67). Forte taxação que não parece encontrar ressonância com o que diz o autor e, além disso, com o estabelecido pelo próprio título da obra. É importante mencionar o título integral porque nele temos um resumo da argumentação apresentada. Na folha de capa aparece primeiro o nome de Rousseau, seguido do seu título “cidadão de Genebra”, depois o destinatário, *d'Alembert*, seguido por seis títulos. Em seguida, estabelece-se o assunto, ou seja, “sobre o seu [de *d'Alembert*] verbete Genebra, do sétimo volume da Enciclopédia, e PARTICULARMENTE [que aparece em caixa alta nas primeiras edições], sobre o projeto para estabelecer um teatro de comédia nessa cidade”. Defender que Rousseau escreve um manifesto contra o teatro é extrapolar o que a obra, desde o título, estabelece. Quando o intérprete vai além do que o texto permite, introduz-se em um terreno nebuloso em que análise textual e projeções pessoais se misturam. Efetivamente, temos várias informações delimitadas pela folha de capa, até mesmo o assunto tratado. Para Ourida Mostefai, que publicou artigos e um livro sobre a *Carta a d'Alembert*, temos, em função da quantidade de informações, um título perfeito (1997, p. 163; 2003, p. 104 e 143).

Conforme M. Moffat, que se vale de uma interpretação de ordem psicológica, o tom circunstancial da *Carta a d'Alembert*, é uma estratégia para que o filósofo não assumisse explicitamente lugar nas fileiras religiosas contra o teatro (1930, p. 68). Defendemos algo diferente. O tom localizado do texto liga-se ao aspecto reativo da obra “antropologiza” a questão, desvinculando Rousseau de uma crítica metafísica da representação. Mais do que isso, o aspecto circunstancial do texto só é plenamente compreendido em sua coerência interna quando é alinhado aos princípios filosóficos estabelecidos em textos como o *Discurso sobre as ciências e as artes* e o *Discurso sobre a desigualdade*.

Devemos ainda mencionar que localizar as teses de Rousseau nas fileiras religiosas do debate é passar por cima de um importante parágrafo da *Carta a d'Alembert*, mais precisamente, quando o autor afirma que “Tudo é ainda problemático em relação aos verdadeiros efeitos do teatro porque as disputas ocasionadas por ele dividem apenas as pessoas da igreja e as pessoas do mundo, cada um abordando-o através dos seus preconceitos” (Rousseau, 1967b, p. 64/65). É interessante como se divide a querela do teatro entre os defensores laicos e os acusadores religiosos sem que Rousseau se identifique com nenhum deles. Isso acontece porque a *Carta a d'Alembert* propõe um novo tratamento ao tema, a saber, de ordem política e social. Em outras passagens da obra, igualmente ilustrativas, afirma-se que a questão da entrada de um teatro em Genebra é capaz de ameaçar a liberdade pública (1967b, p. 189), e que a sugestão em defesa do estabelecimento desse tipo de espetáculo na cidade mereceria toda a atenção do governo (1967b, p. 231). O modo pelo qual o tema é tratado parece suficientemente claro, isto é, estamos em um terreno político em que filosofia e polêmica se conjugam.

É bem verdade que no segundo parágrafo da *Carta a d'Alembert* (1967b, p. 55) temos uma pequena incursão teológica. O ponto tratado é o da afirmação de d'Alembert segundo a qual os pastores genebrinos seriam socinianos, assunto abordado por Rousseau com “repugnância” porque não lhe conviria (1967b, p. 55). Esse apanhado teológico, que dura cerca de nove parágrafos, é encerrado com a afirmação conforme a qual já se passou tempo demais em “[...] um ponto cujo exame não me pertence e não é, igualmente, o assunto desta Carta” (Rousseau, 1967b, p. 62). Se esse assunto religioso não lhe convém é porque não é esse o tema do texto e também não é algo que faça parte da competência de Rousseau.

Em 1967 um novo rumo na exegese do texto se inicia com a publicação de uma Introdução assinada por Michel Launay. Nela, a perspectiva política da obra é amplamente defendida. Na verdade, o comentador percebe algo que a maioria dos leitores do texto rousseauiano negligenciou, a saber, a ligação entre sentimento, literatura e política, aspecto que nos interessa de modo particular. Outro ponto importante na Introdução de Michel Launay é o fato de ele defender com propriedade que a *Carta a d'Alembert* não é um simples apêndice, “bem inútil” (Rousseau, 1967b, p. 16), da querela do teatro, debate travado entre clérigos e *philosophes*. O filósofo teria encampado outro tipo de confronto: “Jean-Jacques Rousseau fez-se campeão do povo em uma nova batalha, dessa vez essencialmente política, e ele ganhou essa batalha: com ele vivo o teatro aristocrático francês não teve direito de entrar em Genebra.” (Rousseau, 1967b, p. 19). Estamos diante de uma interpretação que se separa dos comentários até então realizados. M. Launay aponta, de fato, como a literatura secundária até então havia abordado a obra de modo limitado (1967b, p. 15).

A Introdução tem o mérito de preservar aquilo que o texto analisado guarda de específico: “Rousseau, na *Carta a d'Alembert*, não se pronuncia contra todas as espécies de espetáculos: ele se opõe somente à instalação, em

Genebra, de um teatro bom unicamente para Paris” (Rousseau, 1967b, p. 22). Ao invés de alinhar Rousseau, contrariamente ao que o próprio autor diz, ao partido religioso da querela, fazendo dele um mero reprodutor do que Bossuet já havia dito, Michel Launay explicita que o texto, além de político, está intimamente associado a certa estética teatral (1967b, p. 27)¹⁴. É preciso lembrar que no interior de Genebra já havia uma divisão política entre os favoráveis ao teatro, aristocratas também chamados de ‘gente do alto’ e aqueles mais resistentes à sua introdução na cidade, a saber, burgueses ligados à tradição local. Essa divisão tinha contornos políticos e Rousseau se alinhava com os burgueses. Esse ponto é retomado na Apresentação da *Correspondência completa* de Rousseau publicada em 1967.

Recentemente, em 2003, outra edição da *Carta a d’Alembert* foi publicada, juntamente com uma Apresentação de Marc Buffat. A despeito da virada de curso efetuada por Michel Launay na exegese do texto, Marc Buffat aproxima Rousseau da tradição religiosa da querela do teatro: “convergindo com a condenação moral da igreja sem tomar-lhe os fundamentos teológicos, ele [Rousseau] emprega-se a mostrar que o teatro é prazer (o que vale sua condenação)” (Rousseau, 2003, p. 25). Haveria, então, uma “condenação rousseauiana do teatro” (Rousseau, 2003, p. 34). Assim, fórmulas antigas voltam a se lançar contra a obra de Rousseau¹⁵. Importa salientar que não parece haver recusa do prazer e dos divertimentos tomados de modo absoluto. O esforço de Rousseau é o de separar divertimentos úteis e aqueles considerados nocivos ou não necessários: “a condição do homem tem seus prazeres, que derivam de sua natureza, e nascem dos seus trabalhos, relações e das suas necessidades” (Rousseau, 1967b, p. 64). Não se trata de recusa, mas de melhor delimitação do que é um prazer útil de um ponto de vista moral e político.

Mesmo se nós assumirmos que Rousseau retome o que foi dito por Bossuet, a reflexão é guiada por outro *telos*; se o argumento é semelhante, isso não coloca o filósofo em uma posição contígua à tradição religiosa¹⁶. Tratando da obra como se fosse uma condenação global do teatro, o que não parece ser o caso, o comentador prossegue dizendo que “É possível surpreender-se, lendo a *Carta a d’Alembert*, por causa da veemência de seu objetivo [de Rousseau] e de sua condenação do teatro” (Buffat, 2003, p. 42). Theodore E. Brann chega dizer que o objetivo da Carta seria provar que o teatro é “por sua natureza pecaminoso (sinful)” (Brann, 1997, p. 205), termo com alta carga teológica e sem uma única ocorrência no texto de Rousseau. A filiação do filósofo às fileiras religiosas da querela do teatro abafa a sua força e objetivo¹⁷.

14 - Seguindo a perspectiva de Michel Launay, Bernard Gagnebin preocupa-se em compor sua análise seguindo a hipótese de que a *Carta a d’Alembert*, menos do que um apêndice à tratadística religiosa condenando o teatro, ela está mais próxima de ser um “tratado de estética teatral que cobre um panfleto político” (Rousseau, 1995, p. XXX).

15 - O próprio dossiê que acompanha essa edição da *Carta a d’Alembert* sugere essa aproximação. Com trechos de Nicole e Bossuet ao fim do volume, o leitor fica inclinado a sobrepor Rousseau a essa tradição.

16 - Para Bento Prado Jr. a vivacidade da querela do teatro parece ter obscurecido a compreensão da obra de Rousseau (2008, p. 264).

17 - Exceção a essa abordagem é a Introdução de Eduardo Rinesi. Para ele, a Carta a d’Alembert estaria articulada com as linhas gerais do pensamento de Rousseau, além de ser uma obra de circunstância (1996, p. 09).

Momento emblemático em que os comentadores se afastam entre si é quando se prestam a analisar o efeito da *Carta a d'Alembert*. Para Michel Launay (1967b, p. 19) ela teve um efeito positivo, pois enquanto Rousseau viveu o teatro aristocrático francês não teria entrado em Genebra. Para Bernard Gagnebin (1995, p. XLIV), na mesma linha, Rousseau teria ganhado o debate, ao menos a curto prazo, exatamente pelo mesmo motivo apontado por Launay. Naturalmente, para Léon Fontaine o efeito da intervenção do filósofo foi nulo (1889, p. 98). Sabe-se que quatro anos após a morte de Rousseau e Voltaire, ambos falecerem em 1778, foi inaugurado em Genebra um edifício para apresentação de peças teatrais, após a revogação da lei que interditava um teatro na cidade.

Não é nosso objetivo dizer quem entre os comentadores estava certo sobre isso. O ponto para o qual gostaríamos de chamar atenção é a tendência política do texto, o que faz com que a perspectiva de Michel Launay e Bernard Gagnebin pareçam mais acertadas. Fazer com que a *Carta a d'Alembert* tenha como centro gravitacional a condenação hipócrita do teatro, tomado de maneira geral é criar uma contradição que os textos e a vida de Rousseau terão que explicar. Mas quais respostas seriam suficientemente boas para questões mal colocadas? Estamos diante do que talvez pareça mera nuance, mas que é responsável por uma grande confusão interpretativa. Assim como os pequenos desvios formados pela água da chuva acabam transformando-se em riachos, do mesmo modo pequenas deturpações ao texto culminam em conclusões bem distantes do que a argumentação do autor permite, caso nós prestemos atenção a ela.

Apêndice brasileiro na exegese da *Carta a d'Alembert*

Em língua portuguesa contamos com dois ensaios cujo fôlego e rigor de análise são emblemáticos¹⁸. O primeiro é o ensaio de Bento Prado Jr. presente no livro *A retórica de Rousseau*, publicado em 2008, intitulado *Gênese e estrutura dos espetáculos*¹⁹, o segundo é o ensaio de Luiz Roberto Salinas Fortes que faz parte do livro *O paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*, texto que veio a lume em 1997²⁰.

Na esteira da Introdução de Michel Launay (1967b), Bento Prado Jr. mostra o sentido e alcance da crítica rousseauiana, esquadrinhando e refutando dois grandes preconceitos em relação a ela. Bento Prado Jr., movido pela estratégia que procura “des-situar” a obra (Prado Jr., 2008, p. 264), mostra que ela está longe de ser um apêndice da querela do teatro e

18 - A Introdução de Franklin de Matos (2015) pode ser vista como o terceiro ensaio digno de nota em português. Do mesmo autor, merecem destaque dois textos, presentes no livro *O filósofo e o comediante* em que ele retrata tanto a interpretação de Bento Prado Jr. quanto a de Salinas Fortes sobre o tema do teatro. Referimo-nos a *Uma arte da medida I* (2001, pp. 180-184) e *Uma arte da medida II* (2001, 185-190). A edição utilizada por nós do livro *A retórica de Rousseau*, de Bento Prado Jr. conta com uma bela Apresentação do mesmo Franklin de Matos.

19 - Texto primeiramente publicado parcialmente em 1975 na Revista CEBRAP, número 8.

20 - Escrito originalmente como tese para obtenção de livre-docência no Departamento de Filosofia da USP, em 1983.

também que não é uma crítica de cunho metafísico à representação. De outro modo, para bem entender o *locus* específico a que pertence, precisaríamos inserir a *Carta a d'Alembert* no interior da antropologia e filosofia da história de Rousseau. Não estaríamos lidando com uma condenação global da cena teatral, mas da crítica e explicitação de sua estrutura e gênese:

Assim, o essencial da *Carta a d'Alembert* não está nem na crítica teológico-moral nem tampouco numa crítica metafísica do teatro. A verdadeira questão colocada pelo texto de Rousseau é, como o observa com toda razão M. Launay, a da 'função social do teatro'. O que equivale a dizer que a originalidade da *Carta a d'Alembert* está em fornecer a primeira crítica política do teatro (Prado Jr., 2008, p. 302).

Luiz Roberto Salinas Fortes, por sua vez, no livro *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*, oferece uma interpretação que se insere em um campo onde política, representação e teatro se tocam. Para tratar do texto em que o filósofo genebrino saca todo seu arsenal retórico contra a introdução de um teatro em Genebra, seria necessário esclarecer a postura de Rousseau diante da encenação teatral, mas também sobre a questão da representação política. L. R. Salinas Fortes vai ao centro da ambiguidade que envolve a ideia de teatro no filósofo genebrino. Não vemos taxações excessivas em sua análise, pelo contrário, são explicitadas as nuances da reflexão sobre o tema. L. R. Salinas Fortes aponta, assim, como é justamente com fascínio e temor que o filósofo se reporta à cena teatral (1997, p. 141)²¹.

L. R. Salinas Fortes evidencia exatamente que tipo de espetáculo Rousseau pretende evitar que Genebra tenha dentro de seus muros, a saber, a cena à italiana, comum em Paris, e não todo e qualquer tipo de espetáculo (1997, p. 143). Em um trecho esclarecedor do livro, vemos de onde o filósofo realmente fala:

Como entender que, de repente, este escritor se volte com aparente favor puritano contra uma paixão que já foi sua? [...] Contradição, não acredito que haja. Mas, nem mesmo um repúdio puro e simples do 'Teatro' com T maiúsculo. [...] Não, estamos aqui diante de um repúdio específico e de uma crítica específica a um gênero específico do teatro. Uma espécie de teatro. Sim, porque naquele mesmo momento coexistem com esta forma de teatro uma extraordinária profusão de outras formas e modalidades que dão ao século XVIII francês este ar assim tão teatral (Fortes, 1997, p. 145).

Sem negligenciar o aparente paradoxo existente quando um autor de peças critica a introdução de um teatro em sua cidade natal, L. R. Salinas Fortes empreende com precisão uma interpretação na qual se percebe as ar-

21 - Marc Buffat, em sua *Apresentação da Carta a d'Alembert* de 2003, detecta a ambiguidade da posição de Rousseau dizendo que é na força do teatro, no que ele tem de sedutor que está sua nocividade: "*Se para Rousseau o teatro é condenável é porque sua força é irresistível*" (Rousseau, 2003, p. 32).

ticulações sócio-políticas da tomada de posição de Rousseau, e não uma condenação hipócrita e irrestrita contra uma prática artística que já foi a dele.

Considerações finais

A *Carta a d'Alembert* sofreu durante muito tempo um tratamento enviesado no qual aspectos teóricos foram esquecidos em favor de análises psicológicas frequentemente marcadas pela irritação do comentador. A aparente contradição performativa de Rousseau foi ressaltada enquanto passagens fundamentais do texto iam sendo esquecidas. A resposta a d'Alembert se movimenta em um terreno paradoxal, é verdade, mas não contraditório. A *Carta a d'Alembert* é a uma só vez intervenção circunstancial, movida por um espírito reativo, mas também diz respeito a uma reflexão filosófica longamente realizada e apoiada por teses presentes em escritos mais técnicos de Rousseau. Eduardo Rineso, que assina a Introdução da versão espanhola do nosso texto, formula essa ideia de modo interessante. É como se nela víssemos os temas do primeiro e do segundo *Discursos* serem mobilizados em função de uma questão circunstancial (1996, p. 9). Acrescentamos que podemos perceber em seu interior um procedimento filosófico que é característico da reflexão rousseauiana. Exemplo emblemático desse procedimento que gostaríamos de ressaltar está presente no Capítulo I, Livro IV do *Contrato social*, quando vemos a conjugação entre norma e caso particular. Rousseau, de fato, afirma que não se pode simplesmente aplicar limpidamente o que está no nível do direito ou do ideal no caso particular sem dar atenção às suas especificidades. Expliquemo-nos melhor.

Essa perspectiva é fundamental e é a partir dela que podemos compreender o modo pelo qual se articula coerentemente em Rousseau a crítica à entrada de um teatro em Genebra e a sua própria produção literária, ponto percebido comumente como contraditório. No *Contrato social*, a articulação entre o melhor e o mais oportuno (entre o direito e interesse) é vista como verdadeiramente tensa, de modo que “o melhor Governo em si mesmo [pode] tornar-se o mais vicioso se as suas relações não forem alteradas segundo os defeitos do corpo político ao qual pertence” (Rousseau, 1964a, p. 400). A norma, ou seja, o melhor, normalmente entra em uma situação de impossibilidade com o fato histórico quando se tenta uma aplicação sem intermediação. A conclusão a ser tirada interessa os propósitos deste texto: é preciso coadunar o melhor com as exigências específicas do caso particular. Seguindo essa perspectiva, podemos dizer que a festa cívica, mesmo sendo a melhor forma de espetáculo do ponto de vista da norma política e moral seria, todavia, inadequada para uma cidade como Paris. Do mesmo modo, o teatro deveria ser conservado nessa cidade, mas a sua introdução em Genebra apresentaria problemas não negligenciáveis.

Rousseau se vale de uma imagem arquitetônica capaz de esclarecer

esse aspecto da sua reflexão. O arquiteto não pode simplesmente aplicar o seu projeto em certo solo sem antes verificar suas características específicas para saber se vai permitir a sustentação do imóvel. Do mesmo modo, aquele que institui as leis para um povo não deve abordá-las apenas nas mesmas, mas deve examinar se o povo para o qual ele as oferece poderá suportá-las, como podemos ler no Livro II, Cap. VIII do *Contrato social* (1964a, p. 384-385). O mesmo se dá com os espetáculos, ao menos é o que se pode verificar na *Carta a d'Alembert* quando Rousseau afirma que “[...] mesmo se for verdadeiro que os espetáculos não são maus neles mesmos, teríamos sempre que procurar saber se eles não o seriam para o povo ao qual são destinados” (Rousseau, 1967b, p. 139). Ao que parece, o matemático d'Alembert não teve a preocupação do arquiteto ao sugerir que os genebrinos aceitassem um divertimento moldado para os parisienses, sem antever os perigos que uma mudança como essa poderia trazer para a cidade calvinista.

Se Rousseau critica a entrada de um teatro em Genebra é porque não haveria compatibilidade entre o ideal republicano de autonomia política, a pobreza e a pequena extensão da cidade e, de outro lado, a atmosfera desigual e luxuosa do chamado palco à italiana visto nos espetáculos teatrais parisienses. A imagem arquitetônica é importante porque é capaz de evidenciar a ausência de contradição, casuísmo ou relativismo quando Rousseau diz que para uma cidade como Paris, diferente de Genebra, seria preciso manter o teatro. Acrescente-se a isso as peças musicais e uma comédia, *Narciso*, oferecidas por Rousseau ao público parisiense. Diante de nós não se apresenta uma contradição, mas a tentativa, em movimento pendular, de conjugar os princípios constituintes da norma com as exigências do caso particular. Para compreender plenamente a crítica ao teatro francês sob a luz da produção literária de Rousseau é preciso coadunar esses dois polos, quais sejam, os princípios teóricos de sua compreensão política com a variabilidade do caso particular em questão, movimento que chamamos de pendular para preservar o equilíbrio entre os dois e marcar, além disso, a sua complementaridade.

Paris representa paradigmaticamente essa visada dupla a partir da qual se conjugam princípios do direito político e o caso particular. Se Rousseau, enquanto filósofo, reprova a corrupção de Paris, *hipercivilizada*, onde o galanteio domina o comportamento dos frequentadores da corte e a inveja se dissemina entre o povo, o teatro, contudo, serve como efeito paliativo para evitar mais corrupção moral. O olhar do filósofo deve tratar essa desnaturação como um fato irreversível. Ao mesmo tempo é essa mesma Paris cujos habitantes, viciosos, foram os primeiros a celebrar Rousseau como um grande músico e escritor, público para quem ele ofereceu sua comédia, *Narciso*.

O movimento argumentativo mobilizado por Rousseau é altamente polêmico e isso significa que é do interior da arte, utilizando todo o arsenal

que ela oferece, de onde se desenvolve a posição contrária à influência de um teatro do tipo francês em Genebra. É precisamente nisso que Rousseau é um homem de paradoxo²². Tudo se passa como se, no fim das contas, estivéssemos “condenados à civilização” (Cunha, 2005, p. 77), para usar uma fórmula de Euclides da Cunha, mas enquanto participantes de uma comunidade específica, não estaríamos condenados a assimilar problemas que não são os dela. Rousseau afirma exemplarmente que “Em todos os tempos, discutiu-se muito sobre a melhor forma de governo, sem considerar-se que cada uma delas é a melhor em certos casos e a pior em outros” (Rousseau, 1964a, p. 403). O mesmo poderia ser dito sobre os espetáculos.

O movimento responsável por buscar um equilíbrio entre a justiça e o interesse, visto no *Contrato social*, é o que nos permite perceber o teatro e o romance enquanto males em relação aos quais os parisienses não podem se desfazer sem prejuízo. Importa notar que o problema de um caso pode se transformar em parte da solução em outro contexto. É assim que devemos entender a frase de outro modo contraditória presente no romance *A Nova Heloisa*: “os romances podem ser a única instrução possível para um povo tão corrompido que toda outra lhe seja inútil.” (Rousseau, 1961a, p. 277). O romance, que pode ser um mal para um povo virtuoso, é a única instrução possível para um povo corrompido. Temos uma interessante escolha de termos ‘instrução possível’, no sentido de ser aquilo que é viável diante da ‘inutilidade’ de outra forma para se alcançar um benefício moral e político. É que o remédio, como já mostrou Jean Starobinski (2001) está no próprio mal. Esse ponto havia sido afirmado no *Prefácio a Narciso*, comédia composta por Rousseau: “É assim que as artes e as ciências, depois de terem feito eclodir os vícios, são necessárias para impedi-los de se tornarem crimes” (1961b, p. 972). Toda a argumentação da *Carta a d’Alembert* se concentra em um argumento de base: não se trata de escolher ou recusar o melhor em termos de espetáculo, mas sim do que é mais oportuno ou do interesse da cidade, no caso, de Genebra. Não se trata mais, como diz a *Carta a d’Alembert*, de “[...] procurar entre nós o que é bom para os homens em geral, mas o que lhes é bom em tal tempo ou tal país” (Rousseau, 1967b, p. 67).

Não buscamos neste texto a defesa ou o ataque de Rousseau, mas antes a melhor compreensão de sua reflexão. Nesse sentido, devemos cuidar para não fixar nossa análise nas expressões enfáticas de uma retórica eloquente, sendo sempre oportuno seguir o conselho de um dos leitores mais ilustres de Rousseau, a saber, Immanuel Kant, quando afirma que “[...] teria que ler Rousseau até conseguir não me distrair mais pela beleza de sua expressão; somente então poderei examiná-lo com razão” (Kant apud Cassirer, 1963, p. 6).

22 - “[...] e digam o que disserem, prefiro ser homem de paradoxo a ser homem de preconceitos” (Rousseau, 2004, p. 96).

REFERÊNCIAS

BACHOFEN, Blaise; BERNARDI, Bruno (Org). **Rousseau, politique et esthétique**. Sur la Lettre à d'Alembert. Paris: ENS Éditions, 2011.

BARRAS, M. **The stage controversy in France from Corneille to Rousseau**. New York: Institute of French studies, 1933.

BUTLER, Melissa (Org). **Autour de la Lettre à d'Alembert**. Ottawa: Pensée libre n° 6. 1997.

CASSIRER, Ernst. **Rousseau, Kant and Goethe**. Nova Iorque: Harperr Torchbooks, 1963.

CUNHA, Euclides. **Os Sertões**. Lacerda editores: Rio de Janeiro, 2005.

D'ALEMBERT, Jean Le Rond. Verbete «Genebra». In: **Enciclopédia**. Vol. 4, Política. Trad. Pedro Paulo Pimenta. Org. Maria das Graças de Souza e Pedro Paulo Pimenta. São Paulo. Ed. UNESP, 2015.

DARNTON, Robert. **Le grand massacre des chats**. Paris: R. Laffont, 1985.

DARNTON, Robert. Les encyclopédistes et la police. In: **Recherches sur Diderot et su Encyclopédie**, N° 1, 1986, pp. 94-109.

DARNTON, Robert. Policing writers in Paris circa 1750. In: **Representations**. University of California Press, N° 5, (pp. 1-31), 1984.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. **Paradoxo do Espetáculo: Política e Poética em Rousseau**. São Paulo: FAPESP, 1997.

GRIMM, Friedrich Melchior. **Correspondance littéraire**. Tomo V - 1758. Ferney: Centre International d'Étude du XVIII siècle, 2011.

GOUHIER, Henri. **Rousseau et Voltaire: portraits dans deux miroirs**. Paris: VRIN, 1983.

MARMONTEL, M. Apologie du théâtre, ou analyse de la Lettre de M. Rousseau à d'Alembert, au sujet des Spectacles. In: **Contes moraux**. Tomo II. (pp. 210- 389). Haye, 1761.

MARKOVITS, Rahul. L'incendie de la comédie de Genève (1768): Rousseau, Voltaire et l'impérialisme culturel français. In : **Revue historique**. N° 652, (pp. 831- 873), Presses Univesitaire de France, 2009.

MATOS, Franklin de. **O filósofo e o comediante: ensaios sobre literatura e filosofia na Ilustração**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

MOFFAT, Margaret M. **Rousseau et la querelle du théâtre au XVIII^e siècle**. Paris: E. De Boccard éditeur, 1930.

MOSTEFAI, Ourida. La Lettre à d'Alembert, troisième 'Discours' de Rousseau? In: **Rousseau on Arts and Politics : autour de la Lettre à d'Alembert**. Pensée libre, N^o 6, (pp. 161-170), Ottawa: North America Association for the study of Jean-Jacques Rousseau, 1997.

MOSTEFAI, Ourida. **Le citoyen de Genève et la République des Lettres: étude de la controverse autour de la Lettre à d'Alembert de Jean-Jacques Rousseau**. New York: Peter Long, 2003.

PHILONENKO, Alexis. **Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur**. Paris: VRIN, 1984.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a d'Alembert**. Tradução Emilio Bernini. Introdução de Eduardo Rinesi. Santiago: ARCIS - LOM, 1996.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a d'Alembert**. Trad. Roberto Leal Ferreira. Introdução de Franklin de Matos (pp. 11-25), São Paulo: Editora Unicamp, 2015.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Contrat social. In: **Œuvres complètes**. Tomo III. Org. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris: Pléiade, 1964a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discours sur les sciences et les arts. In: **Œuvres complètes**. Tomo III. Org. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris: Pléiade, 1964b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau**. Org. R. A. Leigh. Tomo V - 1758. Genebra: DROZ, 1967a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da Educação**. 4^o Edição. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Lettre à d'Alembert**. Introdução de Marc Buffat (pp. 23-44). Paris: Flammarion, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Lettre à d'Alembert. In: **Œuvres Complètes de J.-J. Rousseau**. Introdução e notas de P. R. Auguis (pp. I-VII). Paris: Henri Feret Libraire, 1828.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Lettre à d'Alembert sur les spectacles**. Introdução de Léon Fontaine (pp. 06-98). Paris: Garnier, 1889.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Lettre à d'Alembert sur les spectacles**. Introdução de Lucien Brunel (pp. V-XXXI). Paris: Hachette, 1896.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Lettre à d'Alembert sur les spectacles**. Introdução de Max Fuchs (pp. VII-XLIV). Genève: Droz, 1948.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Lettre à d'Alembert sur les spectacles**. Introdução de Michel Launay (pp. 13-37). Paris: Flammarion, 1967b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Lettre à d'Alembert**. In: **Œuvres Complètes**. Tomo V, Écrits sur la musique, la langue et le théâtre. Org. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Apresentação da Lettre à d'Alembert por Bernard Gagnebin (pp. XXX-XLIV). Paris: Pléiade, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles**. Apresentação de Abade Lahargou (pp. X-XXXI). Paris: Librairie Ch. Poussielgue, 1897.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Letter to M. d'Alembert on the theatre. In: **Politics and Arts**. Tradução e introdução de Allan Bloom. Nova Iorque: Cornell University Press, 1960.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. La Nouvelle Héloïse. In: **Œuvres complètes**. Org. GAGNEBIN, B. e RAYMOND, M. Tomo II, Dijon: Éditions Gallimard, 1961a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Narcisse ou l'amant de soi même. In: **Œuvres complètes**. Org. GAGNEBIN, B. e RAYMOND, M. Tomo II, Dijon: Éditions Gallimard, 1961b.

STAROBINSKI, Jean. O remédio no mal: o pensamento de Rousseau. In: **As máscaras da civilização**. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo**. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

TROUSSON, Raymond & EIGELDINGER, Frédéric (Org.). **Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Honoré Champion, 2001.

TROUSSON, Raymond (Org.) **Jean-Jacques Rousseau: mémoire de la critique**. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000.

VILLARET, Claude. **Lettre d'un écolier de philosophie a Monsieur J.-J. Rousseau, citoyen de Genève et habitant de Montmorency**. En réponse à sa Lettre à Monsieur d'Alembert sur les spectacles. Genebra, 1759.



CORPO E EDUCAÇÃO, EM J.-J. ROUSSEAU

Israel Alexandria Costa

Introdução

O corpo é assunto recorrente nos escritos de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), destacadamente no *Emílio ou Da Educação*, o tratado político-pedagógico em forma de romance que narra como foram os primeiros vinte e cinco anos da vida de um rico órfão adotado por um preceptor capacitado ao ensino da educação negativa e que implica a formação ética e noética de um homem “exposto a todos os acidentes da vida humana” (1969, v. 4, p. 252).

Com efeito, a obra se destaca pelo esforço do mestre em promover, sobretudo na infância, uma educação que evita formar em seu discípulo uma moral e uma ciência própria de uma determinada instituição particular, seja profissional, religiosa ou estatal.

A premissa básica dessa ideia de educação negativa é a de que as qualidades humanas, quando não desnaturadas por uma educação positiva, estão naturalmente capacitadas a dar origem tanto a virtudes éticas quanto a noéticas, pois busca-se evitar, através da educação negativa, tanto o vício moral do orgulho e da tirania quanto o vício noético da incapacidade e da miséria de pensamento. Senão vejamos:

Ao nascer, uma criança grita; sua primeira infância passa-se chorando. Ora a sacodem e a mimam para acalmá-la, ora a ameaçam e lhe batem para que fique quieta. Ou lhe fazemos o que lhe agrada, ou exigimos dela o que nos agrada; ou nos submetemos às suas fantasias, ou a submetemos às nossas: não há meio termo, ela deve dar ordens ou recebê-las. Assim, suas primeiras ideias são as de domínio e de servidão. Antes de saber falar ela dá ordens, antes de poder agir ela obedece e, às vezes, castigam-na antes que possa conhecer seus erros, ou melhor, cometê-los. É assim que cedo vertemos em seu jovem coração as paixões que depois imputamos à natureza, e após nos termos esforçado para torná-la má, queixamo-nos de vê-la assim. Uma criança passa assim seis ou sete anos entre as mãos das mulheres, vítima dos caprichos delas e dos seus [...] 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, faz com que se deplem a miséria e a perversidade humana. É enganoso; aquele é o homem de nossas fantasias; o da natureza é feito de outra maneira. (ROUSSEAU. Émile, Livre I. In: Œuvres Complètes. Paris: Gallimard, 1969, v. 4, p. 261.)

Portanto, a ideia da educação negativa não é a expressão de um romântico revoltado com o seu século, mas de um pensador dotado de agudo senso de utilidade e, nesse sentido, o pensamento de Rousseau concilia-se ao de Condillac, para quem o ensino de ciências não é útil para crianças:

Que utilidade poderiam ter as ciências numa idade em que ainda não se sabe pensar? Quanto a mim, lamento pelas crianças cujo saber é elogiado. Antevejo o momento em que todos se surpreenderão com sua mediocridade, ou talvez com sua estupidez. A primeira coisa que se deve ter em vista, eu repito, é propiciar ao seu espírito o exercício de todas as suas operações, e para tanto não se devem buscar objetos que são estrangeiros a ele: uma brincadeira pode ser o suficiente. (CONDILLAC, 2018, p. 308).

Rousseau, portanto, vê nos caracteres específicos exigidos por esta ou aquela instituição social um risco de desordem física e moral, na medida em que a educação positiva compromete o corpo e o espírito humano com vícios que deformam as potencialidades que, naturalmente, seriam desenvolvidas em seu próprio tempo.

Este texto busca assinalar um dos focos de atenção dessa pedagogia, que consiste em evitar as deformações que as instituições sociais operam sobre o que poderíamos chamar de *corpo humano bem ordenado* enquanto constituição física moldada pela natureza ou, melhor, pelo sentimento ou ideia de natureza.

Do corpo bem ordenado

Com efeito, podemos postular a hipótese de que há, no projeto pedagógico de Rousseau, um modelo de corpo humano bem ordenado cuja base fundamental é um misto de sentimento e ideia de natureza que é demiurgicamente convertida em um mundo de arquétipos passíveis de ser mimetizados no processo da educação.

Uma das bases fundamentais desse mundo fabricado pela poesia encontra-se na tecitura do *Discurso sobre a origem da desigualdade*, em que um modelo de ginasta grego é transplantado para um ambiente idílico e pré-histórico, a fim de protagonizar um mito destinado a figurar como objeto de desejo do civilizado contemporâneo de Rousseau:

Despojando esse ser, assim constituído, de todos os dons sobrenaturais que ele pôde receber e de todas as faculdades artificiais que ele só pôde adquirir por meio de progressos muito longos, considerando-o, numa palavra, tal como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, em conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 134).

A genialidade desse mito é tamanha que o maior elogio feito a ele veio de Voltaire, através da Carta nada afetuosa que este escreve para o genebrino, em agosto de 1755, na qual o desafeto afirma que o desejo de retornar a esse primitivo estado de natureza equivaleria ao desejo de andar de quatro patas, ou seja, a crítica de Voltaire é, no fundo, o reconhecimento da marca do gênio de Rousseau, que consiste precisamente em fazer com que uma obra de arte pareça natureza. Voltaire não deixou de perceber os aspectos selvagens e bárbaros de uma primitiva natureza no homem de Rousseau, não obstante nada haver de selvagem ou de bárbaro nesse homem primitivo. Com efeito, o homem da natureza do *Discurso sobre a desigualdade* é, literalmente, uma conjectura, uma obra de arte que, no entanto, busca esconder o seu caráter artístico e, por isso mesmo, deixa transparecer uma bela natureza, como atesta Condillac nessa passagem explicativa do conceito de *bela natureza*:

É sabido que a arte não deve transparecer numa obra; talvez menos conhecido seja o preceito segundo o qual é somente à força de arte que se pode esconder arte mesma. Muitos escritores, por terem mais facilidade e serem mais naturais, julgam que não teriam por que se submeter a qualquer ordem que seja. Todavia, se por *bela natureza* entende-se a natureza sem defeitos, é evidente que não se deve esconder a sua imitação recorrendo-se a negligências; ao contrário, a arte só pode desaparecer quando se fez o suficiente para evitá-las. (CONDILLAC, 2018, p. 310, grifo do autor).

Os aspectos dessa *bela natureza* do homem das origens que estão sob o foco do nosso interesse são as noções que a ela se prendem como arquétipos através dos quais o trabalho demiúrgico de Rousseau se opera como uma *mimesis* pedagógica para formação de uma *cultura corporal* junto ao seu aluno e, com efeito, parece plausível a hipótese de que a noção de *integridade corporal* e a de *sanidade corporal* encontram-se aí presentes como elementos constitutivos do chamado *corpo humano bem ordenado*. Ambos esses elementos merecem uma consideração mais atenta.

Da integridade corporal

A ideia rousseauiana de integridade corporal enquanto componente da arte do *homem natural* encontra a sua tradução arquetípica numa reconstrução da estátua de Glauco que o autor recupera do seguinte trecho da *República*, de Platão:

Nós vimo-la seguramente num estado comparável ao de Glauco marinho. Quem o vir, não reconhecerá facilmente a sua natureza primitiva, devido ao facto de, das partes antigas do seu corpo, umas se terem quebrado, outras estarem gastas, e todas deterioradas pelas ondas, ao passo que outras se sobrepuseram nela — conchas, algas ou seixos —, de tal modo que se assemelha mais a qualquer animal do que ao seu antigo aspecto natural. É assim também que nós vemos a alma, abatida por milhentos vícios [...]. (PLATÃO, 2001, X, 611 d, p. 480).

Aqui, é preciso atentar para o novo significado que Rousseau empresta ao mito platônico, pois, como adverte Merquior (1980, p. 18.), “para Platão, o contato com o corpo mancha a alma; Rousseau, que, significativamente, menciona o mito platônico da decadência da alma no prefácio do *Discurso sobre a desigualdade*, substitui o ‘corpo’ pela ‘sociedade’”. Com efeito, o resultado dessa apropriação é bem outro na medida em que Rousseau não despreza o corpo do indivíduo, mas, pelo contrário, preza-o como um fenómeno que, desde as origens, está necessariamente integrado à constituição essencial da individualidade humana, de modo que as mudanças que se dão na constituição dos corpos dizem respeito ao ser da alma, e não apenas ao seu aparecer corporal. Nesse mito, a alma humana não é um ser metafísico. Quando Rousseau define o homem como *agente livre* é porque ele entende que a essência puramente metafísica da liberdade precisa de um corpo para poder agir, corpo sem o qual a liberdade não teria uma existência determinada. Assim, o homem, enquanto agente livre, seria a própria liberdade capaz de sentir a sua existência corpórea ou, em outras palavras, a liberdade, por assim dizer, corporifica-se integralmente no ser humano. Eis, portanto, como poderia ser compreendida e capturada para a educação do Emílio a seguinte passagem do *Discurso sobre a desigualdade* em que o autor se apropria do mito platônico:

E como o homem chegará ao ponto de ver-se tal como o formou a natureza, através de todas as mudanças produzidas na sua constituição original pela sucessão do tempo e das coisas, e separar o que pertence à sua própria essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram a seu estado primitivo ou nele mudaram? Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries ti-

nham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 122).

É preciso insistir na fundamental relação de diferença entre o texto platônico e o rousseauiano, pois não podemos perder de vista que o mito platônico postula uma oposição entre um mundo das ideias enquanto pátria da alma intelectual e um mundo de sensações enquanto pátria de um corpo que é caverna e prisão, sobretudo para o intelecto recém-encarnado. Rousseau, por sua vez, tem em mente a oposição entre o indivíduo natural e a sociedade. Até mesmo no elemento de semelhança entre ambos, que é a presença da *corrupção* — pois enquanto a alma platônica é tida por algo que se corrompe no contato com o corpo, o indivíduo rousseauiano é tido por algo que se corrompe no contato com a sociedade — em Platão, essa presença é pensada em termos de *queda*, como se nota no Mito de Er, descrito no último livro da *República*, enquanto, para Rousseau, a corrupção é conduzida pela experiência da *desnaturação*.

Essa desnaturação corruptora se daria por *defecção* e por *infecção*, ou seja, por algo que se perde de si e por algo que se acresce a si. Na leitura glauconiana de Rousseau, o processo de defecção e de infecção desnatura a *integridade corporal* transformando-a em *monstruosidade corporal*, como se a estátua do antigo ginasta grego se transformasse na de um ser que se guia por princípios contraditórios, cuja desordem corporal poderia ser representada pela figura do lobisomem enquanto misto simbólico do homem e do lobo. Com efeito, na conjectura de Rousseau, a estátua majestosa e atlética do corpo humano de alguém que andava sobre os dois pés, que utiliza ambas as mãos e elevava o seu olhar a toda natureza, medindo com os olhos a vasta extensão do céu, ao ser deixada ao relento, sob o ataque das tempestades marinhas, ao passar pelo processo da defecção, via corrosão e queda da sua forma originária, e da infecção, via agregação de massas estranhas e deformantes, como conchas, algas e seixos, teria sido reconstruída de modo a resultar na imagem de um animal feroz.

Essa ferocidade de lobo, para Rousseau, seria o resultado dos temporais da história, que transformaram a igualdade natural em desigualdade artificial, abafando a primitiva piedade do homem ao ponto deste se tornar semelhante a um ser impiedoso, como o lobo. Do mesmo modo que Rousseau não considera que um lobo impiedoso seja um monstro, pois esse animal seria *naturalmente* impiedoso, ele também não considera, — ao contrário de Nietzsche — que um homem piedoso seja é uma monstruosidade,

já que este seria *naturalmente* piedoso. A monstruosidade que teria abatido a estátua de Glauco seria oriunda de duas vias, pois pode ser interpretada tanto como a monstruosidade de um lobo humanizado, isto é, um lobo que perdeu parte da sua impiedade natural; como a monstruosidade de um homem “lobinizado”, um homem que perdeu parte da sua *pitié naturelle*. Em Rousseau, esse corpo de homem-lobo, traduzido em corpos disciplinados pela violência, revela a sua forma mais inequívoca no corpo social:

[...] o último grau da desigualdade, o ponto extremo que fecha o círculo e toca o ponto de que partimos; então, todos os particulares se tornam iguais, porque nada são, e os súditos, não tendo outra lei além da vontade do senhor, nem o senhor outra regra além de suas paixões, as noções do bem e os princípios da justiça desfalecem novamente; então tudo se governa unicamente pela lei do mais forte e, conseqüentemente, segundo um novo estado de natureza, diverso daquele pelo qual começamos, por ser esse um estado de natureza em sua pureza, e o outro, fruto de um excesso de corrupção. [...] (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 191).

Com efeito, essa passagem diz respeito ao homem-lobo de Hobbes, para quem o primitivo estado de natureza é o do estado de guerra de todos contra todos. Para Rousseau, tal estado é o da monstruosidade resultante tanto da perda das partes constitutivas do si mesmo originário — como a inocência e o contentamento do seu imprevidente e primitivo sentimento de existência do tempo presente — quanto das aquisições que infestaram o homem de substâncias estranhas a ele, tal como os dispositivos de guerra e de comunicação que transformam a imagem da humanidade em imagem de desumanidade. Um aspecto importante dessa monstruosidade é o abismo que ela cria entre o *ser* e o *agir*; entre o centro de um coração que é bom e a periferia de mãos que *fazem* o mal. Mãos que tanto mais aparecem, mais deformam a beleza originária, como na jardinagem do setecentos francêss, em que a beleza da vegetação originária é corrompida por mãos que operam uma poda deformadora.

Da noção de *sanidade corporal*

Através do elemento da *sanidade corporal*, que se prende ao modelo do primitivo homem da natureza, Rousseau busca atingir diretamente o quadro da desigualdade de classes que assolava o XVIII parisiense e deformava o corpo humano na medida em que este se apresentava, aos olhos do cidadão de Genebra, como que dividido entre uma parte opulenta e uma parte mendiga, uma em guerra contra a outra. Aqui, a apologia do corpo saudável é uma apologia da natureza como fonte de vida e de saúde. Com efeito, para Rousseau, a natureza é a fonte da vida humana; é dela que o

homem retira o seu *conatus*, a força pela qual persevera em sua existência, de modo a ser impossível ao homem da natureza meditar sobre o definhamento da sua vida, porquanto ele não tem qualquer ideia do que seja a morte. O corpo saudável, nesse caso, é o que vive no presente. Isto não quer dizer que a fragilidade humana não atinge o modelo do homem primitivo, mas tão somente que os homens fragilizados do estado de natureza não se sentem como tais, não são homens doentes, não traduzem seus males físicos como mazelas ou enfermidades; quando adoecem, apenas aquietam-se, mas continuam a existir como *agentes* e não como *pacientes afetados* por terrores incutidos por médicos. Aí, o declínio do corpo saudável se dá, portanto, como o declínio do amor de si e do sentimento da existência presente, pois, uma vez esquecidos esse amor e esse sentimento, os ventos nefastos do progresso, por assim dizer, deslocam o homem do seu lugar natural, que é o si mesmo, e ele se vê fora de si, suspenso por um amor-próprio enraizado na sociedade e arrastado pela tempestade da história, tal como o *Angelus Novus* da hermenêutica de Benjamin:

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso [...] (BENJAMIN, 1987, p. 226).

Com efeito, na genealogia do *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, as tempestades que desnaturam a beleza da estátua de Glauco são as mesmas tempestades com as quais o progresso histórico vai adoecendo os humanos à medida em que os afastam da primitiva condição de igualdade natural, ou seja, a desigualdade na maneira de viver produz:

[...] o excesso de ociosidade de uns; o excesso de trabalho de outros; a facilidade de irritar e de satisfazer nossos apetites e nossa sensualidade; os alimentos muito rebuscados dos ricos, que os nutrem com sucos abrasadores e que determinam tantas indigestões; a má alimentação dos pobres, que frequentemente lhe falta e cuja carência faz que sobrecarreguem, quando possível, avidamente seu estômago; as vigílias, os excessos de toda sorte; os transportes imoderados de todas as paixões; as fadigas e o esgotamento do espírito, as tristezas, os trabalhos

sem-número pelos quais se passa em todos os estados e pelos quais as almas são perpetuamente corroídas [...] (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 138).

Note-se que todas essas mazelas da desigualdade se inscrevem no corpo como signos da desordem. A desigualdade produz corpos famélicos de um lado e obesos do outro; corpos com altíssimas expectativas de vida convivem ao lado de corpos biologicamente inviáveis; corpos dóceis e disciplinados ao lado dos indóceis; sujeitos corporificados em estruturas de poder exploram corpos objetos, etc. Aqui, Rousseau acusa a lógica da instrumentalidade do sujeito traduzida, por exemplo, na atual expressão “recursos humanos”, que denuncia a sacrossantificação do trabalho produtivo através do qual o homem civil adoce cada vez mais, à medida que, como atesta Lafargue (1999), tenta competir com o crescente ritmo da máquina.

Considerações finais

Propositadamente, até aqui, o foco não esteve no tratado do *Émile ou de l'éducation*, porquanto a ideia de educação negativa aí postulada contempla todos esses males corruptores da integridade e da sanidade corporal, precisamente como coisas que devem ser *negadas* no sentido da recusa positiva e consciente, e não no sentido da ignorância de má-fé, que atualmente se costuma emprestar ao termo negativismo. A ideia rousseauiana de educação negativa comporta a consciência do caráter corruptor de tais males e justifica as medidas de proteção que o preceptor adota em nome de uma formação humana que abriga a memória arquetípica do modelo do *corpo bem ordenado*.

Essas medidas encontram-se esparsas por todo o texto do tratado da Educação e não são poucas. Contudo, para que este texto não fique alongado demais, podemos citar algumas delas, como (i) o aconselhamento, dirigido sobretudo às mães e às amas de leite, de que não se impeçam os movimentos da criança; de que não a aprisionem em bandagens e cueiros, porquanto tal prática, ao atentar contra a liberdade de movimento, prejudicaria tanto a saúde quanto a integridade do corpo humano em sua tenra infância; (ii) a prescrição de uma alimentação rica, variada e basicamente vegetariana, porquanto o homem não seria naturalmente carnívoro, como um lobo; (iii) o conselho de evitar arrebanhamentos humanos e o ar das cidades, pois o agente livre que vive preso em aglomerados citadinos sofreria uma espécie de infecção e defecção deformante. Como um corcel indomado que busca sacudir o jugo com o qual a sua forma selvagem adquire uma forma doméstica, o agente livre arrebanhado e preso a ferros é um indivíduo deformado. Tal como um animal selvagem rói a própria pata

quando é preso a ferros, o agente realmente livre também se corrói quando se vê preso; (iv) o estímulo ao exercício contínuo do corpo, pois muito da saúde e a da integridade corporal do Emílio depende disso; (v) o ensino, ao jovem aprendiz, do ofício da marcenaria, a fim de que suas habilidades sejam exercidas integralmente, pois essa arte exercitaria tanto o corpo quanto o espírito; (vi) o exemplo de levar o rapaz a fazer caminhadas pelos campos, pois as viagens a pé seriam aquelas que corresponderiam melhor às viagens do agente livre, seja porque o pensamento e o corpo se exercitam aí, seja porque a figura do andarilho corresponderia melhor à imagem da integridade do indivíduo; (vii) o incentivar a que o homem viaje para conhecer os diversos países da terra, posto que a educação negativa exige que o homem tente se libertar da positividade tóxica das sociedades particulares; (viii) a decisão de levar o Emílio a escolher viver em sociedades nas quais ninguém seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e nem tão pobre que se veja constrangido a vender-se, pois, como vimos, a desigualdade social seria um dos fatores mais deformantes da integridade e da saúde do corpo.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas**: Magia e Técnica, Arte e Política. Tradução Sergio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. **Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos / Arte de escrever**. Tradução Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Unesp, 2018.

LAFARGUE, Paul. **O Direito à Preguiça**. Tradução J. Teixeira Coelho Neto. 2. ed. São Paulo: Hucitec/Unesp, 1999.

MERQUIOR, José Guilherme. **Rousseau e Weber**: Dois estudos sobre a teoria da legitimidade. Tradução Margarida Salomão. Rio de Janeiro: Guanabara, 1980.

PLATÃO. **A República**. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. In: ROUSSEAU, J.-J. **Œuvres Complètes**. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1964. 5 v., v. 3. p. 111-194. (Bibliothèque de la Pléiade).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile ou de l'Éducation*. In: ROUSSEAU, J.-J. **Œuvres Complètes**. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1969. 5 v., v. 4, p. 241-868. (Bibliothèque de la Pléiade).

VOLTAIRE, François-Marie Arouet. **Lettre a Jean-Jacques Rousseau, 30 août 1755**. [S. l.: s. n], 2008. Disponível em: <http://tecfa.unige.ch/proj/rousseau/voltaire.htm>. Acesso em: 20 set. 2009.



SENTI, ANTES DE PENSAR. DO ESTADO NATURAL À ESTÉTICA: AS IDEIAS DO ARTISTA ROUSSEAU

Helderson Mariani Pires

Senti, antes de pensar.

Do estado natural à estética: as ideias do artista Rousseau¹

O que mantém a originalidade e a atualidade da obra de um *cidadão de Genebra* do século XVIII? Por que suas obras, tão díspares e consideradas muitas vezes contraditórias, são capazes ainda de mobilizar reflexões e movimentos sociais? O que Rousseau trouxe de tão importante para o teatro que ainda suscita discussões artísticas contemporâneas? O que se pode extrair de suas ferozes críticas aos espetáculos e atores do seu tempo, juntamente com a sua própria produção artística? O fato de Rousseau estar presente em todas estas questões indica, no mínimo, ter sido ele um homem e um artista incomuns.

O mesmo Rousseau que compôs em francês *Le devin du village*, ópera lírica aos moldes do *gênero italiano*, que alcançou enorme sucesso em Paris, tanto na corte quanto nas camadas populares, foi o mesmo que, em sua *Lettre sur la Musique Française*, argumentou contra a ópera francesa de seu tempo. Da mesma forma com que fora antes aclamado, depois desta *Lettre*, Rousseau foi execrado nas ruas de Paris. Sua condição de nômade, presente desde sua juventude, quando saiu pelos portões de sua Genebra natal para as novas terras da Europa setecentista, manteve-se nas fugas e exílios que experimentou durante toda a sua vida.

Em 1742, quando se mudou para Paris, seu talento musical e literário, desenvolvido em Turim e Saboia, começava a amadurecer. Então com 30 anos, trazia em sua bagagem o projeto de um novo sistema de anotação

1 - Texto extraído de minha dissertação de Mestrado *A Mentira-Verdade do Ator: o ofício do ator na "Lettre à d'Alembert sur les spectacles"*, de Jean-Jacques Rousseau (PUC-SP, 2011). Resumo: No Iluminismo francês, o teatro era um dos principais temas tratados por seus pensadores, que discutiam de forma acirrada suas ideias sobre o fenômeno da representação teatral e sua possível eficácia pedagógica, bem como acerca de suas implicações sociais e políticas na França do século XVIII. Jean-Jacques Rousseau - dramaturgo, músico, poeta, romancista - encontrava, na sua visão sobre o teatro, a metáfora do dilaceramento humano que se deu na passagem do homem do estado de natureza para aquele da vida em sociedade. O conflito entre o *ser* e o *parecer*, tanto quanto o duelo travado entre o *amor-de-si*, presente no homem natural, e o *amor-próprio*, que artificializa o homem social, são questões fundamentais para a compreensão das ideias do pensador genebrino. Tal oposição é focalizada no âmbito dos espetáculos parisienses, concebidos como sinais de uma sociedade afeita a aparências e futilidades que tornavam o homem cada vez mais artificial e, portanto, distanciado de sua essência e das virtudes necessárias para a formação do cidadão digno.

musical, juntamente com uma comédia escrita na juventude, *Narcisse ou L'amant de lui-même*, além de uma coleção de poemas. No entanto, foi um crítico feroz do teatro e das artes em geral...

Assim, Jean-Jacques Rousseau chega a Paris e ganha notoriedade como artista que tem nos sentimentos a sua matéria-prima de reflexão e trabalho. Sentindo-se incompreendido pelos antigos amigos, marginalizado e perseguido por suas ideias e suas obras, não será sem motivo que logo no *Primeiro discurso*, de 1750, mas também em sua penúltima obra autobiográfica *Dialogues* – também conhecido como *Rousseau, juge de Jean-Jacques* – emprega como epígrafe um verso de Ovídio que bem resume seu sentimento do mundo e a inadequação de um artista incompreendido: *Barbaries hic ego sum, quia non intelliger illis*². Bárbaro, entre os gregos e os romanos, dizia-se daquele que era estrangeiro, sem civilização, selvagem, grosseiro, rude, inculto. Parece ser assim que Rousseau se via diante da Paris das Luzes: um bárbaro³. Por isso, escreveu em suas *Confessions*:

*Moi seul. Je sens mon cœur et je connois les hommes. Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus; j'ose croire n'être fait comme aucun de ceux qui existent. Si je ne vaux pas mieux, au moins je suis autre*⁴.

Toda a polêmica em torno da figura de Rousseau é matéria constante e discordante na pauta dos inúmeros e importantes comentadores que se dedicaram à empreitada acadêmica de se aproximarem desse pensador-artista, que contribuiu enormemente para o Iluminismo francês, mas que também se colocou como seu grande oponente. Suas obras podem parecer, a princípio, extremamente discordantes entre si, porém desde há muito se tem firmado uma linha de pensamento crítico (surgida a partir de Ernst Cassirer) que vê uma clara unidade em toda a sua obra, seja em seus ensaios e discursos, seja em suas obras artísticas, como óperas, peças de teatro e o próprio romance *Julie ou La nouvelle Héloïse*. Conforme escreveu Cassirer,

Como quer que se avalie sistematicamente esta concepção básica de Rousseau, uma coisa é certa: entre ela e as partes restantes de sua obra não existe nenhuma discrepância. A pedagogia e a política, a ética e a filosofia da religião interpenetram-se aqui completamente e são apenas desenvolvimentos e aplicações de um mesmo princípio⁵.

Uma das questões que sempre esteve em jogo entre os grandes intér-

2 - OVIDIO. Elegia 10, v. 57. A seguinte tradução é encontrada na Coleção “Os Pensadores”, vol. XXIV. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 337: *Bárbaro aqui sou eu, que não sou compreendido por eles*.

3 - Tal autodenominação e suas implicações foram desenvolvidas em curso ministrado pelo Prof^o Alain Grosrichard, na UNESP (Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho), campus de Marília-SP, em outubro de 2009: Rousseau bárbaro: do *Primeiro discurso* aos *Diálogos*

4 - ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Les Confessions*. In: *OC*. Tome I, p. 5.

5 - CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*, p. 118.

pretos e comentadores da obra de Rousseau é esta unidade de seu pensamento. Por esta razão, o Prof. Franklin de Matos aponta, na apresentação do livro *A Retórica de Rousseau*, de Bento Prado Jr., a existência, no pensamento do *philosophe* genebrino, da diluição das fronteiras entre a filosofia e a literatura, de modo que tal ideia é bem adequada para se pensar o perfil deste artista:

[...] não se diz que seu tema preferido [de Rousseau], desde o “Discurso sobre as Ciências e as Artes”, é o da fratura entre o ser e o parecer? Para ele, à inocência original não sucede justamente a história como progresso da mentira e da violência? Além de filósofo, também não foi romancista, dramaturgo, teórico do teatro e autor dos “*Devaneios*” e das “*Confessions*”?⁶

Sem dúvida, Rousseau buscava obsessivamente não perder aquilo que seria o ponto de unidade e a “coerência” do seu pensamento: suas ideias aliadas a uma prática de vida, unidas à sua individualidade e destino pessoal, que o levaram a passar os últimos anos de sua vida na solidão. Rousseau se apresentou sempre, para além da figura do *philosophe* e do educador, também como escritor e artista. Sua exacerbada imaginação fez de sua vida um autêntico romance, escrito no tom de seu “desassossego artístico”, iluminado pelo famoso evento de *Vincennes*, que, para ele, clareou seu pensamento filosófico, mas também trouxe sua perdição. Conforme suas próprias palavras, depois daquele momento especial de iluminação, “[t]odo o resto da minha vida e de meus infortúnios foram o efeito inevitável daquele momento de loucura”⁷. A mesma *loucura* da vida de homens incomuns dentro de sociedades uniformizadas, ou a *loucura* dos que vivem na busca pela fama, sucesso e reconhecimento em uma sociedade de aparências, que só faz estimular a comparação e a competição entre seus membros. Para se livrar de seus próprios conflitos, Rousseau denunciou os conflitos sociais, buscando viver seus ideais, crenças e princípios de modo a colocá-los em prática.

Já existe um consenso em afirmar que Rousseau vivenciou na sua própria vida a cisão do homem na sociedade, o conflito entre *o ser e o parecer* que norteou suas buscas filosóficas e artísticas e que confere unidade a seu pensamento. Kant, Cassirer e, mais recentemente, Starobinski consideram que o pensamento teórico de Rousseau constitui um todo coerente. Peter Gay escreveu no prefácio do ensaio *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, de Ernest Cassirer, que é possível revelar o significado do pensamento de Rousseau *a partir da inteligência de sua obra como um todo*⁸. Gay aponta que, no ensaio, Cassirer mostra que as discordâncias sobre Rousseau não se confinavam à sua filosofia política, mas eram percebidas em toda sua obra:

6 - MATOS, Franklin de. “A força da linguagem e a linguagem da força”. In: PRADO JÚNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*, p. 12.

7 - “*Tout le reste de ma vie et de mes malheurs fut l’effet inévitable de cet instant d’égarement.*” Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Les Confessions*. In: *OC. Tome I*, p. 351.

8 - CASSIRER, Ernst. Op. cit., p.8.

Ele [Rousseau] foi alternadamente chamado de racionalista e irracionalista; sua economia, descrita como socialista ou como fundada na santidade da propriedade privada; sua religião, tomada como deísta, católica ou protestante; seus ensinamentos morais foram ora taxados de puritanos, ora de excessivamente emocionais e permissivos⁹.

Sentir antes de pensar, conforme proclama no Livro I de suas *Confessions*, fez-lhe reconhecer em si as necessidades humanas e declarar que “[...] ser amado por tudo o que de mim se aproximava era o mais ardente dos meus desejos”¹⁰.

Era-lhe congênito, por certo, o desejo de ser um artista reconhecido e amado por todos, um artista “cuja imaginação facilmente pega fogo”¹¹, que busca em si mesmo o material para criar uma visão do homem moderno, que se dá em *espetáculo* no mundo das aparências do Século das Luzes. Rousseau, contudo, vai além e se coloca como objeto de suas próprias reflexões sobre a alma humana – é o *philosophe*, o pensador que reflete sobre si mesmo, como o artista que se olha narcisicamente no espelho, mas não deixa que isso tolha sua verve autorreflexiva.

Aos dezoito anos de idade, escreveu sua primeira peça, que teve como tema o mito de Narciso, a já citada *Narcisse ou l'Amant de lui-même*, representada somente no ano de 1752, no Théâtre-Français, pelos atores da trupe dos *Comédiens ordinaires du Roi*. É interessante observar como a escolha que Rousseau fez do mito de Narciso prenuncia temas que vão acompanhá-lo para sempre, como a vaidade, o *amor-de-si* e o *amor-próprio*, questões que vão se relacionar diretamente à crítica que fará sobre o ator e seu ofício. Conforme o próprio Rousseau escreveu no prefácio de *Narcisse*:

*J'ai écrit cette Comédie à l'âge de dix-huit ans, et je me suis gardé de la montrer, aussi long-tems que j'ai tenu quelque compte de la réputation d'Auteur. Je me suis enfin senti le courage de la publier, mais je n'aurai jamais celui d'en rien dire. Ce n'est donc pas de ma pièce, mais de moi-même qu'il s'agit ici*¹².

Narcisse é para Rousseau uma expressão de si mesmo – no teatro, o artista expressa o que lhe atormenta na cena, onde deve estar presente também todo o ser do ator. O mito foi ambientado por Rousseau na França do século XVIII, onde um grupo de jovens amigos resolve fazer uma brincadeira com aquele que era considerado um verdadeiro Narcisse, o personagem Valère, que se apaixona pelo próprio retrato, no qual está travestido de mulher, estratagema de sua irmã, Lucinde. A partir dessa brincadeira, aparentemente inconsequente, acontecem várias situações aparentemente

9 - Ibidem, p. 10.

10 - “Etre aimé de tout ce qui m’approchait était le plus vif de mes désirs”. *Les Confessions*. In: *OC. Tome I*, p. 14.

11 - „[un homme] dont l’imagination s’allume aisement”. Ibidem, p. 494.

12 - ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Narcisse ou l'Amant de lui-même*. In: *OC. Tome II*, p. 959.

cômicas, mas que trazem diversos aprendizados morais vividos pelo jovem herói Valére – criação do jovem Rousseau.

Anos depois, o homem Rousseau vai à estreia dessa sua comédia de forma anônima. Assistindo da plateia, fica tão entediado e horrorizado com a encenação que sai no meio da representação. Dirige-se a um café onde encontra outros críticos e lhes confessa ser o autor de *Narcisse*, a comédia que estava sendo representada naquele momento. Rousseau, em sua busca angustiada, não consegue considerar as artes de seu tempo, e o teatro em especial, como instrumentos eficazes para a expressão humana. Constata o quanto aquela estrutura teatral presente na França bloqueava a inspiração, obscurecia a possibilidade de uma verdadeira e sincera comunicação humana. Nessa sua confissão aos críticos do bar, porém, volta o *amor-próprio* ao artista Rousseau. A aparente negação do narcisismo do autor diante de sua obra pode ser lida como um meio de reforçar o seu amor-próprio, mas é justamente contra ele que Rousseau colocará toda a sua obra e sua crítica artística:

L'esprit a ses besoins, ainsi que le corps. Ceux-ci font les fondements de la société, les autres en font l'agrément. Tandis que le Gouvernement et les Loix pourvoient à la sûreté et au bien-être des hommes assemblés; les Sciences, les Lettres et le Arts, moins despotiques et plus puissans peut-être, étendent des guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont ils sont chargés, étouffent en eux le sentiment de cette liberté originelle pour laquelle ils sembloient être nés, leur font aimer leur esclavage et en forment ce qu'on appelle des Peuples policés¹³.

As ideias que o *philosophe* Rousseau apresentou no seu *Primeiro Discurso* – *O Discurso sobre as Ciências e as Artes* – foram as mesmas que, tratando das artes, da música e do teatro francês, sempre estiveram presentes no seu pensamento artístico e que causaram polêmicas no auge do Século das Luzes.

Em 1750, com o prêmio recebido da Academia de Dijon, Jean-Jacques Rousseau se torna uma das mais conhecidas figuras da vida literária em Paris. Entretanto, essa fama não veio somente daquela premiação de uma recém-criada academia, mas sim do conteúdo paradoxal do discurso premiado. Como já foi dito, Rousseau, com esse seu *Primeiro discurso*, de certo modo bateu de frente com todo o ideário do século XVIII e de seu monumental e pretensioso projeto francês da *Encyclopédie*. Desta forma, o ainda desconhecido como *philosophe* Rousseau “havia produzido uma devastadora crítica do progresso técnico e científico, o qual acusou de promover o luxo e a desigualdade e minar os valores morais e cívicos das sociedades”¹⁴.

Rousseau, que já era conhecido como compositor e dramaturgo, parecia contradizer, com aquele seu *Primeiro discurso*, a sua própria prática artística. Na verdade, ele só a reforçava, quando ousava discutir, na referida obra, aquilo que normalmente não se discutia, que não se colocava em dúvida e que era o orgulho do Iluminismo: o poder e a eficácia das ciências e

13 - ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur les Sciences et les Arts*. OC. Tome III, p. 6-7.

14 - MARQUES, José Oscar de Almeida. “Apresentação” (à *Carta sobre a Música Francesa*). Tradução de José Oscar de Almeida Marques e Daniela de Fátima Garcia. In: *Textos didáticos*. Campinas: Ed. da UNICAMP/IFCH, 2005, p. 3

das artes. Para Rousseau, o que se vê são guirlandas de flores que escondem cadeias de ferros nas quais os homens são esmagados, isto é, a *aparência* da beleza que esconde em si mesma o mal que destrói a imagem original do homem. Todos os temas presentes na extensa obra literária de Rousseau – da política à música, da religião à botânica – são atravessados pela questão das artes e do teatro, ou, mais precisamente, pela questão dos espetáculos teatrais e seus desdobramentos, pois o teatro se presta bem à reflexão sobre o conflito que tanto interessou a Rousseau: aquele entre o *ser* e o *parecer*. A discussão sobre esse conflito não envolvia apenas ideias abstratas, mas o próprio destino da humanidade dividida e dilacerada entre a inocência presente no estado de natureza, renegada e perdida para sempre, e as *aparências* da vida em sociedade. Para Rousseau, o *parecer* e o mal são a mesma coisa.

Segundo o *philosophe*, o homem deixou seu estado natural para viver num mundo de *aparências*, *imitações* – a estética. Não havia dúvida, pelo menos ao tempo de Rousseau, que arte se coloca como *imitação* da natureza, mas a questão que então interessava a ele era investigar a qualidade dessa *imitação* e o quanto ela se afastava dessa mesma natureza. Segundo a concepção vigente, o teatro traz a excelência da *imitação* – o próprio homem travestido de outro homem e posto em espaços pequenos e fechados onde tudo é artificial, ardiloso, concebido para iludir. No entanto, aos olhos de Rousseau, isso era feito de forma grosseira, sem qualidade ou dotes necessários para tanto. Essa contradição transparece no que escrevia o personagem Saint-Preux para Julie, sobre a Ópera de Paris: “*L’Opera de Paris passe à Paris pour le spectacle le plus pompeux, le plus voluptueux, le plus admirable qu’inventa jamais l’art humain*”¹⁵; mas seguidas a essa impressão eram as suas impressões pessoais que Rousseau colocava na boca de Saint-Preux, e estas não correspondiam à fama descrita:

Voilà ce que j’ai pu recueillir des discours d’autrui sur ce brillant spectacle; que je vous dise à présent ce que j’y ai vu moi-même. Figurez-vous une gaine large d’une quinzaine de pieds, et longues à proportion; cette gaine est le théâtre. Aux deux côtés, on place par intervalles des feuilles de paravent, sur lesquelles sont grossièrement peints les objets que la cene doit représenter. Le fond est un grand Rideau peint de meme, et Presque toujours percé ou déchiré, ce qui représente des gouffres dans la terre ou des trous dans le Ciel, selon la perspective. Chaque personne qui passe derriere le théâtre et touche le rideau, produit en l’ébranlant une sorte de tremblement de terre assés plaisant à voir. Le Ciel est représenté par certaines guenilles bleuâtres, suspendues à des batons ou à dès cordes, comme l’étendage d’une blachisseuse. Le soleis, car on l’y voit quelquefois, est un flambeau dans une lanterne. Les chars des Dieux et des Déesses sont composés de quatre solives encadrées et suspendues à une grosse corde en forme d’escarpolette; entre ces solives est une planche en travers sur laquelle le Dieu s’asseye, et sur le devant pend un morceau de grosse toile barbouillée, qui sert de nuage à ce magnifique char. On voit vers le bas de la machine l’illumination de deux ou trois chandelles puantes et mal mouchées, qui, tandis que le personnage se démene et crie en branlant dans son escarpolette, l’enfument tout à son aise. Encens digne de la divinité¹⁶

15 - ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Julie ou La nouvelle Héloïse, Seconde Partie, XXIII*. In: *OC*. Tome II, p. 281.

16 - *Ibidem*, p. 283.

Os artificios, as imitações usadas nas cenas eram grosseiras, mal-acabadas; entretanto, pela ilusão do teatro, causavam uma bela impressão no palco, aos olhos ingênuos da plateia passiva. Assim, é o *ser* que enfraquece enquanto aumenta a força das *aparências*, que vencem no teatro e na vida social.

Os temas da mentira e da verdade eram bem explorados no Século das Luzes. As instituições e os *philosophes* estavam sempre prontos para denunciar a mentira e desvelar o que estava encoberto e mascarado, porém esses temas ficaram tão vulgarizados que passaram a se apresentar apenas como discussões inócuas, sem um comprometimento sincero daqueles que participavam dessas celeumas. No entanto, para Rousseau, estes mesmos temas configuravam uma questão pessoal, que ganhou fortes contornos desde sua *iluminação* na estrada de Vincennes, que o motivou a escrever seu *Primeiro discurso*, onde já se apresentava, numa súbita reviravolta logo no início do texto, a discordância entre o *ser* e o *parecer*: “*Qu’il seroit doux de vivre parmi nous, si la contenance extérieure étoit toujours l’image des dispositions du coeur.*”¹⁷

Podemos observar, assim, um sentimento verdadeiro, originado pelo conflito entre o *ser* e o *parecer*, que crescerá cada vez mais em Rousseau. Trata-se do conflito que vai originar outras rupturas, que se propagam:

A ruptura entre o bem e o mal (entre os bons e os maus), ruptura entre a natureza e a sociedade, entre o homem e seus deuses, entre o homem e ele próprio. Enfim, a história se divide em um “antes” e um “depois”: outrora havia pátrias e cidadãos; agora não há mais!¹⁸

Toda a retórica do *Primeiro discurso* enfatiza a ideia de *ilusão*, que, além de velar o conhecimento da verdade, interfere em todas as ações, pervertendo a vida do homem em sociedade. A ideia que mobiliza Rousseau é a da impossibilidade da comunicação humana, fruto daquela *ilusão*, daquela incerteza com relação à verdade. E é justamente o teatro que vai se prestar muito bem para ilustrar essa reflexão.

A paixão que Rousseau demonstrava ter pelo teatro – que o fez, por um período de sua vida, dedicar em média três noites semanais para assistir a encenações teatrais – não foi suficiente para impedi-lo de fazer uma crítica implacável a esse mesmo teatro, no sentido de enxergar nele não só um tipo específico de *representação artística*, mas também de vê-lo como uma *representação* da condição humana dilacerada entre o *ser* e o *parecer*. Para ele, esta modalidade artística, tal como era praticada em seu tempo, constituía a deformação da *imitação* em seu mais alto grau: a *representação* que a vida em sociedade exige do cidadão e que a monarquia do século XVIII ainda exigia da política, fortemente *representada*, no mundo das aparências, por uma Paris vaidosa de seus espetáculos, sua música e seu luxo, porém decadente em suas virtudes.

17 - ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. In: OC. Tome III, p. 7.

18 - STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, p. 16.

Essa contradição, por sua vez, gerava uma educação que desviava o homem de sua *natureza*. Assim, de seu desenvolvimento psicológico e do aprimoramento de sua capacidade de reflexão, também advinha ao homem do tempo a capacidade de fazer as comparações geradoras de um dos seus primeiros vícios: o orgulho. Enquanto a razão se aprimorava, as injustiças cresciam, baseadas no fortalecimento das ideias de propriedade e desigualdade.

O conflito entre o ser e o parecer, para Rousseau, afasta o homem não apenas da natureza exterior, mas também de sua natureza interna. É por isso que, na sua insegurança, ele precisa estabelecer bases de comparação e tornar-se outro, ou, pelo menos, parecer ser um outro: “Cada um começou a olhar os outros e a querer ele próprio ser olhado”. Mais do que olhar, portanto, valia ser olhado e ser admirado, pois aí sim tal homem poderia ser plenamente aceito: é preciso parecer melhor do que se é, é preciso ser outro. No seu Segundo discurso Rousseau vai esclarecer ainda mais essa ideia.

Rousseau buscou, dessa maneira, estabelecer relações entre a *representação* teatral e a *representação* política, denunciando a cisão entre o sujeito que representa e o objeto que é representado – a mesma separação que aparece no homem em sociedade. A vida em sociedade faz com que o homem se corrompa e o *amor-de-si*, presente no *homem natural*, cede cada vez mais espaço para o *amor-próprio*, forma egoísta tão presente no homem social e que Rousseau tanto denunciou no teatro do seu tempo. Citando Starobinski:

A cultura estabelecida nega a natureza – é essa a afirmação patética dos dois *Discursos* e do *Emílio*. As “falsas luzes” da civilização, longe de iluminar o mundo humano, velam a transparência natural, separam os homens uns dos outros, particularizam os interesses, destroem toda possibilidade de confiança recíproca e substituem a comunicação essencial das almas por um comércio factício e desprovido de sinceridade; assim se constitui uma sociedade em que cada um se isola em seu amor-próprio e se protege atrás de uma aparência mentirosa¹⁹.

O teatro se mostrava naquele momento, para Rousseau, como esse *comércio factício e desprovido de sinceridade*. Mesmo assim, cabe lembrar que seu personagem Emílio²⁰ frequentava também o teatro; mas, pela sua educação, não corria os mesmos riscos de um espectador comum, pois fora preparado anteriormente para neutralizar o poder do artifício teatral e da artificialidade da vida social.

O artista Rousseau não desconsidera que a *imitação* é fundamental para a arte e para o teatro, em especial. O que ele vai rejeitar é a má imitação – o artista que se molda ao que já está exposto e prescrito: o dramaturgo que escreve somente para agradar, o ator que se submete a uma fórmula preestabelecida para alcançar o sucesso junto a seu público. Rousseau critica, pois, a *imitação* que adultera, exacerba a realidade e essa crítica se

19 - Ibidem p.35.

20 - ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile, ou De l'Éducation*. In: OC. Tome IV.

estendia à *representação* que altera a ponto de desfigurar o modelo original, uma *representação* baseada no *parecer* do homem social e em sua divisão interna, que o torna seguro somente quando é considerado e respeitado pela opinião pública. Segundo o *philosophe*, era dessa forma que se cultivava cada vez mais a vaidade entre os homens, em especial entre os artistas, que, sempre longe de si mesmos, haviam de se tornar escravos uns dos outros pela aparência.

Também é bom lembrar que em seu romance *Julie ou La nouvelle Héloïse*, publicado em 1761, entre os vários temas entrelaçados, Rousseau assinala o profundo abismo existente entre o teatro e a vida civil francesa²¹. Tratará, também, a respeito dos espetáculos parisienses e seus atores, reforçando sua visão feroz contra o teatro clássico francês, já apresentada antes de forma bastante peculiar na *Lettre à d'Alembert*. No romance, várias cartas do personagem Saint-Preux detalham e exemplificam ainda mais as críticas ao teatro e ao ator que já estavam anunciadas na *Lettre*:

*En general il y a beaucoup de discours et peu d'action sur la scène française; peut-être est-ce qu'en effet le François parlé encore plus qu'il n'agit, ou du moins qu'il donne un bien plus grand prix à ce qu'on dit qu'à ce qu'on fait. Quelqu'un disoit en sortant d'une pièce de Denis le Tiran: je n'ai rien vu, mais j'ai entendu force paroles. Voilà ce qu'on peut dire en sortant des pièces françaises. Racine et Corneille avec tout leur génie ne sont eux-mêmes que des parleurs, et leur Successeur [Voltaire] est le premier qui à l'imitation des anglois ait osé mettre quelquefois la scène en représentation. Communément tout se passé en beaux dialogues bien agencés, bien ronflans, où l'on voit d'abord que le premier soin de chaque interlocuteur est toujours celui de briller. Presque tout s'énonce en maximes générales. Quelque agités qu'ils puissent être, ils songent toujours plus au public qu'à eux-mêmes; une Sentence leur coute moins qu'un sentiment; les pièces de Racine et de Moliere excertées, le je est Presque aussi scrupuleusement banni de la scène française que des écrits de Port-Royal, et les passions humaines aussi modesties que l'humilité Chrétienne n'y parlent jamais que par "on". Il y a encore une certain dignité manierée dans le geste et dans le propos, qui ne permet jamais à la passion de parler exactement son langage ni à l'auteur de revetir son personnage et de se transporter au lieu de la scène, mais le tient toujours enchainé sur le théâtre et sous les yeux des Spectateurs. Aussi les situations les plus vives ne lui font-elles jamais oublier un bel arrangement de phrases ni des attitudes élégantes; et si le desespoir lui plonge un poignard dans le Cœur, non content d'observer la décence en tombant comme Polixene, il ne tombe point, la décence le maintient debout après sa mort, et tous ceux qui viennent d'expirer s'en retournent l'instant d'après sur leurs jambes*²².

Nessa Carta XVII, da Segunda Parte do romance, onde Saint-Preux descreve a Julie suas impressões sobre o teatro francês e seus atores, fica evidente que temos aí a opinião pessoal de Rousseau, que mostra como o ator

21 - MATOS, Franklin de. *O Filósofo e o Comediante: ensaios sobre literatura e filosofia na Ilustração*, p. 40.

22 - ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Julie ou La nouvelle Héloïse, Seconde Partie, XVII*. In: OC. Tome II. Ed. cit., p. 253-54.

daquele momento tinha como foco principal brilhar diante da plateia, preso como estava às convenções do teatro clássico Frances, que não permitiam que a paixão do personagem transparecesse diretamente na cena. O brilho para a plateia deveria provir do *decoro*, da *decência* do ator em cena, o importante deveriam ser as palavras e o pensamento, e não aquilo que o palco poderia de fato trazer – a naturalidade e a ilusão que permitiriam a todos, atores e plateia, o transporte para o lugar, as situações e os acontecimentos narrados na peça. Não! Todos deveriam permanecer *acorrentados* ao espaço convencional do teatro, postos sob os olhares críticos e a opinião da plateia. O que importava era o que se mostraria apenas agradável, sem nenhuma fidelidade às possibilidades mais amplas da *imitação* teatral, que tomassem o partido da naturalidade.

Rousseau critica, pois, a *imitação* que adultera, exacerba a realidade; visa, assim, à crítica da *representação*, que altera a ponto de desfigurar o modelo original, uma *representação* baseada no *parecer* do homem social e em sua divisão interna, que o torna seguro somente quando é considerado e respeitado pela opinião pública:

Ce peuple imitateur seroit plein d'originaux que'il seroit impossible d'en rien savoir; car nul homme n'ose être lui meme. Il faut faire comme les autres; c'est la premiere maxime de la sagesse du pays. Cela se fait, cela me se fait pas. Voila la décision suprême²³.

Em seu *De l'imitation Théâtrale*, Rousseau, como fruto da pesquisa que realizou sobre a imitação em Platão visando à elaboração da *Lettre à d'Alembert* e que acabou não sendo utilizada, escreveu sobre qual é de fato a *imitação* necessária ao fazer teatral:

Pour imiter une chose, il faut en avoir l'idée. Cette idée est abstraite, absolue, unique, et indépendante du nombre d'exemplaires de cette chose qui peuvent exister dans la nature. Cette idée est toujours antérieure à son exécution: car l'Architecte qui construit un Palais, a l'idée d'un Palais avant que de commencer le sien. Il n'en fabrique pas le modele, il le suit, et ce modele est d'avance dans son esprit²⁴.

Assim como o arquiteto, o ator em cena deve ter claro dentro de si a ideia e o sentimento a serem expressos na cena, para que sua atuação se mostre *verdadeira* e leve a plateia a embarcar na história encenada. É preciso, para Rousseau, uma coerência entre o que, no momento da cena, o ator sente e o que sente o personagem, na medida em que é na própria cena que está representado o homem e suas contradições, a cisão de seu ser, mas também a força de sua alma:

23 - Ibidem, p. 250.

24 - ROUSSEAU, Jean-Jacques. *De l'imitation Théâtrale*. In: OC. Tome V, p. 1196.

La scène représente les hommes agissant volontairement ou par force, estimant leurs actions bonnes ou mauvaises, selon le bien ou le mal qu'ils pensent leur en revenir, et diversement affectés, à cause d'elles, de douleur ou de volupté²⁵.

O que se busca é uma cena que imite todos os homens e não só os modelos, mas sempre dentro de um estado de moderação. É com essa consciência que o ator deve *representar* as várias situações das trágicas perdas humanas. Contudo, de forma bastante pedagógica, Rousseau reafirma que não se deve deixar-se levar pelo desespero irracional, incompatível com o homem do Século das Luzes:

Qu'un homme sage et courageux perde son fils, son ami, sa maîtresse, enfin l'objet le plus cher à son Cœur; on ne le verra point s'abandonner à une douleur excessive et déraisonnable; et si la foiblesse humaine ne lui permet pas de surmonter tout-à-fait son affliction, il la tempérera par la constance; une juste honte lui fera renfermer en lui-même une partie de ses peines; et, contraint de paroître aux yeux des hommes, il rougira de dire et faire en leur présence plusieurs choses qu'il dit et fait étant seul. Ne pouvant être en lui tel qu'il veut, il tâche au moins de s'offrir aux autres tel qu'il doit être. Ce qui le trouble et l'agite, c'est la douleur et la passion; ce qui l'arrête et le contient, c'est la raison et la loi; et dans ces mouvemens opposés, sa volonté se declare toujours pour la dernière²⁶.

REFERÊNCIAS

Obras de Rousseau

Lettre à d'Alembert, Édition avec dossier: BUFFAT, Marc. Paris: Flammarion, 2003.

Les Confessions In: *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard: Bibliothèque de la Pléiade. Tome I (1959): Publiés et commentés par: GAGNEBIAN, Bernard; OSMONT, Robert; RAYMOND, Marcel.

Julie, ou La Nouvelle Heloise In: *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard: Bibliothèque de la Pléiade. Tome II (1961): Publiés et commentés par: GUYON, Bernard; GUYOT, Cahrly; SCHERER, Jacques.

Discours sur les sciences et les arts In: *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard: Bibliothèque de la Pléiade. Tome III (1964): Publiés et commentés par: GUYON, Bernard; GUYOT, Cahrly; SCHERER, Jacques.

25 - Ibidem, p.1206.

26 - Ibidem, p.1206.

Lettre sur la Musique Française; Dictionnaire de Musique; Appendices: I. De l'imitation Théâtrale. In: *Œuvres Complètes.* Paris: Gallimard: Bibliothèque de la Pléiade. Tome V (1995): Édition publiée sous la direction: GAGNEBIN, Bernard; RAYMOND, Marcel.

As Confissões. Tradução e prefácio: Wilson Lousada. Rio de Janeiro: Ediouro, 1948.

Carta a d'Alembert. Tradução: Roberto Leal Ferreira. Apresentação e introdução: L. F. Franklin de Matos. Campinas: Ed. UNICAMP, 1993.

Carta sobre a música francesa. Tradução: José Oscar de Almeida Marques e Daniela de Fátima Garcia. In: *Textos didáticos.* Campinas: Ed. UNICAMP/IFCH, 2005.

Júlia ou A nova Heloísa. Tradução, introdução e notas: Fulvia M. L. Moretto. Campinas: Ed. Unicamp, 1994.

Obras de referência

AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura.* Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2004.

CAMPOS, Edemilson Antunes de. *A tirania de Narciso: alteridade, narcisismo e política.* São Paulo: Annablume / FAPESP, 2001.

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau.* Prefácio e Posfácio de PETER GAY. Tradução Erlon José Paschoal, revisão: Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

PORTICH, Ana. *A arte do ator entre os séculos XVI e XVIII: da Commedia dell'Arte ao Paradoxo do comediante.* São Paulo: Perspectiva; FAPESP, 2008.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. "Dos Jogos de teatro no pensamento pedagógico e político de Rousseau" In: *Discurso, 10* (Revista do Departamento de Filosofia da FFLCH da USP). São Paulo, 1979.

_____. *Paradoxo do Espetáculo - Política e Poética em Rousseau.* São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

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



SOBRE A SENSIBILIDADE EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Maria do Socorro Gonçalves da Costa,
Genildo Ferreira da Silva,
Luciano da Silva Façanha

Introdução

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) menciona o fator sensibilidade no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (obra de 1755), quando trata do homem no estado de natureza do ponto de vista físico. A sensibilidade é um dos principais recursos de que dispõe aquele homem, pois, contanto apenas com o seu corpo como instrumento para enfrentar o mundo natural, seus órgãos dos sentidos são os instrumentos que exercitados e aguçados, auxiliam-no na manutenção de sua sobrevivência.

As habilidades desenvolvidas por seu corpo ante a natureza para lidar com o desconhecido, os animais ou as adversidades da natureza levam-no a desenvolver uma destreza relativa ao ataque e à defesa, segundo Rousseau. Em outras palavras, pode-se afirmar que a destreza é já um tipo de habilidade sensível, posto que sem ela, o homem do estado de natureza não sobreviveria por muito tempo. A sanidade –, pois Rousseau diz que o homem no estado de natureza é são e robusto, também resulta da destreza à que submete seu corpo como instrumento para sua conservação (o amor de si).

Dessa maneira, enfrentando o mundo, o homem primitivo, exercita e aguça os sentidos da visão, da audição, do tato do paladar e o olfato, sendo neste momento, a visão e audição os mais desenvolvidos e os mais úteis para ele; donde a afirmativa rousseauniana de que não se “começou pensando, mas sentindo”. Pelo fato de ter de lidar com sua conservação e não possuindo outras armas, por não possuir estabilidade e segurança perante a natureza (física e sobrenatural), o homem primitivo de Rousseau estar a ermo e conta apenas consigo para se defender e atacar. Embora apresentem certa rudeza nas habilidades físicas, ela não é de todo um mal já que não existe nenhuma forma de aperfeiçoamento; Rousseau julga-a como um bem. Assim se refere à conservação e sua relação com os sentidos:

Só, despreocupado e sempre próximo do perigo [...], e constituindo a própria conservação quase sua única preocupação, as faculdades mais exercitadas deverão ser aquela cujo objetivo principal seja o ataque e a defesa, quer para subjugar a presa, quer para defender-se de tornar-se a de um outro animal; os órgãos que só se aperfeiçoam pela lassidão, e pela sensualidade devem ao contrário permanecer num estado de grosseria que deles excluirá qualquer delicadeza; ficando seus sentidos, nessa direção divididos, terá o tato e o gosto de uma rudeza extrema, e a vista, a audição e o olfato de uma enorme sutileza. (ROUSSEAU, 1978, p. 242). (grifo nosso).

Rousseau segue, no texto, destacando as vantagens dessas habilidades/faculdades sensoriais, por exemplo, desenvolvidas entre os hotentotes do Cabo da Boa Esperança e os selvagens da América. Então, a questão dos sentidos e as faculdades que advém deles, capacita-nos a afirmar da importância que é dispor dos sentidos nos diversos aspectos da sobrevivência e da manutenção da existência para o homem primitivo.

Então, devemos perguntar, qual o sentido da sensibilidade no pensamento de Jean-Jacques Rousseau? Em suas obras autobiográficas (*Confissões*, *Diálogos* e *Devaneios*), o filósofo mostra-se um ser de muita sensibilidade com relação à sua vida e às questões humanas e sociais, como consequência, apropria-se e insere a sensibilidade na apreensão e compreensão delas, em que o sentimento é muitas vezes o seu guia. Assim, no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, a sensibilidade é o aprimoramento do uso dos sentidos e o emprego dela para benefício próprio do homem em estado de natureza. Já no *Emílio ou Da Educação* (1762), a sensibilidade assumirá um papel fundamental no desenvolvimento educativo da criança, pois, sob a orientação do preceptor, a criança imaginária aprenderá a lidar com as coisas de forma geral se utilizado de seu próprio corpo e sentidos, sem mediação.

A sensibilidade no *Emílio ou Da Educação*

No *Emílio*, ao lidar com a educação da criança na idade da natureza, período que compreende duas fases e se estende até os doze anos, Rousseau direciona o desenvolvimento da sensibilidade para que a criança aprenda a lidar com as coisas do mundo ao seu redor, e a tornar o sentido de sua existência mais seguro, significativo e para que possa a formular julgamentos, relações entre ideias e objetos usando para isso, aquilo que ele chama de razão sensitiva, que é a razão erigida a partir do contato da criança, pelos sentidos, diretamente com as coisas, com vistas a evitar equívocos no que diz respeito a lidar principalmente com o conhecimento abstrato. Como destaca Rousseau:

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 agradáveis ou desagradáveis, depois segundo a conveniência ou 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. Essas disposições se estendem e se afirmam na medida em que nos tornamos mais sensíveis e mais esclarecidos; mas, constrangidos por nossos hábitos, elas se alteram mais ou menos sob a influência de nossas opiniões. Antes dessas alterações, elas são aquilo a que chamo em nós a natureza. (ROUSSEAU, 1995, p. 12).

O interesse pelos objetos é natural à criança desde pequena, o que demonstra o despertar das sensações, dos sentidos, conforme lhe agrada ou não, afirma o pensador. E, conforme vai crescendo, a escolha é realizada se lhe causa felicidade ou não, à medida em que a criança se torna mais interessada pelas coisas. Esse processo é natural, segundo Rousseau: escolher ou repelir, considerá-los para a sua felicidade ou infelicidade. Mas, emitir opiniões sobre eles a partir de hábitos já seria uma espécie de corrupção e podem ser irreversíveis, podendo se caracterizar já uma espécie de corrupção da educação infantil.

Dessa maneira, eliminar esses primeiros hábitos e aprender sob a tutela do preceptor a bem julgar as coisas para uma emissão mais precisa sobre aquilo que é apresentado à criança sem intermediários é o propósito de Rousseau e dá os primeiros sinais de sua educação negativa. Entra em curso, assim, a educação da sensibilidade, já que ela se constitui como um dos pilares para o conhecimento, e da educação negativa, esta que é a não submissão da criança a um regime escolar e conteudista, permitindo que a criança desenvolva a razão sensitiva, que é o fim da educação da sensibilidade.

Na execução da educação negativa, Rousseau, ou melhor o preceptor, faz com que Emílio (criança fictícia) exercite seu corpo por meio de experiências sabiamente preparadas. É através destas experiências que o menino é conduzido a exercícios práticos para que seu corpo desenvolva certas habilidades e faculdades, e sua sensibilidade seja aprimorada. Do contato direto com as coisas e objetos, aprende a ter senso de orientação sobre si e sua relação com as coisas externas e autonomia. Assim Rousseau descreve o itinerário da educação negativa:

Se, no plano que comecei a traçar, seguides regras diretamente contrárias às que se acham estabelecidas; se, em vez de levardes para longe o espírito de vosso aluno; se, em lugar de o perderdes em outras terras, em outros climas, em outros séculos, nas extremidades do globo terrestre e até nos céus, vos aplicardes a mantê-lo dentro de si e atento a tudo o que lhe diz respeito de imediato, vós o achareis capaz de percepção, de memória e até de raciocínio; é a ordem da

natureza. Na medida em que o ser sensível se faz ativo, adquire um discernimento proporcional a suas forças; e é somente com a força superior à de que tem necessidade para se conservar, que se desenvolve nele a faculdade especulativa suscetível de empregar o excesso de força em outras atividades. Quereis cultivar a inteligência de vosso aluno, então cultivai as forças que ela deve governar; tornai-o robusto e são para torná-lo bem comportado e razoável; que trabalhe, que aja, que corra e grite, que esteja sempre em movimento; que seja homem pelo vigor e em breve ele o será pela razão. (ROUSSEAU, 1995, p. 111).

Tudo é feito para propiciar aprendizado para o Emílio, pois a questão não corresponde apenas aos exercícios isolados, mas a uma forma de também afastar a criança de um conhecimento deturpado do mundo dos homens. Os exercícios preparam o corpo fazendo com que dos sentidos seja possível extrair uma habilidade específica, de modo que um sentido só, dois ou mais, e depois todos juntos, sejam capazes de torná-lo judicioso, razoável, isto é, capaz de julgamentos e reflexão sobre todas as coisas, mas primeiro, precisa aprender do que seu corpo é capaz, precisa ser e agir como criança. O pleno exercício dos sentidos realizados em sua vivência cotidiana desenvolve e aprimora o sentir, o ver, o ouvir, o paladar, o olfato.

Portanto, os exercícios para o corpo resultarão na aquisição do sentido de sua existência no mundo, de sentimentos, sensações, que desenvolva equilíbrio sobre si para lidar consigo e com sua realidade imediata; que aprenda a relacionar ideias simples e desenvolver habilidades perante a realidade que o cerca. O corpo vai se desenvolvendo e apresentando aquilo que lhe é próprio, movimentos, expressões, necessidades. O senso de orientação e autonomia ocorre à medida em que a criança vai crescendo.

Em crescendo, adquirimos forças, tornamo-nos menos inquietos, menos trôpegos, fechamo-nos mais em nós mesmo. A alma e o corpo põem-se por assim dizer em equilíbrio e a natureza não nos pede mais do que o movimento necessário à nossa conservação. Mas o desejo de mandar não se extingue com a necessidade que o fez surgir; o domínio desperta e satisfaz o amor próprio e o hábito o fortalece. Assim a fantasia sucede à necessidade, assim começam a arraigar-se os preconceitos da opinião. (ROUSSEAU, 1995, p. 33).

Como o que importa até os doze anos é que Emílio seja um indivíduo que foi condicionando a exercitar seu corpo para adquirir, principalmente, a razão sensitiva, desfazendo a recomendação de Locke que era de ensinar a raciocinar com a criança, Rousseau adia o raciocínio intelectual para mais tarde, quando já na adolescência estiver na idade adequada (a idade da Razão). Por outro lado, os instrumentos do conhecimento é seu corpo e a natureza, contempla os objetos do mundo a serem apreendidos; que aprenda através do contato com as coisas, sem intermediários, sejam

verbais, sejam morais; quer que o sentir, proporcionado pelo contato direto gere sensações, não ideias verdadeiras. Antes da idade da razão, são os sentidos que precisam ser apurados em suas especificidades.

Razão sensitiva x Razão intelectual/humana

Rousseau discorre em várias páginas do Segundo Livro sobre as aptidões que os sentidos: tato, olfato, paladar, visão e audição originam quando bem exercitados. Ao serem exercitados, são capazes, juntos ou separados, de resultar numa inteligência apurada, firme, certa, muito semelhante àquela que ocorre ao homem natural. Isso dá à criança o sustentáculo para o desvio dos vícios e dos falsos julgamentos. É a razoabilidade, ou seja, a razão sensitiva que estão em questão; porque o raciocínio da criança é imagético, não sendo capaz de realiza operações que envolvem a razão intelectual, a razão humana, porque a mais importante é a razão fornecida pelos sentidos, a razão sensitiva. Assim orienta o genebrino:

Para aprender a pensar é preciso portanto exercitarmos nossos membros, nossos sentidos, nossos órgãos, que são os instrumentos de nossa inteligência; e para tirar todo o proveito possível desses instrumentos, é preciso que o corpo que as fornece seja robusto e são. Assim, longe de a verdadeira razão do homem se formar independente do corpo, a boa constituição do corpo é que torna as operações do espírito fáceis e seguras. (ROUSSEAU, 1995, p. 121)

Então, é a razão sensitiva e não a razão intelectual que fornece os meios para isso, já que a razão humana é a última ser desenvolvida, sendo um resultado de todas as outras faculdades. Com isto, Rousseau destitui o cartesianismo, que defende o pensar racionalmente como sustentação ao existir. É a prerrogativa do sinte, logo sou. A experiência sensível, a apreensão dos dados da realidade pelo corpo, dados o exercício de seus membros e sentidos ajuda a ascender às operações do espírito e à concepção das ideias simples e complexas, chegando à categoria do empirismo lockiano. Em Rousseau, vê-se o empirismo aplicado à condição humana e à pedagogia, já que, para Locke, segundo Hilsdorf (2005, p. 61), o “saber humano é limitado aos dados dos sentidos interno e externo”, sendo a virtude a “compreensão mútua entre as representações.” Com seu modo de “ver”, “sentir” e “pensar”, as experiências o levam a exercitar o corpo, por conseguinte, os sentidos, comprovando a efetividade da razão sensitiva. Destarte, diz Rousseau sobre o aprendiz, “seu cérebro liso e polido reflete como um espelho os objetos que lhe apresentam; mas que nada fica, nada penetra.” (p. 98). Inferências que estão de acordo com o inatismo de Locke e com a teoria das sensações de Condillac, que Rousseau muito bem aplicou ao desenvolver a educação negativa para seu aluno imaginário.

Para o filósofo, as crianças vivem no “país das sensações”; e, somente quando comparam e analisam é que são capazes de conceber e compreender ideias abstratas, que exigem uma razão mais apurada intelectualmente, semelhantes à operação para a apreensão das ideias complexas em Locke. “Retêm sons, formas, sensações¹, raramente ideias, mais raramente ainda suas ligações.” (ROUSSEAU, 1995, p. 98). Este é um dos diferenciais no pensamento de Rousseau, que, embora se aproxime do pensamento de Locke e de Condillac, ratifica a criança como incapaz de razão intelectual. Assim se refere ao tema:

Todo o seu saber está na sensação, nada chegou ao seu entendimento. Sua memória mesma não é muito mais perfeita que as outras faculdades, pois precisam quase reaprender, quando grandes, as coisas que aprenderam na infância;
Qualquer que seja o estudo, sem a ideia das coisas representadas, os sinais representantes nada são. (ROUSSEAU, 1995, p. 98-100).

Por meio das experiências, a partir das qualidades sensíveis do tato, do olfato, da visão e da audição, os primeiros conhecimentos são adquiridos através do que Rousseau chama de física experimental (no sentido de que a criança experimenta tatilmente as coisas). O preceptor, então, afasta e adia os estudos especulativos, a moral e a linguagem rebuscada e introduz o pequeno aprendiz na captação das qualidades sensíveis das coisas ou dos ensinamentos que elas proporcionam. Ao mesmo tempo, aprende a relatividade de seu corpo com aquilo que o cerca, porque vai acontecendo a internalização da imagem e das sensações para futuras relações que exigirão comparações e reflexões abstratas. Esse processo transforma as sensações em conhecimento sensível, em decorrência das experiências precedentes, de modo que Emílio se torna um ser razoável, capaz de julgar e ajuizar os dados da realidade. Portanto, aconselha:

Conservai a criança tão-somente na dependência das coisas; tereis seguido a ordem da natureza nos processos de sua educação. Não ofereçais jamais a suas vontades indiscretas senão obstáculos físicos ou castigos que nasçam das próprias ações e de que ela se lembre oportunamente. Sem proibi-la errar, basta que a impeça de fazê-lo. Só a experiência e a impotência devem ser para ela leis. (ROUSSEAU, 1995, p. 69).

Para isso, o incentiva ao uso das mãos, dos pés, de todo o seu corpo para a captação das sensações que o mundo e os objetos podem proporcionar como prévia do conhecimento estatuído. Os cheiros, o toque, o saber ouvir, o saber ver fornecem ao aprendiz o meio de sobrevivência, de conservação e de sabedoria sobre o que o seu corpo pode no mundo. Sabedoria que lhe

1 - Condillac, contemporâneo de Rousseau, é também defensor das sensações para a apreensão dos conhecimentos, bem como pelas sensações, somos afetados pelo prazer e pela dor, que são as causas do nosso bem-estar ou não. Também para Rousseau, “as primeiras sensações das crianças são puramente afetivas; não percebem senão o prazer e a dor”.

acompanhará para o resto de sua vida. O excerto seguinte reitera as ideias de Rousseau a respeito do movimento da sensibilidade que a criança realiza:

Os primeiros movimentos naturais do homem sendo os de se medir com tudo o que o cerca, e de apreender em cada objeto que percebe todas as qualidades sensíveis que lhe dizem respeito, seu primeiro estudo é uma espécie de física experimental relativa à sua própria conservação, e de que o afastam com estudos especulativos antes que tenha tomado conhecimento de seu lugar no mundo. Enquanto seus órgãos delicados e flexíveis se podem ajustar aos corpos sobre os quais devem agir, enquanto seus sentidos ainda puros, são isentos de ilusão, é tempo de exercitar uns e outros às funções que lhe são próprios; é tempo de ensinar e aprender a conhecer as relações sensíveis que as coisas têm conosco. Como tudo que entra no conhecimento humano entra pelos sentidos, a primeira razão do homem é uma razão perceptiva; ela é que serve de base à razão intelectual: nossos primeiros mestres de filosofia são nossos pés, nossas mãos, nossos olhos. Substituir tudo isso por livros, não é ensinar-nos a raciocinar, é ensinar-nos a acreditarmos muito e a nunca sabermos coisa alguma. (ROUSSEAU, 1995, p. 120-121).

Assim, o olfato está para o paladar assim como a vista está para o tato, e esses pares de sentidos ou em conjunto dão o embasamento necessário para uma teoria da sensibilidade em Rousseau. Contudo, enquanto o paladar seja um dos sentidos que mais nos afetam, o olfato, por ser o sentido da imaginação, principalmente em uma idade mais avançada, tem a sua maior relação com o amor, pois desencadeia memórias olfativas, etc. de modo que, de acordo com Rousseau, os sentidos, em relação à criança e ao homem adulto são quase todos iguais, o que os diferencia são a força viril do homem e o raciocínio já desenvolvido do adulto, já que o gosto, a visão, o entendimento (no sentido de entender o que é um objeto) e o olfato são iguais para o homem e a para a criança.

Considerações Finais

Rousseau quer mostrar que educar uma criança sensata, razoável e judiciosa, é possível, como uma das nuances da educação negativa e porque isso terá consequências em toda a vida futura do menino. Tal feito só ocorre pela preciosa inserção do Emílio em experiências imediatas e mediatas com as coisas, e a razão sensitiva levará ao senso comum² ou ao sexto sentido; o sexto sentido leva à razão intelectual ou humana. Logo, o sexto sentido é resultado do uso bem ordenado de todos os sentidos, e se localiza localizando no cérebro e nas sensações. Assim se forma a inteligência do aprendiz, pelo

2 - Senso comum não é por ser comum a todos os homens, diferente do que disse Descartes, mas, por resultar “do uso bem regrado dos outros sentidos e por nos instruir acerca da natureza das coisas pelo concurso de todas as suas aparências, diz, Rousseau.

desenvolvimento da razão sensitiva, que só é alcançada com a maturidade da infância. Por ela, a criança reúne em si o meio termo que o relaciona às coisas mesmas e a si; dá a ela a medida de se medir com tudo o que o cerca, de ser o centro da circunferência, como bem enfatiza Rousseau na citação seguinte.

É pelo número dessas ideias que se mede a extensão de nossos conhecimentos: é sua nitidez, sua clareza, que faz a justeza de nosso espírito; é arte de as comparar entre si que chamam razão humana. Assim, aquilo a que eu chamo de razão sensitiva ou pueril consiste em formar ideias simples mediante o concurso de várias sensações; e aquilo a que eu chamo razão intelectual ou humana consiste em formar ideias complexas mediante o concurso de várias ideias simples³. (ROUSSEAU, 1995, p. 164).

Portanto, não há em seu aluno a razão intelectual ou humana antes que a razão sensitiva esteja plenamente desenvolvida pela forma com que seus sentidos e corpo foram exercitados, o que também lhe ofereceu o sentido de si mesmo para lidar de maneira sensata com a realidade ao seu redor. Mesmo que algumas crianças mostrem traços de genialidade, de explicar com facilidade determinados assuntos, isso não importa, antes de tudo, são apenas crianças, diz Rousseau.

REFERÊNCIAS:

HILSDORF, Maria Lucia Spedo. **Pensando a educação nos tempos modernos**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

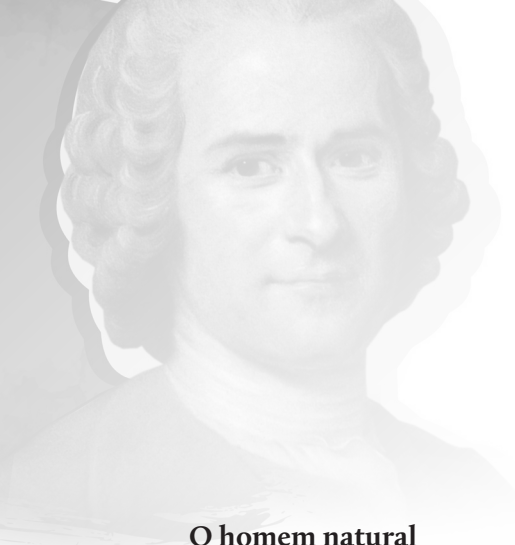
LOCKE, John. **Ensaio acerca do Entendimento Humano**. Tradução de Anoar Aiex e Jacy Monteiro. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

LOCKE, John. **Quelques Pensées Sur L'Éducation**. Traduction G. Compayré. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação**. Tradução de Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução: Lurdes Santos Machado. Introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado, 2^a ed. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultura, 1978.

3 - Quanto à forma de conhecer, Rousseau é bem mais minucioso do que Locke, porque é processual e valoriza principalmente a educação sensitiva, enquanto Locke já crer numa razão apurada, mesmo quando se trata de crianças em idade de aprender.



OS PERCURSOS DAS VONTADES NA ANTROPOLOGIA DE J.-J. ROUSSEAU

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho

O homem natural

Nos primeiros tempos, quando o homem se viu sozinho diante da natureza, sua vontade era irrefreável, pois este gozava de uma independência absoluta. Não havia barreiras entre ele e o mundo; seus desejos, incoercíveis, podiam abarcar toda extensão da terra. Porém, este homem natural, mais próximo a um símio do que a um exemplar da espécie humana, não era ambicioso, passava a maior parte do dia dormindo e quando sentia necessidade de se alimentar, o que encontrava a sua frente lhe era suficiente. A natureza o oferecia o necessário para viver. Nesse sentido, seus dois instintos naturais – o de sobrevivência e o de bem-estar – estavam permanentemente satisfeitos.

O homem era feliz porque seus desejos estavam ao alcance de sua força. Este sujeito vivia satisfeito consigo porque não estava cindido entre suas necessidades e os seus anseios; sua satisfação era o seu estado atual. Sua vontade era efêmera, pois logo era realizada. Inconsciente de sua felicidade, seus instintos naturais o informavam sobre seu estado de bem-estar. O ser primevo experimentava uma inocência feliz. Seu sentimento de existência atual era o mais importante porque era o mais significativo; o presente era sempre o momento mais importante. Sem luzes e, por isso, sem memória o homem natural não lembrava do instante anterior e era incapaz de projetar o porvir. Por isso, era incapaz de se chatear, contudo, caso isso ocorresse, logo esquecia do momento que o importunara.

Raros eram os dias em que este homem primevo encontrava um outro ser igual a ele. A sociabilidade não o era natural. Cada um vivia mergulhado em si mesmo. Ocasionalmente, nos períodos de maior excitação libidinal, homens e mulheres buscavam parceiros momentâneos a fim de satisfazer seu apetite sexual; as relações eram breves e não configuravam laços afetivos. A independência entre estes indivíduos era irrestrita. Não havia amor ou sociedade, apenas acordos circunstanciais circunscritos aos desejos mais imediatos. A vontade humana era regulada por seus instintos

mais primários. O homem era um ser egoísta, atomizado, limitado as suas necessidades e ao meio que o cercava. Sua independência era plena e, por isso, evidentemente, não se observava quase nenhum laço de solidariedade entre a espécie humana.

Este homem natural não possuía consciência de sua individualidade e do mundo que o cercava. Suas faculdades, responsáveis por sua sociabilidade, como a razão, a imaginação e a memória por não serem solicitadas, também não eram utilizadas e, desta maneira, permaneciam adormecidas. O homem primitivo era, portanto, um ser associal. O único traço de alteridade entre eles era o da piedade. Este sentimento natural era proveniente de uma repugnância física em ver um outro ser sensível sofrer.

A comiseração, presente no homem primevo, é o princípio e a substância fundamental da lei natural. Mesmo sendo este homem um ser amoral, porque não conhece os valores de bem e mal, a natureza o dotou de um impulso a socorrer o próximo. Assim, mesmo precariamente, visto que limitado aos instintos, os deveres para com os seres sensíveis nascem da piedade. Este sentimento natural atua para a conservação mútua da espécie, pois ele nos faz ajudar, mesmo sem o reforço da razão, aqueles que vemos sofrer. A comiseração, este germe do direito natural, será responsável, *a posteriori*, por todas as virtudes sociais exatamente porque faz com que o homem saia de sua circunscrita individualidade e se identifique com o próximo indo em seu auxílio.

É importante destacar, nesse sentido, que a linguagem, base da sociabilidade e da moralidade humana, demorou a surgir entre os homens porque para ela se estabelecer foi necessário o convívio social, ausente, como vimos, nos primeiros tempos de sua existência. Além disso, para que o espírito dos indivíduos desabrochasse foi necessário milhares de anos, pois a linguagem não é uma operação natural do entendimento humano. No entanto, corroborando com o sentimento natural de piedade, nos primeiros tempos a única comunicação possível era o grito da natureza proveniente do instinto de autoconservação, porque quando estavam desesperados os indivíduos imploravam por ajuda nos grandes perigos e por alívio nas dores violentas.

O homem natural, em resumo, era dono de uma vontade absolutamente irrestrita, mas, paradoxalmente, era limitado aos seus instintos naturais, as suas necessidades mais imediatas e ao meio que o compreendia. A vontade pura, sem o auxílio da consciência moral e das luzes da razão, tornava o homem refém das circunstâncias presentes, pois não possibilitava a ele avaliar suas ações e nem fazer planos futuros. Nesta idade inicial o homem tudo podia, mas nada compreendia. Era independente, mas devido suas limitações não era livre. Mais próximo ao animal do que a um homem,

este indivíduo primevo era um ser estúpido. Se há alguma bondade que lhe é inerente, esta se deve mais à sua condição de absoluta ignorância acerca da existência e de sua precária comisseração pelo outro do que a um bem conscientemente realizado por ele.

Evidentemente, não podemos desprezar as considerações de Rousseau no *Segundo discurso* sobre a natureza humana, se o genebrino escreve sobre o homem é porque ele acredita haver uma natureza intrínseca ao seu objeto de estudo. O homem saído das mãos da natureza é bom porque nele não há vícios que lhes são inerentes; sua essência não é egoísta e bélica como quer Hobbes em seu *Leviatã*. A vontade simples e inocente dos primeiros tempos se degenerará com o avanço da sociabilidade entre os homens. No entanto, segundo avaliamos, mesmo dispondo de uma absoluta igualdade, presente no estado de natureza, o homem original não pode ser modelo para o homem atual devido sua condição notadamente associial; o que impossibilitaria retirarmos dele às condições ideais para o estabelecimento de uma sociedade civil.

Foram necessárias profundas transformações ao longo da história para que o homem natural pudesse sair do seu estado de isolamento e, gradualmente, pudesse se socializar com os demais indivíduos de sua espécie. É importante informar, entretanto, que o estado de natureza rousseauiano não se encerra com o estado natural onde o homem primevo é o seu cativo. Há outras etapas deste estado de natureza que aparecem à medida que a vontade humana se modifica. É certo que ao sair de seu estado original o “homem natural” torna-se um “homem da natureza”, e mais tarde um “homem social”, porque ele começa a criar para si outras necessidades que não estão limitadas simplesmente aos seus instintos mais primevos e à natureza que o circunscreve; o homem desperto do sono de suas faculdades naturais cria para si um ambiente artificial que pouco a pouco consolida a cultura. Este é um longo caminho que precisamos percorrer através de Rousseau a fim de entendermos a passagem do estado de natureza para o estado civil.

O homem da natureza

A providência divina provocou revoluções climáticas por todo globo terrestre. As causas fortuitas da natureza fizeram com que os homens se unissem. Em sua sabedoria, Deus criou as condições no tempo adequado para que os indivíduos se tornassem seres gregários. As consequências dessa intervenção providencial foi a migração humana de lugares insólitos para terras férteis e a ajuda mútua entre os homens que se socorreram após catástrofes naturais. Junte-se a isso, a faculdade de aperfeiçoa-se, que é ine-

rente aos seres humanos, depois de despertada, tornou-os, finalmente, seres sociais completos, pois progressivamente os fez adquirir outras qualidades naturais como a razão, a consciência moral, a memória e a imaginação.

No início da sociabilidade, a vontade humana foi duplamente condicionada, por Deus e pela natureza. A sabedoria divina tudo fez para que os homens se aproximassem e se tornassem seres sociáveis. Junte-se a isso, à medida que as relações humanas foram se tornando cada vez mais duradouras suas faculdades naturais foram sucessivamente se desenvolvendo. Nessa época, os homens encaminhavam sua liberdade, porém, ainda estavam submissos por forças prescritas a ele. A ausência de liberdade da vontade não é exclusiva do indivíduo gregário, e, como vimos, pôde ser notada nos primeiros tempos, onde os homens eram independentes, mas sua vontade não era livre.

Foram necessários séculos para que a vontade humana se tornar-se autônoma. Este avanço em direção à liberdade ocorrerá gradativamente. O homem de um animal limitado às sensações logo teve que se adaptar ao cenário hostil que se apresentara a ele e que o mesmo teve que aprender a vencê-la. Para isso, foi necessário conciliar-se com outros homens. Neste cenário de luta pela sobrevivência, os indivíduos adquiriram várias habilidades como correr mais rápido, tornar-se mais vigoroso para lutar e aprender a dominar os obstáculos da natureza. À medida que o homem-coletivo aprendia a lher dar com as dificuldades que lhes eram impostas, novas necessidades surgiram, os trabalhos se multiplicaram e as faculdades naturais foram se ampliando.

A relação entre os indivíduos, a ampliação das necessidades e o aperfeiçoamento das técnicas levou o espírito humano a perceber certas relações entre as coisas como “grande” e “pequeno”, “forte” e “fraco”, “rápido” e “lento”. Esta atividade do espírito produziu no homem a reflexão. O desenvolvimento das luzes tornou os homens conscientes de seus atos e os fez se sentirem superiores aos demais animais da natureza. A consequência disso, foi um certo orgulho pelo seu avanço, primeiro, com relação a si mesmo e, depois, em relação ao próximo, e é deste sentimento que nasce o reconhecimento das individualidades tanto de si como do outro. Esta novidade irá gerar, no avançar da sociabilidade, a noção de consideração que cada um reivindicará para si. Esta individuação da vontade, além de marcar o nascimento da concepção de indivíduo, assinala o início da separação gradual entre homem e natureza.

O desenvolvimento do espírito nasce do cálculo do cuidado de si e do cuidado de um ser a outro. É deste amanhã consigo e com o próximo que surge as primeiras regras morais. Isto não quer dizer que os acordos de boa conduta, que foram a primeira expressão da moral, fossem unicamente

uma expressão de amor ao próximo, mas se delineou como uma estratégia dos indivíduos em preservar sua existência; uma vontade de conservação da própria vida. Desde então, o desejo em garantir o bem-estar torna-se o único móvel das ações humanas. É desta experiência coletiva que os indivíduos conhecem a ideia de interesse comum; regra basilar da convivência social entre as pessoas.

Com o despertar da consciência o homem passa a não se orientar apenas pelos seus impulsos, mas conta, a partir de agora, com o apoio da razão. É importante notar que neste cálculo que visa o interesse comum, os instintos de autopreservação e de bem-estar não desaparecem das escolhas humanas, mas deixa de existir, a partir de então, uma lei natural que não seja minimamente raciocinada. Sobre isso, sublinhe-se, que a lei natural só desaparece quando os interesses individuais se voltam exclusivamente sobre si próprios e não visam mais o bem comum. Contudo, até que o seu ocaso ocorra, a lei natural original deixou de ser uma ação piedosa, meramente instintiva, e passou a ser uma ação piedosa raciocinada porque conscientemente realizada, pois só há acordos duradouros entre os indivíduos onde a racionalidade atua.

A noção de interesse comum representa um movimento *sui generis* da vontade humana. Se a vontade indolente iguala o homem natural a todos os outros exemplares de sua espécie, na sociabilidade nascente a vontade individual se abriga em outras vontades iguais a sua a fim de salvaguardar sua existência. Nesse sentido, a vontade nucleada tornou-se aos poucos uma vontade coletiva e isso resultará na organização da primeira sociedade comunal, a família. As comodidades da vida provenientes do ócio e da busca por satisfação permanente fizeram surgir o amor entre os sexos e destes pela sua prole. A família se tornou assim a primeira sociedade cotidiana. Dessa época, nasceu também as distinções entre os homens e as mulheres. No lar, os machos acostumaram-se a procurar a subsistência comum e as fêmeas a cuidar dos filhos e das coisas da cabana. Cada um, por sua vez, perdeu alguma coisa de sua ferocidade e de seu vigor natural, por outro lado, ganhou nessa união mais força para resistirem em comum contra as ameaças.

É mister destacar, nesse sentido, que a primeira espécie de propriedade foi a comunal. Porém, para o estabelecimento deste tipo de propriedade, hipoteticamente, houve disputas intestinais entre os indivíduos. Os mais fortes, possivelmente, foram os primeiros a construir cabanas aos quais acreditaram ser possível defender. Os mais fracos, por sua vez, sem condições de disputar o espaço da propriedade ou desalojar os mais fortes, imitaram os poderosos e igualmente construíram suas habitações. As desigualdades naturais são determinantes para o início da

propriedade comunal; o forte é o criador, aquele que determina um novo *modus vivendi*; o forte é o modelo para o fraco, contudo nenhum deles procurou apropriar-se da cabana de seu vizinho, por saberem que isso poderia lhe custar a própria vida ou no mínimo graves ferimentos. Nessa época, não havia uma ambição desmedida, a propriedade era suficiente para cada família. Destas contingências, deduz-se que se formaram as primeiras regras de boas condutas sociais.

A idade das cabanas inaugura um novo momento da história humana; um segundo estado de natureza onde o homem não está mais conformado à natureza, mas domina-a. Os indivíduos saídos dela, não são mais naturais, mas homens da natureza, porque apesar de a dominarem, convivem com ela de maneira harmoniosa. A vontade nessa época é coletiva e se distancia aos poucos de sua constituição primitiva. É o momento em que a moralidade se consolida porque as relações já estabelecidas entre os homens é o indicativo de que o instinto de autopreservação da comunidade é dominante.

Esta etapa da existência humana – *la jeunesse du monde* – é a mais feliz e também a mais dolorosa do gênero humano. Nesse meio tempo, entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante no amor-próprio, as pessoas habituaram-se a reunir-se diante das cabanas ou debaixo de uma grande árvore para conversar, cantar e dançar; eram elas verdadeiras filhas do amor e do prazer. Contudo, na ausência de leis cada indivíduo era o juiz de seus atos perante à comunidade. Nesse estágio, o terror das vinganças ocupava o lugar do freio das leis e sem leis civis não há liberdade; a lei natural tornar-se-á, aos poucos, insuficiente para aplacar a ira dos homens.

A juventude do mundo, a época mais duradoura da história humana, guarda consigo suas contradições. Ao mesmo tempo em que demonstra uma saída do atomismo egóico do homem natural e uma abertura de um ser a outro própria da vida comunitária, este momento representa também o despertar da individualidade e a ideia de consideração que cada um reivindica para si; sendo um o mais “forte”, o outro o mais “habilidoso”, o amigo o mais “belo”, o vizinho o mais “inteligente”. Este egoísmo consciente marca o início das desigualdades naturais entre os homens porque dá início a admiração, ao interesse, ao ciúme e ao ódio entre as pessoas. Desta forma, apesar de ser a época mais feliz do homem, esta estava mergulhada em tensões marcadas pelas humilhações públicas, vinganças, assassinatos e violências de todas as ordens que o fizeram afastar-se, gradativamente, da lei natural. Por fim, o homem nem era independente porque já era gregário e nem livre porque sem o estabelecimento das leis civis não existe liberdade.

É certo que Rousseau toma a imagem do selvagem de empréstimo para criar a figura do “homem feliz” dos primeiros tempos da sociabilidade

humana. O genebrino idealiza e exagera os seus atributos para contrapor este ao homem degenerado e corrupto de sua época. Contudo, entre o selvagem da *jeunesse du monde* e o selvagem dos *récits des voyageurs* das Américas que Rousseau leu atentamente, há diferenças: o primeiro é o protótipo do homem civil europeu que nosso autor tanto critica e o outro é o homem puro saído da natureza, mas que conserva sua inocência primitiva e segue de perto a lei natural.

É importante seguirmos esta distinção porque Rousseau confunde, durante toda a sua obra, esses tipos de selvagens. O selvagem europeu tornou-se o homem civil, e este irremediavelmente não retornará ao seu estado primitivo da *jeunesse du monde*; para ele é necessário o vigor das leis e um Estado verdadeiramente republicano para reparar-lhe as injustiças sociais no *Contrato social*. O nativo americano e sua imagem do *bom sauvage* é uma provocação que Rousseau faz a ambição colonizadora das monarquias europeias e sua pretensa superioridade cultural sobre os povos dominados. Este último *sauvage* é o modelo de homem e de sua organização social que Rousseau utiliza para determinar um contraponto à sociedade europeia de seu tempo.

O selvagem americano possui uma imagem fixa para Rousseau. E isto é estratégico, como pudemos perceber, para o nosso autor. A ideia de comunidade regulada pelos costumes; a não submissão dos selvagens aos seus usurpadores; um comportamento individual harmonicamente regulado pelos instintos e pela razão; a piedade natural a meio termo entre a estupidez dos brutos e as luzes danosas do homem civil faz deste homem um ser superior aos outros modelos de homem que Rousseau descreve em seu *Segundo discurso*. Aliás, é importante destacar, relativamente aos ameríndios, que é a piedade natural que estes selvagens conservam que verdadeiramente os torna bons, pois os fazem defenderem-se de suas ameaças sem necessariamente serem maus.

O início da degeneração do homem europeu ocorre paradoxalmente em sua melhor época. Os regalos provenientes de sua vida comunitária foi um mal funesto que decretou aos poucos o fim desta forma de existência em comum. Com hábitos repletos de deleites os indivíduos foram se tornando cada vez mais ociosos, fracos e também mais egoístas. A frequência mútua entre os vizinhos ao mesmo tempo que despertou admiração entre os mesmos gerou ciúmes e toda sorte de ódio entre eles. A fermentação determinada por esses fatores produziu, por consequência, compostos funestos à sua felicidade e à sua inocência produzindo, simultaneamente, a discórdia, a concorrência e todas as ulteriores desigualdades sociais entre os homens.

As comodidades da vida fizeram com que o indivíduo mais ambicioso precisasse do socorro de outros para a manutenção de seu bem-estar. Neste cenário, onde o ganancioso se destaca, nasce a propriedade privada.

Concomitante a este acontecimento, dar-se-á o início do último estágio do estado de natureza, o estado de guerra. As novas necessidades rotineiras engendram a decrepitude do gênero humano; e este caminho é irreversível e inevitável. À medida que às luzes se ampliam e a sociabilidade avança a igualdade desaparece, a propriedade se estabelece e a exploração e a servidão de homem a homem aumenta. Esta é a época onde a vontade de poder se consolida. Cada um se torna um centro de poder tanto para submeter o próximo ou para escapar desta submissão.

Essa rede de micropoderes inaugura as desigualdades sociais entre os homens. Estas desigualdades seguem três etapas na antropologia rousseauiana no *Segundo discurso*. A primeira delas ocorre na dicotomia entre o rico e o pobre onde a propriedade se torna estável e a lei a prescreve. A segunda advém do desenvolvimento da sociedade civil e de suas instituições; é o momento onde ocorre a instauração da magistratura e onde se deixa entrever o abismo entre os poderosos e os socialmente vulneráveis. O último grau de desigualdade passa por uma transformação do poder legítimo em arbitrário; é onde surge a relação senhor e escravo.

O comércio entre os indivíduos fez crescer sua ambição; suas faculdades ampliadas projetaram mudanças na paisagem, em particular, nas florestas. A vontade de explorar a natureza e a força de trabalho, fez o ganancioso impor regras sobre o suor dos homens. A partir disso, o que se viu foi germinar a miséria do gênero humano entre as colheitas. A metalurgia e o trigo ao mesmo tempo que civilizaram os homens também os fizeram degenerar. Desde que se tornaram necessários homens para trabalhar o ferro e a terra, foi preciso outros homens para os alimentar. Da cultura de terras resultou necessariamente a sua partilha e, da propriedade privada, uma vez reconhecida, as primeiras regras de justiça.

O direito à propriedade privada, distante da lei natural, deu ao cultivador a posse sobre o produto da terra. Nesta época surgiram dois tipos de proprietários: o rico latifundiário e o pobre agricultor. O primeiro, naturalmente mais ganancioso, conseguiu aumentar suas riquezas às custas da exploração de mais e mais homens; conquista, no entanto, que jamais foi simples, pois, presume-se, teve sempre que vencer resistências. O segundo, por seu turno, teve de manter-se em constante estado de vigília, pois a qualquer momento poderia ser atacado pela ambição do mais forte e repentinamente ver perdido o seu empreendimento. Os conflitos eram constantes e bastante violentos; a guerra de todos contra todos era comum.

Essa vontade de aniquilação do outro premeditada por uma invencível vontade de poder nos primeiros tempos do surgimento da propriedade privada tornava a posse da terra um negócio arriscado. A longo prazo tornou-se dispendioso ao rico a manutenção de suas posses. Manter um

exército pessoal lhe era às vezes, a depender da situação, uma empresa inviável. O pobre, por sua vez, além dos riscos de ter sua terra usurpada pelo rico ambicioso, poderia perder sua vida nessa disputa. Assim sendo, não era vantajoso para as partes esse estado de instabilidade e constante medo.

O rico forçado pela necessidade em defender a posse de seus latifúndios e o sucesso de seus negócios teve a auspiciosa ideia em convidar seus oponentes a unir-se a ele. Para convencer-lhes, ofereceu aos mesmos vantagens que lhes eram até então desconhecidas, como a garantia à propriedade e à vida. Em troca, foi ele, o rico, o feitor das leis e também o seu guardião. Acordo vantajoso para ambas as partes, pois garantia para todos direitos inalienáveis – a conservação da vida e da propriedade –, além de ampliar o poderio do rico que se tornaria o próprio magistrado.

Com o estabelecimento do pacto social entre ricos e pobres houve um redirecionamento da vontade humana, de uma vontade aniquiladora em uma vontade conservadora da vida. A novidade deste acordo é a saída por completo do homem de um direito natural para um direito integralmente raciocinado. É mister destacar que a vontade de domínio não desaparece com o pacto social, mas se escamoteia nos meandros das leis. Os ricos cientes de seu poder e do seu sucesso do seu empreendimento em convencer os outros a unirem-se aos seus propósitos, passou a subjugar o seu próximo institucionalmente e com o respaldo das regras sociais que ele mesmo criou.

No proposto contrato social, a liberdade é ilusória porque a sociedade foi construída para favorecer, principalmente, o seu fundador. É evidente, como vimos, que o acordo que estabeleceu esta sociedade favoreceu a todos. Sob a lei o homem adquiriu proteção a sua vida e o direito à propriedade privada sem, contudo, ter que deixar de cumprir um cabedal de obrigações que lhes foram impostas a fim de manter a ordem social e a garantia dos seus direitos como membro da sociedade. Desta forma, embora o pacto social proposto pelos ricos não seja a verdadeira expressão de um regime republicano, de acordo com a vontade geral expressa no *Contrato social*, ele representou um significativo avanço relativo à lei natural, insuficiente neste estágio da sociabilidade humana, porque fez cessar o estado de guerra que predominava antes de sua fundação.

São as desigualdades sociais entre ricos e pobres que fornecerão as bases do contrato social; é do acordo entre as partes que nasce a sociedade e as leis que a governam. A origem da sociedade destruiu definitivamente a liberdade natural. Liberdade natural relativa à primitiva forma de organização social, resultado da sociabilidade nascente e que será substituída pelo direito das gentes. Contudo, apesar de tudo, a lei natural dos primeiros tempos subsistirá na sociedade civil; ela perpassa o direito positivo alcan-

çando-o através de suas convenções tácitas expressas à luz da universalidade da piedade natural e de suas consequências práticas tais como a igualdade e a fraternidade entre as pessoas.

O homem social

Para Rousseau, a instituição sociedade é legítima mesmo com as distinções civis e as vantagens dos ricos, signatários do pacto social. Nosso autor acolhe em parte o argumento de Locke em seu *Segundo tratado sobre o governo civil* que das desigualdades naturais nascem as desigualdades sociais. Porém, diferente deste, o genebrino não vê nisto um fator determinante para as injustiças sociais. A desigualdade é natural, mas da natureza que é boa, não pode surgir o mal; o mal é proveniente da sociabilidade que em aprofundando a ambição humana fez das desigualdades naturais um instrumento para o aprofundamento das desigualdades sociais. Seria melhor ao analisarmos esta relação, “natureza” e “sociabilidade”, assinalarmos que no estado de natureza o que há de homem a homem são diferenças; o mais habilidoso, o mais pacato, o mais engenhoso. E no estado civil o que existe entre eles é a desigualdade entre o rico e o pobre, o poderoso e o fraco.

Rousseau reconhece que são os vícios provenientes das desigualdades que tornam as instituições necessárias. Ele também é consciente que estes vícios podem corromper estas mesmas instituições e que são necessárias leis fortes para poder contê-las. Como dissemos, o antídoto aos males, inexistentes no primitivo estado de natureza e eficiente no início da sociabilidade humana, é ineficaz no estado civil. A comisseração natural e a consciência moral não são suficientes para a manutenção de uma vida comum no estado social porque elas podem ser facilmente ludibriadas, daí a necessidade das leis. É a preferência pelo interesse privado que torna sem efeito o direito natural. Nesse sentido, permitir que a ambição dos particulares seja a fiadora das leis, é impedir que não se corrija os vícios de constituição do começo das sociedades, pois é fácil iludir os acordos entre os indivíduos. Foi necessário que se desse aos magistrados o cuidado com as leis.

A vontade geral do povo deve guiar o espírito dos guardiões das leis; esta vontade representada pelos costumes, que com o tempo se torna lei, é aquela ao qual os magistrados devem zelar e executar. É importante notar que a vontade geral não é um acordo entre os particulares, mas o substrato das consciências que concordam sobre certos aspectos e, a partir disso, as transformam em leis que devem ser observadas pelos seus protetores. A vontade geral é a representação dos interesses dos indivíduos, mas sem apego as suas questões particulares porque ela representa a substância geral dos espíritos; a vontade geral das individualidades. Assim, os magistra-

dos obrigam-se perante às leis a apenas utilizar o poder que lhe é confiado pela vontade soberana segundo as intenções dos que confiaram nele, isto é, eles devem preferir a utilidade pública aos seus interesses.

Rousseau é, em alguns aspectos, um conservador. Em algumas passagens do seu *Segundo discurso* ele exalta os valores patrióticos ao qual os povos devem zelar; diz que eles não devem se auto governar, por isso, não podem dispensar os seus governantes; e aconselha que não é prudente que os cidadãos se envolvam em contendas públicas. Sobre o segundo aspecto, é mister destacar que a figura do magistrado é indispensável, pois ele é o fiador do contrato social. É o magistrado que faz com que os cidadãos observem e cumpram as leis. Se não fosse o papel que ele exerce, os povos viveriam anarquicamente; porque cumpriria somente aos particulares, isto é, de sua disposição sempre vacilante, cumprir os seus compromissos recíprocos. A propósito, as dissensões profundas e as desordens infinitas provenientes desta situação, mostraram aos povos a necessidade de líderes que pudessem salvaguardar os princípios que os conservam.

O legítimo pacto social se dá na observância das leis tanto por parte do povo, bem como dos chefes que ele escolhe. Assim, desde o princípio, o governo nem foi imposto pelo mais forte e nem autorizado pelo poder paterno. É importante salientar, que instituída à sociedade, os povos escolheram os seus representantes. Sendo três as formas do poder legítimo: a monarquia, a aristocracia e a democracia. A monarquia é proveniente do poder atribuído a um homem; “só ele foi eleito magistrado e o Estado tornou-se monárquico”. A aristocracia tem sua origem em um grupo de homens reconhecidos como superiores; “se inúmeros homens, quase iguais entre si, se sobrepunham aos demais, eram eleitos conjuntamente e fez-se uma aristocracia”. A democracia tem sua gênese na representação popular; “aqueles entre os quais os talentos eram menos desproporcionais tomaram em comum a administração pública e formaram uma democracia”.

Com o passar do tempo o poder legítimo foi corrompido. A vontade de domínio se torna aos poucos um poder tirânico expresso inicialmente na relação senhor e escravo e posteriormente na relação déspota e servo. E como se deu essa transformação? Pela ambição dos magistrados em perpetuar o seu poder; isso ocorria através da herança dos mandatos. Por sua vez, o povo acostumado com as comodidades da vida e já incapaz de sacudir o jugo se deixou dominar. O principal e os seus herdeiros, acomodados no poder, passaram a considerar o magistério como um negócio familiar. Sendo assim, viram os seus concidadãos como seus escravos passando a incluí-los entre as coisas que os pertenciam; chamaram a si mesmos de reis, e ainda mais, de reis escolhidos pelos deuses.

As distinções civis levam necessariamente às distinções políticas. O

magistrado é o poderoso e o seu contrário é o cidadão debilitado pelo poder político. Esta oposição, por sua vez, é resultado da primeira desigualdade social entre ricos e pobres. Rousseau faz em seu *Segundo discurso* uma genealogia do poder. Como vimos, a primeira forma de desigualdade é a natural e o mérito pessoal é o medidor das diferenças de homem a homem. A segunda forma é inaugurada pela propriedade privada e marca a desigualdade entre opulentos e desvalidos. O terceiro tipo é resultado da sequência histórica e tem como marca a nobreza e a condição social. A última desigualdade é entre senhores e escravos e sua forma moderna entre tiranos e servos. É o poder, independente da sua forma, que marca a divisão no interior da comunidade. Essas desigualdades, no entanto, são inevitáveis e, paradoxalmente, são provenientes do desenvolvimento da sociabilidade humana. À medida que os homens se transformam e suas faculdades se aperfeiçoam, os males provenientes das desigualdades se instalam entre eles.

O poder, desta maneira, é consequência da sociabilidade humana. Ele é a causa do bem e do mal no homem; do bem porque sem poder não há sociabilidade e do mal porque o poder corrompe nossa boa natureza. É certo que quanto mais nos afastamos da nossa instituição primitiva mais nos tornamos corruptos; esse caminho, porém, como vimos, é inevitável, pois faz parte do avanço da perfectível natureza humana; e é sem volta porque nosso autor não acredita no retorno do homem à natureza calma e benfazeja dos primeiros tempos. O poder representa a passagem do *amour de soi*, que nos direciona ao outro através da comisseração natural, para o *amour-propre* que desperta nosso egoísmo sectário. Sobre isso, é importante sublinhar, contraditoriamente, que sem o amor-próprio jamais haveria sociedade e o homem continuaria estúpido e limitado aos instintos mais primários de sua constituição original. É mister dizer, nesse sentido, que o poder é ambíguo, assim como o são também a perfectibilidade, a sociabilidade e o amor-próprio porque se por um lado eles indicam o desenvolvimento da sociedade, por outro eles escancaram a decrepitude de toda espécie.

A escravidão é um exemplo da decadência humana. Se a liberdade é a mais nobre das faculdades dos homens e o mais precioso de todos os seus bens, sua privação representa a perda de sua humanidade. Esta situação deveu-se em parte a degeneração do poder legítimo. Embora, o pacto social firme o direito à propriedade e dê uma série de garantias à conservação da vida e da ordem em sociedade, a liberdade é proveniente de um direito que é natural ao homem; despojá-lo disso, como acontece em um governo despótico, é privá-lo de uma qualidade que lhe é essencial. Em uma tirania não há leis e nem chefes apenas um monstro autoritário que comanda tudo ao seu bel prazer. Não há liberdade quando os indivíduos não seguem as leis que eles mesmos concordaram em cumprir e ter assegurado com isso

os seus direitos civis. O contrário disso, o despotismo, não deixa outra opção aos escravos a não ser a mais cega obediência. Contudo, como nos diz o genebrino, aquilo que “só a força mantinha, só a força derruba”. Nosso autor, deixa entrever que onde não há o respeito às leis pelos governantes também não deve haver obediência por parte dos cidadãos, pois a degola de um déspota é um ato tão jurídico quanto a força que lhe dava o direito de usurpar a vida dos seus súditos antes de sua morte.

A desobediência civil é, portanto, um contraponto à tirania. Um outro exemplo de contraposição à barbárie é a existência do selvagem. Rousseau conclui o seu *Segundo discurso* fazendo desta oposição uma provocação aos seus contemporâneos. Enquanto o homem policiado cria para si sempre mais necessidades, o selvagem almeja o repouso e a liberdade; este último vive em si mesmo e o outro baseia sua existência nas opiniões alheias. É esta sociedade e as desigualdades que ela engendra que modificam nossas inclinações naturais. Estas mudanças, no entanto, como vimos, tornam-se legais quando são autorizadas pelo direito positivo que legitima a propriedade privada através da lei. Contudo, apesar deste avanço civilizatório que põe fim ao estado de guerra, o genebrino reforça a superioridade da lei da natureza que faz com que o homem avalie as situações de sua existência de acordo com o bom senso que é natural à consciência moral. Um exemplo disso, nos diz Rousseau, é que é tão antinatural uma criança mandar em um velho, como um imbecil guiar um sábio.

Considerações finais

Ao mostrar a origem e o progresso das desigualdades, o estabelecimento e o abuso das sociedades políticas, Rousseau cumpre o seu objetivo no *Segundo discurso*. Em nosso caso, acreditamos que atingimos nosso propósito ao indicarmos os percursos das vontades na referida obra. Ademais, esta pesquisa pode se prestar como um suporte ou uma pista para um estudo mais detalhado sobre a gênese e a constituição do conceito da vontade geral, coração do pensamento político de Rousseau, em sua principal obra *O contrato social* publicado em 1762.


REFERÊNCIAS:

HOBBS, Thomas. **Leviatã, ou A matéria, forma, poder de um estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Ícone, 2008.

LOCKE, John. Segundo tratado. In.:_____. **Dois tratados sobre o governo civil**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité. In.:_____. **Oeuvres complètes**. Bibliothèque de la Pléiade: Éd. Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1964. (Tome III).

_____. **Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens (ou Segundo discurso)**. São Paulo: Nova Abril Cultural, 1999.



O ESPAÇO DO FEMININO NA SOCIEDADE E NA LITERATURA FRANCESA DO SÉCULO XVIII PRÉ-REVOLUÇÃO¹

Francyhélia Benedita Mendes Sousa,
Luciano da Silva Façanha,
Ana Caroline Amorim Oliveira

Os discursos e imagens cobrem as mulheres como uma vasta e espessa capa. Como alcançá-los, como quebrar o silêncio, os estereótipos que as envolvem?

(Michelle Perrot)

Desde que foi proclamada a Declaração Universal dos Direitos Humanos (*The Universal Declaration of Human Rights*)², influenciando diretamente na consolidação ou instituição de Estados Nacionais Democráticos e culminando com o ressurgimento do estado democrático de direito, todas as pessoas têm o direito ao reconhecimento da dignidade humana sem distinção de qualquer espécie³.

Apesar da Declaração ter sido promulgada em 1948, foi só em 1993 que as mulheres ganharam destaque na Declaração. Inúmeras vezes, em anos anteriores, incontáveis mulheres mobilizaram-se para que seus direitos políticos e sociais fossem ratificados pela Entidade. Uma figura históri-

1 - O presente artigo é um recorte do segundo capítulo da Dissertação de Mestrado em Cultura e Sociedade (PGCult UFMA-2022) intitulada "FILOSOFIA, GÊNERO E LITERATURA NO SÉCULO XVIII: a figura feminina apresentada por Jean-Jacques Rousseau no romance filosófico *Júlia ou A nova Heloísa*", de autoria de Francyhélia Benedita Mendes Sousa, com orientação do Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha.

2 - Proclamada em Paris pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948, a Declaração é um marco na história dos direitos humanos, ao estabelecer, pela primeira vez na história, a proteção universal dos direitos básicos e fundamentais a qualquer ser humano, e assim, tornando-se uma norma comum a ser alcançada por todos os povos e nações (ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. NAÇÕES UNIDAS (Brasil), 2020. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/91601-declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso: 16 de jul. 2021).

3 - De acordo com os artigos I e II, respectivamente, do Preâmbulo da *Declaração Universal dos direitos humanos*, "Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade" e "Toda pessoa tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição" (ONU. Declaração Universal dos Direitos Humanos. In: BRASIL. Senado Federal. Secretaria Especial de Editoração e Publicações Subsecretaria de Edições Técnicas. **Direitos Humanos**: atos internacionais e normas correlatas. Brasília, DF: Senado Federal, 2013, p. 21).

ca imprescindível no processo de garantia dos direitos femininos durante as décadas de constituição e aperfeiçoamento da Declaração pelas Nações Unidas, foi a cientista e sufragista brasileira Bertha Lutz⁴. Em sua fundamental participação na Conferência de São Francisco, Bertha apontou para a necessidade de defender a igualdade de gênero por meio da inclusão da palavra “mulheres” no documento que fundou a ONU. Após décadas de manifestações femininas e debates calorosos nas reuniões, **em 1993**, na Conferência de Viena, a Declaração Universal dos Direitos Humanos **teve incluído no seu texto artigos destinados ao direito à igualdade de gênero** e outras liberdades individuais.

Fatos históricos esses que demonstram que na história humana do Ocidente, os direitos políticos femininos são uma conquista muito recente. Institucionalmente, o direito político e social à dignidade humana e a diversas outras liberdades individuais têm menos de trinta anos. De modo que, até o final do século passado nas sociedades ocidentais democráticas, milhões de mulheres não tinham a possibilidade de gozar da liberdade de locomoção, da palavra e da crença; do direito a uma instrução formal, da liberdade sexual; do direito ao voto; da autonomia para escolher seus parceiros e da autonomia econômica. E, mesmo após o estabelecimento dos direitos básicos e fundamentais de todas as pessoas e ratificação dos direitos femininos pela ONU, o pleno gozo desses direitos se mantém diariamente alienados, ameaçados e/ou usurpados para uma camada variável de mulheres não privilegiadas geocultural, social, étnico-racial, sexual e economicamente.

No transcurso do tempo da era moderna, ocorreram inúmeras transformações sociais que influenciaram a atual configuração das sociedades do terceiro milênio. O século XVIII é um dos séculos que suscitou mudanças paradigmáticas na forma de pensar, agir e se relacionar no mundo ocidental, deixando um legado marcante para as sociedades modernas posteriores. Assim como outras épocas significativas do Ocidente, esse século contou com suas singularidades, especialmente no que concerne às mulheres.

Atravessado substancialmente pelo movimento filosófico, literário, estético, político e cultural da Ilustração⁵, o distinto período dos anos mil

4 - Bertha Lutz (1894-1976) foi uma importante pesquisadora e ativista dos direitos políticos femininos no Brasil e internacionalmente. “Em 1922, Bertha representou as brasileiras na Assembleia-Geral da Liga das Mulheres Eleitoras, nos Estados Unidos, sendo eleita vice-presidente da Sociedade Pan-Americana. Somente dez anos depois do ingresso das brasileiras na Liga das Mulheres Eleitoras, em 1932, por decreto-lei do presidente Getúlio Vargas, foi estabelecido o direito de voto feminino. [...] [Assumiu como] de deputada na Câmara Federal em julho de 1936 [...]”. Sua atuação parlamentar foi marcada por proposta de mudança na legislação referente ao trabalho da mulher e do menor, visando, além de igualdade salarial, a licença de três meses para a gestante e a redução da jornada de trabalho, então de 13 horas diárias. [...] No ano de 1975, Ano Internacional da Mulher, estabelecido pela ONU, Bertha foi convidada pelo governo brasileiro a integrar a delegação do país no primeiro Congresso Internacional da Mulher, realizado na capital do México (Agência Senado. **Senado Notícias**. 2015. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/entenda-o-assunto/bertha-lutz>. Acesso em 23 nov. 2021).

5 - Sergio Paulo Rouanet distingue “Iluminismo” de “**Ilustração**”, como lembra Luciano Façanha (2010). Para Rouanet, não se pode banalizar a **Ilustração**, “vendo-a como simples capítulo da história de uma tendência. Pois ela foi sem sombra de dúvida o momento central dessa história, sua manifestação mais rica. Creio que estaríamos contribuindo

e setecentos é muitas vezes nomeado como “Século das Luzes”, configurando-se como um dos mais profícuos da história humana. Com uma intensa e vasta produção científica, ficou conhecido como aquele que trouxe o espírito científico de volta à cena, e não apenas, mas o trouxe como protagonista. Inúmeras foram as produções nos mais diversos campos do conhecimento humano, constituindo edifícios epistemológicos para a posteridade, a exemplo do grande empreendimento iluminista, a *Enciclopédia (Encyclopédie) ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*⁶.

Ernest Cassirer traz contribuições fundamentais para compreendermos a complexidade e heterogeneidade das ideias desenvolvidas no século XVIII. Segundo ele, a filosofia do Iluminismo é aquela que, colocando-se contra o reino das superstições, o espiritualismo teológico e o autoritarismo religioso dos séculos anteriores, pretende abandonar dogmas seculares e investir no espírito científico capaz de produzir uma sociedade esclarecida⁷. Para Cassirer (1992, p. 13), uma característica evidente desse período situa-se na “[...] arte e na forma de conduzir os debates de ideias [...]”. Uma forma de pensamento que, desapaixonadamente, abandona a velha filosofia sistemática, ao transgredir suas rígidas fronteiras, liberta-se. Identificando os limites dos sistemas filosóficos do século anterior, fundados sob uma unidade absoluta, a filosofia do Iluminismo passa a trabalhar mais com a noção de “fenômenos”, afastando-se da noção de “princípios”.

Porém, mesmo com todo o entusiasmo do período, o direito a desfrutar efetivamente dos círculos letrados e da ciência em desenvolvimento

para a centralidade da Ilustração, inscrevendo-a, ao mesmo tempo, numa diacronia mais genérica, se distinguíssemos entre Ilustração e Iluminismo”, continua Paulo, sugerindo “**reservar o termo Ilustração exclusivamente para a corrente de [ideias] que floresceu no século XVIII**. Por outro lado, [propõe] o uso de *Iluminismo* para designar uma tendência intelectual, não limitada a qualquer época específica, que combate o mito do poder a partir da razão. Nesse sentido, o Iluminismo é uma tendência trans-epocal, que cruza transversalmente a história e que se atualizou na Ilustração, mas não começou com ela, nem se extinguiu no século XVIII. A Ilustração aparece assim como uma importantíssima realização histórica do Iluminismo, certamente a mais prestigiosa, mas não a primeira, nem a última. Antes da Ilustração, houve autores iluministas, como Luciano, Lucrécio e Erasmo; depois dela, autores igualmente iluministas, como Marx, Freud e Adorno (ROUANET, Sergio Paulo. **As Razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 28).

6 - E como um ponto fundamental, “pensando a língua, propondo a reforma de seu vocabulário, flexibilizando seus recursos estilísticos, utilizando-a como meio da representação dos saberes, a *Enciclopédia* aponta para o caráter transitório do saber e de sua sistematização. Uma das principais utilidades da obra, advertem o *Discurso preliminar* e o verbete “*Enciclopédia*”, é registrar para a posteridade o estado dos conhecimentos humanos, práticos e teóricos, no momento em que são coligidos – meados do século XVIII, ou, mais precisamente, entre 1751 e 1765. A sistematização desses conhecimentos, desprovidos de fixidez, é por definição problemática, e o sistema dos saberes que a *Enciclopédia* delinea é, na expressão de Jean Starobinski, um verdadeiro “repertório aberto”. A origem das práticas e conhecimentos humanos nas sensações, e não em princípios distintos destes (transcendentes ou transcendentais), sugere que não tal gênese não poderia ser diferente, e a *Enciclopédia*, como catálogo ponderado dessas práticas e conhecimentos, não tem uma pretensão similar à dos grandes sistemas filosóficos tão criticados em suas páginas: a da unidade perfeita e acabada” (PIMENTA, Pedro Paulo. Uma nova concepção de filosofia. In: DIDEROT; D’ALEMBERT. **Enciclopédia ou Dicionário razoado das Ciências, das Artes e dos Ofícios**: o sistema dos conhecimentos. 2.vol. Tradução: Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza e Luís Fernandes Nascimento. Organização de Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 09-18).

7 - De acordo com Cassirer “[...] todo o século XVIII está impregnado dessa convicção: acredita que na história da humanidade chegou finalmente o momento de arrancar à natureza o segredo tão ciosamente guardado, que findou o tempo de deixá-la na obscuridade ou de se maravilhar com ela como se fosse um mistério insondável, que é preciso agora trazê-la para a luz fulgurante do entendimento e penetrá-la com todos os poderes do espírito [...]” (CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Tradução: Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1992, p. 78).

ainda era reservado apenas a alguns sujeitos, entre eles os “homens de letras”⁸ (CRAMPE-CASNABET, 1991). Impedidas de assumir funções na vida pública, as mulheres eram reservadas à vida doméstica, sendo função feminina exclusiva o cuidado da família. Contudo, apesar do privilégio social e discursivo dos homens, é possível encontrar outras formas de manifestação do feminino no século XVIII pré-Revolução⁹.

Nesse sentido, identificar o lugar determinado às mulheres, quais espaços por elas eram ocupados na sociedade burguesa e na literatura francesa pré-revolução, bem como qual lugar a mulher aristocrata desejava ocupar no século XVIII é o objetivo desta análise.

A mulher na sociedade francesa setecentista

Na sociedade burguesa setecentista, a mulher era reservada à vida privada. Acentua Nicole Castan (2009, p. 407) que “com certeza e de modo geral, ela [era] excluída dos papéis públicos e das responsabilidades exteriores”. A mulher burguesa tinha uma ocupação a cumprir, espaços determinados que podia frequentar e uma reputação a preservar:

[...] sua ocupação [era] prioritariamente doméstica; o cenário: a casa; sua vocação: encarnar a imagem de esposa e mãe, arraigada pela Igreja e pela sociedade civil. A exigência de honra _ feita de aparência, fidelidade aos seus e a sua boa reputação _ resume-o muito bem; portanto, uma dedicação constante a todos que vivem sob seu teto a destina a servir, ou seja, a cuidar: alimentar, criar, atender na doença, assistir na morte _ essa é a ocupação das mulheres, que a ela se devotam gratuitamente; aliás, não se costuma reconhecer sua participação, tão frequente, na produção para melhor enaltecê-las ou gratificá-las em testamento.

A ligação entre a vida doméstica e as mulheres era tão forte que ela

8 - De acordo com o verbete “Letrados”, escrito por Voltaire, “não se atribui essa denominação a um homem que com poucos conhecimentos cultiva somente um gênero [entre a Geometria, a Filosofia, a História geral e particular e a Poesia]. Aquele que não leu senão romances não fará senão romances; aquele que realizou por acaso, sem instrução literária, umas poucas peças de teatro, ou que, sem nenhuma ciência compôs um punhado de sermões, não contará entre os letrados. [...] o atual *homem de letras* acrescenta amiúde, ao estudo do grego e do latim, o do italiano, o do espanhol e, sobretudo, o do inglês. A via da História é cem vezes mais longa do que para os antigos; e a História Natural cresceu proporcionalmente à dos povos. Não se exige de um *homem de letras* que se aprofunde em todas essas matérias; a ciência universal não se encontra mais ao alcance do homem. Os verdadeiros letrados, porém, se colocam em condição de dar passos nesses diferentes terrenos, ainda que não possa cultivar todos eles” (DIDEROT; D’ALEMBERT. **Enciclopédia ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**: o sistema dos conhecimentos. 2.vol. Tradução: Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza e Luís Fernandes Nascimento. Organização de Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 367).

9 - Optou-se por essa delimitação temporal de “pré-Revolução”, uma vez que durante o período revolucionário algumas noções pontuais que ajudaram a caracterizar a situação das mulheres nesse século, variaram em demasia; como é o caso do limite muito bem estabelecido entre o “público” e o “privado”. A historiadora panamenha Lynn Hunt explica que “durante a Revolução, as fronteiras entre a vida pública e a vida privada mostraram uma grande flutuação. A coisa pública, o espírito público invadiram os domínios habitualmente privados da vida (HUNT, Lynn. *Revolução francesa e vida privada*. In: PERROT, Michelle (org.). **História da vida privada**: da Revolução à Primeira Guerra. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 18).

chega a determinar, em certa medida, uma identidade feminina: “[...] a mulher é sempre a dona de casa [...]” (PERROT, 2019, p. 114). O modelo ideal de mulher estava intimamente projetado em uma mãe e uma dona de casa responsável, tornando-se um desejo masculino e uma obsessão feminina. A mobilidade social restrita ao círculo da casa¹⁰, fez com que a dona de casa burguesa estimasse o trabalho doméstico e as atividades simples do seu cotidiano, como o tricô e o bordado, elegendo um valor indispensável ao trabalho.

Na sociedade do Antigo Regime, a mulher, apesar do confinamento ao lar e dedicação exclusiva à família, também era senhora. Com a responsabilidade total de cuidar das atribuições da casa e da família, a mulher era serva e senhora ao mesmo tempo. Não havia uma absoluta subordinação religiosa ao chefe da família, havia na verdade uma estrita divisão de poderes e tarefas. No exercício do comando da casa, era dever da mulher orientar a criada, educar os filhos e gerir a economia doméstica. Enquanto o marido reinava no ofício, ela reinava na casa. Outra liberdade subsistente no período, diz respeito à possibilidade, salvaguardado o risco de um escândalo público, de dispor dos próprios recursos financeiros (CASTAN, 2009).

Não se reduzindo a uma mera reclusão, por meio dos espaços privados houve a constituição da intimidade. Antes de ser um gênero romanesco, ele é um modo de vida, um mundo totalmente das mulheres, através do qual elas se conheciam e confiavam os segredos mais ‘devastadores’. Não havendo reclusão no espaço doméstico, puderam estabelecer relações mais independentes (PERROT, 2019). Algumas mulheres souberam tirar proveito do confinamento intimista, sussurrando e influenciando seus maridos na tomada de decisões domésticas, econômicas e até políticas. Mas, Castan (2009) explica que os espaços e a forma como esses laços eram formados entre as mulheres variavam de acordo com suas classes sociais. Enquanto para as mulheres da aristocracia e da burguesia essa intimidade ocorria entre mãe e filha, irmãs, amigas ou esposas no seio familiar:

Para as mulheres que não tiveram acesso à vida de sociedade no sentido convencional do termo, tais vínculos se estabelecem necessariamente no interior da parentela ou da vizinhança, sendo reforçados nos bairros urbanos pela promiscuidade de praxe (num subúrbio de Toulouse uma casa de três andares abriga dezesseis famílias de artesãos, uma em cada quarto). A exiguidade do espaço, a ausência de comodidades obrigam a sair de casa para providenciar água, fogo, luz; sem falar nesses lugares coletivos mas de vocação feminina que são o lavadouro, a fonte, o forno ou moinho; no Midi, as mulheres para ali

10 - Quanto aos espaços reservados às mulheres, Michelle Perrot ratifica “[...] as formas de confinamento, de enclausuramento das mulheres, são muitas: o gineceu, o harém, o quarto das mulheres do castelo feudal retratado por Jeanne Bourin num romance recente, o convento, a casa de estilo vitoriano, o bordel”. Portanto, por mais que as mulheres compartilhassem da restrição aos espaços públicos, os espaços e as condições a que uma mulher da corte, uma dona de casa burguesa, uma dona de casa dos meios operários e uma criada eram confinadas alteravam-se em função das posições que ocupavam na sociedade” (PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2019, p. 136).

se dirigem em grupos de três ou quatro vizinhas e ficam horas conversando. De modo geral, a vida e o trabalho, depois qualificados como interiores, transbordam: as mulheres se apoderam da soleira da porta, da rua, até mesmo da praça pública; nesses espaços, elas reúnem-se em “pequenos pelotões” na Toulouse no século XVIII para escolher ervas e alimentar os filhos; e uma taberneira também de Toulouse, lava seus copos com toda a naturalidade - em suma, trata-se de um setor inteiro que já não é propriamente dito doméstico, porém ainda não foi conquistado pela autoridade pública. (CASTAN, 2009, p. 411).

Perrot (2019) divide as mulheres da França setecentista em donas de casa do meio operário, donas de casas burguesas, criadas, prostitutas¹¹ e acrescentam-se a essas as mulheres da corte. Não só os laços íntimos e os espaços frequentados por essas mulheres eram diferentes, suas aspirações, sonhos e medos também. As esposas dos artesãos tinham que gerir a casa com o pouco que seus maridos ganhavam e algumas ainda faziam trabalhos extras para ajudar nas despesas. As criadas, vivendo em quartinhos nas casas da baixa burguesia ou da alta aristocracia francesa, a depender da família que serviam, estavam à mercê dos infortúnios do destino¹², enquanto as senhoras burguesas ou aristocráticas - estas menos e aquelas mais - preocupavam-se com a casa, a vestimenta, a boa alimentação e um par conveniente para casar os filhos. As filhas da aristocracia receberiam belos dotes pelo casamento, podendo desfrutar de seus bens sem a intromissão do marido. Já as damas da corte preocupavam-se com o vestido mais bonito para o baile, com os passeios pelos jardins parisienses, com os pretendentes para o noivado e com os pomposos bailes da primavera. As mães, burguesas ou da corte, preocupavam-se em manter as filhas longe dos escândalos e próximas a um casamento próspero.

A relação público/privado referente à situação feminina na França contava com uma singularidade em relação a outros regimes monárquicos. Perrot (2019, p. 152) aponta que a Lei Sálica tirou qualquer direito das mulheres a sentarem no trono, “[...] a rainha, na França, é apenas a ‘mulher do rei’, como foi mostrado por Fanny Cosandey, o que não é o caso em outros países europeus [...]”: a Inglaterra teve Elizabeth I, na Rússia, governou Catarina (a Grande); na Suécia, a rainha Cristina e, na Áustria, reinou Maria Tereza (mãe de Maria Antonieta).

11 - A prostituição no século da Ilustração atingiu números fantasiadamente “imensuráveis”, o que dificulta a análise real dos fatos, é o que mostra, ironicamente, Michelle Perrot: “no Ocidente cristão, a prostituição era estigmatizada. Sua expansão acompanhava a das cidades, e foi considerável no século [XVIII]. Londres e Paris eram capitais da prostituição, e divulgavam-se números enormes, fantasiosos mesmo. Falava-se de 50 mil prostitutas em Paris – Parent-Duchatelet reduziu essa quantia a 12 mil – às vésperas da Revolução, da qual elas participaram. Em 1789, as prostitutas desfilaram na capital reivindicando o reconhecimento de seus direitos e a liberdade de circulação” (PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2019, p. 78).

12 - Michelle Perrot pontua sobre a situação de vulnerabilidade das jovens em seus ambientes de trabalho doméstico, que as chamadas “[...] ‘criadinhas’, cujo alojamento ficava no último andar dos imóveis urbanos, [...], às voltas com visitas frequentes dos patrões [e vulneráveis sob suas investidas, também sofriam com o que hoje se denomina de “assédio ou violência sexual”], muitas vezes com a cumplicidade das patroas, que preferiam que seus filhos se envolvessem com uma jovem doméstica sadia, recém-chegada do interior, a que frequentassem o bordel arriscando-se a pegar sífilis” (PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. Tradução: Angela M. S. Côrrea. -2. ed. São Paulo: Contexto, 2019, p. 76).

De modo geral, na França do século XVIII, as mulheres - donas de casas burguesas, filhas da aristocracia, mulheres da corte ou criadas - não eram bem-vindas a espaços públicos, principalmente na escrita e na política. No entanto, existiram mulheres que ousaram desafiar o decoro da honra e dos costumes franceses, transitando pelo privado e pelo público.

As mulheres da Ilustração

Sobre as mulheres, há uma avalanche de discursos e imagens, mas que, quase sempre - produzidos por homens - ignoraram “o que as mulheres pensavam a respeito, como elas as viam ou sentiam” (PERROT, 2019, p. 22). Consequentemente, as histórias que foram contadas, escritas e protagonizadas pelas mulheres em pleno setecentos, ainda eram exceções, como afirma Perrot (2005, p. 183): a “[...] exceção das pioneiras que quebram o silêncio. Retratos, biografias, percursos são alguns de seus caminhos possíveis [...]”. Desde cedo, as meninas eram desencorajadas a qualquer tipo de ocupação que desafiasse o modelo de família burguesa e, assim, não trouxesse prosperidade ao lar. Badinter (2003, p. 68), salienta que “[...] do século XVII até o fim do século XIX, a mulher erudita é constantemente ridicularizada e tudo se faz para que ela não exista [...]”¹³. Mas, com a relutância de algumas, os espaços frequentados pelas mulheres começam a se expandir, passando a haver maior mobilidade feminina nos salões letrados da grande Paris.

No Século das Luzes, havia as mulheres que cuidavam dos afazeres domésticos; havia as mulheres da baixa burguesia e da alta aristocracia, as da sociedade de corte, as criadas e as prostitutas; havia a representação do feminino idealizada pelos ilustrados e existiam as francesas **Olympe de Gouges**, **Madame du Châtelet**, **Madame d'Épinay**, e a inglesa **Mary Wollstonecraft** e, possivelmente, muitas outras as quais ainda não se têm registros.

Tomando-se como referência uma concepção mais “clássica” sobre Iluminismo, é bastante provável que existam interpretações contrárias à denominação dessas mulheres como iluministas. Na esteira oposta a essa interpretação, há quem defenda não apenas o título, como também as ideias das iluministas. Moraes (2016, p. 10) afirma não só sobre uma trajetória de luta, como também um feminismo iluminista das escritoras:

13 - Ao falar do quadro institucional, ao qual a *Enciclopédia* estava inserida, Pedro Paulo Pimenta lança um olhar diferente sobre a participação feminina na vida “intelectual” da Paris da Ilustração. Segundo o autor, além da corte, os salões eram um dos pilares que sustentavam, junto às instituições oficiais, o equilíbrio da vida social do Antigo Regime, de modo que “muitas vezes [o gesto de decretar a sorte ou a desgraça de um jovem escritor, era] ditado por recomendações direta de algumas das damas que [mantinham] em Paris os célebres salões de conversação, espaços abertos em seus *bôtels*, para a frequentação de escritores, poetas, cientistas, filósofos, belos espíritos e damas da sociedade interessadas em se instruir junto a essa companhia, num ambiente mais arejado, em que o sabor circula livremente, na maioria das vezes sem outra censura além das medidas e formalidades que regem as relações entre as classes e os sexos e, por extensão, essas joviais seções. Esse espaço socialmente demarcado, permeado por relações políticas, é receptivo ao novo saber enciclopédico, uma visão de mundo que, sem contestar diretamente a ordem social, propõe uma reforma de monta nas crenças e hábitos intelectuais consolidados ao longo dos séculos mais recentes” (PIMENTA, Pedro Paulo. Uma nova concepção de filosofia. In: DIDEROT; D'ALEMBERT. *Enciclopédia ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*: o sistema dos conhecimentos. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 11-12).

O feminismo iluminista de Mary Wollstonecraft e Olympe de Gouges compartilha da mesma crença na importância da educação e na universalidade de direitos, fazendo eco a Condorcet. É um feminismo que se impõe à escravidão dos africanos e indígenas e à escravidão doméstica. Ambas viveram tempos históricos em que a mulher estava excluída da educação formal, das universalidades e das possibilidades de uma carreira de nível superior. E em que o casamento a transforma numa dependente legal do marido, que não podia gerir os próprios bens nem trabalhar sem consentimento. É a eterna menoridade como destino das mulheres.

É inegável o compromisso dessas mulheres pela escrita e em prol da autonomia das mulheres. Filhas desobedientes de uma época que não nutria afeição a mulheres instruídas e com conhecimentos históricos, elas se tornaram ícones na luta contra as opressões de gênero e hoje, juntamente com suas produções, são objetos de estudos e referenciais em inúmeros segmentos acadêmicos e sociais.

Olympe de Gouges (1748-1993) - ilustrada abaixo na **figura 1** - foi outra mulher que desafiou as restrições públicas e extrapolou o limite do privado. Atriz, escritora, dramaturga, ativista política, abolicionista francesa, defensora da democracia e dos direitos da mulher, como atesta Moraes (2016, p. 10), “[...] ela se insere nas agitações políticas da França escrevendo panfletos, tratados políticos, peças de teatro, artigos sobre a questão da mulher [...]”. Tendo vivido em tempos revolucionários, Olympe foi personagem ativa, sendo diretora do jornal

L'Impatient. **Figura 1** - Olympe de Gouges



Fonte: The Scarlet Pimpernel (2018)¹⁴

¹⁴ - Disponível em: <https://howiraisedmoneytoproducemyplay.wordpress.com/2018/11/29/olymp-de-gouges-writer-feminist-victim/>. Acesso em 12 de mar. 2021

Em 1791, Gouges fundou a Sociedade Popular das Mulheres e publicou seu célebre livro *Declaração dos direitos das mulheres e dos cidadãos*. Defensora dos direitos das mulheres, influenciou a criação de instituições de apoio a mães solteiras e uma casa de teatro para dramaturgia feminina, a francesa também lutou pela abolição da escravatura e criticou a pena de morte. Sua luta em favor dos desfavorecidos, da autonomia feminina e da libertação dos negros, a levaria a ser guilhotinada em 1793, quatro anos após a Revolução francesa¹⁵.

Assumindo uma altivez política, a escritora e ativista conclama as mulheres a lutarem por seus direitos, a lutarem pela conquista da cidadania e da igualdade entre os sexos, no Epílogo da obra:

Mulher, acorde! O toque de alarme da razão faz-se ouvir em todo o universo. Reconheça os seus direitos! O poderoso império da natureza não está mais cercado de preconceitos, de fanatismo, de superstição e de mentiras. A tocha da verdade dissipou todas as nuvens da tolice e da usurpação. Ao multiplicar suas forças, o homem escravo precisou recorrer às forças da mulher, para quebrar as correntes que o prendiam. Tornando-se livre, ele se tornou injusto com a sua companheira. Ó, mulheres! Mulheres, quando deixarão de ser cegas? Quais são as vantagens que vocês obtiveram na Revolução? Um desprezo mais marcado, um desdém mais assinalado. Durante séculos de corrupção, vocês só reinaram sobre a fraqueza dos homens. O poder que pertencia a vocês está destruído; então, o que lhes resta? A convicção das injustiças do homem. A reivindicação de seu patrimônio, fundado sobre sábios decretos da natureza. O que vocês teriam a rejeição de uma iniciativa tão bela? [...] Reünam-se sob os estandartes da filosofia, revelem toda a energia de seu caráter, e verão que esses arrogantes não mais serão adoradores servis rastejando aos pés, mas ficarão orgulhosos de compartilhar com vocês os tesouros do Ser Supremo. Sejam quais forem as barreiras que são erguidas contra vocês, vocês têm o poder de transpô-las- só precisam querer (GOUGES, 2019, p. 261).

Na obra, como é possível constatar acima, Gouges registrou seus anseios pela emancipação das mulheres. Reivindicou, principalmente, a igualdade entre os sexos, o direito feminino à educação formal; ao voto e à propriedade privada; a cargos públicos; à herança e ao reconhecimento dos filhos nascidos fora do casamento (MORAES, 2016).

E, em igual tom, o pré-feminismo ou profeminismo¹⁶ foi representado na Inglaterra. Um ano depois do início da revolução negra no Hai-

15 - Para maiores esclarecimentos sobre a Revolução ocorrida na França no século XVIII, ver: BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução francesa*. Tradução: Marcelo G. De Oliveira e Giovanna L. Libralon. Prefácio de João Pereira Coutinho. Campinas, SP: Vide Editorial, 2017; e/ ou PERRROT, Michelle (org.). *História da vida privada: da Revolução à Primeira Guerra*. 4. vol. Tradução: Denise Bottmann (partes 1 e 2) e Bernardo Joffily (partes 3 e 4). São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

16 - Para o aprofundamento sobre um “feminismo” e “profeminismo” no século XVIII ver, respectivamente: ROVERE, Maxime (org. Wa awd). *Arqueofeminismo: mulheres filósofas e filósofos feministas- século XVII-XVIII*. Tradução: Andrea Maria Mello, Camila Lima de Oliveira, Pedro Muniz, Viviana Ribeiro e Yasmim Haddad. 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2019 e GOMES, Anderson Soares. *Mulheres, Sociedade E Iluminismo: o surgimento de uma Filosofia Profeminista na Inglaterra do Século XVIII*. *Matraga*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 29, jul./dez. 2011. Disponível em: file:///C:/Users/Francisca/Downloads/26059-82691-1-SM.pdf. Acesso em: 12 set. 2020.

ti (1791) e dois anos após a Revolução Francesa (1789), a incansável **Mary Wollstonecraft** (1759-1797) – ilustrada abaixo na **figura 2** – publica, em 1792, *A Reivindicação dos Direitos da Mulher* (*Vindication of Rights is Woman*).

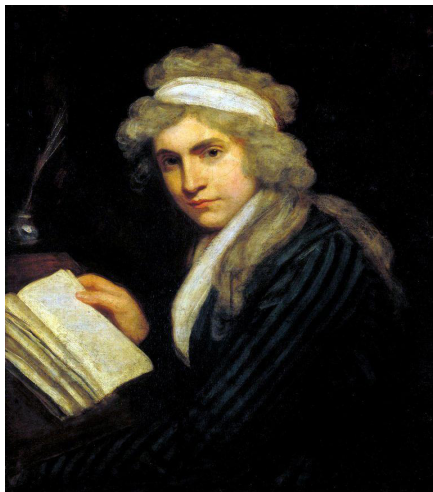


Figura 2 - Mary Wollstonecraft
Fonte: Woman time (2019)¹⁷

Na seção “O dever dos pais”, a autora levanta o seguinte questionamento:

Parece haver uma proporção indolente no homem para fazer com que os preceitos sempre ocupem o lugar da razão e para sustentar todo dever em uma base arbitrária. Os direitos dos reis são deduzidos em uma linha direta do Rei dos reis, e os pais, de nosso primeiro pai. Por que, então, voltamos atrás em busca de princípios que deveriam sempre se apoiar na mesma base e têm hoje o mesmo peso que tinham há cem anos – e nem um bocado a mais? Se os pais cumprem seu dever, têm uma forte autoridade e um direito sagrado sobre a gratidão dos filhos; mas poucos estão dispostos a receber seu afeto respeitoso em tais termos. Eles demandam obediência cega, porque não merecem préstimos naturais; e, para tornar mais obrigatórias suas exigências de fragilidade e ignorância, uma sanidade misteriosa espalha-se ao redor do mais arbitrário dos princípios. Que outro nome se pode dar à obrigação cega de obedecer a seres viciosos e frágeis apenas porque seguiram um instinto poderoso? (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 199).

Sob ataque direto a “autoridades baseadas em arbitrários”, Mary escreve uma das obras que passou a ser considerada como um dos documentos

¹⁷ - Disponível em: <https://womantime.com.ar/mary-wollstonecraft-la-primera-feminista/>. Acesso em 13 de mar. 2021.

fundadores do feminismo (MORAES, 2016), ao fazer duras críticas aos costumes aos quais as mulheres eram submetidas. De acordo com Wollstonecraft (2016, p. 31), “os homens, em geral, parecem empregar a razão para justificar preconceitos, assimilados quase sem saber como, em vez de procurar desarraigá-los”. A independência econômica e o direito à instrução formal também eram pautas na luta da inglesa em favor da emancipação feminina.

Insubordinadas e determinadas, Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft, “inauguraram a idade do feminismo como movimento social”, que emergiu paralelamente aos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. Críticas do Iluminismo, as feministas lutaram em favor da república laica, da radicalização da democracia e da cidadania para todos (MORAES, 2016, p. 15) sem discriminação de sexo ou raça ou religião.

Destarte, “ambição” e “feminino” não eram designações próximas, no século das Luzes (BADINTER, 2003), porém, era considerado um atributo denotado aos homens e um privilégio dos ricos. Na contramão dos limites impostos ao feminino, Madame du Châtelet e Madame d’Épinay foram mulheres que não se contentaram em desempenhar funções maternas e/ou domésticas.

Figura 3 - Madame du Châtelet



Fonte: Imago Mundi (2018)¹⁸

Madame du Châtelet ou Gabrielle Émilie du Châtelet (1706-1749) – ilustrada acima na **figura 3** - quando jovem, não pôde fugir das obrigações de uma aristocrata francesa e, no entanto, “[...] foi a pessoa que menos

¹⁸ - Disponível em: <http://www.cosmovisions.com/Chatelet.htm>. Acesso em 13 de mar. 2021.

se submeteu aos preconceitos de sua época e que mais soube afirmar sua originalidade, sua independência e sua ambição contra um mundo hostil a tais pretensões [...]” (BADINTER, 2002, p. 7). Em 1747, a marquesa publica o *Discurso sobre a felicidade*. Entre tantos outros tratados sobre a felicidade publicados no século das Luzes, o texto se destaca por ter sido escrito por uma mulher, ligada a personagens importantes do movimento iluminista, como Voltaire, com quem viveu durante muitos anos de sua vida, além da obra distinguir “as condições da felicidade em geral” da felicidade reservada às mulheres setecentistas (BADINTER, 2002, p. 7-8; BADINTER, 2003).

Em o *Discurso sobre a felicidade*, Émilie du Châtelet (2002, p. 21-23) afirma que os homens teriam infinitas formas a mais do que as mulheres de chegar à felicidade. Eles podem chegar à glória servindo seus concidadãos, nas guerras ou na política. Enquanto a ambição feminina - muito mais um dever do que propriamente ambição - restringia-se a ter um bom casamento e filhos saudáveis e bem educados. A escritora considerou que o amor pela glória é baseado inteiramente na ilusão e que o amor pelos estudos é um recurso mais seguro contra os infortúnios da vida, sendo, desse modo, uma paixão necessária.

A ambição feminina se estendeu à outra Émilie. **A Madame d'Épinay** (1723-1783) - ilustrada abaixo na **figura 4** - “notável por sua inteligência e sutileza” (BADINTER, 1991), assim como a Madame du Châtelet, não tinha grande apreço à religiosidade cristã. Amiga de Rousseau, Grimm e Diderot, manteve relação próxima ao movimento iluminista.

Figura 4 - Madame d'Épinay



Fonte: Utpictura18 (2020)¹⁹

¹⁹ -Disponível em: <https://utpictura18.univ-amu.fr/GenerateurNotice.php?numnotice=B0420>. Acesso em 13 de mar. 2021.

Em *O que é uma Mulher*, obra de autoria dos iluministas Diderot, Thomas e Madame D'Épinay, é travado um debate caloroso sobre a natureza e a condição feminina. Juntando-se a um seleto grupo de pensadores dispostos a problematizar a natureza feminina e determinação moral incumbida às mulheres, Diderot e outros iluministas acabam caindo no argumento comum, eles “não param de atribuir à natureza aquilo que evidentemente nos vem da educação ou da instrução”, assevera Madame d'Épinay (BADINTER, 1991). Questionada sobre a possibilidade de igualdade entre os sexos e, portanto, de alteração da situação das mulheres, a intelectual responde com firmeza que “[...] nada, em sua natureza, impede que as mulheres estejam em igualdade com os homens [...]” (BADINTER, 1991, p. 31), pois é evidente que as mulheres e os homens são iguais em natureza e em constituição (D'ÉPINAY, 1991).

Madame du Châtelet e Madame d'Épinay nunca mantiveram nenhum laço social. Nunca se encontraram, nem mesmo frequentaram os mesmos lugares na aristocracia. Quando Châtelet faleceu, em 1749, d'Épinay só tinha vinte e três anos e ainda não tinha ambições intelectuais. Elas não eram parecidas em quase nada, exceto a relação que mantiveram - amorosa no caso da senhora marquesa, e de amizade no caso da jovem Émilie - com Saint-Lambert e Voltaire e a perseverança em conquistarem o que desejavam. Duas Émilie autênticas e ambiciosas (BADINTER, 2003).

A ilustração do feminino no Iluminismo setecentista

“Das mulheres, muito se fala. Sem parar, de maneira obsessiva. Para dizer o que elas são ou o que elas deveriam fazer” (PERROT, 2019, p. 22).

E, assim, configura-se a narrativa histórica do século XVIII: uma narrativa masculina, produzida a partir de encontros, reuniões e debates, protagonizados, em sua grande maioria, por homens “[...] o discurso iluminista é um discurso do homem [...]”, afirma Michèle Crampe-Casnabet (1991, p. 369). No que diz respeito aos progressos almejados, não raras as exceções, existem contradições entre os discursos proferidos pelos ilustrados, seus posicionamentos políticos, suas ações privadas e as reais condições das mulheres na sociedade burguesa setecentista.

Impelido a responder sobre *o que é o Esclarecimento (Aufklärung)*? Kant (1985, p. 100) responde que “[...] é a saída do homem de 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 [...]”. Cristina Molina Petit (2018) afirma que a concepção do termo ‘homem’ usada de forma genérica para designar ‘seres humanos’ é uma falácia, uma vez que os direitos femininos eram tratados de forma discriminada e individualizada

pelos ilustrados. O pensamento iluminista pregava a libertação do gênero humano do obscurantismo, da animalidade e da opressão. Desejos esses distantes de serem concretizados, contribuíram sobremaneira para a alienação das mulheres sobre as reflexões de liberdade e igualdade.

Apesar do universalismo iluminista sobre o homem, do quase unívoco discurso conservador sobre o feminino e do silêncio sobre a questão da mulher e seus direitos, havia pensadores progressistas no que concerne à emancipação feminina. O marquês **Nicolas Condorcet** (1743-1794), matemático, filósofo e enciclopedista foi defensor público das teses de Mary Wollstonecraft e Olympe de Gouges. Moraes (2016, p. 9) expõe a revolta do escritor em relação a “[...] exclusão das mulheres [francesas] da Assembleia Constituinte, ele [Condorcet] enfatiza o absurdo de se falar em igualdade de direitos enquanto metade do gênero humano é privada de cidadania [...]”.

Solidário também às lutas políticas contra a escravidão – foi membro da Sociedade dos Amigos dos Negros, contra a pena de morte e contra as superstições religiosas, em 1786, Condorcet lançou as bases de uma declaração universal dos direitos do homem, acrescenta Maxine Rovere (2019, p. 229). O posicionamento de defensor da igualdade de direito entre homens e mulheres fica evidente em sua obra *Sobre a Admissão das Mulheres ao direito à cidadania* (1790), na qual faz um apelo pela “admissão da cidadã” francesa:

É singular que em um grande número de países tenha-se acreditado que as mulheres são incapazes de qualquer função pública, mas são dignas da realeza; que na França uma mulher pôde ser regente, e que até hoje, em 1776, ela não possa ser vendedora de moda em Paris; que, enfim, nas assembleias eletivas das nossas jurisdições tenha sido concedido ao direito ao feudo, aquilo que recusamos ao natural. Muitos de nossos nobres deputados devem às mulheres a honra de se sentar entre os representantes da nação. Porque, em vez de remover o direito das mulheres proprietárias de feudos, não o estendemos a todas aquelas que têm propriedades e que são chefes de família? Se achamos absurdo exercer o direito à cidadania por meio de um procurador, por que retirar esse direito das mulheres em vez de permiti-lhes a liberdade de o exercer pessoalmente? (CONDORCET, 2019, p. 242).

Outro personagem importante da Ilustração a defender os direitos femininos foi o filósofo e ensaísta britânico, **David Hume** (1711-1776). Ele foi partidário de uma posição igualitária: “homens e mulheres têm vontade de domínio e, para o provar, utiliza a lenda das Scytias que teriam mesmo sacrificado a vaidade de serem admiradas pelos homens a essa vontade de poder, cegando-os, para melhor os conseguirem dominar” (GASPAR, 2009, p. 22).

Respondendo à questão²⁰ colocada pela Academia de Châlons-sur-

20 - Em explicação, Maxime Rovere afirma que “essa pergunta fazia parte do contexto das “competições acadêmicas”, frequentemente organizadas na França, a partir de 1730, para incentivar a efervescência intelectual na cidade de Paris e fora dela. Escritores famosos participaram dessas competições e ganharam prêmios (Fontenelle, Voltaire, Bernouilli,

-Marne, em março de 1783, a saber: “Quais seriam os melhores meios para aprimorar a educação das mulheres”, Pierre Ambroise François **Choderlos de Laclos** (1741-1803), militar de carreira, romancista, ex-aluno da Escola Real de Artilharia de *La Fère* e fundador de uma outra escola, em Valência, em 1777 (MAXIME ROVERE, 2019, p. 167), escreve *da Educação das mulheres*. Utilizando-se do método hipotético-dedutivo de Rousseau, a partir do qual formula a ideia de uma “mulher natural”, Choderlos de Laclos (2019, p. 178) afirma:

A mulher da natureza é, assim, como o homem, um ser livre e potente; livre porque exerce com plenitude suas faculdades; potente, porque suas faculdades igualam suas necessidades. Um tal ser é feliz? Sim, provavelmente e, se achamos que sua felicidade parece um paradoxo, um exame mais reflexivo permite reconhecer a verdade. Os homens quiseram tudo aperfeiçoar e tudo corromperam; eles se sobrecarregam de correntes, e depois, se queixaram de estarem esmagados sob seu peso. Insensatos e injustos, eles abandonaram a natureza que os tornou felizes, depois a caluniaram, acusando-a dos males que esse abandono lhes causou, males que eles mesmos se fizeram.

O autor considera então, assim como o seu mentor, que os vícios e corrupções não são advindos da natureza, mas adquiridos ao longo do processo de socialização. E Laclos (2019, p. 175), apesar de responder negativamente à questão proposta pela academia de Châlons ao dizer “me será fácil provar, que não há nenhum meio de aperfeiçoar a educação das mulheres”, ele “busca a possibilidade das mulheres iniciarem novas formas de sentir”; de sentir o próprio corpo ao invés de o mostrar na cena erótica burguesa; investir no jogo da sedução ao invés de cair nas distorções da natureza nos jogos de poder e predação; investir em outra forma de beleza que seja por meio da liberação do amor e de um prazer não aparente, mas autêntico - preocupações essas ambientadas em “uma época em que a libertinagem valorizava a figura do instrutor “inescrupuloso”, que [introduzia] as jovens inocentes nas delícias do vício” - e assim, Choderlos de Laclos se apresentou como um “contra-instrutor dos corpos [livres e felizes] que a sociedade arranca da natureza”, lembra Rovere (2019, p. 170).

Além de Nicolas Condorcet, David Hume e Choderlos de Laclos, a questão da mulher no século das Luzes foi trabalhada por outros autores, como **Denis Diderot** (1713-1784) e **Antoine Léonard Thomas** (1732-1785), este último com o *Ensaio sobre o caráter, os costumes e o espírito das mulheres*

etc.). Jean-Jacques Rousseau, principalmente, participou de duas competições da academia de Dijon, dando origem ao *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750) e ao *Discurso sobre os fundamentos e origem da desigualdade entre os homens* (1755). É provavelmente por isso que Laclos, grande admirador de Rousseau e leitor atento de seu tratado pedagógico *Emílio ou da Educação* (1762), quis participar do concurso de Châlons” (MAXIME ROVERE. Apresentação. Tradução: Andrea Maria Mello. Choderlos de Laclos. *Da Educação das Mulheres*. In: MAXIME ROVERE, (Org). **Arqueofeminismo: mulheres filósofas e filósofos feministas - século XVII-XVIII**. Tradução: Andrea Maria Mello, Camila Lima de Oliveira, Pedro Muniz, Viviana Ribeiro e Yasmim Haddad. 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2019. p. 167-168).

em diferentes séculos (1772). Juntamente com Madame d'Épinay, eles travam um debate a fim de saber *O que é uma mulher*. O jovem acadêmico Thomas, sem experiência no assunto, puro de corpo e alma, coloca-se a falar sobre a natureza das mulheres e acaba virando motivo de piadas maldosas de seus contemporâneos. Certo de que a “essência” feminina era determinada culturalmente, o ensaísta afirma que as mulheres são o que os governos, as leis e as circunstâncias fizeram delas e atribui como prova argumentativa as diferenças femininas em cada século. Contrário a essa tese, Diderot aponta que as mulheres são sempre governadas por seus órgãos, principalmente, pelo útero. Mais próxima à afirmação de Thomas, Madame d'Épinay contesta a ideia de uma determinação natural levantada pelo enciclopedista e grande parte dos homens de letras no século XVIII, e diz que a mulher, ao ser moldada inteiramente por sua educação, é um ser de cultura (BADINTER, 1991).

São infundáveis os exemplos de pensadores iluministas contrários às teses sobre a emancipação feminina, sua efetiva ocupação dos salões letrados, sua livre circulação pelos espaços públicos e participação política ou relutantes com a ideia do direito a uma instrução formal para as mulheres.

Immanuel Kant (1724-1804) dizia: a mulher é o lar, assim como elegeu a capacidade racional enquanto critério distintivo da humanidade e, embora não a negasse às mulheres, defendeu que nelas tal capacidade se encontrava diminuída, aponta Gaspar (2009, p. 61); Rousseau (1995, p. 492) perguntou “[...] se toda mulher foi feita para agradar e para ser subjugada, deve tornar-se agradável ao homem em vez de provocá-lo [...]”, pergunta retórica essa que, permitiu a Adília Gaspar (2009, p. 35) destacar dois pontos relevantes nas considerações rousseauianas referente às mulheres: “o primeiro é que as mulheres são fisicamente menos fortes que os homens; o segundo é que elas têm a seu cargo a produção de crianças e esse ‘trabalho’ limita sua independência. Aliás, Rousseau fez muitos comentários sobre as mulheres. Ele é um caso a ser singularizado.

A ilustração do feminino no pensamento de **Jean-Jacques Rousseau** deve ser analisada com a devida cautela, a fim de evitar conclusões precipitadas. A inclinação rousseauiana a idiosincrasias e, de sua escrita, a paradoxos pode dificultar tais análises. Rousseau trata do feminino em algumas de suas obras, porém não segue apenas uma linha de pensamento. No que diz respeito ao feminino na vasta obra do filósofo, algumas linhas de análises estéticas, pedagógicas, morais e políticas são traçadas.

Rousseau (1995, p. 19-22), no *Tratado de educação*, assevera: “essas ternas mães que, livres de seus filhos, se entregam alegremente aos divertimentos da cidade, sabem porventura que tratamento recebe a criança em faixas na aldeia?”; desaprovando tais costumes nas páginas seguintes – “é mãe condenável a que alimenta o filho de outra em lugar do seu: como

poderia ser uma boa ama?” – o autor completa: “em não havendo mãe, não pode haver filho”. Já no romance epistolar, *A nova Heloísa*, Rousseau (1994, p. 36) aponta:

Desde que todos os sentimentos da natureza são abafados pela extrema desigualdade, é do iníquo despotismo dos pais que vêm os vícios e as infelicidades dos filhos; é dos laços forçados e mal harmonizados que, vítimas da avareza ou da vaidade dos pais, jovens mulheres apagam por uma desordem de que se vangloriam um escândalo de sua primeira honestidade. Quereis, então remediar o mal? Remontai à fonte. Se houver alguma reforma a tentar nos costumes públicos, é pelos costumes domésticos que ela deve começar, e isso depende totalmente dos pais e das mães. Mas não é assim que dirigem as instruções; vossos covardes autores instruem apenas e sempre aqueles que são oprimidos, e a moral dos livros será sempre vã porque ela não é senão a arte de cortejar o mais forte.

Duas obras de um mesmo período, mas a primeira reserva uma severidade radical para com as mulheres, na qual a segunda parece abrandar. No *Emílio*, a responsabilidade e culpa de uma educação que escraviza a criança desde cedo recai inteiramente sobre as mulheres. Já no Prefácio de *Júlia*, a responsabilidade da educação dos filhos, passa a ser das “mães e dos pais”. É bem verdade que, no primeiro livro do *Tratado*, Rousseau está preocupado com a educação das crianças, enquanto no *Romance* epistolar, na passagem discriminada, a preocupação está voltada para a educação das jovens moças, onde o filósofo parece rever suas considerações: “mas sejamos justos para com as mulheres, a causa de sua desordem reside menos nelas, do que em nossas más instituições” (ROUSSEAU, 1994, p. 36).

Nesse sentido, também é um equívoco crer na simples oposição entre as concepções acerca do feminino em Rousseau. Um caso curioso e peculiar é o *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens* (1955). No célebre *Discurso*, o autor trata da questão da mulher de forma *en passant*, o que não implica dizer superficial. Além de precursor das ideias sobre “a infância” (CERIZARA, 1990), Rousseau é um dos primeiros filósofos na história do pensamento ocidental a afirmar, em certa medida, sobre uma condição feminina ou sobre características sociais que foram naturalizadas e ditas “inerentes” às mulheres. “A mãe a princípio aleitava seus filhos devido à sua própria necessidade; depois, tendo o hábito lhos tornado caros, alimentava-os por causa da necessidade deles” (ROUSSEAU, 19728, p. 247). Nesse contexto, ao lançar mão do argumento sobre o amor moral não ser natural, mas uma aquisição do gênero humano, a “sociabilidade não natural” (CASSIRER, 1992) rousseuniana também é estendida às mulheres, especialmente através do amor materno, considerado por Badinter (1985), não só como uma característica não social, mas também como um mito.

Há outras obras tão notáveis quanto o *Segundo Discurso* no pensamento rousseauiano onde o autor teceu comentários sobre a figura feminina. Em alguns escritos, a exemplo das obras *Carta a D'Alembert*, *A morte de Lucrecia* e *Emílio ou Da Educação*, a questão feminina é trabalhada a partir de uma perspectiva de pensamento próxima da visão setecentista burguesa de “mulher” e a de outros iluministas.

Na *Carta a D'Alembert* (1958), é reservada às mulheres uma moral particular²¹. A virtude feminina estaria na esteira oposta à exposição pública: em geral, a mulher que se mostra, se desonra, afirma Rousseau (1993). Em *A morte de Lucrecia*, tragédia em prosa inacabada e datada de 1754, Rousseau faz uma espécie de atualização da história relatada por Tito Lívio na *História de Roma*. Apresentada sobre o horizonte moral e político, a *Tragédia* é predominante doméstica, pois se passa no interior de uma família, mas que envolve personagens com destaque social capazes de interferir na história de uma nação. Segundo Babiuki e Leite (2019, p. 191) “[...] a protagonista é uma mulher, Lucrecia, cujas características vão ao encontro das descrições do que seria um modelo feminino presente, por exemplo, na *Carta a d'Alembert* [...]”.

No *Emílio ou da Educação*, obra de 1762, Rousseau traz elucubrações sobre quais seriam as metas de uma educação ideal. Figurado por personagens fictícios como Emílio, seu preceptor, sua ama e sua companheira Sofia, o texto é dividido em cinco livros. É somente no Livro V que o autor se debruça sobre a figura feminina, ao determinar qual seria a educação e função social da mulher em correspondência às predileções educacionais do homem e seu lugar social. No livro quinto, Rousseau (1999, p. 496) também se dispõe a tratar sobre a natureza feminina fazendo uma análise ao dirimir distinções e semelhanças quanto aos sexos da mulher e do homem:

Não há nenhuma paridade entre dois sexos quanto à consequência do sexo. O macho só é macho em certos instantes, a fêmea é fêmea a vida toda, ou pelo menos a juventude toda; tudo a faz lembrar seu sexo e, para bem preencher suas funções, ela precisa de uma constituição que se coadune com ele. Precisa de precauções quando está grávida, precisa de repouso nos partos, precisa de uma vida calma e sedentária para amamentar os filhos, precisa, para educá-los, de paciência e mansuetude, de um zelo e de uma afeição que nada espante; ela serve de ligação entre filhos e o pai, só ela faz com que o pai ame os filhos. Quanta ternura e preocupação ela não deve ter para manter a união

21 - A moral destinada às mulheres distinguia-se da moral reservada aos homens, uma vez que estes poderiam expressar-se publicamente, enquanto tal comportamento era rechaçado socialmente quando se tratava das mulheres. Sobre essa perspectiva, Michelle Perrot diz que a “[...] dissimetria do vocabulário ilustra esses desafios: homem público é uma honra; mulher pública é uma vergonha, mulher da rua, do trottoir, do bordel. O aventureiro é o herói dos tempos modernos; a aventureira, uma criatura inquietante. A suspeita pesa sobre os deslocamentos das mulheres, principalmente das mulheres sozinhas. Alguns hotéis, ciosos de sua respeitabilidade, as recusam [...]” PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Tradução: Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC, 2005. p. 136).

em toda a família! E enfim tudo isso não devem ser virtudes, mas sim gostos, pois caso contrário a espécie humana logo se extinguiria.

Enquanto em *Júlia ou A nova Heloísa*, publicada em 1761, parece haver uma alteração da linha de tratamento com o feminino. O romance apresenta comentários de cunho moral sobre a figura feminina, ao apontar e problematizar qual o lugar a mulher deveria ocupar na sociedade. A partir desse recorte, a terceira seção desta pesquisa objetiva investigar qual a função da figura feminina exercida por Júlia no *Romance* enciclopédico de Jean-Jacques, assim como responder qual a função de Júlia no conflito entre natureza e cultura.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisando as representações a partir das quais as figuras e personagens femininas foram ilustradas (e ou idealizadas) ao longo da idade moderna e principalmente do século das Luzes, concluímos que houveram muitos apagamentos, silenciamentos, usurpações e violações para com as mulheres na sociedade e na literatura francesas do século XVIII pré-Revolução. Em verdade, “a história das mulheres na filosofia é marcada por inúmeros desequilíbrios, dos quais o mais evidente – a sua longa, muito longa ausência – tende a esconder outros”, alerta Maxime Rovere (2019, p. 07).

Desequilíbrios que não contam somente para o cenário das usurpações, mas também apontam para pequenos, mas democráticos avanços quanto a educação/instrução feminina. Se até o século XVI, o saber era um privilégio do clero e da nobreza, a partir do século seguinte passa a ser prioridade da Igreja Católica a alfabetização das mulheres para a catequização das crianças e evangelização social. O que deu início a uma onda de criação de internatos, colégios e conventos, contribuindo para a educação feminina. O século das Luzes, foi um século em que as mulheres tiveram mais liberdade, de certa forma, e em função disso suas ambições alcançaram os mais variados campos e linguagens. Mulheres escritoras, artistas, estilistas, pintoras, artesãs, entre outras.

Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft, Madame du Châtelet, Madame d'Épinay e inúmeras outras sábias e letradas foram mulheres marcantes para a história do mundo moderno, sobretudo, para o longo século XVIII. Mulheres com personalidades fortes e distintas que marcaram uma era dominada por um espírito masculino. Essas personagens históricas, resgatadas e contadas a partir de recentes e necessárias pesquisas como *Arqueofeminismo* (MAXIME ROVERE, 2019), *Histórias das mulheres no Ocidente* (DUBY; PERROT, 1991) e *Minha história das mulheres* (PERROT,

2019), são exemplos históricos-factuais da inexistência de uma natureza feminina determinada – cujo determinismo biológico-filosófico serviu de orientação para máximas morais –, ou de uma representação idealizada de “feminilidade”, ou de um conceito vazio e particular de “mulher”. Todas e cada uma delas, foram pessoas com desejos, pensamentos e modos de vida próprios, de certo, característicos de uma época, mas com ambições e projetos indefiníveis por um única formulação teórico-conceitual exposta nos termos e limites característicos à uma “natureza feminina”.

Nesse sentido, ficou evidente que os três séculos da primeira modernidade, em especial no século XVIII, para além de transformações das sensibilidades, a nova forma de civilidade constituída na modernidade, apesar de canonicamente ser abordada de maneira geral, impôs ao sexo feminino restrições e limites muito mais severos do que aos homens. E assim, as mulheres foram confinadas à vida privada, e como ratifica Nicole Castan (2009, p. 408) “[...] todo o problema com relação à vida doméstica consiste em determinar bem as liberdades e os isolamentos possíveis”. Nesse contexto, a civilidade e sociabilidade imposta às mulheres, principalmente, sob o pretexto de uma moral feminina, deu origem a uma nova forma de “ser mulher” em uma sociedade cortesã que estava muito mais preocupada com hábitos voltados à representação do vestir, do comer, do falar e do agir, do que com o verdadeiro desenvolvimento das faculdades humanas.

REFERÊNCIAS

BABIUKI, Kamila C.; LEITE, Rafael de Araújo e Viana. Apresentação. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *A morte de Lucrecia*. Tradução e apresentação: Kamila C. Babiuki e Rafael de Araújo e Viana Leite. **Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, v. 16, n. 1, p. 190-213, ago. 2019. Disponível em: [file:///C:/Users/Francisca/Downloads/58003-270883-1-PB%20\(3\).pdf](file:///C:/Users/Francisca/Downloads/58003-270883-1-PB%20(3).pdf). Acesso em: 20 mar. 2020.

BADINTER, Elisabeth. *Émilie, Émilie: ambição feminina no Século XVIII*. Tradução: Celeste Marcondes. São Paulo: Discurso Editorial, Duna Dueto, Paz e Terra, 2003.

BADINTER, Elisabeth. Prefácio. In: CHÂTELET, Madame Du. **Discurso sobre a felicidade**. Tradução: Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BADINTER, Elisabeth. Prefácio. In: THOMAS A. L., DIDEROT, D'EPINAY, Madame. **O que é uma Mulher?** um debate. Tradução: Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado: o mito do amor materno.** Tradução: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BASTOS, Maria Helena Camara. Da Educação das Meninas por Fénelon (1852). **História da Educação – RHE**, v. 16 n. 36 Jan/abr. 2012 p. 147-188. Disponível em: https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/8494/2/Introducao_Da_Educacao_das_meninas_por_Fenelon_1852.pdf. Acesso: 16 de jul. 2021.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo.** Tradução: Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

CASTAN, Nicole. O público e o particular. *In*: AIRÈS, Philippe; CHARTIER, Roger (org.). **História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes.** v. 3. Tradução: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CHATELET, Madame Du. **Discurso sobre a felicidade.** Tradução: Marina Appenzeller. Prefácio de Elisabeth Badinter. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

CONDORCET, Nicolas. Sobre a admissão das mulheres ao direito à cidadania. Tradução: Andrea Maria Melo. *In*: MAXIME ROVERE, (Org). **Arqueofeminismo: mulheres filósofas e filósofos feministas- século XVII-XVIII.** Tradução: Andrea Maria Mello, Camila Lima de Oliveira, Pedro Muniz, Viviana Ribeiro e Yasmim Haddad. 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

CRAMPE-CASNABET, Michèle. A mulher no pensamento filosófico do século XVIII. *In*: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.). **História das Mulheres no Ocidente: do Renascimento à Idade Moderna de organização.** 3. v. Tradução: Alda Maria Durães, Egito Gonçalves, João Barrote, José S. Ribeiro, Maria Carvalho Torres e Maria Clarinda Moreira. Porto: Edições Afrontamento, 1991.

DALBOSCO, Claudio A. **Condição humana e educação do amor-próprio em Jean-Jacques Rousseau.** São Paulo: Edições Loyola, 2016.

DIDEROT; D'ALEMBERT. **Enciclopédia ou Dicionário razoado das Ciências, das Artes e dos Ofícios: o sistema dos conhecimentos.** 2. v. I. ed. Tradução: Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza e Luís Fernandes Nascimento. Organização de Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

FAÇANHA, Luciano da Silva. **Poética e Estética em Rousseau: corrupção**

do gosto, degeneração e mimeses das paixões. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Departamento de Filosofia, São Paulo, 2010.

GASPAR, Adília Maia. **A Representação das Mulheres no Discurso dos Filósofos**: Hume, Rousseau, Kant e Condorcet. Rio de Janeiro. Uapê: SEAF, 2009.

GILBERT, Oliver. **“E eu não sou uma mulher?”** a narrativa de Sojourner Truth. Tradução: Carla Cardoso. Rio de Janeiro: Imã Editorial, 2020.

GOMES, Anderson Soares. Mulheres, Sociedade E Iluminismo: o surgimento de uma Filosofia Protofeminista na Inglaterra do Século XVIII. **Matraga**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 29, jul./dez. 2011. Disponível em: file:///C:/Users/Francisca/Downloads/26059-82691-1-SM.pdf. Acesso em: 12 set. 2020.

GOUGES. Olympe de. Os Direitos da Mulher. Tradução: Andrea Maria Melo. In: MAXIME ROVERE, (Org). **Arqueofeminismo: mulheres filósofas e filósofos feministas- século XVII-XVIII**. Tradução: Andrea Maria Mello, Camila Lima de Oliveira, Pedro Muniz, Viviana Ribeiro e Yasmim Haddad. 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

HUNT, Lynn. Revolução francesa e vida privada. In: PERROT, Michelle (org.). **História da vida privada: da Revolução à Primeira Guerra**. 4. vol. Tradução: Denise Bottmann (partes 1 e 2) e Bernardo Joffily (partes 3 e 4). São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta o que é o esclarecimento (Aufklärung)**. Tradução de Raimundo Vier. 2. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1985.

MACEDO, Neusa Dias de. **Iniciação à pesquisa bibliográfica: guia dos estudantes para a fundamentação do trabalho de pesquisa**. 2. ed. rev. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

MAXIME ROVERE, (Org). **Arqueofeminismo: mulheres filósofas e filósofos feministas- século XVII-XVIII**. Tradução: Andrea Maria Mello, Camila Lima de Oliveira, Pedro Muniz, Viviana Ribeiro e Yasmim Haddad. 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

ONU. Declaração Universal dos Direitos Humanos. *In*: BRASIL. Senado Federal. Secretaria Especial de Editoração e Publicações Subsecretaria de Edições Técnicas. **Direitos Humanos**: atos internacionais e normas correlatas. Brasília, DF: Senado Federal, 2013.

ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. NAÇÕES UNIDAS (Brasil), 2020. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/91601-declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso: 16 de jul. 2021.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Tradução: Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

PERROT, Michelle (org.). **História da vida privada**: da Revolução à Primeira Guerra. 4. vol. Tradução: Denise Bottmann (partes 1 e 2) e Bernardo Joffily (partes 3 e 4). São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. Tradução: Angela M. S. Côrrea. -2. ed. São Paulo: Contexto, 2019.

PIMENTA, Pedro Paulo. Uma nova concepção de filosofia. *In*: DIDEROT; D'ALEMBERT. **Enciclopédia ou Dicionário razoado das Ciências, das Artes e dos Ofícios**: o sistema dos conhecimentos. 2. v. I. ed. Tradução: Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza e Luís Fernandes Nascimento. Organização de Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

ROUANET, Paulo Sérgio. **As Razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. A morte de Lucrecia. Tradução e apresentação: Kamila C. Babiuki e Rafael de Araújo e Viana Leite. **Dois pontos**: Curitiba, São Carlos, volume 16, número 1, p. 190-213, agosto de 2019. Disponível em: [file:///C:/Users/Francisca/Downloads/58003-270883-1-PB%20\(3\).pdf](file:///C:/Users/Francisca/Downloads/58003-270883-1-PB%20(3).pdf). Acesso em 20 de mar. 2020.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Carta a D'Alembert sobre os espetáculos**. Tradução: Roberto Leal Ferreira Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.
ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.


ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação**. 2. ed. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou A Nova Heloísa**: Cartas de dois amantes de uma cidadezinha ao pé dos Alpes. Tradução de Fulvia M. L. Moretto. Campinas, SP: Hucitec, 1994.

THOMAS A. L.; DIDEROT, D'Épinay, Madame. **O que é uma Mulher?** um debate. Tradução: Maria Helena Franco Martins. Prefácio de Elisabeth Baidinter. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

VOLTAIRE. Letrados (Filosofia e Literatura). *In*: DIDEROT; D'ALEMBERT. **Enciclopédia ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**: o sistema dos conhecimentos. 2.vol. Tradução: Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza e Luís Fernandes Nascimento. Organização de Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 367-368.

WOLLSTONECRAFT, Mary. **Reivindicação dos direitos da mulher**. 1. ed. Tradução: Ivania Poncinho Motta. Prefácio de Maria Lygia Quartim de Moraes. São Paulo: Boitempo, 2016.



RELAÇÕES ENTRE PROPRIEDADE E IGUALDADE EM ROUSSEAU

Ivanor Luiz Guarnieri

Introdução

Entre os problemas da atualidade, a questão do direito à propriedade, somado à desigualdade social são questões ligadas diretamente à própria liberdade tão desejada por muitos e, ao mesmo tempo, sufocada por regimes políticos autoritários. Jean-Jacques Rousseau, analisa essas questões que aparecem reiteradamente em suas obras.

A leitura dos textos de Rousseau, bem como de sua fortuna crítica, faz notar, inicialmente, o contexto de ideias de um tempo histórico no qual Rousseau e sua filosofia se situam. Sobre esse contexto, havia uma disputa política entre dois grupos de teorias: a teoria do direito divino dos reis contraposta à teoria do direito natural. A realidade política de então mostrava a contraposição entre o Absolutismo Monárquico e o Estado Liberal Moderno. Embora Rousseau não possa ser classificado, *stricto sensu*, como um liberal, o contexto de ideias debatido em seu tempo, e do qual Rousseau participou, é pleno dessas ideias.

A teoria do direito natural não era novidade no século XVIII, e Rousseau se apropriou de alguns conceitos de jusnaturalistas como Hobbes, Pufendorf, Grotius e, principalmente, Locke, para compor sua filosofia. O resultado disso é a confirmação da ideia de Natureza na filosofia de Rousseau, de um modo diferente daquele dos jusnaturalistas, mas sobre a qual ele pauta boa parte de seus argumentos, quase todos em defesa do que seria o hipotético “estado de natureza”, visto por ele como o melhor possível, embora admita que esse estado já não existe mais se é que algum tenha existido.

O estado de natureza é um estado hipotético do qual Rousseau lança mão para compreender o estado social. Na concepção de Rousseau, a sociedade nasceu dos desenvolvimentos originados no primitivo estado de natu-

reza. Mas, sendo esse um estado hipotético, como caracterizá-lo? A resposta transparece quando tomamos a filosofia de Rousseau como um todo. O estado de natureza se constitui numa espécie de negação do estado social. O homem da natureza, por sua vez, tem tudo de homem como tal, ou seja, com os sentidos que são inatos nele, mas não tem nada do homem social. Em outras palavras, se o homem em sociedade tem linguagem, família, valores morais, propriedade privada por outro lado, o homem da natureza não fala, não tem família, não sabe o que é o bem ou o mal e não é proprietário de terras, casas ou outros bens tão apreciados na vida em sociedade.

A comparação entre o estado de natureza e o estado social permite a Rousseau desenvolver uma alegoria do nascimento da propriedade. O surgimento da propriedade é descrito por ele numa situação imaginária, na qual alguém teria cercado um terreno e dito que aquilo lhe pertencia. Certamente não foi exclusivamente nesse gesto singular que a propriedade nasceu, ela surge gradativamente no espírito dos homens a ponto de ser aceita quando alguém se dispôs a criá-la tomando posse de certa quantidade de terra.

Embora Rousseau veja na propriedade um problema, reconhece também que os homens em sociedade não poderiam prescindir dela. Então, procura encontrar uma forma de organização política capaz de organizar as leis para o melhor benefício do ser humano. As leis, segundo ele, devem estar assentadas no que ele chamou de vontade geral. A propriedade privada deve estar inscrita na vontade geral, e, desde que esta seja obedecida, é o que há de melhor a fazer. Isso porque, por exemplo, se a propriedade não é respeitada pelo Estado é como se desrespeitasse a própria pessoa proprietária. Qual a legitimidade da propriedade? Para Rousseau a propriedade é legítima se for observado o direito do primeiro ocupante pelo trabalho. Legítima se obedece a lei emanada da vontade geral que torna todos os cidadãos iguais. É nesse ponto que Igualdade e Propriedade podem coexistir.

O fundamento da propriedade como direito do primeiro ocupante, desde que pelo trabalho, remete à teoria de John Locke sobre esse mesmo assunto. E se apresenta explicitamente na obra sobre moral de Rousseau, “Emílio: ou da educação”. Essa obra responde ao segundo ponto acerca da concepção de propriedade em Rousseau, qual seja, se ela é ensinável. A resposta é positiva e Rousseau escolhe um modo prático de ensinar sobre o conceito de propriedade ao aluno “Emílio”.

Esses aspectos apontados nessa introdução são detalhados nos quatro pontos apresentados a seguir.

O contexto

A filosofia de Rousseau se desenvolve no período do Iluminismo. O século XVIII é marcado pela efervescência revolucionária herdeira da Renascença, nas artes; da Revolução Copernicana, nas ciências; pela mudança política que abalou o Antigo Regime na França, nesse último caso, tal como já havia feito na Inglaterra no século anterior. É no conjunto de ideias que formataram às formulações teóricas do Iluminismo que o sistema de Rousseau (CASSIRER, 1999) se constrói e no qual interessa a questão da propriedade privada.

Sobre essas mudanças, do ponto de vista da sociedade política de então, o sistema de governo na França, de antes da Revolução, se fundamentava na ideia de que o poder do monarca se origina no próprio Deus. A coroação do rei se dava depois de sua sagração real. A sagração real era uma cerimônia marcada e conduzida pela Igreja Católica e era por meio dessa instituição que o monarca ganhava legitimidade aos olhos dos súditos. O regime absolutista se firmava na figura do rei, regime que era conduzido por ele junto à nobreza submetendo os outros grupos sociais, como o clero e, principalmente, o terceiro estado. O terceiro estado abrangia desde comerciantes, burgueses enriquecidos, trabalhadores de Paris, camponeses, e pobres da França. O poder do rei se estabelecia sobre um imaginário religioso cujos detalhes podem ser acompanhados em Marc Bloch (2018), “Os reis taumaturgos”, para o caso francês, mas não só; em Ernst H. Kantorowicz (1998), “Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval”, para o caso inglês.

Se no absolutismo o poder político é derivado do ideário religioso e o poder do governante é resultante da divindade, então a lei relativa ao direito de propriedade estava inapelavelmente ligada à essa configuração política. Por conseguinte, é possível compreender o fato de as doações de terras serem feitas pelo Rei e/ou nobres no sistema que dependia de classificação social dada por ordens ou estamentos, cuja posição do indivíduo dependia do nascimento ou então “adquirindo um cargo de magistrado: era a nobreza togada” (VOVELLE, 2007, p. 12). Dizemos isso, pois a origem familiar da pessoa determinava sua distinção como nobre ou como plebeu. Cabia aos nobres o direito de posse de imensas quantidades de terras. Aos plebeus eram incumbidos o trabalho e a subserviência, em particular dos camponeses. Segundo Vovelle (2007), o Terceiro Estado correspondia, na França do século XVIII, a 95% da população. Além de burgueses, havia no Terceiro Estado camadas sociais mais pobres cuja subserviência aos poderosos lhe traziam insatisfação crescente.

A proposta iluminista de igualdade entre os homens estava na or-

dem do dia. Já era fato a necessidade de encontrar um fundamento novo para o Direito e, por conseguinte, para o poder político na Europa. Os filósofos do direito irão defender a adoção de um critério que fosse incontestável. A escolha se deu sobre a velha ideia de Natureza procurando nela fundamentar o direito. Nesse esforço a criação da ideia de contrato social pelo qual teria sido instituída a sociedade política servia de base política que justificasse o Estado. “No espírito dos que a formulava, a teoria do contrato social era destinada a combater e substituir a doutrina do direito divino, ou teoria da origem divina do poder civil” (DERATHÉ, 2009, p. 66). Essa ideia não era novidade no tempo de Rousseau, pelo contrário, já era dada como fundamento para as abordagens políticas e sociais há mais de um século. Veremos mais adiante que o próprio Rousseau toma a concepção de contrato social para formular suas teorias, bem como o conceito de estado de natureza. “Rousseau não foi o único nem o primeiro no século XVIII a cunhar o lema: ‘Volta à natureza’. Ao contrário, ele era ouvido por todo lado nas mais diferentes variações” (CASSIRER, 1999, p. 50). A aceitação do Direito Natural vinha numa linha de argumentos cujos autores Hobbes, Locke, Puffendorf, Grotius, eram lidos e citados por Rousseau.

Thomas Hobbes propõe, no “Leviatã”, traçar um paralelo entre o corpo natural do homem e o corpo artificial do Estado, “que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado” (HOBBES, 1979, p. 5). John Locke, por sua vez, depois de refutar as teses de Robert Filmer na primeira parte de seu tratado de governo, no “Segundo tratado sobre o governo” trata de fundar o direito de outro modo que não apenas o das Letras Sagradas. Diz Locke que “para entender o poder político corretamente, e derivá-lo de sua origem, devemos considerar o estado em que os homens naturalmente estão, o qual é um estado de *perfeita liberdade* para regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de qualquer outro homem” (LOCKE, 2020, p. 381-2 – grifos do autor). Hugo Grotius e Samuel Puffendorf, respectivamente com “O direito da guerra e da paz” e “Os deveres do homem e do cidadão”, também constroem suas teorias citando elementos das Letras Sagradas, mas assentando o direito, propriamente, na Natureza.

É no contexto histórico e de ideias advindas dos séculos XVI e XVII que se formaram as indagações dos pensadores iluministas. Rousseau participou desse debate com suas obras e seus posicionamentos. Eram questões do seu tempo, mas o filósofo genebrino contribuiu com críticas e proposições que chegam até os tempos atuais, pois as questões de hoje estão inscritas nesse contexto.

O tema da igualdade / desigualdade

Na primeira obra de Rousseau, “Discurso sobre as ciências e as artes” já se vislumbra elementos que permitem antever sua filosofia como sistema, tanto de ordem moral quanto de ordem econômica. Sobre a hipótese de as artes terem contribuído para aprimorar os costumes, Rousseau responde negativamente. Para ele, as ciências e as artes corromperam o homem e elas só se desenvolveram graças a exploração de uns sobre outros. Para ele, as ciências e as artes são acompanhadas pelo luxo, tendo “o luxo, como elas nascido da ociosidade e da vaidade dos homens” (ROUSSEAU, 1997b, p. 205). A ociosidade não pode existir a menos que haja acúmulo de riqueza conseguida pela exploração. Por isso, pergunta Rousseau “de onde nascem todos esses abusos senão da funesta desigualdade introduzida entre os homens pelo privilégio dos talentos e pelo aviltamento das virtudes?” (ROUSSEAU, 1997b, p. 210). Já desponta nessa primeira obra a crítica do filósofo aos costumes diretamente relacionados às desigualdades.

Contudo, é no Segundo Discurso, intitulado “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens” – daqui para frente apenas “Discurso sobre a desigualdade” – que o problema da igualdade aparece claramente. Esta obra, a exemplo da anterior, também foi escrita para responder a uma pergunta de concurso organizado pela Academia de Ciências e Artes de Dijon. Esta academia perguntava sobre a origem da desigualdade e se ela é autorizada pela lei natural. Essa pergunta era apropriada ao debate da época, que tomava como base a lei natural para fundamento do direito. Quanto à origem da desigualdade e se ela é autorizada pela lei natural, Rousseau responde apontando a existência de dois grupos de desigualdades. O primeiro grupo composto pelas desigualdades naturais. Estas são desigualdades como, por exemplo, a diferença de estatura, de peso, das características que diferenciam os sexos, e são muito pequenas entre si se comparadas às do segundo grupo, as desigualdades sociais, criadas artificialmente pelos homens. Dessas, podem ser lembradas, aqui, as que dizem respeito ao poder político e ao poder econômico, que faz de alguns poderosos e ricos e outros fracos e pobres. Se compararmos duas espécies de escalas que afere as desigualdades, a diferença natural entre um homem de baixa estatura e outro de elevada estatura é pequena se comparada a escala que mede a desigualdade entre mendigos e monarcas.

O surgimento das desigualdades sociais é apontado por Rousseau em uma sequência de desdobramentos que vão de um suposto “estado de natureza” no qual, segundo ele, o homem viveria só, sem linguagem e sem propriedade até a instituição da sociedade. Foi decisiva nessa sequência de acontecimentos a perfectibilidade humana, ou seja, a capacidade que o ser

humano tem de aperfeiçoar-se conduziu-o a transformações gradativas que redundaram em desigualdades.

Nos argumentos do “Discurso sobre a desigualdade”, estas são fruto de longo período de evolução no qual os homens se aproximaram gradativamente do estado social e do modo de vida politicamente organizados. Esses passos podem ser assim resumidos:

- O homem é descrito por Rousseau, primeiramente, num suposto estado de natureza, no qual, estando só e, com isso, não tinha linguagem, não conhecia a propriedade e não tinha laços de união que chamados de família.
- Aos poucos, começaram a reconhecer noutros seres humanos a sua própria imagem. O desejo de se verem mais seguidamente lançou os homens num período conhecido como Idade do Ouro. É o tempo das cabanas e das primeiras famílias,
- A propriedade nasce da agricultura, pois cultivar a terra exige certa garantia de poder colher os frutos nela produzidos, resultando no direito de posse. A propriedade gera a primeira desigualdade entre os homens, aquela que separa ricos de um lado e pobre de outro.
- Para garantir a posse da terra se fez necessário a criação de leis, donde se origina a classe dos magistrados. Com elas a segunda forma da desigualdade, a que separa poderosos e fracos.
- Por fim, instituído o Estado, e procurando garantir suas vantagens, nasce a terceira forma da desigualdade com o despotismo. É uma desigualdade que separa os senhores de um lado e os escravos de outro. (BASTIDE, 1997a)

Sinteticamente Rousseau apresenta as três principais formas da desigualdade no seguinte parágrafo do “Discurso sobre a desigualdade”.

Se seguirmos o processo da desigualdade nessas diferentes revoluções, verificaremos ter constituído seu primeiro termo o estabelecimento da lei e do direito de propriedade; a instituição da magistratura, o segundo; sendo o terceiro e último a transformação do poder legítimo em poder arbitrário. Assim, o estado de rico e pobre foi autorizado pela primeira época; o de poderoso e de fraco pela segunda; e, pela terceira, o de senhor e escravo, que é o último grau da desigualdade e o termo em que todos os outros se resolvem, até que novas revoluções dissolvam completamente o Governo ou o aproximem da instituição legítima. (ROUSSEAU, 1997a, p. 110).

O quadro de desenvolvimentos que levou a instauração da propriedade e da crescente desigualdade social não é tirado, por Rousseau, da história, mas de conjecturas capazes de fazer perceber como se encontra o estado atual da sociedade. Por isso, o chamado estado de natureza é, para Rousseau, hipotético. Um quadro que o filósofo de Genebra lança mão para compreender a condição atual dos homens. Diz ele:

Não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar nosso estado presente (ROUSSEAU, 1997a, p. 44-5)

É sobre esse estado imaginado por Rousseau que será estabelecida a primeira forma da desigualdade, a propriedade. Como ela nasceu? Mais uma vez, Rousseau se vale de uma narrativa com tons alegóricos visando descrever um estado de coisas sobre o qual a desigualdade se instaurou. É o que se lê no “Discurso sobre a desigualdade”.

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acredita-lo. Quantos crimes, guerras e assassinios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: ‘Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém! Grande é a possibilidade, porém, de que as coisas já então tivessem chegado ao ponto de não poder mais permanecer como eram, pois essa ideia de propriedade, dependendo de muitas ideias anteriores que só poderiam ter nascido sucessivamente, não se formou repentinamente no espírito humano (ROUSSEAU, 1997a, p. 87 – grifos do autor).

As ideais de “meu” e “teu” instauram a distinção inequívoca entre proprietários e não proprietários. Independente do sistema social, ao longo da história os homens sempre se compararam entre si tendo como critério a posse de bens. Entre esses bens, a propriedade da terra se destaca, ocupando lugar principal no período da Idade Média, quando os feudos eram dados em herança para o primeiro filho, numa tentativa de evitar a fragmentação do poder. Além disso, guerras e crimes foram cometidos em busca de poder, terras e riquezas, como observam as críticas de Rousseau.

Quando convidado pelos corsos para redigir o “Projeto de constituição para a Córsega” (ROUSSEAU, 1962), à Córsega recém independente,

nosso filósofo prescreverá normas que se opõe à riqueza e ao enriquecimento, tendo como objetivo “que todo mundo viva e ninguém enriqueça – este, o princípio fundamental da prosperidade da nação, e a política que proponho procura, no que lhe compete, atingir o mais diretamente possível esse objetivo” (ROUSSEAU, 1962, p. 211). Nesse projeto, as recomendações vão desde a utilização de pouco dinheiro, pois a grande circulação dele cria pobreza, a partir do exemplo de que, segundo o filósofo genebrino, “a pobreza só surgiu na Suíça quando o dinheiro começou a circular. Determinou nos recursos a mesma desigualdade que nas riquezas” (ROUSSEAU, 1962, p. 204). Além de sugerir que o governo corso possa “prender os homens à terra, dela tirando suas distinções e seus direitos” (p. 205). Sugestão que demonstra a permanência do ideário, em Rousseau, da ideia de vida mais bem realizada quando se está o mais próximo da natureza.

Há em Rousseau constantes observações contra aquilo que poderia aumentar a desigualdade social entre os homens, como o luxo, a utilização do dinheiro, a vida urbana, o que o leva a defender a vida do campo e tudo que esteja mais próximo do estado idílico da natureza. Contudo, ele reconhece que a sociedade se organizou e os homens assim reunidos jamais poderiam retornar ao Estado de Natureza, até porque ele é apenas suposto e talvez nunca tenha existido. Com isso, é preciso considerar as coisas como estão e nelas encontrar um meio no qual os homens possam viver melhor. É o que Rousseau vai propor em “Do Contrato Social”.

Uma possível solução política para a desigualdade

A defesa da propriedade é feita de modo inequívoco por Rousseau. Para ele “é certo que o direito de propriedade é o mais sagrado de todos os direitos dos cidadãos e mais importante, sob certos aspectos, do que a própria liberdade; seja porque está ligado mais fortemente à conservação da vida” (ROUSSEAU, 2006, p. 108). É ela, como vimos no “Discurso sobre a desigualdade” que funda a sociedade civil. O cidadão não pode ter sua propriedade roubada nem usurpada pelo poder civil. Por isso, as leis devem estar fundamentadas sob princípios facilmente reconhecíveis e que visem o bem comum. É o que aponta a obra política mais conhecida de Rousseau.

No plano político, em “Do Contrato Social”, Rousseau tem como objetivo geral “indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser” (ROUSSEAU, 1997c, p. 51). Para tanto, Rousseau recorre ao seu próprio arcabouço de ideias, que conduzem sua filosofia e lhe dão certa unidade. Ideias que são construídas a partir da leitura de filósofos jusnaturalistas. O Estado de Natureza é, novamente, invocado para justificar uma

espécie de contrato social feito entre as pessoas visando sua conservação. “Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos à sua conservação no estado de natureza sobrepõem, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado” (ROUSSEAU, 1997c, p. 69). Suposto esse estado, então era necessário constituir a sociedade, que nasce de uma convenção que instaura o pacto social.

A justificativa não é nova. Dela já havia lançado mão Thomas Hobbes no “Leviatã”, quando define a essência do Estado como “uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como outrora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum” (HOBBS, 1979, p. 106). Na teoria de Hobbes, a organização política do Estado foi instituída com o objetivo de dar segurança e paz aos membros da sociedade que a criaram e, em contrapartida, os pactuantes aceitaram o estabelecimento de uma autoridade soberana.

Há algumas diferenças marcantes entre Rousseau e Hobbes. Entre essas diferenças, cabe destacar que se para Hobbes “àquele que é portador dessa pessoa se chama *soberano*, e dele se diz que possui poder *soberano*. Todos os demais são *súditos*” (HOBBS, 1979, p. 106 – grifos do autor), para Rousseau a soberania não está em uma pessoa, o rei, por exemplo; ou mesmo em um conjunto de homens, o parlamento; para Rousseau a Soberania está no povo. Essa soberania se expressa no que ele denomina de Vontade Geral.

O conceito de vontade geral é de difícil caracterização. Contudo, pode ser dito que “ela contém a chave para se entender como podem ser legitimados o poder e a autoridade civil” (DENT, 1996, p. 216). Por conseguinte, para legitimar a propriedade. A origem da vontade geral se encontra no enunciado do pacto geral que estabelece o Estado. O pacto imaginado pelo filósofo genebrino visa “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, 1997c, p. 69-70 – grifos nossos). Em Hobbes, o pacto cria a autoridade do Estado para garantir a segurança e a paz; em Rousseau, a organização do contrato social tem como objetivo defender a pessoa, seus bens e sua liberdade. Uma liberdade que era plena no estado de natureza e que precisa ser efetivada na vida civil. Instituído o Estado com esse propósito, o fundamento político da vontade geral precisa estar de acordo com esse princípio inicial. “A primeira e a mais importante consequência decorrente dos princípios até aqui estabelecidos é que só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum” (ROUSSEAU, 1997c, p. 85). O liame é o bem comum, mas ele não pode se sobrepor aos interesses de cada indivíduo.

A vontade não é simplesmente da maioria, mas sim vontade geral, no sentido de que cada cidadão deve se sentir protegido em seus interesses, na mesma medida em que vê protegido o interesse de todos e cada um. Nesse aspecto, atacar os interesses legítimos do cidadão é um mal que atinge a todos, razão pela qual a injustiça cometida contra uma pessoa é percebida como passível de ser feita com qualquer um dos demais cidadãos.

No que diz respeito à propriedade, no estado de natureza ela não existe, como já apontamos. Na sociedade a propriedade existe e é legítima para Rousseau. Ora, a sociedade nasce de convenção, a propriedade privada é resultado dessa convenção também. No Livro I “Do contrato social” Rousseau faz breve balanço da questão:

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 com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. A fim de não fazer um julgamento errado dessas compensações, impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral, e, mais, distinguir a posse, que não é senão o efeito da força ou o direito do primeiro ocupante, da propriedade, que só pode fundar-se num título positivo” (ROUSSEAU, 1997c, p. 77-8).

A citação acima aponta a legitimidade da propriedade no âmbito da sociedade politicamente organizada sobre o fundamento da vontade geral, pois é da vontade geral que decorre a legitimidade da autoridade civil e da própria lei. Em sendo assim, a igualdade política está preservada, e se legítima sobre um contrato social no qual a Vontade Geral é a soberana. Desse modo, mesmo que se mantenha a propriedade privada que desigual as pessoas ela não compromete a igualdade política da qual derivam os direitos sobre os quais se assenta o direito de propriedade. A igualdade é possível, pois, politicamente, quando cada cidadão se vê protegido pelo pacto instituído. Em outras palavras, o pacto também defende seus bens. Isso é possível graças o estabelecimento de leis que respeitam à vontade geral e esta, por sua vez, por visar o bem comum. Nas palavras de Rousseau, “a vontade geral sempre se volta para o bem comum” (ROUSSEAU, 2006, p. 90).

Ora, o soberano, no Estado preconizado por Rousseau, não é um homem ou uma assembleia de homens, mas sim a vontade geral que está acima de todos. Mas como administrar efetivamente o Estado? No sistema político de Rousseau, os dirigentes do Estado são chamados de príncipe, quando membros do poder executivo; de magistrado, quando membro do legislativo, ambos submetidos à vontade geral. Portanto, não é a vontade do governante que predomina, nem tampouco a da maioria em si. Se assim fosse, haveria representantes dos cidadãos, mas, para Rousseau, a vontade não pode ser representada. Soberana é, portanto, a vontade geral. Mas, onde ela se encontra?

A resposta pode ser antevista na leitura do Livro IV “Do contrato social”, pela qual se depreende que a vontade geral, mesmo em um estado corrompido e tomado pelos interesses particulares, permanece em cada coração, porque todos sentem-na como vantajosa e necessária, reconhecendo que o mal feito a alguém é uma ofensa a todos (ROUSSEAU, 1997c).

Do ponto de vista político, encontramos a resposta ao problema da relação entre igualdade e propriedade em Rousseau na observância da vontade geral. A vontade geral legitima o contrato social pelo reconhecimento tácito de todos acerca da igualdade dos cidadãos. Quanto ao indivíduo, cabe apontar agora a forma como a propriedade legítima é passível de ser ensinada.

Como ensinar a legitimidade moral da propriedade

A permanente crítica de Rousseau à sociedade vai além dos dados da economia e da propriedade privada. Para ele, as relações entre as pessoas são contaminadas pela falsidade devido a ruptura entre o modo de vida da natureza e o modo de vida social. O tema da mentira estava na ordem do dia ao tempo de Rousseau (STAROBINSKI, 2011). Sob a perspectiva das ações morais era inevitável que o filósofo de Genebra tratasse do modo de ser do indivíduo. No “Discurso sobre a desigualdade” e no “Contrato Social”, ele afirma que é do homem que deve falar; mas, que é o homem? Acima de tudo é um ser dividido entre sua verdadeira identidade e aquilo que procura representar para os outros. Como salienta Jean Starobinski, há uma ruptura no ser humano. “A ruptura entre o ser e o parecer engendra outros conflitos, como uma série de ecos amplificadas: ruptura entre o bem e o mal (entre os bons e os maus), ruptura entre a natureza e a sociedade, entre o homem e seus deuses, entre o homem e ele próprio” (STAROBINSKI, 2011, p. 13). Por conseguinte, a vida se torna angústia de viver, pois já não se sabe mais o que se é; ser e parecer são coisas distintas.

Se a solução política se dá pela vontade geral, agora é preciso enfrentar o problema da propriedade sob o ponto de vista moral. A questão geral pode ser assim formulada: Como formar o homem capaz de viver segundo ele mesmo, em sociedade, mas longe dos vícios da sociedade? Essa questão é respondida por Rousseau na obra “Emílio: ou da educação” (ROUSSEAU, 2004). A proposta educacional contida nesse livro abarca muitas outras questões, que vão além do aspecto didático-pedagógico. Temas políticos, religiosos, econômicos, entre outros, desfilam ao longo dos 5 livros que o compõe e abrangem a vida de um menino, desde seu nascimento até a idade da razão, por volta dos 21 anos.

O menino Emílio é uma criação de Rousseau, que o imagina sendo educado pelo próprio filósofo genebrino. Ou seja, o “Emílio” é um exercício retórico-literário sobre a melhor maneira de educar para viver em socieda-

de, mas sem os vícios da sociedade tendo como personagens o próprio Rousseau e o menino fictício Emílio. Poderíamos dizer que se trata da educação de uma espécie do homem da natureza para a vida social. Nosso filósofo se esforçará para ensinar a seu personagem tudo que precisa saber sobre a vida social, mas mantendo seus sentimentos e sua moral o mais próximo do estado de natureza. “Para Rousseau, seu aluno deverá ser preparado para viver em sociedade. Porém, Emílio viveria em uma sociedade, mas não se moldaria às deformidades desta”. (SILVA, 2019, p. 37). Para isso, “a primeira educação deve ser puramente negativa. Consiste não em ensinar a virtude ou a verdade, mas em proteger o coração contra o vício e o espírito contra o erro” (ROUSSEAU, 2004, p. 97).

Os exercícios físicos, os cuidados com a alimentação, e tantas outras sugestões pertinentes à formação do Emílio, são dadas por Rousseau visando sempre manter a criança com os sentidos físicos em estado de alerta e propícios ao desenvolvimento. Quanto à leitura, que é um aprendizado típico da vida em sociedade, somente quando alcançar 12 anos é que o jovem Emílio poderá ler um livro, Robinson Crusoe. Ou seja, o primeiro livro a ser lido por Emílio é sobre um personagem muito próximo da vida natural.

O jovem Emílio aprenderá a profissão de marceneiro. Mas, acima de tudo, “viver é o ofício que quero ensinar-lhe” (ROUSSEAU, 2004, p. 15). A ocupação das mãos e o desenvolvimento de suas próprias habilidades o ajudará a resguardar-se da necessidade de outros. Antes, deverá ser ele quem socorre os que o procuram.

A escolha de um menino rico como personagem se insere na crítica de Rousseau aos proprietários, uma vez que “escolhamos, pois, um rico, pelo menos estaremos certos de ter feito um homem a mais, ao passo que um pobre pode tornar-se homem por si mesmo” (ROUSSEAU, 2004, p. 33). Chegará o momento em que é preciso ensinar ao Emílio o que é a propriedade privada e como ela se legitima. Para isso, Rousseau escreve a história das favas plantadas por Emílio. O menino-aluno recebe sementes de feijão, escolhe um lugar e as planta, irriga, cuida. Eis como Rousseau pretende ensinar o conceito de propriedade para a criança.

Vimos todos os dias regar as favas, vemo-las germinar entre arroubos de alegria. Aumento ainda mais essa alegria dizendo-lhe: isto lhe pertence. E, explicando-lhe então a palavras *pertencer*, faço-a perceber que colocou ali seu tempo, seu trabalho, seu sofrimento, sua pessoa, enfim; que naquela terra existe algo que é dela mesma, que ela pode exigir contra quem quer que seja, da mesma forma como poderia retirar seu braço da mão de um outro homem que quisesse retê-lo contra a sua vontade. (ROUSSEAU, 2004, p. 105 – grifo do autor).

É um exercício prático para compreender o conceito de propriedade. O Emílio colocou nesse trabalho todo seu cuidado. Mas, certa manhã Emílio se revolta ao ver que a plantação de favas está destruída. Ao se queixar com o preceptor ouve a voz do jardineiro, que se aproxima. O jardineiro, chamado Robert, quer saber quem havia plantado favas onde ele, jardineiro, tinha plantado melões de malta. Imediatamente o Emílio se cala e parece compreender o sentido do conceito de propriedade, ou seja, “vemos como a ideia da propriedade remonta naturalmente ao direito do primeiro ocupante pelo trabalho” (ROUSSEAU, 2004, p. 107). Em outras palavras, “imediatamente, Emílio compreende os fundamentos da propriedade que seu professor quer ensinar. Ela é legítima se for feita pelo primeiro ocupante, e pelo seu trabalho, e este não é o caso do Emílio, mas do jardineiro. Por isso, Robert tem direito à terra”. (GUARNIERI; GUARNIERI, 2019, p. 63). Eis o fundamento da propriedade: direito do primeiro ocupante, pelo trabalho. O que está de acordo com outra obra de Rousseau, “Do contrato social”, já citada, na qual o Estado Civil substitui o Estado de Natureza, e, por isso, o fundamento da liberdade deixa de ser a força física e passa a ser um direito positivo. Também a propriedade é vista sob esse duplo aspecto: “não é senão o efeito da força ou o direito do primeiro ocupante, da propriedade, que só pode fundar-se num título positivo” (ROUSSEAU, 1997c, p. 77-8). No caso do jardineiro, a propriedade da terra não se dá pela força, mas pela primeira ocupação, realizada, contudo, pelo trabalho. É esse o direito que legitima a propriedade na sociedade e é ensinável por meio exercício prático, como no caso do pequeno ensaio das favas apresentado no segundo livro de “Emílio: ou da educação”.

Desse modo, Rousseau não apenas é favorável a ideia de propriedade como procura justificá-la no contexto de suas ideias políticas e morais, inclusive considerando o conceito de propriedade passível de ensinamento para as crianças.

Além desses aspectos específicos, a investigação sobre a relação entre propriedade e igualdade em Rousseau conduziu a conclusão de que esses dois termos não se excluem, antes se ligam em sua filosofia

Considerações finais

O conceito de propriedade de Rousseau está ligado às discussões de seu tempo. Há uma relação intrínseca entre sua concepção de propriedade e aquela de John Locke, do “Segundo tratado sobre o governo”. Nesta obra, há um capítulo específico intitulado “da propriedade”, no qual o filósofo inglês afirma que “cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa” (LOCKE, 1991, p. 227). Isso já é uma mudança significativa e de nega-

ção da ideia de propriedade como direito herdado pela nobreza, conforme o contexto social da época. Locke põe no próprio homem o fundamento da propriedade. Em seguida, depois de falar que o homem que consegue riqueza por meio do trabalho o faz de modo legítimo, pois, sendo o corpo a primeira propriedade do homem, quando o corpo é colocado em ação para gerar frutos, os frutos pertencem ao dono do corpo. Mas, se os frutos produzidos são do produtor, de quem é a terra sobre a qual o fruto é produzido? Corolário do que vinha afirmando, diz Locke:

Sendo agora, contudo, a principal matéria da propriedade não os frutos da terra e os animais que sobre ela subsistem, mas a própria terra, como aquilo que abrange e consigo leva tudo o mais, penso ser evidente que aí também a propriedade se adquire como nos outros casos. A extensão de terra que um homem lavra, planta, melhora, cultiva, cujos produtos usa, constitui a sua propriedade. Pelo trabalho, por assim dizer, separa-a do comum (LOCKE, 1991, p. 229).

O ponto em comum é o trabalho como fundamento da propriedade. Contudo, Rousseau a limita à vontade geral e se opõe a riqueza. Então, pode ser dito que apesar da influência de Locke sobre o pensamento político de Rousseau, no que diz respeito à propriedade, o filósofo francês se afasta de alguns pontos do individualismo liberal do inglês, contudo colhendo da filosofia de Locke pontos que ajudem a sustentar suas teorias relacionadas à economia política.

Sobre o problema investigado e suas questões: se a propriedade para Rousseau é inevitável, ou não e, em tais casos, como a propriedade pode estar de acordo com as ideias de liberdade e igualdade e não contrária a elas e como isso seria ensinável, por exemplo, para o Emílio, podemos apontar alguns resultados:

- A propriedade é, inclusive, necessária, como respeito à pessoa que a adquire legitimamente. A legitimidade da propriedade está no direito do primeiro ocupante pelo trabalho. Desse modo, a autoridade do Estado que usurpa a propriedade de alguém ataca essa pessoa e sua liberdade de ser proprietário legítimo. Quando isso acontece, segundo a ideia de vontade geral, é como se todos fossem atingidos em seus direitos. Por isso, para salvaguardar a liberdade mantendo a igualdade entre membros do “Contrato Social” a vontade geral deve ser a base da política. Em última análise, visando o bem comum.
- A igualdade se dá no respeito ao pacto social, pela vontade geral.
- A propriedade é ensinável, como vimos no caso do “Emílio”.

- Para além do ensino da propriedade, as lições de educação dadas nos escritos de Rousseau, requerem um novo homem, afastado dos vícios da sociedade. É este homem preparado moralmente que será capaz de cumprir o contrato social, ou seja, viver em sociedade, respeitando os direitos do outro como se dele próprio fossem.

Cumpridos esses requisitos, a propriedade não é contrária a liberdade e a igualdade.

REFERÊNCIAS

BASTIDE, Paul-Arbousse. Introdução. In. ROUSSEAU. Jean-Jacques Rousseau. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1997a.

BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. Tradução de Julia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

CASSIRER, Ernest. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: UNESP, 1999.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

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

DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Tradução de Natalia Maruyama. São Paulo: Editora Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.

GUARNIERI, Marta Camilo da Silva; GUARNIERI, Ivanor Luiz. A didática de Rousseau para o ensino da propriedade. *Instrumento Crítico*. Vilhena – RO v. 5, n. 5, 2019, p. 51-65.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

_____. *Segundo tratado sobre o governo*. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

MATTOS, Olgária. *Rousseau: uma arqueologia da desigualdade*. São Paulo: Editores Associados, 1978.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1997a.

_____. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1997b.

_____. *Do contrato social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1997c p. 205

_____. Economia (Moral e Política). In. DIDEROT, Denis. *Verbetes políticos da enciclopédia*. Tradução de Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial; Editora da Unesp, 2006.

_____. *Emílio: ou da educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Projeto de constituição para a Córsega*. Tradução de Lourdes Santos Machado. Porto Alegre: Editora Globo, 1962.

SILVA, Marinei Gaston. Antropologia e educação em Rousseau: elemento para a docência. *Instrumento Crítico*, v. 5, n. 5, 2019, p. 33-49.

STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

VOVELLE, Michel. *A Revolução Francesa explicada à minha neta*. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Unesp, 2007.



A LINGUAGEM SENSÍVEL EM ROUSSEAU NAS AUTOBIOGRAFIAS

Ariane Santos Ribeiro Melonio
Danielton Campos Melonio
Nertan Dias Silva Maia

I

Jean-Jacques Rousseau ao longo de sua vida redigiu diversos tipos de escritos: música, peças teatrais, tratados filosóficos, romances epistolares e autobiografias, se expressando de formas distintas, tendo a sensibilidade e o coração como fio condutor. Mesmo em seus tratados filosóficos, numa época em que a razão ocupava lugar de destaque em relação à sensibilidade, percebe-se o estilo de linguagem sensível utilizada por Rousseau. É possível evidenciar isto por exemplo no *Discurso sobre as Ciências e as Artes* (1750) e no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1754), nos quais o genebrino, ainda que tenha que se dirigir objetivamente a um público letrado de intelectuais de sua época, se expressa também por meio de imagens e metáforas poéticas, sensibilizando, dessa maneira, suas ideias e argumentos. Esse estilo fica mais evidente em suas obras de cunho livre, isto é, onde o autor está desobrigado a se expor utilizando argumentos racionais, demonstrando teses e por meio de uma linguagem mais objetiva. Os textos autobiográficos compõem o conjunto desses escritos.

Assim, o genebrino redigiu entre os anos de 1755 e 1776 diversos textos autobiográficos, tendo como finalidade falar de si e ser compreendido pelos outros. Nesses textos Rousseau escreve abertamente sobre sua vida deixando o coração se abrir e a mão escrever. O genebrino deixa claro aos leitores que esta forma de escrita deve servir de exemplo e que o conteúdo da autobiografia é a narrativa de uma vida e que ninguém escreve melhor sobre si do que aquele que a vive. Mas, para isso a verdade deve ser guia para aquele que deseja escrever textos autobiográficos assim como o julgamento sincero daquele que lê.

Dessa maneira, objetivamos neste trabalho apresentar a forma ex-

pressiva sensível de linguagem abordada por Rousseau em seus escritos autobiográficos, mais especificamente *Confissões* (1764) e *Meu Retrato* (1761-62).

II

No início do século XVIII as escritas de si tornaram-se comuns; autobiografias, romance autobiográficos, cartas e diários começaram fazer parte da cultura burguesa, privilégio das classes abastadas ou de pessoas do clero.

A *autobiografia* é na definição de Lejeune, uma narrativa “em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, quando focaliza sua história individual, em particular a história de sua personalidade” (LEJEUNE, 2014, p. 14).

De acordo com essa definição Lejeune (2014, p. 16) apresenta elementos que pertencem a autobiografia: Forma de linguagem (narrativa, prosa); Assunto tratado (vida individual); Situação do autor (identidade do autor e do narrador); Posição do narrador (identidade do narrador e do personagem principal e perspectiva retrospectiva da narrativa).

Escrever de forma confessional exigia tempo, dedicação e, de certo modo, solidão e isolamento. Essas condições só poderiam ser atingidas quando aquele que escrevia mergulhava de forma reflexiva e introspectiva em sua escrita para que suas obras expressassem a interioridade de seus pensamentos. Santo Agostinho, Montaigne, Pascal só para citar alguns são exemplos de autores que escrevem textos autobiográficos. O primeiro a escrever uma obra de estilo confessional foi o bispo de Hipona Agostinho (354-430), que posteriormente foi canonizado por aclamação popular em 1292 e assim chamado de Santo Agostinho. Foi na vida monástica de isolamento e reflexão que escreveu *Confissões* (397-398). O escrito é dividido em capítulos com títulos tais como: “O valor da Bíblia” (Livro VI), “É Deus o autor do mal?” (Livro VII), “O Batismo” (Livro IX). Neles Agostinho fala sobre sua vida antes de ser cristão, confessa seus pecados à Deus e o louva. É para Deus que Agostinho escreve e não para os homens: “Permiti, porém que ‘eu, pó e cinza’, fale à vossa misericórdia. Sim, deixai-me falar, já que vossa misericórdia me dirijo, e não ao homem que de mim pode escarnecer” (SANTO AGOSTINHO, 1987, p.12).

No século XVI o filósofo Michel Montaigne (1533-1592), em condições semelhantes daquelas experimentadas por Santo Agostinho também se expressa falando de si na obra *Ensaaios* redigida em 1580. Neste escrito Montaigne relata experiências do seu dia-a-dia; não há uma ordem cronológica nos textos e os assuntos são variados tais como: Da educação das crianças (cap. XXVI), “Dos Odores” (cap. LV), “Das orações” (LVI) só para ilustrar. O filósofo esclarece no início do livro que os Ensaaios foi escrita para ele mesmo, para parentes e amigos:

Eis aqui, leitor, um livro de boa-fé. [...] só o escrevi para mim mesmo, e alguns poucos íntimos, sem me preocupar com o interesse que pudesse ter para ti, nem pensar na posteridade. [...] Se houvesse almejado os favores do mundo, ter-me-ia enfeitado e me apresentaria sob uma forma mais cuidada, de modo a produzir melhor efeito. Prefiro, porém que me vejam na minha simplicidade natural, sem artifício de nenhuma espécie, porquanto é a mim mesmo que pinto. [...] Assim, leitor, sou eu mesmo a matéria deste livro, o que será talvez razão suficiente para que não empregues teus lazeres em assunto tão fútil e de tão mínima importância (MONTAIGNE, 1987, p. 8).

No século XVIII o filósofo Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), distintivamente de seus predecessores, escreve textos autobiográficos com características e objetivos diferentes. As obras confessionais de Rousseau são para o homem e não diretamente para Deus ou para amigos íntimos; a sua narrativa não é de cunho espiritual ou de experiências de viagens, lugares e encontros. Apesar de ter escrito também textos ficcionais, como romances, peças teatrais e óperas, seus escritos autobiográficos não são dessa espécie.

Rousseau sente-se incompreendido, perseguido por autoridades, “inimigos” e por aqueles que julgava serem seus amigos. Seus leitores segundo ele próprio não compreendiam o que havia escrito em seus *Discursos*, escrevendo e publicando críticas severas as suas obras. Assim, os motivos que Rousseau utiliza para escrever textos autobiográficos são: dizer aos outros quem ele realmente é, para ser reconhecido/compreendido por seus leitores e para que sua vida servisse de exemplo em uma sociedade corrupta, egoísta e má. Assim, as obras confessionais de Rousseau eram “diferentes” de outros escritos autobiográficos redigidos pelos seus predecessores na medida em que o genebrino se expõe ao público por meio de seus escritos autobiográficos de forma verdadeira, justificando as atitudes que teve durante sua vida e direcionando o leitor ao julgamento sincero de seus atos. É estabelecido um acordo entre o escritor e o leitor nas escritas íntimas de Rousseau. Esse acordo é que Lejeune (2014, p. 83-85) denomina de “Pacto Autobiográfico”: Nesse sentido o autor ressalta:

Ora, no pacto autobiográfico, como, aliás, em qualquer ‘contrato de leitura’, há uma simples proposta que só envolve o autor: o leitor fica livre para ler ou não e, sobretudo, para ler como quiser. Isso é verdade. Mas, decidir ler, deverá levar em conta essa proposta, mesmo que seja para negligenciá-la ou contesta-la, alguém pede para ser amado, para ser julgado, e é você quem deverá fazê-lo. De outro lado, ao se comprometer a dizer a verdade sobre si mesmo, o autor o obriga a pensar na hipótese de uma reciprocidade: você estaria pronta a fazer a mesma coisa? E essa simples ideia incomoda. (LEJEUNE, 2014, p. 83-85).

Desse modo, o conteúdo da autobiografia é a narrativa de uma vida e segundo Rousseau ninguém escreve melhor sobre si do que aquele que a vive. Entretanto, esse conteúdo exposto ao leitor só terá validade e expressão de verdade quando o pacto autobiográfico se torna legítimo. Assim, este contrato, nomeado por Pacto autobiográfico, é um acordo entre autor-leitor. Dessa forma, cabe ao autor escrever a verdade e ao leitor julgá-lo de forma honesta depois de concluir a leitura.

Dessa maneira, o filósofo redigiu entre os anos de 1755 a 1776 um conjunto de escritos autobiográficos: *As Confissões*, *Rousseau juiz de Jean-Jacques*, *Diálogos*, *Fragmentos autobiográficos* e *Documentos biográficos*, *As Quatro cartas ao Sr. Presidente de Malesherbes* e *Os Devaneios de um caminhante solitário*.

III

Para escrever Jean-Jacques fica sozinho, deixando a voz do coração falar e as memórias afetivas reaparecerem tornando-se um dos maiores escritores do gênero autobiográfico. “No exílio, cujo partido ele toma por uma decisão metódica e quase pedagógica, ele já está sob o constrangimento da força infinita de ausência e comunicação por ruptura que é a presença literária” (BLANCHOT, 2005, p. 60). Moretto (2006, p.11) afirma que “Rousseau insiste no fato de ter sido levado a escrever pela necessidade de eliminar a contradição entre seu coração e seu espírito e na maneira de encerrar a felicidade”. Starobinski ressalta que “Jean-Jacques não fica à vontade quando é preciso falar” No livro III das *Confissões* (2018, p.115) encontramos sobre essa afirmativa:

Tão pouco senhor de minha sagacidade, mesmo quando só, julguem pois o que devo ser na conversa quando, para falar convenientemente, e preciso pensar em mil coisas ao mesmo tempo e sucessivamente. Só o que ter que me lembrar de tantas conveniências, das quais tenho certeza de esquecer uma pelo menos, é o bastante para intimidar-me. Nem mesmo compreendo como ousam falar num círculo de pessoas; porque ante a cada palavra é preciso passar em revista todos os que se acham ali; é preciso conhecer todos os gênios, saber-lhes as histórias para ter certeza de não dizer nada que possa ofender alguém.

Rousseau afirma que não é tarefa fácil escrever textos confessionais e primeiro escrito desse gênero, *Fragmento Biográfico* (1755-6), revela:

Sei quanto é difícil defender-se das ilusões do coração e não enganar a si mesmo sobre os motivos que nos fazem agir. Relato simplesmente o que acreditei sentir, sem afirmar que não fiz por vaidade, porém sempre considere pouco perigosos todos os movimentos

que somente nos levam as coisas honestas e que nos fazem realizar com prazer o que faríamos igualmente com as mais puras intenções (ROUSSEAU, 2009, p. 65).

No fragmento *Meu retrato* o genebrino declara: “Concebo um novo gênero de serviço para prestar aos homens: o de oferecer-lhes a imagem fiel de um deles a fim de que aprendam a conhecer-se” (ROUSSEAU, 2009, p. 74). Nas quatro *Cartas* o filósofo expõe que escreverá de forma honesta sobre si:

descrever-me-ei sem disfarces, sem modéstia, mostrar-me-ei a vós tal como me vejo e tal como sou, pois, vivendo minha vida comigo mesmo, devo conhecer-me e vejo, pela maneira pela qual os que julgam conhecer-me interpretam minhas ações e minha conduta, que deles não conhecem nada. Ninguém no mundo me conhece a não ser eu mesmo (ROUSSEAU, 2009, p. 23).

Além de falar de sua vida, Rousseau deseja que sua atitude sirva de exemplo: Assim, Rousseau afirma que apresentará suas memórias de forma verdadeira:

Tomo uma resolução de que jamais houve exemplo e que não terá imitador. Quero mostrar aos meus semelhantes um homem em toda a sua verdade de sua natureza, e esse homem serei eu. Somente eu. Conheço o meu coração e conheço os homens. (ROUSSEAU, 2018, p. 13)

IV

Sendo assim, sozinho longe dos olhares dos outros, dos salões, dos círculos de pessoas, longe das máscaras, da vaidade e do amor próprio Rousseau resolve escrever. Escrever a sua verdade “um voltar a natureza”, sem a obrigação de “animar a conversa” (ROUSSEAU, 2018, p.115)

Escrever para si, escrever para o outro, escrever para que o escrito sirva de ensinamento, escrever para lavar a alma, para aquietar o coração. “Digo sobre mim coisas muito odiosas e das quais teria horror de querer desculpar-me; mas também é a história mais secreta de minha alma, são rigorosamente minhas confissões” (ROUSSEAU, 2009, p. 105).

Assim, Jean-Jacques em seus textos autobiográficos é pura sensibilidade “O sujeito é sua emoção, e a emoção é 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 imediatamente sua linguagem” (STAROBINKI, 2011, p. 267).

Por conseguinte, encontramos marcas expressivas da linguagem sensível nos textos autobiográficos de Rousseau. Nesses textos é possível encontrar: *lirismo*, *metáfora*, *alegorias* e *prosa* que pode ser comum a outros escritos do

mesmo estilo de outros autores. Contudo, o que podemos encontrar de mais peculiar no genebrino é a existência de um pacto de validade, de honestidade.

Para ilustrar isso, temos nas *Confissões* uma passagem que exemplifica o uso do lirismo (confidências) por Rousseau como forma expressiva:

Direi resolutamente: eis o que fiz, o que pensei, o que fui. Falei com a mesma franqueza do bem e do mal. [...] Fui capaz de julgar verdadeiro aquilo que eu sabia ser possível sê-lo e nunca o que eu tinha certeza de ser falso. Mostrei-me tal como fui; desprezível e vil quando assim aconteceu; bom, generoso e sublime quando assim me senti (ROUSSEAU, 2018, p. 13).

Em *Meu retrato* é possível também encontrar uma passagem com um estilo semelhante:

Não levo mais em consideração a dor passada, mas gozo ainda do prazer que não mais existe. Somete-me aproprio da pena presente e meus trabalhos passados me parecem de tal maneira estranhos que quando recebo seu preço parece-me que gozo o trabalho de outra pessoa (ROUSSEAU, 2009, p.86).

Exemplo de *metáfora* encontrada nos textos: “Que cada um deles, por sua vez, com a mesma sinceridade, *ponha a nu o coração diante do trono* e depois que um só te diga o ousar: Fui melhor do que esse homem” (ROUSSEAU, 2018, p. 13, grifos nossos).

Vejamos exemplo de *alegoria* nas *Confissões*: “*Que a trombeta do júizo final* soe quando ela bem entender, eu virei, com este *livro na mão*, apresentar-me diante do juiz supremo” (ROUSSEAU, 2018, p.13, grifos nossos) E para finalizar exemplo de *prosa* no texto *Meu retrato* (exprimir emoções e sentimentos): “Aproximo-me do fim da vida e não fiz nenhum bem Terra. Tenho boas intenções, mas nem sempre é tão fácil fazer o bem que se pensa” (ROUSSEAU, 2009, pág. 73).

Seria possível apresentar inúmeros exemplos, no entanto, nos restringiremos apenas a esses aqui mencionados.

V

Nesse sentido, pelo que foi exposto nesta breve apresentação sobre a forma de escrita sensível utilizada por Rousseau nos seus escritos; especialmente nos textos em estilo autobiográfico nos faz refletir sobre o aspecto original e inaugural de um gênero que marcou os séculos seguintes. Verdade, sinceridade, pacto, reconhecimento conceitos que só são valorizados e compreendidos quando aquele que lê, faz jus ao seu papel de leitor.

Longe de ser apenas um indivíduo que simplesmente expõe sua intimidade para os outros, como tem acontecido com muitos usuários das redes sociais ultimamente, Rousseau por meio de seus textos autobiográficos sugere um modelo exemplar de uma forma expressiva com qualidade estética capaz de sensibilizar seu leitor a tal ponto que este queira, ele mesmo, falar a verdade de si para os outros. Assim, o estilo empregado pelo genebrino nesses escritos fornece um caminho muito rico e interessante para a formação de uma sociedade calcada na sinceridade e na verdade.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, SANTO. *As confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Coleção Os Pensadores)

BLANCHOT, M. *O livro por vir*. Tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GOMES, A. C. *Escritas de si, escrita da história*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.
LEJEUNE, P. *Da autobiografia ao diário, da Universidade à associação: itinerários de uma pesquisa*. Letras de Hoje, Porto Alegre, v. 48, n. 4, p. 537-544, out./dez. 2013.

_____. *Diários de garotas francesas no século XIX: constituição e transgressão de um gênero literário*. Cadernos Pagu (8/9) 1997: pp. 99-114.

_____. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à Internet*. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

MONTAINE, M. *Ensaio*. Tradução de Sérgio Millet. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores).

MORETTO, F. Introdução. In: ROUSSEAU, J. J. *Textos autobiográficos & outros escritos*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

ROUSSEAU, J. J. *As Confissões*. 4. ed. Trad. Wilson Lousada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

_____. *Cartas escritas da montanha*. Tradução de Maria Constança Peres Pissarra et al. São Paulo: Educ, Unesp, 2006.

_____. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Coleção Os Pensadores).

_____. *Discours sur l'origine e les fondaments de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: **Éditions** Gallimard, 1969.

_____. *Os devaneios do caminhante solitário*. Tradução de Júlia da Rosa Simoes. Porto Alegre : L&PM, 2017.

_____. *Rousseau Juge de Jean Jacques*. Ouvres Complètes, T.I, Préface de Jean Fabre, Introduction, présentation et notes de Michel Launay,Éditions du Seuil, Paris, 1971.

_____. *Textos autobiográficos & outros escritos*. Tradução, introdução e notas de Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

STAROBINSKI, J. *As máscaras da civilização: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras. 2009.



ROUSSEAU E UMA INTRODUÇÃO AOS ESTUDOS BOTÂNICOS

Priscila de Oliveira Silva,
Luciano da Silva Façanha,
Lussandra Barbosa de Carvalho,
Márcia Manir Miguel Feitosa

Introdução:

Rousseau sentiu o peso de nadar contra a corrente da via do otimismo de seu século. Desde a publicação do *Primeiro Discurso*¹, no qual pondera negativamente ao questionamento da Academia de Dijon sobre se o reestabelecimento das ciências e das artes teria contribuído para aprimorar os costumes, o genebrino foi recebido com desconfiança entre os intelectuais da Europa do século XVIII. As ideias do referido filósofo podem ser consideradas como um ponto fora da curva na marcha do entendimento do progresso científico, moral, racional e, não menos importante, na própria figura de humanidade típica do Século das Luzes, embasada na Razão que superaria a “obscuridade” do pensamento medieval. Dessa forma, diagnosticando não um progresso, mas um decaimento de uma humanidade corrompida, Rousseau fez de suas obras não só uma espécie de denúncia de uma sociedade mergulhada na hipocrisia, nas disputas por reconhecimento social, na vaidade, mas também análise e apresentação das formas de resistência, encontradas, sobretudo, na Natureza.

Após a publicação do *Emílio* e do *Contrato Social* em 1762, Rousseau é condenado pelo Parlamento de Paris em 9 de junho pelas teses polêmicas de seus livros. No *Emílio*, por exemplo, propôs o abandono dos rituais religiosos, dando lugar à religião natural que acessaria Deus por meio do sentimento interior do coração. Já no *Contrato*, a apresentação de um governo republicano e a vontade geral do povo soberano, contrastando com os interesses da monarquia e da aristocracia de sua época. Assim, tendo que fugir da cidade no mesmo dia da publicação, Rousseau mudará de endereços diversas vezes a fim de não ser capturado devido a suas ideias “mal interpretadas”, segundo ele. Sentindo-se só, isola-se da sociedade, cuja comuni-

1 Discurso sobre as Ciências e as Artes de 1749.

cação parece ser impossível, e inicia a redação do *Devaneios do caminhante solitário* em 1776. Na *Sétima Caminhada*, ele mostra seu encantamento para com os estudos botânicos: a princípio, tais estudos pareciam ser apenas um refúgio do autor da vida social e seus vícios, mergulhada na luta pelo reconhecimento. Porém, a botânica tem um papel maior no pensamento rousseauiano.

Observando em outras obras de Rousseau a abordagem da natureza, parece ser possível perceber as pistas que o autor fornece acerca da importância das plantas, dos jardins, da diversidade de espécies encontrada na natureza. Assim, primeiramente será dada luz à investigação dessas pistas em obras diversas do filósofo para, em seguida, ser possível o acesso a seus estudos botânicos contidos na *Sétima Caminhada*.

A NATUREZA NOS JARDINS E NAS MONTANHAS

Logo no início do *Emílio*, Rousseau aponta uma cisão entre o artificial e o natural ao afirmar que “Tudo é certo em saindo das mãos do Autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem” (ROUSSEAU, Livro I, p. 09, 1995). A vaidade humana e as disputas pelo reconhecimento social pervertem a relação com a natureza, que deixa de ser vista como um fim próprio e passa a ser concebida como um meio para os ganhos humanos. É esse entendimento que se encontra no mesmo parágrafo na afirmação de que o homem, tratando de si mesmo, “tem que moldá-lo ao seu jeito como uma árvore em seu jardim” (Id.). Em outras palavras, em Rousseau, a figura do jardim passa a ser um símbolo descritivo da sociedade corrompida de seu tempo. No parágrafo seguinte, a natureza no homem é comparada a um arbusto que logo morrerá pelos passantes que o baterão e o dobrarão. É possível ver aqui como o *amor-próprio* se instala na artificialidade do jardim, o que pode ser melhor observado em *Júlia ou a Nova Heloísa*.

Na Carta XI da Quarta Parte a Milorde Eduardo, Rousseau compara o jardim inglês, o Eliseu de Júlia, e o jardim clássico francês. Este último, o filósofo caracteriza como bosques que estão na moda, “ridiculamente contornados que só de pode caminhar em zigue-zague e que, a cada passo, é preciso fazer uma pirueta” (ROUSSEAU, 1994, p. 416). Nessa espécie de jardim, a ornamentação é a marca da vaidade do proprietário e do artista que procuram ostentar riqueza e talento, respectivamente. No jardim à inglesa, por outro lado, relata Saint-Preux, a natureza não é sufocada pelas mãos humanas:

É que um lugar tão diferente do que era só pode ter-se tornado o que é com cultivo e cuidados, todavia, não vejo em parte alguma o menor traço de cultivo. Tudo é verdejante, fresco, vigoroso e a mão do jardineiro não aparece: nada desmente a ideia de uma Ilha deserta que me veio à mente ao entrar e não percebo nenhum passo humano. [...] Nada vedes de alinhado, nada de nivelado; o cordel, as

sinuosidades em suas irregularidades simuladas são feitas com arte para prolongar a avenida, esconder as margens da Ilha e aumentar sua extensão aparente, sem incômodos e frequentes desvios (ROUSSEAU, 1994, p. 416).

A “mão do jardineiro” não aparece, pois ao contrário do jardim francês no qual a disposição do jardim é limitada pelo interesse do proprietário, aqui o agir humano se conforma à natureza, não o inverso. Como destaca Finn Arler (2004) em *Jean-Jacques Rousseau: philosopher as botanist*, é possível destacar dois tipos de jardim ideal para Rousseau, descritos no *Emílio* (dos pais de Sofia) e o Eliseu de Júlia em *A Nova Heloísa*.

O jardim dos pais de Sofia assemelha-se à organização do jardim do Rei Alcino no livro VII da *Odisseia*: simples, agradável e com uma boa variedade de plantas e frutos. Trata-se de uma combinação de um tipo de beleza e utilidade, e não um *showroom* que serve à disposição social por honra e reconhecimento. Arler (2004) destaca que tanto Homero quanto Rousseau se preocupam com as necessidades físicas humanas e da atração das plantas. O jardim é disposto de acordo com a escala humana e as necessidades dos indivíduos operam em dois sentidos: de um lado, as plantas, as frutas, os vegetais e tudo o que há no jardim são utilizados pelos humanos. Do outro lado, os visitantes também são igualmente atraídos pela beleza das flores, da calmaria do curso das águas e do agradável ambiente imediatamente percebido por quem ali passa. Aqui, os indivíduos se satisfazem tanto economicamente (alimentam-se e bebem do que o jardim tem) quanto por uma atração da beleza do jardim.

O jardim de Júlia descrito por Saint-Preux, o Eliseu (nomeado por Júlia), é um paraíso no sentido da antiga palavra persa “peiri-dae’za” que compreende três sentidos na tradição ocidental (ARLER, 2004). Primeiramente, pode-se relacionar a um local onde humanos e não-humanos viveram muito antes da vaidade humana contaminar as relações. Num segundo sentido, uma antecipação ou representação do ideal utópico de uma retomada da perdida harmonia com a natureza, retirando da humanidade o papel dominante e predador, mas de companheira a outras espécies. Por fim, o local onde da comunicação das almas, longe dos desejos e interesses egoístas. De todo modo, importa saliente o modesto papel do ser humano no jardim, quase imperceptível. Nesse sentido Saint-Preux afirma: “parecia-me ser o primeiro mortal a ter alguma vez penetrado nesse deserto” (ROUSSEAU, 1994, p. 410). Essa descrição não corresponde a afirmar a suspensão de toda e qualquer atividade humana. Na verdade, a artificialidade do jardim é necessária e opera uma chave de compreensão importante nos textos rousseauianos.

O jardim de Júlia é o local onde a pureza e o amor impossível por Saint-Preux habitam. Aqui, as vaidades, os desejos terrenos e as ambições

são deixados de lado. Por isso o jardim é artificial, ainda que Júlia tenha organizado de acordo com a natureza: trata-se de uma homenagem à virtude, não à inocência. Ser virtuoso é agir contra as paixões mais violentas, é se comprometer como o “dever ser”, ainda que aja contra as ambições. Trata-se de, sendo livre, escolher os deveres. Na pura natureza, não há como exercer a virtude.

Ao perceber que os arvoredos serviam de asilo para os pássaros, e que estes estavam familiarizados com a distribuição de grãos do Sr. de Wolmar, Saint-Preux diz entender que são hóspedes e não prisioneiros, e Júlia o corrige: “Que chamais hóspedes? respondeu Júlia. Somos nós que somos seus hóspedes. Eles aqui são os patrões e nós lhe pagamos tributo para sermos suportados algumas vezes” (ROUSSEAU, 19954, p. 414). Mais uma vez, trata-se de marcar a posição de Rousseau na qual considera, parece-nos, que a existência humana deve ser guiada pela natureza, e não a partir de vãs ambições. O Eliseu de Júlia é o local de encontro de interesses desinteressados, atraídos pela diversidade biológica das espécies, do encontro de almas despidas dos desejos terrenos. Esse descentramento das paixões humanas aparece também na ida de Saint-Preux às Montanhas.

Sofrendo pelo amor não possível (ao menos terrenamente) com Júlia, Saint-Preux peregrina rumo às montanhas suíças, experienciando uma espécie de processo catártico. Ao menos temporariamente, o contato com a natureza abafa suas questões pessoais mais violentas. Diz ele:

A leste, as flores da primavera, ao sul os frutos do outono, ao norte os gelos do inverno: ela reunia todas as estações no mesmo instante, todos os climas no mesmo lugar, terrenos contrários no mesmo solo e formava a harmonia [...]. Foi lá que desvendei, sensivelmente, na pureza do ar em que me encontrava, a verdadeira causa da transformação de meu humor e da volta desta paz interior que perdera havia tempo. [...] sobre as altas montanhas, [...] sentimos [...] maior serenidade de espírito; os prazeres lá são menos ardentes, as paixões mais moderadas. [...] Parece que, elevando-nos acima da morada dos homens, lá deixamos todos os sentimentos baixos e terrestres e que, à medida que nos aproximamos das regiões etéreas, a alma adquire alguma coisa de sua inalterável pureza (ROUSSEAU, 1994, p. 82-83).

Quanto mais imerso na natureza, mais longe se está dos interesses mais egoístas, e das dores e tristezas da não satisfação destas. O fenômeno da natureza em sua imensidão parece apequenar Saint-Preux num duplo movimento: o apaziguamento de suas questões pessoais, mas também a absorção do preceptor de Júlia na natureza. Assim, é preciso diferenciar duas formas de absorção (ARLER, 2004). Primeiro, a absorção em sentimentos baseados em interesses pessoais – há uma duplicidade no amor de Saint-Preux a Júlia. Ao mesmo tempo que ele lhe quer bem, também quer ser o escolhido por ela para satisfazer os próprios desejos. Segundo, a absorção pela natureza suplanta esses interesses pessoais. É um interesse

desinteressado. Enquanto está focado nos próprios sentimentos egocêntricos, perde sua capacidade imparcial e não apaixonada de observar as coisas. Mas quando está absorto nos fenômenos naturais, é o egocentrismo que perde o foco. É esse mesmo interesse desinteressado que perpassa as relações dos estrangeiros que viajam à montanha com os camponeses.

O que faz com que Saint-Preux se sinta arrebatado pelas montanhas? O que, nas montanhas (na natureza em geral), o faz esquecer dos desejos mais egoístas? É a variedade de plantas, estações, animais, árvores etc que descentra as preocupações mais terrenas. É o deslocamento de uma humanidade que coloca a si mesmo como centro das preocupações do universo. A natureza e sua incontável diversidade de espécies de animais, plantas, variedade de estações, montanhas, pode ser entendida como “um dos grandes remédios da medicina e da moral” (ROUSSEAU, 1994, p. 83). A aproximação com a natureza será um remédio para o próprio Rousseau quando este se afasta da sociedade e dedica-se aos estudos das plantas, como veremos a seguir.

O GOSTO PELA BOTÂNICA: UMA MATURAÇÃO

A botânica será a grande paixão de Rousseau apenas nos últimos 16 anos de sua vida. Abrigado em Môtiers, o encontro com o médico e botânico amador Jean-Antoine d'Ivernois marca esse momento na vida do filósofo, diz ele nas *Confissões*: “[...] e o amor à botânica, que começara a nascer com a convivência com o doutor d'Ivernois, dando novo interesse a meus passeios, fazia com que eu percorresse a região à procura de ervas [...]” (ROUSSEAU, 2018, p. 582). Anos antes, Rousseau já teria contato com a botânica com Mme. de Warens, a partir de 1731, em Chambéri, porém sua falta de ideia precisa acerca da botânica o impediu de talvez ter sido um grande botânico, pois suas peregrinações no campo restringiam-se à “herborização contínua e sem progresso”, ao passo que, em relação à botânica, “considerava-a com uma espécie de desgosto e desprezo; só a olhava como um estudo farmacêutico” (ROUSSEAU, 2018, p. 172).

Conforme observa Tredanaro (2018) em *Rousseau e a botânica: uma promenade entre observação científica e contemplação*, a botânica é estudada seriamente por Rousseau quando o filósofo estuda atentamente o sistema de Lineu, apresentando, parece, duas questões associadas: a botânica enquanto um estudo autônomo em relação à medicina e farmacopeia e a observação das plantas diretamente na natureza como uma condição metodológica para os estudos botânicos. De forma semelhante ao processo catártico nas montanhas vivido por Saint-Preux, supõe-se ser possível identificar um Rousseau ferido e cansado das acusações de seus contemporâneos, se curando através da aproximação com a natureza. A botânica

aparece como ascese espiritual ou meio de autopurificação (SILVA, 2001). Diz Rousseau nos *Devaneios*:

Minha alma, morta para todas as grandes emoções, não pode mais ser impressionada senão por objetos sensíveis; nada mais tenho exceto sensações e é somente através delas que a dor ou o prazer podem me atingir na terra. Atraído pelos agradáveis objetos que nos rodeiam, considero-os, contemplo-os, comparo-os, aprendo enfim a classificá-los e eis-me de repente tão botânico quanto precisa sê-lo aquele que quer estudar a natureza somente para encontrar continuamente novas razões para amá-la (ROUSSEAU, 1995, p. 97-98).

Rousseau também compara os estudos das plantas com a própria filosofia: esta última, aliada à reflexão constante sobre as coisas, torna-se um peso, até triste, enquanto que o contato com as plantas se dá de forma imediata, sem necessidade de reflexão continuada. Nesse sentido, o estudo e o contato com a natureza é uma forma de tentar religar uma humanidade decaída ao seu estado natural, contaminada pelas disputas sociais, pela vaidade e ambição. O interesse desinteressado pela natureza nos oportuniza a alegria da vida que a sociedade maculou. Novamente, com Rousseau:

É a cadeia das ideias acessórias que me liga à botânica. Ela reúne e lembra à minha imaginação todas as ideias que mais a lisonjeiam. Os prados, as águas, os bosques, a solidão, a paz, sobretudo, e o repouso que se encontram entre tudo isso são continuamente retrçados por ela à minha memória. Ela me faz esquecer as perseguições dos homens, seu ódio, seu desprezo, seus ultrajes e todos os males com que pagaram minha terna e afeição por eles. Transporta-me para as calmas habitações entre pessoas simples e boas companhias como aquelas com quem vivi outrora. Lembra-me tanto minha infância quanto meus inocentes prazeres, ela me faz saborear novamente e me torna feliz ainda muitas vezes em meio à mais triste sorte que já tenha sofrido um mortal (ROUSSEAU, 1995, p. 102).

Dessa forma, percebe-se que a botânica pode restaurar a alegria de viver, ainda que numa sociedade maculada por todos os males descrito por Rousseau na passagem acima. Essa felicidade é possível através da botânica, pois, ao contemplar um “espetáculo cheio de vida” (Ibid., p. 93), o contemplador sente-se perdido na imensidão do todo que se apresenta: a natureza. Rousseau compreende que o todo deve ser mais importante do que as partes, isto é, os interesses em comum, para o bem coletivo, devem suplantar os interesses individuais. Ao mesmo tempo, também parece ser possível compreender que Rousseau defende um estudo amador, sem necessariamente perder-se no todo, mas como uma forma de ir além dos próprios interesses egoístas, considerando o objeto estudado em si mesmo, e não para fins utilitários.

O estudo profissional se interessa pelos estudos das plantas por questões medicinais. Assim, só interessam as plantas que produzam drogas

e medicamentos, e o resto é ignorado. Aqui, se reforça a crítica de que a medicina subalterniza a botânica. Rousseau não é contra a utilização de plantas para a saúde humana. A questão versa sobre a limitação do conhecimento e envolvimento com as plantas, na medida em que queremos apenas satisfazer questões particulares, e não entender de fato como elas funcionam no mundo. A verdadeira ciência botânica só ocorre quando eticamente não está vinculada aos interesses medicinais. O tratamento ético nos estudos das plantas exige uma curiosidade pura, os afastamentos dos interesses egoístas pela simples vontade de conhecer os seres vivos em si mesmos. Daí, é possível sim ser agraciado com recompensas quando o contato ocorre dessa forma (ARLER, 2014).

O estudo da botânica deve ter como ponto de partida primordial a pura curiosidade desinteressada. Isso quer dizer que, mais uma vez, os interesses pessoais e os objetivos de ganhos devem ser colocados de lado. Os interesses pessoais não podem se sobrepor ao puro interesse dos fenômenos em si mesmos. Não se trata de uma condenação absoluta do uso da natureza pelos humanos. Rousseau não critica as coisas em si, como o numênico kantiano, mas a manipulação humana para benefício próprio dentro das relações de poder que mascaram as disputas sociais. Da mesma maneira, não é o uso em si das plantas que Rousseau destaca, mas atenta, sobretudo, à necessidade de se praticar uma pura curiosidade, desapegada de interesses que pervertem a perfeita existência do que sai das mãos do Autor.

A partir desse entendimento, concorda-se com Arler (2014) acerca de algumas ambiguidades nas ideias de Rousseau em relação ao estudo na natureza. O genebrino defende fortemente os estudos científicos da natureza. No *Emílio*, a criança deve ter sua curiosidade encorajada em relação ao contato com a natureza. Nos *Devaneios*, o autor também defende os estudos botânicos. Inclusive, seus escritos sobre sua herbária também tratavam de tratados botânicos sobre a flora local. Ao mesmo tempo, Rousseau desconfia e critica severamente os cientistas, sobretudo, os da grande cidade, uma vez que o *amor-próprio* se instala nas ambições das pesquisas científicas. Desde o *Primeiro Discurso*, o autor aponta os perigos de uma ciência nascida pelo desejo de ser notório: abafa a virtude, suscita novas necessidades, menospreza os povos mais simples, como os camponeses.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Rousseau constantemente foi perseguido devido as suas ideias, muitas vezes, entendidas como uma aversão ao ser humano, dada a ênfase na natureza. Vimos que, no fundo, o foco na natureza se dava pelo entendimento de que o filósofo fazia dela o próprio paradigma a ser seguido pelos humanos, entendida em tom religioso inclusive. A atenção às plantas, às

árvores, às montanhas, aos animais, enfim, aos seres não-humanos era uma forma de melhorar as relações humanas mergulhadas no individualismo, no egoísmo, na vaidade, nas disputas silenciosas.

Não se trata de um caso de misantropia, mas de reconectar os humanos ao todo da natureza, fazendo-os reconhecer que são parte importante para a organização e harmonia dessa relação, não são com as outras espécies, mas consigo mesmos. Ao mesmo tempo, observa-se a ambiguidade de Rousseau no que concerne ao papel do ser humano no mundo: o filósofo parece manter a humanidade no topo de uma relação hierárquica com o mundo, pois a liberdade é característica peculiar humana, porém, para ser virtuoso, o indivíduo precisa agir considerando o funcionamento da natureza que suplanta o egoísmo humano. Além disso, estar imerso na natureza possui caráter terapêutico, aliviando as dores e as angústias das paixões violentas, descentrando interesses próprios e retomando a felicidade perdida que foi abafada pela civilidade da sociedade.

REFERÊNCIAS

ARLER, Finn. Jean-Jacques Rousseau: philosopher as botanist. *In: OKSANEN, Markky; PIETARINEN, Juhani. **Philosophy and Biodiversity***. ed. Cambridge University Press, 2004. p. 133-151.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **As Confissões**. Trad. de Wilson Lousada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou a Nova Heloísa**: Cartas de dois amantes habitantes de uma cidadezinha ao pé dos Alpes. Trad. de Fúlvia Maria Luiza Moretto. São Paulo: Editora da Unicamp, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Os devaneios do caminhante solitário**. Trad. de Fúlvia Maria Luiza Moretto. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 3ª ed., 1995.

SILVA, Manuel José. Rousseau, o primeiro Ecologista. *In: DIACRÍTICA*, n.º 16 (2001), p. 213-228.

TREDANARO, Emanuele. Dois pontos: **Rousseau e a botânica: uma promenade entre observação científica e contemplação**. Curitiba, São Carlos, volume 15, número 1, p. 171-181, abril de 2018.



NOTAS SOBRE A UNIFORMIDADE DOS COSTUMES EM ROUSSEAU

Breno Zen
Mateus Salvadori

Introdução

Quando Rousseau afirma que nossos costumes estão policiados por *une vile et trompeuse uniformité*, no início do *Discurso sobre as ciências e as artes*, está a chamar atenção para a padronização de comportamentos egoístas e viciosos, que tinham como base os interesses individuais. A formação destes costumes se dá por meio do processo de urbanização das cidades e das características adquiridas pelo Estado moderno, que redescobriu nas virtudes gregas e romanas fontes legítimas de inspiração; no entanto, para o genebrino, os europeus não teriam ido tão a fundo nesta inspiração: estiveram por contrair “as aparências de todas as virtudes, sem haver nenhuma” (ROUSSEAU, 2020, p. 41). O policiamento dos costumes, por sua vez, é endossado pelos manuais de etiqueta, que contribuíram para a difusão de vícios que se faziam parecer virtudes. Diante disso, os interesses se endereçam para o individualismo, ou seja, para as aparências, promulgando assim uma era de vícios e paixões.

Por outro lado, em uma fase mais madura de seus escritos, no *Contrato social*, Rousseau analisa a homogeneidade dos costumes sobre outra perspectiva, mais associada à busca do bem comum, problematização essencialmente política; neste viés, a uniformidade é vista com um teor positivo, pois ela torna a identificar o *laço social* que se solidifica nos costumes de indivíduos que dividem um mesmo meio social. Segundo o autor, “o vínculo social é formado pelo que há de comum nesses diferentes interesses, e, se não houvesse nisso nenhum ponto sobre o qual todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir” (ROUSSEAU, 2020, p. 531). Diferentemente da uniformidade que havia sido preterida nos primeiros escritos do autor, a homogeneidade que marca o vínculo social é necessária para que nos cerquemos das garantias mais importantes, como a liberdade e a virtude.

Nosso objetivo, nas próximas linhas, é problematizar estas duas perspectivas, traçando o distanciamento entre elas e sublinhando a que elas servem, no contexto de cada obra em que as expressões aparecem.

O endereçamento para uma era de individualidades

No *Discurso sobre as ciências e as artes*, publicação de 1750, Rousseau chama a atenção para a uniformidade de pensamento e expressão que surge com a época moderna; esta uniformidade é formada a partir do policiamento dos costumes, naqueles que passam a ser considerados por “bons modos”. Esta forma de pensar e agir teria se desenvolvido em terras europeias desde o período do Renascimento, ou melhor, desde a caída de Constantinopla em 1453, momento em que “os homens começaram a dar-se conta da principal vantagem de um comércio com as musas” (ROUSSEAU, 2020, p. 40). A excelência inspirada pelos antigos, no entanto, teria parado na frivolidade dos trajes e dos modos dos homens modernos, perdidos entre adornos e ornamentos, sem dar atenção àquilo que realmente lhes tornariam virtuosos, uma vida simples e reta. Rousseau não poupa nem mesmo os intelectuais que lhe eram contemporâneos, ao afirmar que “a virtude não marcha com tanta pompa” (ROUSSEAU, 2020, p. 42).

O refinamento de costumes a que nos referimos surge nas cortes, entre os nobres, e está nos manuais de etiqueta surgidos no Renascimento, que ditam o policiamento das maneiras como sinônimo de decência. Estes manuais constituem a “arte de agradar”, ou seja, conjuntos de regras para que um indivíduo trate os demais com certa decência e civilidade, e que por agir deste modo, também seja bem visto. Não se trata de agir virtuosamente, portanto, mas de ao menos parecer um indivíduo virtuoso. Além disso, não se tratam de costumes surgidos da espontaneidade de um povo, mas apontados por meio de regras engendradas pelas elites.

Entre os manuais que nos referirmos, podemos referenciar “O corteção” de Castiglione (1518), “A civilidade pueril” de Erasmo de Roterdã (1530) e “Galeteo ou Dos Costumes” de Giovanni della Casa (1555), apenas para citar alguns. A título de exemplo, trazemos a breve passagem de della Casa:

Todos devem andar bem vestidos segundo a condição e a idade, pois fazendo de outro modo parecem desdenhar as pessoas. Por isso ofendiam-se os cidadãos de Pádua quando algum gentil-homem veneziano andava de saia em sua cidade, como se estivesse no campo. As vestimentas não somente devem ser de tecidos finos, mas deve o homem se esforçar por se esforçar por se aproximar o mais que possa do costume dos outros cidadãos e deixar-se tomar pelos usos [...]. Portanto, não hás de se opor aos costumes comuns em tais situações [...]. (DELLA CASA, 1999, p. 16)

O que podemos averiguar é que uma das funções cumpridas pelos manuais de etiqueta, e que certamente desagradaram Rousseau, é que eles se dedicam à formulação de regras para a formatação de costumes, que tem como preocupação central o agrado dos outros, ou seja, *dissimular um aspecto de agradabilidade*, indiferentemente se nossos intermediários se tratam de homens injustos ou viciosos.

Segundo Rousseau, o policiamento dos costumes tende a domesticar o homem, que passa a pensar e a agir de acordo com certa uniformidade, guiada pela estima pública e pela competitividade. Esta uniformidade, por sua vez, aponta para interesses de cunho individual, que visa necessidades imediatas, relacionadas às paixões. Citamos:

Hoje, quando as pesquisas mais sutis e um gosto mais refinado reduziram a arte de agradar a princípios, reina em nossos costumes uma uniformidade vil e enganosa, e os espíritos parecem ter sido todos postos numa mesma fôrma. A polidez põe exigências intermináveis, a conveniência ordena que sejam cumpridas; seguem-se os usos, e não o próprio gênio. Ninguém mais ousa parecer o que se é, e nessa coerção perpétua os homens que formam o rebanho chamado de sociedade farão todos, nas mesmas circunstâncias, as mesmas coisas. (ROUSSEAU, 2020, p. 42)

O autor identifica na difusão social da polidez, do luxo e das regras de etiqueta um atrelamento extremo aos interesses individuais, o que também implica em uma despreocupação com as funções sociais que residem no cidadão; isto é, o compromisso com o bem comum estaria cada vez mais distante das prioridades do homem moderno, que ingressou em uma era de individualidades.

Se houve, portanto, uma época em que o ser humano foi feliz em sociedade, esta época se perdeu com o desenvolvimento das pequenas tribos para povoados maiores, com regras mais complexas e maior propensão à desigualdade. Na pujante sociedade civilizada, seguimos imersos em um processo contínuo de distorções morais, plenamente representado pelos valores que foram formados pelo homem europeu. Quando Rousseau afirma, ainda no *Primeiro discurso*, que “se o progresso das ciências e das artes nada acrescentou à nossa verdadeira felicidade, se corrompeu nossos costumes, e se a corrupção dos costumes atingiu a pureza do gosto” (ROUSSEAU, 2020, p. 63), não está necessariamente afirmando que o ser humano inevitavelmente se corromperá ao viver em sociedade; o que ele afirma é que este foi o caminho tomado pela sociedade que está a criticar – e que é, inevitavelmente, a sociedade europeia.

A perspectiva tomada por Rousseau indica, portanto, que o desenvolvimento cultural teria encaminhado o ser humano para uma vida de inautenticidade, onde liberdade e autonomia se encontram totalmente comprometidas. Tais críticas se dirigem principalmente para o meio ur-

bano do próprio autor, o solo europeu: no contexto cotidiano, o homem europeu estava tomado por caprichos e pelo desejo do luxo; no contexto intelectual, era visto como o modelo do “homem civilizado”. Em outras palavras, o modelo iluminista parecia estar duramente equivocado.

O habitante de uma região afastada que procurasse ter uma ideia dos costumes europeus com base no estado das ciências entre nós, da perfeição de nossas artes, na adequação de nossos espetáculos, na polidez de nossos modos, na afabilidade de nossos discursos, em nossas perpétuas mostras de deferência, no tumultuoso concurso de homens de todas as idades e condições, sempre prontos, da aurora ao pôr do sol, a agradarem-se uns aos outros, esse estrangeiro, eu digo, veria em nossos costumes exatamente o contrário do que eles são. (ROUSSEAU, 2020, p. 43)

Se afastando do significado que geralmente é concedido à *Era das Luzes*, conhecida como uma era de avanços técnicos e intelectuais, percebemos, por meio das palavras de Rousseau, que o pensamento *antropocêntrico* que se desenvolve na época moderna também revela uma perspectiva *etnocêntrica*, limitada por um caráter competitivo e pleno em segregação. Rousseau identifica na difusão das ciências e das artes o alastramento dos interesses individuais em detrimento dos interesses coletivos, algo que seria de suma importância para a plena vivência em comunidade.

A perspectiva rousseauiana revela, inclusive, que a própria empreitada enciclopédica estaria a contribuir para o desenvolvimento de uma civilidade individualista e dissimulada. Alguns verbetes da *Enciclopédia* podem nos trazer pistas, como é o caso do verbete *etiqueta*, escrito por Duclos, onde se afirma que “a etiqueta, sendo um abrigo contra o desprezo pessoal, é também uma salvaguarda para o verdadeiro mérito” (DIDEROT, D’ALEMBERT, 2015, p. 50); também vale citar o verbete *civilidade, polidez ou afabilidade*, de Jaucourt, onde temos a afirmação de que “a civilidade e a polidez consistem uma certa conveniência nas maneiras e na fala, tendendo a agradar e a indicar a consideração que temos uns em relação aos outros” (Idem, p. 42). O que queremos sublinhar é que o mérito e a agradabilidade, destacados aqui como benefícios da *etiqueta* e da *civilidade*, são qualidades desprezadas por Rousseau.

O policiamento dos costumes carrega os indivíduos para preocupações distintas da verdadeira autonomia. A importância dada à estima pública talvez seja a mais crucial delas; tal consideração impede que o homem usufrua plenamente de sua liberdade, uma vez que ele passa a depender do jugo do outro. Também impede que os indivíduos possam usufruir da única uniformidade que poderia interessar a um homem que vive em uma pátria, a uniformidade de interesses que é prescrita pela *vontade geral*, conceito desenvolvido pelo autor apenas em um momento posterior, em seu *Contrato social*.

O laço social e a legitimação da uniformidade

Para a presente seção, evidenciamos o objetivo de escrever a respeito da noção de uniformidade que permeia o interesse coletivo, isto é, aquilo que Rousseau denomina *laço social*, e que caracteriza os interesses comuns de cidadãos de uma mesma *pátria*. Esta espécie de homogeneidade de interesses é totalmente contrária à uniformidade retratada na seção anterior, dedicada a evidenciar os estímulos particulares, e a proximidade que estes reservam da vaidade, do egoísmo. Quando estamos a falar do laço social, nos aproximamos do interesse que mais se aproxima do bem comum, ou seja, de um interesse que os integrantes de uma mesma República dividem porque ele beneficiará a todos.

Segundo Rousseau, para que houvesse a constituição de uma verdadeira uniformidade de interesses, que realmente possa trazer benefícios comuns, o melhor governo seria o democrático (ROUSSEAU, 2020, p. 573), mesmo que sua expressão com plenitude possa ser impossível. No *Contrato social*, Rousseau lista o que seria necessário a um Estado para que pudesse ser verdadeiramente democrático:

[...] em primeiro lugar, um Estado suficientemente pequeno para que o povo possa ser reunido e onde cada cidadão possa travar contato com os demais. Em segundo lugar, uma grande simplicidade de costumes que previna a profusão de negócios e discussões espinhosas. Em terceiro lugar, muita igualdade nos estratos sociais e nas fortunas, sem o que a igualdade não poderia subsistir por muito tempo nos direitos e na autoridade. Por fim, pouco ou nenhum luxo, pois o luxo é o efeito das riquezas ou as torna necessárias. (ROUSSEAU, 2020, p. 573).

Os condicionais inferidos por Rousseau direcionariam, portanto, os homens para um viés de simplicidade. Estados pequenos, com cidadãos de costumes simples, condições financeiras similares e sem dependência do luxo. A democracia seria possível somente nas pequenas províncias, pois ela exige que haja participação direta dos cidadãos; a representação política é plenamente rejeitada por Rousseau, fator defendido no capítulo XV do livro III do *Contrato*: “a soberania não pode ser representada pela mesma razão que não pode ser alienada; ela consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade absolutamente não se representa” (ROUSSEAU, 2020, p. 602). Uma democracia não pode admitir, portanto, representantes em um parlamento; cada cidadão deve exprimir sua própria vontade – questão que se torna impossível em Estados de médio ou grande porte¹.

Esta questão transcorre em outros escritos do autor: é pela mesma razão, ou seja, o tamanho do Estado, que no *Projeto de constituição para a*

1 - Para estes, Rousseau sugere outras formas de governo: “em geral, o Governo Democrático convém aos pequenos Estados, o Aristocráticos aos medianos, e a Monarquia aos grandes” (ROUSSEAU, 2020, p. 572)

Córsega o autor afirma que a ilha “precisa de um governo misto, onde o povo possa reunir-se por partes, e no qual os depositários do poder sejam mudados com intervalos frequentes” (ROUSSEAU, 2003, p. 186). Já em suas *Considerações sobre o governo da Polônia*, a proporcionalidade do tamanho dos Estados é relacionada ao desenvolvimento das catástrofes sociais em seu meio: “o tamanho das nações, a extensão dos Estados é a primeira e principal fonte dos infortúnios da espécie humana, e acima de tudo nas numerosas calamidades que prejudicam e extinguem os povos civilizados” (ROUSSEAU, 2003, p. 241).

O autor também aponta que a diversidade de costumes contidas nas grandes províncias pode tornar impossível que as mesmas leis sejam válidas para cidadãos com visões de mundo tão distintas entre si. Os costumes de uma nação, afinal, também exprimem aquilo que é tido como bem comum, e que se garante pelo interesse popular: “as mesmas leis não podem convir a tantas províncias diversas, que têm costumes diferentes, vivem em climas opostos e não aceitariam uma mesma forma de governo” (ROUSSEAU, 2020, p. 552). É neste ponto que vemos a importância da uniformidade dos costumes no contexto da homogeneidade de interesses, e não da uniformidade egoísta e competitiva, tão desprezada pelo autor desde o *Primeiro Discurso*.

Ainda em relação aos condicionais que permitiriam a aplicação de uma verdadeira democracia, ou seja, a *simplicidade dos costumes*, a *igualdade social* e a *ausência de luxo*, estes são conceitos-chave em toda a obra do autor, como é possível averiguarmos até aqui. Se voltarmos a 1750, na *Última carta ao Sr. Bordes*, teremos o Rousseau defendendo noções semelhantes a esta, pouco depois de lançar sua primeira obra.

O desperdício das matérias utilizadas na alimentação dos homens é o bastante para tornar o luxo odioso à humanidade. [...] Precisamos de molhos em nossas cozinhas; eis por que tantos pacientes não tem sopa. Precisamos de licores em nossas mesas; eis por que o camponês bebe apenas água. Precisamos de pó para nossas perucas; eis por que tantos pobres não têm pão. (ROUSSEAU, 2020, p. 114)

A preocupação com os excessos que envolvem o luxo é essencialmente política. Nas *Considerações sobre o governo da Polônia* o autor genêbrino segue a realizar afirmações semelhantes à *uniformidade vil e enganosa* a qual criticara em seu *Primeiro discurso*.

Hoje, o que quer que o que se diga, não há mais franceses, alemães, espanhóis, ou mesmo ingleses: há somente europeus. Todos têm os mesmos gostos, as mesmas paixões, os mesmos costumes, porque não foram modelados segundo linhas nacionais, por instituições peculiares a cada país. Em iguais circunstâncias todos farão o mesmo. Todos se dirão altruístas, e serão patifes; falarão do bem-estar público e só pensarão em si mesmos; tecerão elogios à moderação, desejando ser ricos como Cressus. Não têm outra ambição além do luxo; nenhuma paixão exceto pelo

ouro. Certos de que o dinheiro lhes comprará tudo o que desejam, estão prontos a vender-se ao primeiro interessado. Não se importam com o senhor a quem devem obediência, nem com as leis que devem obedecer. Desde que tenham dinheiro para roubar e mulheres para corromper, estão à vontade em qualquer país. (ROUSSEAU, 2003, p. 231)

A evidente acidez rousseuniana respinga em outro ponto, o qual tratamos anteriormente, a presumida *uniformidade vil e enganosa*. Podemos assim problematizar: se estamos falando do ser humano a partir de um contexto social, não deveríamos presumir que os indivíduos que são criados diante dos mesmos costumes também desenvolverão interesses semelhantes, ou seja, que preservem certa uniformidade? Ora, aqui é essencial que tratemos da diferença crucial que existe entre o desenvolvimento de interesses sociais, relativos ao pertencimento a uma *pátria* e os interesses particulares, referentes aos prazeres que só dizem a respeito de cada indivíduo e de suas paixões.

Aqui é importante que nos atentemos para um conceito que é bastante central no pensamento político de Rousseau, que é a noção de *vontade geral*. Segundo o autor, “cada um, dando-se a todos, não se dá a ninguém” (ROUSSEAU, 2020, p. 519); este portanto seria o único meio de garantir a liberdade na vida social, onde o bem comum não é apenas interesse comum, mas está em efetividade. A *vontade geral*, aliás, não é mera soma da vontade de todas as vontades particulares; a *vontade geral* sempre deixa a vontade particular em segundo plano, pois para que esta seja exercida plenamente no meio social, a primeira não deve ser ludibriada. Em passagem do *Contrato Social*, o autor afirma:

Muitos homens reunidos que se considerem como um só corpo terão uma única vontade, que se refere à conservação comum e ao bem-estar geral. Então, os recursos do Estado são vigorosos e simples, suas máximas são claras e luminosas, não há interesses conflitantes, contraditórios, por toda parte o bem comum se manifesta com evidência e exige apenas bom senso para ser identificado. (ROUSSEAU, 2020, p. 613)

Se não há interesses conflitantes, portanto, é porque todos estão de acordo com aquilo é importante a nível social, ou seja, todos possuem noções semelhantes a respeito do bem comum. Isto não significa que suas vontades particulares serão excluídas de cada pensamento e expressão individual, mas que o cidadão saberá por bem determinar, junto com seus conterrâneos, as decisões individuais que não causarão impacto negativo no que é estimado e nutrido pela *vontade geral*. Ela permite, portanto, o desenvolvimento da noção de que somente o interesse comum garantirá a liberdade civil, para que cada indivíduo também possa exercer sua liberdade do ponto de vista particular.

Ainda se faz muito importante esclarecermos a noção que Rousseau forma a respeito daquela que representa o interesse comum de cada nação, ou seja, de cada contexto de vivência social. Estamos falando da *pátria*: ela é, basicamente, a constituição do corpo político de um verdadeiro Estado, capaz de seguir um contrato como uma verdadeira promessa de garantias ao bem comum. Rousseau faz reflexões muito pontuais sobre este tema nas *Considerações sobre o governo da Polônia*: “são as instituições nacionais que modelam o gênio, o caráter, os gostos e as maneiras de um povo; que lhe dão individualidade; que o inspiram com esse amor ardente da pátria” (ROUSSEAU, 2003, p. 230). Está de acordo com as noções desenvolvidas pelo autor afirmar que nenhum estado pode sobreviver por muito tempo se a grande maioria de seus membros não ver algum bem em suas leis e práticas, o que provavelmente causará a dissolução do corpo político.

Gostaria que toda as virtudes patrióticas fossem glorificadas por meio de honrarias e recompensas públicas; que os cidadãos se mantivessem ocupados com a pátria, mantida permanentemente diante dos seus olhos, e vista como o seu interesse mais importante. (ROUSSEAU, 2003, p. 232)

Ora, é muito significativa a noção de *pátria* no contexto rousseauiano, pois neste ambiente onde se desenvolvem os costumes, também se fortalece o *laço social*. E por sua vez, é o interesse comum que dá unidade a uma sociedade, noção que está enraizada desde o princípio da obra rousseauiana: no *Primeiro discurso*, quando cita a dissolução dos costumes e faz críticas à arrogância dos *philosophes* franceses, é do enfraquecimento dos *laços sociais* que o autor está referir-se. Em uma sociedade justa, o interesse comum só poderia tender a uma única direção, que é o bem comunitário.

No contexto em que escreve sobre a Polônia, esta vive um momento de instabilidade política; Rousseau, por sua vez, sugere “infundir em toda nação o espírito da aliança” (ROUSSEAU, 2003, p. 230). Ou seja, se estivéssemos falando de uma nação onde os interesses gerais estivessem plenamente desenvolvidos na mente e no coração de cada indivíduo, seus principais intuítos seriam defendê-la e desenvolvê-la; o espaço para que a vontade geral se difundisse entre os cidadãos seria muito mais pleno, e assim a instabilidade seria infinitamente menor. Ou seja, os indivíduos aceitam estarem submetidos a uma pessoa moral, que é a *pátria*, o *corpo político*, que lhe permite a liberdade

Em suma, em uma nação bem resolvida a *vontade geral* é expressa por todos os cidadãos, livres e senhores de si mesmos, que se tornam iguais por convenção e direito: “somente a vontade geral pode dirigir as forças do Estado segundo a finalidade de sua instituição, que é o bem comum”

(ROUSSEAU, 2020 [1762], p. 531). Deixemos que Salinas Fortes complemente nossas linhas:

É porque a vontade geral é soberana que ela constitui a regra suprema: ela é norma porque ela, dentre todas as vontades presentes, é a única que tem o direito de ditar normas. A soberania da vontade geral é, assim, efetivamente a condição para um povo livre. Mas o que corresponde a esta ideia abstrata, no plano histórico concreto, é o conceito de Pátria. Há soberania na vontade geral onde há uma Pátria, onde existe um verdadeiro corpo político. (SALINAS FORTES, 2021, p. 132)

A *pátria* é, portanto, a realidade social que surge do cumprimento do contrato. É somente nela que podemos falar de bem comum, pois nela desenvolvemos interesses muito semelhantes, difundidos por meio dos costumes e convenções que nos identificam como parte indivisível daquele todo, a vontade geral pela qual também somos responsáveis, ou, em uma palavra, legisladores.

O laço social se faz, nesse sentido, como a uniformidade legítima do indivíduo socializado: ele só será livre novamente se abraçá-la: *cada um, dando-se a todos, não se dá a ninguém*. O ato de associação, muito distinto de um ato de submissão, configura portanto o corpo moral que será legislado por todos; como resultado, os homens serão iguais entre si, livres em si mesmos, e brindarão as doçuras que só o bem comum poderia lhes garantir. Esta talvez seja a situação mais próxima que o ser humano poderá galgar em direção à liberdade que um dia ele mesmo brindou, na época em que era inocente, que não conhecia a maldade, que conservava em seu coração uma pureza que parecia impossível de ser quebrada.

Considerações finais

O objetivo deste texto foi trazer à tona duas formas de entendimento acerca da expressão “uniformidade dos costumes” que os escritos rousseauianos nos dispõem, partindo da noção de interesse individual que é criticada no *Discurso sobre as ciências e as artes*, comparada com as noções desenvolvidas em seus escritos políticos, principalmente no *Contrato Social*. Acreditamos que este tema pode ser melhor explorado em uma pesquisa mais extensa, mas que atingimos o objeto de instigação que nos provocou a escrever sobre o presente tema, que está localizado não só na perspectiva política da obra rousseauiana, mas também na antropológica, uma vez que se trata de uma problematização referente aos costumes humanos e ao que eles engendram socialmente.

REFERÊNCIAS

DELLA CASA, G. **Galeteo ou dos costumes**. Trad. de Edilene Vieira Machado. Martins Fontes: São Paulo, 1999.

DIDEROT, D. d'Alembert, J.L.R. **Enciclopédia, ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios** – Volume 1 – Discurso preliminar e outros textos. Trad. de Maria das Graças de Souza... [et al.]. São Paulo: Editora Unesp, 2015a.

_____. **Enciclopédia, ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios** – Volume 4. - *Política*. Trad. de Maria das Graças de Souza... [et al.]. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.

_____. **Enciclopédia, ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios** – Volume 5 – *Sociedade e artes*. Trad. de Maria das Graças de Souza... [et al.]. São Paulo: Editora Unesp, 2015c.

ROUSSEAU, J.J. Discurso sobre as ciências e as artes. Do contrato social ou princípios do direito político. In: **Rousseau – Escritos sobre a política e as artes**. Trad. de Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza... [et al.]. São Paulo: UBU Editora/Editora UNB, 2020.

_____. **The social contract and The First and Second Discourses**. Londres: Yale University Press, 2002.

_____. Projeto de constituição para a Córsega; Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada; O estado de guerra nascido do estado social. In: **Rousseau e as relações internacionais**. Trad. de Sérgio Bath. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

_____. Discours sur les sciences et les arts. In: **Ouvres Choises de J. J. Rousseau**. Paris: Éditions Garnier Frères, 1954.


FORTES, L.R.S. **Rousseau: da teoria à prática**. 2ª edição. São Paulo: República do Livro/Discurso Editorial, 2021.

VAUGHAN, C.E. Introduction. In: ROUSSEAU, J.J. **The political writings of Jean-Jacques Rousseau edited from the original manuscripts and authentic editions with introductions and notes**. Volume 1. Cambridge: University Press, 1915.



IMMANUEL

KANT



O CONCEITO DE DIREITO EM KANT E A SUA FUNDAMENTAÇÃO MORAL

Francisco Jozivan Guedes de Lima

Introdução

O professor Joãosinho Beckenkamp no introito da sua tradução de *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, ao tratar do lugar do direito na filosofia moral de Kant, diz que há duas linhas de leitura de recepção acerca de sua recepção: uma alemã que vê o direito como uma extensão da filosofia moral; outra italiana que pensa o direito como apartado da moral, portanto como sendo um conjunto de “considerações sobre normas técnicas na instauração e manutenção de um Estado como fonte de leis positivas” (BECKENKAMP, 2014, p. XIV).

Em seguida o autor fala de uma terceira via - a que ele defende - que propõe uma distinção entre a esfera ética e a esfera moral, reconsiderando o direito como fazendo parte da moral em vez da ética. Eu também defendo essa terceira via de interpretação do direito em relação à moral e à ética, e o faço a partir da própria sistemática da filosofia prática de Kant, no sentido que há uma distinção entre a moral, a ética, o direito e a política na sua filosofia. A moral diz respeito ao conceito máximo da filosofia prática de Kant: ela concerne à liberdade.

O termo ‘moral’ era tomado pelos wolffianos num sentido bastante amplo, como ressalta das definições dadas por Baumgarten em sua *Metaphysica*, precisamente o texto que constitui o pano de fundo do desenvolvimento da terminologia kantiana. [...] Baumgarten apresenta sua definição do moral em sentido amplo: ‘o conexo com liberdade é *moral em sentido lato*’ (Baumgarten, *Metaphysica*, § 723). [...] tem-se assim uma definição vastíssima de moral, como de tudo

aquilo que tem a ver com a liberdade. [...] O sentido amplo do moral em Baumgarten, assim como o sentido mais amplo do prático em Kant, é obtido a partir do conceito de liberdade (BECKENKAMP, 2014, p. XV-XVI).

A dimensão ética lida com a apropriação dessa liberdade como autoderminação, autocoação (*Selbstzwang*) - trata-se da dimensão subjetiva da liberdade enquanto autonomia. O direito é a prática dessa liberdade em termos de coação legal e externa (*äußere Zwang*). A política, tal como posto por Kant em *À paz perpétua*, é a teoria aplicada do direito. Ela lida com o exercício da liberdade dentro das instituições no fluxo concreto das relações intersubjetivas.

Para mim, a liberdade constitui o fio condutor da filosofia prática de Kant. Em meu livro de tese *A teoria da justiça de Immanuel Kant* (2017), defendi uma reconstrução normativa esboçada num primeiro capítulo composto por três dimensões fundamentais da justiça: (i) a metafísica que tem como base a liberdade inata; (ii) a ética que pensa a liberdade como autonomia (*αυτονομία*); (iii) e a política que trata a liberdade no seio das instituições e da esfera pública.

Conjeturando-se em termos de racionalidade prática, nesta concepção evolutiva de justiça, a liberdade kantiana perfaz o seguinte itinerário: sai de sua limitação substancialista meramente inata (*Freiheit als Idee*), passa pela efetivação subjetiva (*Freiheit als Autonomie*), até culminar na sua efetivação mais institucional que é a jurídica (*Freiheit als Recht*) e política (*Freiheit als Politik*) em termos de opinião pública (*Freiheit als öffentliche Meinung*) (LIMA, 2017, p. 27).

Agora abordarei os dois eixos centrais do meu artigo: o conceito de direito e a sua fundamentação moral. O fio condutor consiste na hipótese que o direito não subsiste por si, mas em termos de fundamentação precisa da moral que tem como cerne normativo a liberdade.

O conceito de direito

Para Kant a “doutrina do direito” (*jus*) é o conjunto de leis por meio do qual é possível uma legislação externa (KANT, 2014, p. 33). A função da lei é regular as relações entre os indivíduos seja em suas vinculações particulares, seja em suas relações coletivas mais amplas. Nesse sentido, trata-se do *direito civil*. No âmbito das relações internacionais, há o *direito internacional*, e no âmbito das relações entre indivíduos e Estados, Kant propõe o *direito cosmopolita*, isto é, a esfera mediante a qual é possível pensar o cidadão e a cidadã do mundo.

O estado de natureza deve ser superado em todos os níveis: não só entre indivíduos, mas também entre Estados, assim como entre Estados e indivíduos entre si. O direito público compreende então, além do direito do Estado, também o direito das gentes e o direito cosmopolita (NOUR, 2004, p. 39).

A dimensão regulativa do direito é necessária devido ao fato de os nossos conflitos não serem dirimidos num plano ético, seja do entendimento mútuo básico, do perdão ou da solidariedade. A permanência do conflito requer instâncias jurídicas competentes para arbitrar perante as partes. Ou seja, em termos antropológicos, o direito é o fruto da necessidade de o humano resolver seus conflitos sob o respaldo de leis públicas e válidas para todos. As vicissitudes e as vulnerabilidades humanas - as suas imperfeições (*sociabilidade insociável*) - tornam o direito uma dimensão imprescindível no que diz respeito à necessidade de uma esfera mediadora de conflitos. Se fôssemos perfeitos não precisaríamos de leis jurídicas para regular nossas existências e relações.

Max Weber (2011, p. 16) escreveu que “uma ordem será chamada de *direito* se estiver garantida externamente pela probabilidade da coação (física ou psicológica) que trará conformidade ou vingança, a ser usada por um *staff* administrativo que esteja especialmente pronto para esse propósito”. Gostaria de ressaltar o seguinte: o *staff* administrativo não é necessariamente um tribunal, uma instância judicial, mas pode ser - na perspectiva sociológica de Weber - um clã que julga uma dada situação numa tribo. Os sistemas de julgamento e punição são milenares e anteriores aos próprios tribunais.

Vejamus que, como sublinha Weber, a especificidade do direito é a probabilidade de coação externa visando a garantia da ordem. Obviamente que esta ordem não é garantida exclusivamente pelo direito; ela pode ser garantida subjetivamente (i) pelos afetos (componentes emocionais do seguimento normativo) em que mantenho a ordem em estima a algo ou a alguém; (ii) pela valoração da própria ordem que considero o ápice dos meus valores ético-estéticos etc.; (iii) pela dimensão religiosa à medida que considero a obediência à ordem como meio para a minha salvação.

O ponto que me interessa aqui é a confluência disso com o direito enquanto garantidor da ordem mediante a legislação externa. E nisso há um encontro entre Max Weber e Kant. A *Doutrina do direito* é clara ao conceituar o direito como sendo “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser reunido com o arbítrio do outro segundo uma lei universal da liberdade” (KANT, 2014, p. 34).

Tanto em Weber como em Kant o direito é coação externa, é a esfera da legalidade. Claro que o espectro sociológico toma o direito em sentido

mais amplo, pois aponta para as complexidades das relações sociais, para medições que vão além da própria lei. As relações sociais são mais amplas que uma lei que prevê a coação. Elas envolvem emoções, afetos, legitimações religiosas, poder, expectativas, conflitos e uma série de componentes que tornam as ações sociais multifacetadas.

Isso que Kant enfatiza da coação externa como sendo a característica fundamental da legalidade jurídica com vistas a defender a liberdade, já estava presente no contratualismo de Hobbes (2003) quando este pensa a liberdade como não intervenção ou ausência de impedimentos externos para a ação. O ser humano é livre para agir desde que não viole a liberdade de outrem. Isso é o ganho da modernidade.

O professor Joaquim Salgado (1986, p. 295) define bem essa relação entre direito e liberdade ao dizer que “a liberdade é o ‘ α ’ e o ‘ ω ’ da filosofia do direito de Kant; [...] o direito não existe por si e para si, mas para a liberdade”. Vale frisar que essa liberdade não é, como na filosofia da história de Hegel, uma conquista histórica de um determinado grupo; ela não depende de um contexto. Em Kant ela é universal, é inata, é própria a todos os seres humanos. Ela deve valer para todos independentemente de sua origem, classe social, raça, cor, gênero etc. Ela é base da própria dignidade humana e dos direitos humanos.

Liberdade (independência do arbítrio coercitivo de um outro), na medida em que pode subsistir com a liberdade de qualquer um outro de acordo com uma lei universal, é um direito único, originário, pertencente a cada humano por força de sua humanidade. – *A igualdade* inata, i. é., a independência que consiste em não ser obrigado por outros a mais do que podem também ser obrigados reciprocamente (KANT, 2014, p. 43).

A razão de ser do direito deve ser a de garantir a liberdade e a igualdade. Desse modo, ele cumpre uma função emancipatória no projeto de melhoramento moral da humanidade, se assim quisermos evocar a filosofia da história de Kant e a sua *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Nessa obra Kant (1986, p. 15) fala de um “postulado do direito público”, um “imperativo moral da condição jurídica”, segundo o qual “quando não podes te furtar a viver lado a lado com todos os outros, deves abandonar o estado de natureza e ingressar com eles num Estado jurídico”.

O Estado de direito - assim como a vida - são sagrados em Kant, inclusive com previsão na *Doutrina do direito* de pena de morte para quem violá-los. Claro que isso é polêmico no nosso século (e mesmo anacrônico), porém o filósofo aqui em pauta o fez no seu contexto do século dezoito.

A pior das injustiças, considera ele, é o retorno ao estado de natureza, de modo que as injustiças podem ser corrigidas pela via reformista, mas jamais - diferentemente de Locke - pode-se colocar um fim no Estado de direito. De um lado, vida e liberdade como princípios fundamentais da existência humana dependem da proteção jurídica, haja vista situações de violência.

De outro lado, sem a liberdade deteriora-se o edifício do direito. Nesse sentido, a *lei universal do direito* consiste no seguinte: “age exteriormente de tal maneira que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal” (KANT, 2014, p. 35). Adicione-se a isso o próprio conceito de justiça, a saber, “é justa toda ação de acordo com a qual ou segundo cuja máxima a liberdade do arbítrio de cada um pode coexistir com a liberdade de qual um segundo uma lei universal” (KANT, 2014, p. 35).

Uma ação justa é aquela que preserva a liberdade das pessoas. O direito enquanto esfera legal de harmonização de arbítrios tem sua validade à medida que através da coação assegura a liberdade. E aqui é preciso enfatizar que a legitimidade da coação jurídica está em assegurar a liberdade; caso contrário, ela é injusta e espúria, sem legitimidade. Marcuse elaborou bem essa relação entre coação jurídica e liberdade em Kant ao afirmar que “da mesma forma que a coerção ‘legítima’ só é possível com base na liberdade, a liberdade ‘legítima’ exige por si mesma a coerção para que possa existir” (MARCUSE, 1972, p. 96).

O direito em Kant é um conjunto de leis que objetiva harmonizar as relações segundo o valor da liberdade. Além de garantir a liberdade, o direito é antiviolência, seja para prevenir e punir violações à vida, à igualdade, à propriedade, à ordem - para citar aqui os temas mais básicos do contratualismo, seja isso em Hobbes, Locke, Kant, Rousseau, com suas devidas especificidades e variações.

No estado de natureza, por ser *Unrecht*, destituído de qualquer jurisdição pública que julgue os conflitos, tudo está incerto. O contrato institui a condição jurídica pública mediante a fundação artificial do Estado de direito tencionando a segurança jurídica dos laços sociais e as proteções das variadas esferas da vida humana. Sem o direito os litigantes continuam numa permanente situação de conflito, a não ser que resolvam isso num plano ético do entendimento e do acordo, por iniciativa própria ou por meio da mediação de outrem.

O direito tem a função de não apenas punir após o fato consumado, mas devido ao seu caráter legal, tem o objetivo de prevenir a ocorrência de conflitos à medida que as leis são promulgadas publicamente e todos

devem estar cômnicos das medidas a serem tomadas em caso de violaçõs. Nesse sentido, ele tem um caráter normativo educativo.

A fundamentação moral

O professor Manfredo Oliveira analisando o tema da ética e do direito em Kant faz a seguinte afirmação: “a realização da liberdade na esfera da exterioridade é o que Kant chama de legalidade, a esfera do direito” (OLIVEIRA, 2015, p. 491). Num sentido mais amplo, a liberdade tem um papel fundamental na ressignificação dos postulados da razão pura. Ela

[...] constitui o fecho de abóbada de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da especulativa, e de todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade), que permanecem sem sustentação nesta <última> como simples ideias, seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a possibilidade dos mesmos é provada pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois esta ideia se manifesta pela lei moral (KANT, 2008, p. 4).

A liberdade constitui o ponto ápice da filosofia prática de Kant. Quando ela se conecta com o exercício externo das vontades ela alcança a esfera do direito.

Essas leis da liberdade chamam-se *morais*, à diferença de leis naturais. Na medida em que incidem apenas sobre ações meramente externas e sua legalidade, chamam-se *jurídicas*; mas, se exigem também que elas (as leis) sejam mesmo os fundamentos de determinação das ações, elas são éticas (KANT, 2014, p. 15).

A moralidade - tomando por fundamento a liberdade - serve de base tanto ao direito quanto à ética. Como já dito, a liberdade é o único direito inato em virtude da nossa humanidade. O fato de sermos humanos já nos torna livres, independentemente de qualquer contexto. A liberdade em Kant é um conceito moral extraído da razão pura prática. Nesse sentido, ratificando, o direito tem como fundamentação moral o único direito inato que os indivíduos têm em virtude de sua humanidade: a liberdade. Quando dizemos que o direito se fundamenta na moral, estamos dizendo que ele se fundamenta na liberdade, porque a liberdade é uma grandeza moral.

Na *Doutrina do direito* [224] Kant (2014, p. 26) diz que “o que é direito segundo leis externas se chama *justo* (*justum*), o que não o é, injusto (*injustum*)”. Apesar de o parâmetro da justiça parecer ser a lei externa, isto é, a lei positiva, isso não implica o positivismo jurídico pelo seguinte motivo:

pode-se pensar uma legislação externa que contivesse somente leis positivas, mas então teria que preceder uma lei natural que fundamentasse a autoridade do legislador (i. é., a autorização de obrigar outros através de seu mero arbítrio) (KANT, 2014, p. 27).

Não apenas a autoridade do legislador, mas a própria lei que lhe confere a autoridade de coagir são dependentes de uma fundamentação moral que tem por base precípua a liberdade inata enquanto um direito humano fundamental. Sem essa fundamentação moral do jurídico, recai-se em mera arbitrariedade (o que Kant chamou acima de obrigação ou coação através do mero arbítrio).

O direito kantiano não se limita, portanto, à jurisprudência e àquilo que está positivado (posto na letra da lei), pois há o precedente fundamentador dessa lei positiva, de modo que o direito não é *causa sui*. A fundamentação do direito também não está na lei natural divina (*teonomia*); ela se encontra na razão (o que chamo de *fundamentação logonômica do direito kantiano baseado na liberdade transcendental*). Giorgio Del Vecchio (1991, p. 90) sintetizou bem isso ao afirmar que “com Kant termina a escola do direito natural (*Naturrecht*) e começa a escola do direito racional (*Vernunftrecht*)”. O próprio Kant deixa isso bem claro ao afirmar:

O que é direito (*quid sit juris*), i. é., o que dizem ou disseram as leis em certo e em certo tempo, sem dúvida ele [jurisconsulto] consegue ainda indicar; mas, se aquilo que elas queriam também é justo, e o critério universal com que se podem conhecer em geral tanto o justo quanto o injusto (*justum et injustum*), isso certamente lhe fica oculto se não abandona por algum tempo aqueles princípios empíricos e procura as fontes daqueles juízos na simples razão [...] a fim de estabelecer o fundamento para uma legislação positiva possível. Uma doutrina do direito meramente empírica é (como a cabeça de madeira na fábula de Fedro) uma cabeça que pode ser bela, mas infelizmente não tem cérebro (KANT, 2014, p. 34).

Vejamos que o ponto aqui em questão concerne ao tema da fundamentação normativa. Não se trata simplesmente de dizer o que é o direito, o que é justo ou injusto, mas em que consiste a fundamentação das normas jurídicas, ou como o próprio autor expressa, “o fundamento para uma legislação positiva possível”. A resposta antipositivista é dada pelo próprio Kant ao afirmar que uma doutrina do direito simplesmente empírica é como uma cabeça bela, porém oca, sem cérebro.

A tese que aqui defendo é que a liberdade enquanto uma grandeza moral da razão pura prática é o cérebro do direito - a isso no meu livro de tese chamei de *eleuteronomia* (normatividade fundamentada na liberdade - ελευθερία). Qualquer lei positiva ou decisão que prescindia da liberdade e, *ipso facto*, da moralidade é arbitrária e injusta. A moral é o cérebro (o fundamento) do direito em Kant, e o cerne dessa fundamentação é a liberdade.

Considerações finais

Do exposto pode-se concluir que o conceito de direito em Kant na sua *Doutrina do direito* está articulado à liberdade, de modo que por direito se entende “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser reunido com o arbítrio do outro segundo uma lei universal da liberdade”. A liberdade, conforme citei Joaquim Salgado, é “o alfa e o ômega do direito em Kant”. Liberdade aqui se compreende como um conceito moral derivado da razão pura prática, uma ideia inata da razão.

O direito tem como fundamentação moral o único direito inato que os indivíduos têm em virtude de sua humanidade: a liberdade. Sem a liberdade deteriora-se o edifício do direito. Nesse sentido, a lei universal do direito consiste no seguinte: “age exteriormente de tal maneira que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal”.

Adicione-se a isso o próprio conceito de justiça, a saber, “é justa toda ação de acordo com a qual ou segundo cuja máxima a liberdade do arbítrio de cada um pode coexistir com a liberdade de qual um segundo uma lei universal”. Marcuse interpretando essa relação em Kant, diz que uma coerção jurídica só é justa se for para garantir a liberdade; e a liberdade, por sua vez, precisa da coerção jurídica para garantir a livre fruição dos arbítrios.

Em termos de fundamentação moral do direito, portanto, para Kant o direito positivo não subsiste por si só, mas depende a lei natural da razão, da lei moral da liberdade: “pode-se pensar uma legislação externa que contivesse somente leis positivas, mas então teria que proceder uma lei natural que fundamentasse a autoridade do legislador”.

Na mesma *Rechtslehre*, há a seguinte afirmação que reforça essa perspectiva jusnaturalista racional: “uma doutrina do direito meramente empírica é (como a cabeça de madeira na fábula de Fedro), uma cabeça que pode ser bela, mas infelizmente não tem cérebro”. A moral, por meio da liberdade, é o cérebro do direito, ela fornece os princípios imutáveis para o direito. Há, nesse sentido, uma fundamentação moral do jurídico em Kant.

O meu ponto central aqui consistiu em defender um antipositivis-

mo à medida que demonstrei uma fundamentação moral do direito em Kant tomando por base primeiramente a liberdade. Segundo a minha leitura da *Doutrina do Direito*, é preciso ratificar que o direito em Kant não subsiste por si, mas depende de uma fundamentação moral ancorada na liberdade.

Há, portanto, na base do direito um jusnaturalismo racional à medida que a liberdade enquanto uma ideia inata da razão é uma grandeza moral que constitui o alicerce da dimensão jurídica e da razão prática. Na perspectiva kantiana que interpreto essa relação, se se retira a liberdade, ruí o edifício do direito e da razão prática.

REFERÊNCIAS

BECKENKAMP, Joãozinho. Introdução. In: *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Trad. João P. Monteiro, Maria B. N. Silva, Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Trad. Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2010.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. *A teoria da justiça de Immanuel Kant: esfera pública e reconstrução social da normatividade*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

MARCUSE, Herbert. *Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Trad. Fausto Guimarães. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant: a filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. A concepção de ética e direito na filosofia de Kant. In: *Direito e Justiça: Festschrift em homenagem a Thadeu Weber*. (Orgs.). Agemir Bavaresco e Francisco Jozivan Guedes de Lima. Porto Alegre: Editora Fi, p. 471-505.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: UFMG, 1986.

WEBER, Marx. *O direito na economia e na sociedade*. Trad. Marsey Martins. São Paulo: Ícone, 2011.



UMA VISÃO DE MUNDO MODERNA: O LEGADO DO PENSAMENTO KANTIANO SOBRE EDUCAÇÃO

Márcio Santos de Santana

Introdução

Vivendo em um mundo marcado por profundas transformações estruturais (globalização, reestruturação produtiva, indústria 4.0, desemprego, desfiliação social etc.), ou seja, o dito “admirável mundo novo”¹, os sujeitos se veem reduzidos ao papel social de força de trabalho, sendo todos os outros minimizados. Nesse sentido, as instituições educacionais têm sido responsabilizadas, tanto pelos agentes do Estado quanto pelos da sociedade civil, pela formação dos trabalhadores qualificados.

Instituição pode ser definida como o conjunto das “[...] normas, valores e padrões estabelecidos de comportamento que fazem parte das culturas [...]” (GIDDENS; SUTTON, 2017, p. 132), como a linguagem, a família, a educação etc. Logo, são *instituições educacionais* as que atuam de forma sistemática e regular, perante um público-alvo específico, gerando socialização de conhecimentos, habilidades, técnicas e valores socioculturais. Dentre outros, podemos citar: escolas, faculdades etc.

Existe, portanto, consenso quanto à incumbência das instituições educacionais em atender às pressões oriundas dos grupos de interesses. Logo, é esperado que elas formem profissionais com predicados específicos: proatividade, competitividade, autonomia, liderança, espírito crítico e disposição para o trabalho em equipe. Surpreendentemente a *democratização do acesso* e a *melhoria da qualidade do ensino* ainda são óbices neste terceiro milênio! O anseio pelo seu equacionamento é imenso.

Constantes alterações no âmbito educacional devem ter contribuído para a não consecução de seus objetivos, notadamente para a realidade

1 - Referência à trama do romance *Admirável mundo novo* (Brave new world), escrito por Aldous Huxley em 1931 e publicado no Reino Unido no ano seguinte. Na avaliação de muitos críticos, o livro faria parte da tríade das principais distopias já escritas, juntamente com *1984* (Nineteen Eighty-Four), publicado em 1949 no Reino Unido por George Orwell e *Fahrenheit 451* (Fahrenheit 451), publicado em 1953 nos Estados Unidos por Ray Bradbury.

brasileira. São muitos os projetos já testados, as teorias pedagógicas incorporadas, reduzindo, dessa forma, a linha de continuidade no trabalho. Kant, em fins do século XVIII, pensava o processo educacional como uma tríade: cuidado – disciplina – instrução, posto que, em seu entendimento, o homem seria a única criatura que demandaria de educação.

O *cuidado* diz respeito às ações recebidas pelos sujeitos, realizadas pelos adultos, sendo necessária para a proteção e consequente sobrevivência física, bem como ao seu posterior desenvolvimento socioeducativo e humano. A *disciplina*, ao seu tempo, concerne à inserção dos sujeitos no mundo social, de tal modo que haja a assimilação das normas coletivamente pactuadas. Por fim, a *instrução*, relacionada aos saberes consensuais a serem ofertados aos sujeitos durante o processo educativo.

No debate corrente sobre a problemática, as instituições educacionais são instadas a cumprir dois *objetivos* básicos e complementares: primeiramente, a *disciplina*, ou seja, ensinar as crianças sobre a ocupação otimizada de seu tempo e espaço e, em segundo lugar, a *instrução*, isto é, a transmissão da cultura e conhecimento. Portanto, a disciplina exercida no plano individual leva à ordem no plano social, eis ao que Kant se refere quando versa sobre a melhor ocupação do tempo/espaço.

Métodos de ensino, valores e saberes são históricos e, em vista disso, objeto de disputas sociopolíticas. Tal aspecto explica o papel estratégico da educação para a promoção de transformações sociais, qual seja, a sua capacidade de promover a circularidade cultural. Tal propriedade a torna objeto de forças políticas diversas – independentemente do regime político, da ideologia ou da cultura hegemônicas. Por conseguinte, a reprodução social das novas gerações depende da educação.

Assumo o postulado arendtiano de que, no transcurso temporal, o protagonismo oscilou entre os *ideais de vida* – *vita contemplativa* e *vita activa*. Norteio-me pelo seguinte *problema*: Kant expressaria uma visão de mundo moderna, ao promover o rearranjo entre os dois ideais de vida antagônicos? Desenvolvo a *hipótese* de trabalho no sentido positivo, isto é, o pensamento kantiano sobre educação realizaria tal rearranjo ao afirmar sua proposição de educar para “estado melhor” no futuro.

Segundo Dalbosco (2004, p. 1334, grifos meus), “embora Kant não tenha tratado sistematicamente da pedagogia em seus *escritos morais* e embora persistam dúvidas quanto à autenticidade de parte de suas preleções ‘compiladas’ por Rink [em *Sobre a pedagogia*]”, ainda assim, o autor desenvolve “[...] a hipótese de que Kant vê na educação uma das formas de realização de sua filosofia prática [...]” (Ibidem). Para demonstração, usa o conceito de *disciplina* e a concepção de *educação como ideia*.

O *método analítico-interpretativo* é adotado para responder ao questionamento em foco, sendo essencialmente direcionado a dois objetivos basilares: em um primeiro momento, a análise individualizada, mediante a sua desmontagem linguística; posteriormente, a interpretação dos

elementos em novas bases. O percurso ora proposto é prioritariamente *internalista*, pois grande parte de nossos esforços se voltam para a análise das ideias, do vocabulário, dos argumentos, portanto da linguagem.

O texto se organiza em três seções, iniciando por esta *introdução* e encerrando com as *considerações finais*, como de praxe; a seção *desenvolvimento* apresenta-se subdividida. Abordo primeiro a subdivisão da história ocidental em três períodos – pré-moderno, moderno e pós-moderno – a partir do que chamo de *postulado arendtiano*, além de explorar brevemente a problemática da modernidade. Posteriormente exploro o pensamento kantiano para indicar o lugar central que a educação ocupa nele.

Desenvolvimento

Ensaio sobre a cegueira, ou o postulado arendtiano²

Esboçar um panorama histórico da instituição escolar, enfatizando sua função social, torna-se imprescindível. A periodização adotada – o *pré-moderno*, o *moderno* e o *pós-moderno* – considera a modernidade como referência. Antes de prosseguir, no entanto, devo apresentar uma justificativa sobre essa opção analítica. A subdivisão da história ocidental em três períodos apenas, se por um lado aparenta certo esquematismo e/ou reducionismo, por outro, otimiza a abordagem comparativa almejada.

O postulado arendtiano indica “[...] a inversão [*reversal*] da ordem hierárquica entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*.”, desde a antiguidade (ARENDDT, 2020, p. 328, grifo da autora). Na formulação da filósofa:

Talvez a mais grave consequência espiritual das descobertas da era moderna e, ao mesmo tempo, a única que não podia ser evitada, uma vez que seguiu muito de perto a descoberta do ponto arquimediano e o resultante advento da dúvida cartesiana [...] (ARENDDT, 2020, p. 328).

Na época *pré-moderna*, a cultura estava imersa no sagrado e pela ideia de *Respublica Christiana*. A transmissão cultural era predominantemente oral e visual e a escrita era restrita a uma diminuta elite. A vida erudita, todavia, era dominada pelo ideal contemplativo e/ou pelas demandas eclesíásticas. A escola, sendo uma instituição social, favorecia a circulação do pensamento religioso então hegemônico. Portanto, a cultura, estava mais voltada para a *contemplação* do que para a *ação* (CAMBL, 1999; LE GOFF, 2016).

O ideal de vida contemplativo predominou na Grécia Antiga, conforme expressa a ótica platônica-aristotélica. A dimensão política da filosofia

² - *Ensaio sobre a cegueira* remete romance homônimo escrito por José Saramago e publicado em 1995 em Portugal. Considerado distópico por alguns críticos, o livro narra uma epidemia de cegueira e as suas consequências para a vida cotidiana e para a estrutura social. A segunda parte, o *postulado arendtiano*, faz referência à formulação de Arendt (2020) sobre a *vita contemplativa* e a *vita activa* e as interações entre elas (ARENDDT, 2020, p. 328).

platônica, segundo Abbagnano (2012), seria um indício de imprecisão da tese. Entretanto, ela seria precisa para o pensamento aristotélico, marcado pelo “[...] desprezo pela *“banausia”*, ou seja, pelo trabalho manual; [...] a reconhecida superioridade das ciências chamadas teóricas sobre as chamadas práticas e, em geral, da atividade teórica.” (ABBAGNANO, 2012, p. 232, grifo do autor).

No medievo, a filosofia deu continuidade ao afastamento do mundo terreno, do espaço público – visto como espaço de proliferação do pecado –, portanto, do *ideal de vida ativo*, em benefício do *ideal de vida contemplativo*, isto é, relacionado ao sagrado, a interioridade, a espiritualidade, a salvação e a vida em um mundo suprassensível – o paraíso. Nesse sentido, a vida contemplativa é a única atividade de valor a ser realizada pelo ser humano em sua trajetória terrena provisória (ARENDDT, 2020).

A dinâmica era outra na *modernidade*, a “Era das Revoluções”³; nova configuração foi imposta ao Estado e à relação governo-sociedade (*cidadania*). A Revolução Industrial modificou a forma de produção e o cotidiano, inclusive o escolar, com as novas técnicas e a tecnologia recém desenvolvida. Por conseguinte, o avanço da ciência moderna levou à concepção de que o sujeito deve se dedicar à *ação* sobre o mundo, com vistas a transformá-lo, ficando o *ideal contemplativo* em segundo plano (CAMBI, 1999; HOBBSAWM, 2004).

Recorro a Abbagnano (2012, p. 232), para quem, “Uma das características do humanismo e do Renascimento é a ruptura dessa tradição e o reconhecimento do valor da vida prática ou ativa, do trabalho e da atividade mundana. E a Reforma, ao menos nesse ponto, coincide com o Renascimento.” Posteriormente, no século XVIII, há um aprofundamento do processo, na medida em que o conhecimento, no Iluminismo, era essencialmente uma ferramenta para transformar o mundo para uma condição melhor.

Mas, não se pode pensar a modernidade de maneira simplória, como percorrendo uma trajetória linear, onde só avanços ou só retrocessos fizeram parte. Dessa maneira, o ideal contemplativo fica em segundo plano. Entretanto, não por muito tempo, pois “[...] retorna e prevalece no romantismo, para o qual o conhecimento é o ponto final de chegada; portanto, a vida contemplativa é ápice do processo cósmico, aquele no qual esse processo alcança a realidade última por meio da consciência.” (ABBAGNANO, 2012, p. 232).

A *Revolução Inglesa* (1640), a *Revolução Francesa* (1789) e a *Revolução Americana* (1776) – datação simbólica – acumulam uma impressionante fortuna crítica⁴. De todo modo, cabe lembrar que cada um desses eventos gerou elementos importantes que compõem, em forma e sentido, a vida social contemporânea, seja na política ou em outras instâncias da existência. Considero importante ressaltar que o *fenômeno revolução* – seja ela qual for – exerce o papel de *catalisador dos processos históricos*⁵.

3 - Tomo de empréstimo a expressão de Hobsbawm (2000), mas com outro sentido, pois o autor não trata da Revolução Americana.

4 - O que impossibilita abordá-la aqui neste espaço, pois seria necessário escapar ao objeto central da análise.

5 - Não defendo, devo ressaltar, a *tese da necessidade histórica* das revoluções. Seja por dever de ofício – isenção profissional – ou razões ético-políticas não justifico qualquer evento histórico que produza violência social.

Sintetizo a importância dos episódios revolucionários nos seguintes pontos: (i) as matrizes geradas para o constitucionalismo, na medida em que cada uma das revoluções produziu uma ou mais constituições, deixando um legado paradigmático para a atualidade; (ii) a práxis política – aí incluso a renovação do léxico político e jurídico, o direito natural e a nova cidadania decorrentes –, no qual a autoridade e o poder político são fenômenos dessacralizados e delegados por concessão.

Giddens (1991, p. 8), buscando uma “primeira aproximação” com a modernidade, informa se referir “[...] a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência.” O que essa abordagem faz é conectar o objeto (modernidade) a um período (século XVII) e a uma localização geográfica (Europa). Não é capaz, no entanto, de captar a especificidade do conhecimento acerca do objeto.

Analiso a questão linguística, pois, “o problema começa com a gênese do substantivo” (SOUZA, 1994, p. 19). As palavras podem adquirir sentidos diversos, a depender do contexto, mas isso não quer dizer que a linguagem seja a “[...] última instância da experiência histórica.” (KOSELECK, 1992, p. 136). Trata-se, então, de um problema de precedência, pois “A palavra nasce viciada porque nasce antes da própria realidade que lhe daria sustentação sociológica [...] O neologismo ‘modernidade’ surgiu em meados do século passado [XIX].” (SOUZA, 1994, p. 19).

Um segundo aspecto sobre a modernidade diz respeito à *quando* ela teve início. Vejamos primeiramente o entendimento de Souza (1994), para quem três são os eventos que marcam o início dessa experiência histórica: no *século XVI*, o Renascimento; no *século XVII*, a Reforma Religiosa; no *século XVIII*, a Revolução Industrial, marco mais referenciado em sua pesquisa; um único autor em sua pesquisa indica “[...] o aparecimento do homem moderno, durante o período paleolítico superior [...]” (OSBORNE apud SOUZA, 1994, p. 15).

Outro é o quadro se a periodização tomar por base a fenomenologia da modernidade: (i) *XVI-XVIII*, caracterizada pelo *ineditismo* e pela incompreensão das pessoas, dado que elas “[...] mal fazem ideia do que as atingiu.” (ii) *XVIII-XIX*, marcada pela *incompletude*; o público tem lembrança da vida “[...] em um mundo que não chega a ser moderno por inteiro.” (iii) *XX*, definida pelo *desenraizamento*, ou por outra, viveríamos uma era sem “[...] contato com as raízes de sua própria modernidade.” (BERMAN, 1986, p. 16-17).

A era pós-moderna é marcada por relações sociais fluidas (BAUMAN, 2001), pela pragmática dos jogos de linguagem e pela rápida obsolescência de produtos e serviços etc. (LYOTARD, 2009). As instituições sociais atravessam uma crise de identidade sem precedentes, sendo o espaço escolar afetado especialmente pelo fenômeno da *desinstitucionalização* (DUBET, 1998). Isto posto, constata-se que o *ideal contemplativo* se converteu

em dispositivo para a ação de *reestruturação psíquica* dos sujeitos que se sentem cansados do cotidiano (LIPOVETSKY, 2005).

Do *sapere aude* kantiano à Revolução dos Bichos⁶

Os comentadores são unânimes ao destacar a qualidade diferenciada da obra kantiana, seja na variedade dos temas, seja em relação à profundidade no tratamento dispensado. Assim sendo,

Em muitas áreas – não somente na metafísica, mas também nas ciências naturais, na história, na moralidade, na crítica do gosto –, ele parece ter ido à raiz do problema e, no mínimo, ter levantado para nós o ponto fundamental, quer decidamos ou não, ao fim, que o que ele disse sobre tais áreas seja correto (WOOD, 2008, p. 11).

Entretanto, no que diz respeito ao tema da educação, as discussões são realizadas de maneira transversal, sem sistematização formal. Dessa maneira, cabe ao pesquisador realizá-la de acordo com os seus interesses. Salvo a obra *Sobre a pedagogia*, a ser qualificada logo mais, as ideias educacionais de Kant estão dispersas por sua vasta obra. O que explicaria tal situação? Tais ideias estão subordinadas ao projeto filosófico mais amplo, particularmente à filosofia prática kantiana (ZATTI, 2007).

Com a saúde fragilizada, Kant encarregou dois de seus discípulos da publicação de seus manuscritos, a saber:

[...] um conjunto de notas, de manuscritos e de preparações de cursos. Depois da publicação da *Antropologia* (1798) o seu estado de saúde já não lhe permitia publicar textos importantes. Ele confiou a publicação dos seus cursos aos seus alunos: Rink se encarregou da **Geografia física** e da **Pedagogia**, Jäsche da **Lógica** e da **Metafísica** (PERINE, 1987, p. 10-11, grifos do autor).

Sobre a pedagogia foi editado em 1803, por ação de Friedrich Theodor Risk, sob o título de *Immanuel Kant Über Pädagogik*. O manuscrito foi preparado para as atividades didáticas do filósofo em Königsberg “[...] durante o semestre de inverno de 1776/77, o semestre de verão de 1780, e os semestres de inverno de 1783/84 e de 1786/87.” (DALBOSCO, 2004, p. 1334). A edição que adoto como fonte foi traduzida a partir do original disponível no Tomo IX das *Obras Completas de Immanuel Kant*.⁷

A definição de educação aparece na introdução, imediatamente no

6 - Referência ao romance *A revolução dos bichos* (Animal farm), escrito por George Orwell e publicado em 1945 no Reino Unido. Nesta sátira política, o autor critica a utopia do paraíso comunista, quando a União Soviética era governada pelo ditador Josef Stálin.

7 - Edição da Real Academia Prussiana de Ciências – Berlin/Leipzig, 1923, p. 441-499. *Kant's Gesammelte Schriften*, Band IX, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften – Berlin/Leipzig, 1923, p. 441-499.

primeiro parágrafo, momento no qual o filósofo sustenta que “por educação entende-se o cuidado de sua infância (a conservação, o trato), a disciplina e a instrução com a formação. Consequentemente o homem é infante, educando e discípulo” (KANT, 1999, p. 11). Uma centralidade ímpar é conferida à noção de disciplina; dessa feita, para evitar mal-entendidos, deslindar a chave interpretativa em que ela aparece no pensamento kantiano é urgente.

Consoante máxima kantiana, “O homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação.” (KANT, 1999, p. 15). Nessa proposição reside a potência transformadora atribuída à educação. A socialização dos conhecimentos é um fenômeno tipicamente humano, pois “[...] ele só pode receber tal educação de outros homens, os quais a receberam igualmente de outros” (KANT, 1999, p. 15). Eis a conexão com a disciplina: “Portanto, a falta de disciplina e de instrução em certos homens os torna mestres muitos ruins de seus educandos.” (KANT, 1999, p. 15).

O dilema mais relevante, qualificado como sendo “[...] da máxima importância” por Kant (1996, p. 22), diz respeito à finalidade do ato educativo – o presente ou o futuro:

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 de sua inteira destinação (KANT, 1996, p. 22).

Para Kant, a condição social de *menoridade* apresentaria comodidades inegáveis, pois o sujeito, que nela estiver, se desobriga de responsabilidades:

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 de esforçar-se eu mesmo. Não tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar; outros se encarregarão em meu lugar dos negócios desagradáveis (KANT, 1985, p. 100; 102).

A passagem à *maioridade*, sem dúvida, tem a *autonomia* como finalidade formativa:

Depois de terem primeiramente embrutecido seu gado doméstico e preservado cuidadosamente estas tranquilas criaturas a fim de não ousarem dar um passo fora do carrinho para aprender a andar, no qual as encerram, mostram-lhes em seguida o perigo que as ameaça se tentarem andar sozinhas. [...] Ora, este perigo na verdade não é tão grande, pois aprenderiam muito bem a andar finalmente, depois de algumas quedas (KANT, 1985, p. 102).

Dependência intergeracional aparece como outro pilar da teori-

zação do filósofo. Ratificando a importância da disciplina em seu pensamento, Kant (1996, p. 12) afirma que ela “[...] transforma a animalidade em humanidade.” Ao animal, limitado pelo instinto, as capacidades já se apresentariam consolidadas. Mas, não é essa a condição do homem, capaz de desenvolvimento cognitivo constante, possibilitado pela razão. Apresenta-se aqui a face mais conhecida da *Aufklärung* (Esclarecimento).

Disciplina no plano individual é *conditio sine qua non* para a ordem no plano social. Para isso, pensa Kant, as instituições educacionais devem cumprir dois objetivos básicos: primeiramente, a *disciplina*, ou seja, ocupação otimizada do tempo e espaço; em segundo lugar, a *instrução*, isto é, transmissão da cultura e do conhecimento. Outrossim, a reprodução social das novas gerações é a função social dessas instituições educacionais, realizadas por meio da disciplina e da instrução.

No pensamento kantiano, um papel importante é reservado à escola na construção da modernidade; em última análise é ela que vai fomentar – garantindo a reprodução social – a ordem e a civilização. É imprescindível que o sujeito tome gosto pela disciplina e pelo arcabouço que a acompanha, os bons modos e a etiqueta, de tal modo que, na vida em coletividade, prevaleça a harmonia social – eis o que o filósofo se refere ao falar sobre uma melhor ocupação do tempo e do espaço dos sujeitos.

Alvo corriqueiro de críticas, as instituições educacionais – em particular, a escola –, se veem na berlinda sobretudo nos períodos de mudanças no paradigma produtivo. Nessas conjunturas os noticiários são tomados pelos discursos sobre a *crise da educação*. Variadas dimensões são exploradas: baixos investimentos públicos, falhas na arquitetura legal, corrupção etc. (dimensão político-econômica); desestruturação familiar, violência escolar, alunos-problema etc. (dimensão socioafetiva).

Questiono se o foco dessas instituições deve ser a educação para o trabalho ou para a cidadania? As discussões atuais problematizam um viés importante, tendo como ponto central: são dimensões realmente excludentes? Não é factível que essas instituições consigam atuar nas duas frentes? Em outros termos: formando tanto para o exercício da cidadania, quanto para o trabalho? Em certo sentido, consoante meu entendimento, a “Educação para a vida”⁸, fórmula corrente, encerra tal ambição.

Não tenho dúvidas de que o maior legado kantiano na área está em sua proposição de *educar para um estado melhor futuro*. Tal formulação gera uma abertura para o terreno das utopias, mas fica para investigação posterior se houve ou não intencionalidade por parte do filósofo. A questão que se impõe é sob quais critérios e/ou valores seriam definidos esse “estado melhor” e, principalmente, por quem? As reflexões de Kant não seriam estranhas a uma interface política da ação educativa.

8 - No *Lunetas* (<https://lunetas.com.br/>), um portal de jornalismo do Instituto Alana (<https://alana.org.br/>), voltado para a temática da infância, há a seguinte definição sobre *educação para a vida*: “Estas escolas acreditam em uma educação para a vida, e entendem a criança e o jovem sob uma perspectiva integral do desenvolvimento, em que corpo, emoção e razão não se separam e todos são essenciais para a constituição de pessoas livres, independentes e capazes de se relacionar e agir sobre o mundo de maneira mais empática.” (MERCUR, 2018).

A trajetória da escola pública no Brasil – séculos XIX e XX –, se relaciona ao projeto de modernidade acalentado pelas elites do país. Os republicanos tomaram a educação – escolar e cívica, pelo voto – como instrumento de transformação social, prometendo aos cidadãos o progresso tão almejado, uma vez que “a prática do voto pelos alfabetizados e, portanto, a frequência à escola que formaria o homem progressista adequado aos tempos modernos, é que tornaria os súditos em cidadão ativo” (HILSDORF, 2007, p. 60).

Considerando especificamente o período republicano, contraste dois momentos relevantes nos quais o Poder Executivo protagonizou ações mais enérgicas no campo educacional, sobretudo no que se refere ao enquadramento em um sistema público de ensino. Primeiramente, o governo Vargas (1930-1945), visto atualmente como estatizante. Na sequência, o governo FHC (1995-2003), seu suposto antípoda. Em suma, esse campo carrega as marcas da dialética *tradicional vs moderno* na história do Brasil.

O governo Vargas (1930-1945), logo no início, promoveu a reforma Francisco Campos, uma das mais importantes já realizadas, responsável por institucionalizar um modelo de educação conservador, centralizador e coercitivo. Logo,

[...] desencadeou-se um intenso movimento de construção, no Executivo Federal, de um aparelho nacional de ensino e de elaboração de códigos e leis orgânicas visando estabelecer diretrizes e formas de organização para os diversos ramos e níveis da educação no país (MORAES, 2001, p. 33).

A reforma educacional do governo FHC (1995-2003) foi realizada sob o signo da modernidade, em sintonia com as premissas do *Banco Mundial* (BM) e de outras organizações multilaterais. Assim, em linhas gerais,

No âmbito da educação, encontramos um programa que visou a descentralização, privatização, parcerias entre setores público e privado, valorização e estímulo ao uso da tecnologia com programas de formação de professores, treinamento pedagógico e promoção de tecnologia na graduação (RODRIGUES DEL BIANCO, 2011, p. 6).

A escola brasileira, no período republicano, tem sido marcada pelo espectro da crise, materializada na inadequação da infraestrutura às necessidades humanas. Contudo, uma melhor tradução para a crise na atualidade seria a incapacidade do sistema de formar bem o cidadão-trabalhador. As necessidades do campo deveriam ser escrutinadas através de amplo debate público, no qual representantes de setores diversos pensem acerca dos valores e ideais que permeiam a sociedade como um todo.

Considerações finais

Nas últimas décadas, estudiosos de distintas tradições teóricas têm apresentado interpretações sobre a contemporaneidade com viés pessimista (Cf. BAUMAN, 1999; BECK, 2011; UJVARI, 2011). Nesses trabalhos a história tem sido caracterizada por um acentuado desânimo coletivo⁹, agravado na conjuntura pós-pandêmica – assolada ainda por crises diversas e pela Guerra Russo-Ucraniana. Assim sendo, seja por observação direta ou pela imprensa, acompanhamos o crescimento dos bolsões de pobreza, sobretudo nas grandes metrópoles globais.

As instituições educacionais são instadas a apresentar resultados a todo o momento, de tal forma a fazer jus aos seus custos. A centralidade do trabalho na sociedade capitalista faz com que a formação dos sujeitos se centre na cultura do trabalho. Sendo assim, é esperado que essas instituições formem profissionais com um certo perfil: sujeitos voltados a proatividade, a competitividade, a autonomia, a liderança e ao exercício do espírito crítico e construtivo no trabalho em equipe.

O mundo pré-moderno, como vimos, a *vita contemplativa* predominava em detrimento da *vita activa*. A situação se modifica – por inversão – no mundo *moderno*; o sujeito devia agir sobre o mundo e transformá-lo. Finalmente, no mundo *pós-moderno*, há nova configuração: embora prevalecesse a hegemonia da *vita activa*, a contemplação sofria uma reformulação profunda e se transformava em mecanismo de reestruturação e/ou recuperação psíquica dos sujeitos cansados e/ou esgotados do cotidiano.

Logo, o tipo de relação que liga *vita activa* e *vita contemplativa* passou por transformações importantes no transcurso temporal. Se outrora – mundos pré-moderno e moderno – eram historicamente interdependentes, mas em *alternância* como o *elemento predominante*, constata-se na pós-modernidade outra configuração, na qual a interação se dá em caráter de *complementaridade*. Ainda que a mudança não seja de *natureza*, mas de *relação*, afetando, dessa forma, a *dinâmica de funcionamento* da diáde.

A obra kantiana, promotora da *revolução copernicana*¹⁰, consistiu em uma crítica à tradição. Kant, por conseguinte, segue atual em muitos aspectos, notadamente em sua proposição de educar “segundo um estado melhor, possível no futuro, isto é, segundo a ideia de humanidade e de sua inteira destinação” (KANT, 1996, p. 22). Expressa, sem sombra de dúvida, o legado do filósofo nesse campo – a meu ver, a dimensão mais original –, além de expressar a essência do Iluminismo em sua plenitude.

9 - As raízes do pessimismo contemporâneo, no entanto, antecedem a conjuntura pandêmica. A literatura acadêmica sobre o tema é imensa e seria tema para outra análise em separado.

10 - Consoante Caygill (2000, p. 282), “No prefácio da Segunda de CRP [*Crítica da razão pura*], Kant descreveu sua filosofia crítica como desenrolando-se em conformidade com ‘a hipótese primária de Copérnico’. Enquanto a metafísica antes admitia que ‘o nosso conhecimento devia regular-se pelos objetos’, agora ‘devemos experimentar’ e ‘admitir que os objetos devem regular-se pelo nosso conhecimento’ (CRP B xvi).”

Microrreformas constantes são realizadas nas instituições educacionais. Buscam, com tal movimento, a adaptação à realidade de seu tempo? Em parte, sim. Em minha leitura, nesse movimento institucional frenético, ressoa a tendência de sincronização com o tal *estado melhor, possível futuro*. Ao flertar com a utopia, essas instituições tentam não se tornar anacrônicas. Haverá uma solução para esse paradoxo, posto que a modernidade se tornou um turbilhão de transformações sem precedentes?

REFERÊNCIAS

ARENDDT, H. **A condição humana**. 13. ed., 5. reimp. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

BAUMAN, Z. **Globalização: as consequências humanas**. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BECK, U. **Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade**. Tradução de Sebastião Nascimento. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

DALBOSCO, C. A. Da pressão disciplinada à obrigação moral: esboço sobre o significado e o papel da pedagogia no pensamento de Kant. **Educação & Sociedade**, Campinas/SP, 2004, v. 25, n. 89, p. 1333-1356. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-73302004000400012>. Acesso em: 25 set. 2022.

DE MORAES, M. C. M. Reformas no ensino, modernização consentida: a experiência de Francisco Campos (anos 20 e 30). **Linguagens, Educação e Sociedade**, Teresina, v. 6, n. 6, p. 28-40, 2001. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/lingedusoc/article/view/2544>. Acesso em: 25 set. 2022.

DEL BIANCO, R. de C. R. As transformações na educação superior no governo FHC: a privatização como uma alternativa nas reformas educacionais. **Revista UniAraguaia**, Goiânia, v. 1, n. 1, p. 1-15, 2011. Disponível em: <https://sipe.uniaraquaiia.edu.br/index.php/REVISTAUNIARAGUAIA/article/view/217>. Acesso em: 25 set. 2022.

DUBET, F. A formação dos indivíduos: a desinstitucionalização. **Revista Contemporaneidade e Educação**, Rio de Janeiro, ano III, v. 3, p. 27-33, 1998.

FONTANELLA, F. C. Prefácio. Introdução. In: KANT, I. **Sobre a pedagogia**. Tradução de Francisco Cock Fontanella. 2. ed. Piracicaba, SP: UNIMEP, 1999. p. 5-7.

GIDDENS, A.; SUTTON, P. W. **Conceitos essenciais da sociologia**. Tradução de Claudia Freire. 2. ed. rev. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2017.

HILSDORF, M. L. S. **História da educação brasileira: leituras**. 3. reimpr. São Paulo: Thomson Learning, 2007.

HOBBSAWM, E. J. **A era das revoluções, 1789-1848**. 12. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

HOBBSAWM, E. J. **A era do capital, 1848-1875**. 10. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

KANT, I. Resposta à pergunta: que é “Esclarecimento”? In: KANT, I. **Textos seletos**. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982. p. 100-115.

KANT, I. **Sobre a pedagogia**. Tradução de Francisco Cock Fontanella. 2. ed. Piracicaba, SP: Editora UNIMEP, 1996.

KOSELLECK, R. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 134-146, jul.–dez. 1992. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1945/>. Acesso em: 25 set. 2022.

LYOTARD, J.-F. **A condição pós-moderna**. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MERCUR. Muito além dos conteúdos: como as escolas educam para a vida? **Lunetas**, São Paulo, 4 dez. 2018. Disponível em: <https://lunetas.com.br/educacao-para-a-vida/#menu>. Acesso em: 25 set. 2022.

PERINE, M. A educação como arte segundo Kant. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 14, n. 40, p. 9-32, 1987.

REVOLUÇÃO COPERNICANA. In: CAYGILL, H. **Dicionário Kant**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. p. 282.

UJVARI, S. C. **Pandemias: a humanidade em risco**. São Paulo: Contexto, 2011.

WOOD, A. W. **Kant**. Trad. Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

ZATTI, V. **Autonomia e educação em Immanuel Kant e Paulo Freire**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.



ANALOGIAS DO CONHECIMENTO

Bruno Camilo de Oliveira

Introdução

O que podemos conhecer? Pretendendo dar conta da ciência da época, em especial a geometria euclidiana e a mecânica newtoniana, Kant realiza um esforço epistemológico para tentar compreender, ao seu modo, as propriedades da razão e do entendimento científico em sua obra **Crítica da razão pura**. O objetivo deste artigo é expor a perspectiva kantiana sobre o conhecimento, de modo que se possa entender como a física consegue manter seus conceitos *a priori*. Apresenta-se os modos do entendimento segundo Kant para em seguida refletir sobre a transcendência metafísica e sobre os objetos como coisas em si. Para entender sobre esses aspectos da ontologia e epistemologia kantianas é importante considerar a sua tese sobre as analogias da experiência, isto é, as regras que determinam as ligações necessárias entre as percepções, bem como, a capacidade de compreensão dos fenômenos a partir delas.

OS LIMITES DO CONHECIMENTO HUMANO

Para Kant (2001, p. 36) o conhecimento humano começa pela experiência. O que é a experiência? É o processo no qual os objetos que afetam os sentidos originam por si mesmos as representações, colocando “[...] em movimento a nossa faculdade intelectual [...] transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência [...]”. A experiência é o tipo de conhecimento composto tanto das impressões sensíveis quanto do pensamento, este último posto em ação devido a ação posta pelas impressões sensíveis. Por isso, diz Kant, é possível separar por um lado a “matéria-prima” e por outro lado o “conhecimento”. Entretanto, apesar de todo conhecimento se iniciar com a experiência, diz Kant, “isso não prova que todo ele derive *da* experiência” (p. 36, grifo do autor).

O conhecimento que não deriva das impressões sensíveis possui sua origem *a priori*. Os conhecimentos da física moderna e da mecânica

clássica, por exemplo, possuem origem *a priori*, apenas a sua prova é construída mediante uma dedução ou teste empírico. Por isso, diz Kant,

Dos conhecimentos *a priori*, são puros aqueles em que nada de empírico se mistura. Assim, por exemplo, a proposição, segundo a qual toda a mudança tem uma causa, é uma proposição *a priori*, mas não é pura, porque a mudança é um conceito que só pode extrair-se da experiência (KANT, 2001, p. 37).

Juízos *a priori* não são aqueles que não dependem desta ou daquela experiência, mas aqueles em que se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência, ou seja, dos conhecimentos *a priori*, são puros aqueles em que nada de empírico se mistura. A física apresenta um conhecimento que tem origem *a priori*, embora a validade científica desse tipo de conhecimento somente possa ocorrer pela experiência. Se o conhecimento *a priori* puro, por definição absolutamente separado da experiência, não pode possuir aproximação alguma com a experiência, então o conhecimento *a priori* puro jamais poderá ser comprovado, apenas pensado. Isso aponta uma espécie de problema, uma vez que a própria física moderna pretende ser um conhecimento por conceitos *a priori* puros mesmo sem garantir a validade ou demonstração desse conhecimento.

Kant está interessado em explicar como um conhecimento ou ciência (*epistème*) que explique conceitos *a priori* puro, cujos objetos correspondentes podem ser dados na experiência, é capaz de lidar com conceitos *a priori* puro. Efetivamente ele está preocupado em explicar: como é possível a mecânica de Newton? Com o auxílio da metafísica pode-se muito bem explicar a possibilidade de um conhecimento *a priori* puro e ainda poder dotar de provas suficientes as leis que *a priori* fundamentam a natureza empírica, mas no âmbito da física moderna, que necessita de um critério dedutivo de prova experimental, a apropriação de um conhecimento *a priori* puro parece ser impossível.

É exatamente isso que trata a segunda parte da **Crítica da razão pura**, a saber: no que diz respeito ao conhecimento *a priori* puro, não podemos nunca ultrapassar os limites da experiência possível; não podemos conhecer aquilo que está além da nossa capacidade de compreensão, a coisa em si; não podemos conhecer *a priori*.

Com efeito, a ideia de uma Metafísica como “ciência dos limites” implica poder pensar de algum modo o *outro lado* do limite, o além da barreira da experiência; o que não é nem pode ser objeto de experiência: quer como substrato dos fenômenos, quer como causa suprema de tudo. Ainda que esse *além* não possa ser conhecido empiricamente, diz Kant, pode não obstante ser pensado com base numa

comparação: aquilo que em princípio residiria além dos limites da experiência poderia ser concebido *em analogia* com os objetos da experiência (BONACCINI, 2008, p. 210, grifo do autor).

Para examinar as proposições da razão pura, sobretudo quando ousa ultrapassar os limites da experiência possível, não se podem submeter à experimentação os seus objetos (como na física). Torna-se necessário, portanto, considerarmos o papel das analogias da experiência, uma vez que elas são necessárias para que possamos pensar em algo *a priori* puro. Deste modo, podemos classificar os modos do entendimento sob dois pontos de vista diferentes: por um lado, como objetos dos sentidos e do entendimento na experiência; por outro, como objetos que apenas são pensados, isto é, como objetos da razão pura isolada e que, mediante as analogias da experiência, se esforça por transcender os limites da experiência.

AS ANALOGIAS E OS MODOS DO ENTENDIMENTO

Com efeito, o que nos leva necessariamente a transpor os limites da experiência e de todos os fenômenos é o incondicionado, a coisa em si, aquilo que a razão transcendental exige necessariamente e com plena legitimidade. Admitindo que o nosso conhecimento por experiência se guie pelos objetos, como coisas em si, descobre-se que o incondicionado não pode ser conhecido, não pode ser pensado sem uma analogia; pelo contrário, ele somente pode ser pensado por analogia, se admitirmos que a nossa representação das coisas em si é impossível. Para Kant, a experiência é um certo conhecimento empírico cujas determinações são as percepções (KANT, 2001, p. 208). Contudo, ele nos chama a atenção de que as percepções se reportam umas às outras de um modo accidental, ou seja, as percepções não possuem uma necessidade da sua ligação. A experiência só é possível por uma representação da ligação necessária das percepções, pois, quando percebemos algum objeto, não percebemos *a priori* este objeto, mas fazemos analogia deste objeto com outras formas de percepção, a partir das relações de tempo dos fenômenos. Loparic (2002, p. 279) designa este processo com a expressão “esquematismo analógico”, caracterizando os aspectos fundamentais do pensamento kantiano com as analogias.

Para Kant (2001, p. 217) há três modos de tempo que caracterizam três espécies de analogias, e eles são: a permanência, a sucessão e a simultaneidade. Estes três modos de tempo precedem toda a experiência e tornam-na possível, na medida em que estas três analogias assentam na unidade necessária da percepção. A percepção originária exprime a unidade transcendental *a priori* de outra percepção segundo as relações de tempo. A

esta unidade sintética na relação temporal de todas as percepções, unidade que é determinada *a priori*, Kant postula a seguinte lei: “todas as determinações temporais empíricas deverão estar submetidas às regras da determinação geral do tempo, e as analogias da experiência, de que vamos agora tratar, devem ser regras desse gênero” (KANT, 2001, p. 209).

Estes princípios não dizem respeito aos fenômenos nem a síntese da sua intuição empírica, mas à existência e à relação de uns com os outros, com respeito a esta existência. Pois, a existência dos fenômenos não pode ser conhecida *a priori*, não podemos conhecê-la de maneira determinada, ou seja, não poderíamos antecipar aquilo pelo qual se distinguiria de outras a sua intuição empírica. A analogia é uma relação qualitativa, uma regra, segunda a qual a unidade da experiência deverá resultar das percepções e que, por ser um princípio aplicado aos objetos, terá um valor regulativo, não constitutivo. Contudo, é importante ressaltar que apenas enquanto princípios do uso empírico do entendimento, e isso quer dizer, não de uso transcendental, têm estas analogias significado e valor. É a partir delas que podemos pensar os objetos.

Primeira analogia

Quando iniciamos o processo de compreensão acerca de qualquer fenômeno, dizemos, segundo Kant, que não compreendemos o fenômeno em si. De fato, todos os fenômenos contêm algo de mutável, conforme sua própria determinação, um modo de existência do objeto para o entendimento em face a analogia com outras formas de percepção. Entretanto, os fenômenos também contêm algo permanente, que é imperceptível por nós, ou seja, sua própria substância, o próprio objeto em si. Este modo permanente da existência de um determinado objeto é o que fundamenta a primeira analogia de Kant.

Segundo ele, “todos os fenômenos são no tempo, e só neste, como substrato (como forma permanente da intuição interna), podem ser representadas tanto a simultaneidade como a sucessão” (KANT, 2001, p. 212). Isto significa que só o tempo em que toda a mudança dos fenômenos for pensada, permanece e não muda, porque só nele a sucessão e a simultaneidade podem ser representadas como determinações do tempo. O tempo não pode ser percebido por si mesmo, mas pode ser representado nos fenômenos, nos objetos da percepção, percebido por analogia e apreensão, mediante a relação dos fenômenos com o tempo, na medida em que nos comunicam mudança e simultaneidade. A realidade do todo, a existência da coisa em si, a substância, só pode ser pensada como determinação, ou seja, somente em relação a temporalidade determinante dos fenômenos, tor-

nando deste modo, o tempo, a substância do fenômeno, isto é, o seu real, o qual permanece sempre o mesmo como substrato de toda a mudança fenomênica, que assim como a substância não pode mudar na existência, nem no seu quantum na natureza. O que compreendemos do fenômeno, a nossa apreensão, é sempre mutável. O tempo exprime em geral o permanente, ele é o correlato constante da existência de todos os fenômenos, de toda mudança e de toda simultaneidade. Observamos que o tempo em si não é mutável, a mudança não atinge o próprio tempo, mas apenas os fenômenos no tempo. Deste modo, em todos os fenômenos, o permanente é o próprio tempo, a própria substância, entretanto, tudo o que é mutável pertence apenas ao modo pelo qual esta substância existe, bem como as suas determinações; o mutável é apenas uma determinação da existência, a substância não desaparece, apenas a sua forma sofre uma transmutação.

De fato, é tautológica a proposição, segundo a qual a substância é permanente. Porque só esta permanência é o fundamento para se aplicar ao fenômeno a categoria da substância e deveria ter-se provado que, em todos os fenômenos, há algo de permanente, em relação ao qual o mutável é apenas uma determinação da existência. (KANT, 2001, p. 214).

Kant chama de acidentes estas determinações da substância, as quais são apenas modos particulares da sua existência. Apenas nas substâncias pode haver percepção de mudança, somente enquanto mera determinação do permanente, já que é devido a esta mesma permanência que é possível a representação da passagem de um estado para outro, só enquanto determinações mutáveis do que permanece. A permanência é uma condição necessária, a única em relação à qual os fenômenos são determináveis como objetos, numa determinada experiência possível. Segundo Kant, o tempo é esta permanência, e a primeira analogia, enuncia o princípio da permanência desta substância.

Segunda analogia

Contudo, todas as mudanças acontecem de acordo com um princípio, de forma que, as coisas, ao começarem a ser, supõem alguma coisa a que sucedem, segundo uma regra de causa e efeito. Todos os fenômenos apresentam sucessão no tempo, mutabilidade, um ser e não-ser sucessivos das determinações da substância que permanece, “um certo nascimento ou um desaparecimento da própria substância”, conforme exposto na primeira analogia. Isto implica no conceito kantiano da relação de causa e efeito, em que a causa determina o efeito no tempo, como sua consequência.

Percebo que os fenômenos se seguem uns aos outros, isto é, que há um estado de coisas em certo tempo, enquanto havia o seu contrário no estado precedente. Na verdade, ligo duas percepções no tempo. Ora a ligação não é obra do simples sentido e da intuição, mas é aqui o produto duma faculdade sintética da imaginação, que determina o sentido interno, no referente à relação de tempo (KANT, 2001, p. 218).

O tempo não pode ser percebido em si mesmo, por isso a imaginação permite a relação ou a ligação entre duas percepções no tempo. Tal ligação não é um produto da sensação, mas produto de uma faculdade sintética da imaginação, a qual determina o sentido interno, referente à relação de tempo. Portanto, para Kant, a imaginação apenas permite nos situarmos, já que pela simples percepção fica indeterminada a relação objetiva dos fenômenos que se sucedem uns aos outros. Desse modo, conseguimos distinguir quais estados são anteriores e quais são posteriores. Por isso Kant argumenta que no fenômeno não se sucedem dois estados (KANT, 2001, p. 222,), mas que apenas uma apreensão se segue à outra.

O objetivo de Kant é definir como podemos prover as conexões acidentais entre nossas percepções subjetivas de um valor objetivo ou “como sai essa representação (...) para fora de si própria e adquire significado objetivo, para além do subjetivo, que lhe é inerente como determinação do estado de espírito” (BARRA, 2002, p. 155).

Para Kant a “relação objetiva dos fenômenos que se sucedem uns aos outros” somente é possível mediante “o conceito da relação de causa e efeito” (KANT, 2001, p. 218). Ele próprio postula uma “lei da causalidade” que “torna possível a própria experiência, isto é, o conhecimento empírico dos fenômenos”, que representa a segunda analogia.

Terceira analogia

Quando percebemos algo, podemos perceber também simultaneamente outras coisas, já que, a percepção de uma coisa pode seguir-se a percepção de outra coisa e vice-versa. Deste modo, podemos começar a percepção de uma mesa e depois passar a perceber o vaso que está em cima dela ou, inversamente, primeiro pelo vaso e em seguida a mesa, deduzindo assim, que as percepções desses objetos se podem seguir reciprocamente e consequentemente, ou que eles existem simultaneamente. “A simultaneidade é, pois, a existência do diverso no mesmo tempo” (KANT, 2001, p. 232). Isto porque o tempo é permanente, as coisas são simultâneas na medida em que existem num só e mesmo tempo.

Ora, o que determina no tempo o lugar de alguma coisa só pode ser a sua causa ou a das suas determinações. Assim, toda a substância (visto só poder ser consequência em relação às suas determinações) deve pois conter a causalidade de certas determinações nas outras substâncias e, simultaneamente, os efeitos da causalidade das outras substâncias em si, isto é, todas têm de estar (mediata ou imediatamente) em comunidade dinâmica, para que a simultaneidade deva ser conhecida em qualquer experiência possível. Ora, em relação aos objetos da experiência, tudo isto é necessário, sem o que não seria possível a experiência desses mesmos objetos. Assim, todas as substâncias no fenômeno, na medida em que são simultâneas, têm necessariamente de encontrar-se em universal comunidade de ação recíproca (KANT, 2001, p. 234).

Todos os fenômenos, existindo simultaneamente, têm que determinar reciprocamente o seu lugar num tempo e constituir assim um todo. Entretanto, para que possamos perceber os fenômenos enquanto substâncias individuais é necessário que a percepção de uns torne possível, como fundamento, a possibilidade da percepção dos outros. Para Kant esta é uma comunidade (*commercium*) real das substâncias. Logo, a terceira analogia explicita o princípio da simultaneidade segundo a lei da ação recíproca entre os objetos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se considerarmos a teoria do conhecimento de Kant para explicar como a física é capaz de manter os seus conceitos *a priori*, poder-se-ia dizer que não podemos conhecer *a priori* os objetos, mas podemos pensá-los a partir das analogias que fazemos. A física somente consegue conhecer *a priori* por analogia, donde o conhecimento só é possível se os objetos forem dados, para que a sua representação possa ter para nós realidade objetiva. Em relação ao conhecimento *a priori*, segundo Kant, não podemos atribuir nada aos objetos que não seja extraído do próprio sujeito pensante, ou seja, a razão pura ou *a priori* constitui uma unidade completamente à parte e autônoma em relação à capacidade do conhecimento, de modo que o sujeito pensante nunca ultrapassa com a razão especulativa os limites da experiência. A razão especulativa se arrisca para além do seu limite apenas a partir das analogias da experiência em seus três modos de apreensão: a relação ao próprio tempo como uma grandeza (a duração), a relação do tempo como numa série (a sucessão) e, a relação no tempo como um conjunto de toda a existência (simultaneidade). A existência dos fenômenos nos é compreendida segundo analogias que tornam possível a própria natureza fenômeni-

ca, que não exprimem outra coisa que não seja a relação do tempo com a unidade da percepção.

REFERÊNCIAS

BARRA, E. As duas respostas de Kant ao problema de Hume. **Princípios: revista de filosofia**, Natal, v. 9, n. 11-12, p. 145-178, 2002. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/615>. Acesso em: 07 set. 2022.

BONACCINI, J. A. Analogia e imputabilidade na filosofia prática de Kant. **Revista latinoamericana de filosofia**, Buenos Aires, v. 34, n. 2, p. 207-257, 2008. Disponível em: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-73532008000200002&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 07 set. 2022.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LOPARIC, Z. **A semântica transcendental de Kant**. Campinas: Unicamp/CLE, 2002.



AFECÇÕES E PAIXÕES SEGUNDO KANT: UMA EXPOSIÇÃO POPULAR

Danielton Campos Melonio,
Ariane Santos Ribeiro Melonio,
Nertan Dias Silva Maia

I

As obras que compõem a filosofia crítica de Kant muitas vezes foram criticadas, seja pelos seus contemporâneos, como também por leitores para além de sua época, de serem em diversas passagens muito abstratas, formalistas ou mesmo obscuras.

Desde que publicou a *Crítica da razão pura* em 1781 Kant se dedicou incansavelmente a um projeto que pretendia fundar a Metafísica em outras bases, e para isto necessitou empregar um método e uma linguagem que o permitissem encontrar e expor os fundamentos a priori desta nova ciência. Nesse sentido, o filósofo de Königsberg se apropriou de uma forma expressiva que o possibilitou expor seus argumentos de maneira análoga a um processo judicial, ou seja, apresentando provas que fundamentassem suas teses. Ele não usou, assim, uma linguagem escolástica tradicional, com demonstrações e deduções lógicas, mas uma linguagem adequada a seu projeto crítico.¹

No entanto, a forma como Kant passou a redigir os textos resultantes do referido projeto encontrou objeções e críticas. Ele foi alertado por certos leitores do seu tempo que a primeira *Crítica* era, em certos momentos, incompreensível. O filósofo acolheu em parte estas observações e tentou minimizar este problema publicando em 1783 os *Prolegômenos a qualquer Metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*; ele redigiu este texto com o objetivo de tornar mais claro e didático o que apresentou

1 - Sobre isso, Trevisan complementa: “O estranhamento dos primeiros leitores e críticos da KrV poderia em parte residir justamente em sua incapacidade de apreender o fundo originário dos termos e conceitos empregados por Kant, o que fazia, paradoxalmente, com que a ‘nova’ terminologia da ‘ciência completamente nova’ fosse, na realidade, em grande parte uma terminologia antiga e modificada para os propósitos do Criticismo” (TREVISAN, 2018, p. 168). Gostaria de observar ainda que o uso da linguagem jurídica por Kant é tão marcante que a mesma é utilizada em textos posteriores às três *Críticas*, como a *Paz perpétua* (1795), *Princípios metafísicos da Doutrina do Direito* (1797) e *Metafísica dos costumes* (1797), por exemplo.

no escrito de 1781. Contudo, mesmo que Kant tenha concordado com parte dessas críticas, ele continuou defendendo que uma nova *Metafísica* exigiria uma linguagem própria para que fosse possível expor seus argumentos, mesmo que por vezes não fossem compreendidos por alguns de seus leitores (TREVISAN, 2018).

Essa preocupação com um certo grau de incompreensibilidade do público em geral em relação aos argumentos apresentados na primeira *Crítica* apareceu também no Prefácio à segunda edição desta obra, momento em que Kant reconheceu mais uma vez certos limites da forma de exposição empregada por ele naquele escrito, observando ainda que, apesar desses limites, outros filósofos poderiam no futuro apresentar de maneira mais acessível, popular, didática e elegante o que tinha apresentado até então de seu projeto crítico.

Cabe ressaltar que o método e a forma de exposição utilizados na primeira obra desse projeto permaneceram nas demais que a sucederam. A *Crítica da razão prática* (1788) e a *Crítica da faculdade de julgar* (1790) também foram reprovadas por alguns leitores por se mostrarem em certas passagens formalistas demais ou mesmo obscuras, uma vez que Kant manteve nelas o firme propósito de tentar encontrar os fundamentos a priori do juízo moral, do juízo de gosto e do juízo teleológico.

Apesar de diversos intérpretes reconhecerem que há uma certa unidade na produção kantiana, uma vez que é possível identificar traços que sugerem que a filosofia crítica já aparecia em germe em escritos das décadas de 60 e 70, como *A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas* (1762), por exemplo, outros escritos kantianos dessa mesma época foram redigidos e expostos de maneira distinta do estilo empregado nas três *Críticas*. Em *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1764) o filósofo de Königsberg apresenta ao leitor uma forma expressiva mais refinada e elegante, se expressando, desse modo, por meio de uma exposição popular, com um aspecto mais literário e estético.

Além disso, em outras publicações das décadas de 80 e 90 é possível identificar também o uso desse estilo dirigido a um público leitor mais amplo. O ensaio “*Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?*”, de 1784, é um exemplo de um outro texto no qual Kant se expressa de forma mais popular e menos transcendental.

Porém, foi nas lições de *Antropologia* que Kant apresentou de maneira explicitamente popular suas reflexões sobre diversos assuntos, tais como o sentimento de prazer e desprazer, o gosto, a imaginação, a faculdade de desejar e a faculdade de conhecimento, só para ilustrar.

Assim, objetivamos neste trabalho apresentar a abordagem feita por Kant na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* sobre as afecções

e as paixões, permitindo-me, dessa maneira, expor o exemplo de um escrito kantiano redigido e apresentado por meio de uma exposição popular, que se caracteriza como uma forma expressiva repleta de metáforas e fincada na realidade contextual de sua época.

Ao fazer isto, pretendemos sugerir que o *corpus* da obra kantiana não se restringe apenas ao estilo redacional empregado nas três *Críticas*, mas é composto também por escritos que se apresentam por meio de diversas formas expressivas, indo da linguagem mais “formalista” usada no projeto crítico, até uma linguagem mais metafórica, contextualizada e poética usada em escritos fora deste projeto.

II

Em seus cursos sobre Antropologia ministrados entre 1772-1796, reunidos e publicados em 1798 sob o título *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant menciona a *preguiça* e a *covardia* enquanto discorre sobre as *afecções* (*Affekten*) e as *paixões* (*Leidenschaften*). Foi enquanto me debruçava sobre a pesquisa dos significados da preguiça e covardia como causas subjetivas da menoridade no ensaio sobre Esclarecimento de 1784 que me interessei em investigar esses termos na *Antropologia*; percebemos que, uma vez que o filósofo não aprofunda os sentidos daquelas causas subjetivas da manutenção dos homens no estado de menoridade, seria necessário buscar tais significados em outros textos do *corpus* kantiano. As pesquisas indicaram que a leitura da *Antropologia*, em especial dos §§ 73-87, poderia fornecer pistas para o entendimento da preguiça e covardia por meio da compreensão das categorias da *afecção* e da *paixão*. Assim, nos dedicamos a esta investigação, que nos revelou também outros aspectos da filosofia de Kant, como por exemplo a forma expressiva utilizada pelo autor na *Antropologia*, que pareceu diferir do estilo empregado em outros escritos do seu projeto crítico. Vejamos, então, o que a exposição kantiana sobre as afecções e paixões nessa obra denota sobre a sua forma expressiva.

Segundo Kant, algumas afecções e todas as paixões são obstáculos que dificultam a ação orientada pela razão. A *paixão* é a “inclinação que a razão do sujeito dificilmente pode dominar, ou não pode dominar de modo algum”, enquanto que a *afecção* é “o sentimento de prazer ou desprazer no estado presente, que não deixa a *reflexão* aflorar no sujeito” (*Antr.*, 149 / A 251)². Na medida em que está submetido a uma afecção ou a uma paixão, o sujeito se encontra em um estado de “enfermidade da mente, porque ambas excluem o domínio da razão” (*Ibid.*, p. 149 / A 251). Apesar de ambas produzirem efeitos negativos sobre a razão, as paixões e as afecções distin-

2 - *Antr.* = *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Citamos a tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

guem-se entre si. Enquanto estas surgem veloz e repentinamente, fazendo o sujeito perder o controle de sua mente, o que “torna a ponderação impossível”, a paixão “não tem pressa e reflete para alcançar o seu fim” (Ibid., p. 150 / A 252). Daí a metafórica comparação: “A afecção é como água que rompe um dique; a paixão, como um rio que se enterra cada vez mais fundo em seu leito” (Ibid., p. 150 / A 252). Ou dito de outra forma:

A afecção pode ser vista como a bebedeira que se cura dormindo, mas que depois dá dor de cabeça; a paixão, porém, como uma doença causada por ingestão de veneno como uma atrofia, que necessita interna ou externamente de um alienista que saiba prescrever quase sempre paliativos, mas contra a qual no mais das vezes não [há] remédios radicais (Ibid., p. 150 / A 252).

Seja como for, mesmo atuando em graus de intensidade e duração distintos – a afecção de forma repentina e passageira e paixão de modo mais profundo e duradouro –, ambas produzem efeitos que obstaculizam a capacidade de reflexão da razão, colocando os sujeitos em um estado que se assemelha a de uma enfermidade em nível mental.

Ao discorrer mais detidamente sobre as afecções, buscando apresentá-las de maneira mais detalhada, Kant tipifica várias delas. Entre aquelas que o filósofo apresenta, cito, a título de exemplo, a *alegria* (*Freude*) e a *tristeza* (*Traurigkeit*). Estas afecções são comuns na vida humana, e é raro quem nunca as experimentou. O problema, observa Kant, é quando as sentimos de maneira exagerada. Sentir *alegria em excesso*, sem que tal sentimento seja incomodado por nenhum tipo de dor, ou mesmo experimentar uma *tristeza profunda*, sem que se possa amenizá-lo com a promessa mínima de alguma esperança para apaziguar essa aflição, são estados afetivos que ameaçam, nas palavras do filósofo de Königsberg, até mesmo a vida de quem as experimenta nesta intensidade (Ibid., p. 152 / A 254). A exposição popular de Kant na *Antropologia* nos fornece uma ilustração contextual desse fenômeno:

Pelos obituários se observou, entretanto, que mais seres humanos perdem subitamente a vida por alegria do que por tristeza profunda, porque a mente se abandona inteira à esperança, como afecção, quando inesperadamente se abre a perspectiva de uma felicidade sem limites, e assim a afecção leva até a asfixia, enquanto, sem receoso, o abatimento também é sempre combatido naturalmente pela mente e, portanto, só é letal aos poucos (Ibid., p. 152 / A 255).

Além dessas afecções que em excesso podem até causar a morte, Kant também tipifica outras, como o *susto*, o *espanto*, a *ira*, o *receio*, a *vergo-*

nha, o *choro* e o *riso*. Não é raro que o filósofo utilize passagens metafóricas em seus escritos como recurso expositivo, como bem salienta o professor Leonel Ribeiro dos Santos em sua obra *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano* de 1994³, por exemplo. Mas enquanto discorre sobre as afecções faz uso de analogias retiradas do vocabulário médico de sua época para ilustrar sua exposição. Nesse sentido, compara as afecções com “ataques doentios (sintomas)” que acometem o corpo, podendo ser classificadas, em comparação com o sistema desenvolvido pelo médico inglês John Brown (1735-1788), “em *estênicas*, procedentes da força, e *astênicas*, procedentes da fraqueza” (*Antr.*, p. 153 / A 255). O *riso* e o *choro* como afecções, só para ilustrar, que podem produzir em nós um estado de calma na medida em que “[nos] libertam de um impedimento da força vital pelo transbordamento”, ou como exemplifica Kant, “pode-se também rir até às lágrimas quando se ri a não poder mais” (*Ibid.*, p. 153 / A 255). Sobre esta questão, o filósofo ilustra sua exposição da seguinte maneira:

O riso é masculino; o choro, ao contrário, feminino [...] e somente o acesso súbito de lágrimas, por se compartilhar generosa mas impotentemente o sofrimento dos outros, pode ser perdoado ao homem, em cujo olho a lágrima brilha, sem que a deixe derramar em gotas e nem mesmo acompanhar de soluços, produzindo então uma música desagradável (*Ibid.*, p. 152 / A 256).

Ao lado das afecções, as paixões são obstáculos que afetam internamente a reflexão da razão. Diferentemente das afecções, que são rápidas e passageiras, as paixões afetam duramente a faculdade de desejar e são mais difíceis de controlar, prejudicando fortemente essa reflexão para que o sujeito possa atingir fins morais. Como salienta Kant, se afecção se assemelha a uma *embriaguez*, que passa no dia seguinte, a *paixão* é como se fosse “uma doença que tem aversão a todo e qualquer medicamento e, por isso, é muito pior que todas aquelas comoções passageiras da mente, que ao menos estimulam o propósito de se aperfeiçoar”, pois, contrariamente, ela é uma espécie de “encantamento que exclui também o aperfeiçoamento” (*Ibid.*, p. 163 / A 265-266). Nesse sentido, as paixões são como tumores cancerígenos “para a razão prática pura e na sua maior parte incuráveis, porque o doente não quer ser curado” (*Ibid.*, p. 164 / A 266), recusando qualquer tipo de tratamento.

Segundo Kant, as paixões “são sempre desejos dirigidos apenas de homens para homens, não a coisas, e sem dúvida se pode ter muita inclinação a utilizar um campo fértil ou uma vaca, mas não *afecção* [...], e muito menos uma paixão” (*Ibid.*, p. 164 / A 268). Elas podem ser divididas em dois

3 - Cf. SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

grandes gêneros: as *inatas* e aquelas que são *adquiridas* por meio do processo de *civilização*. As paixões da *inclinação à liberdade* e a *inclinação sexual* são as do primeiro gênero, enquanto a *ambição*, *desejo de poder* e *cobiça* são as do segundo. E quando expõe um exemplo para sensificar a exposição desta última paixão, Kant se pronuncia da seguinte maneira, apresentando elementos contextuais em sua descrição:

O dinheiro é a solução, e àquele a quem Plutão favorece abrem-se todas as portas que estão fechadas para o menos rico. A invenção desse meio, aliás, não tem outra utilidade (ou ao menos não deve ter) a não ser de servir meramente ao intercâmbio das atividades dos seres humanos, mas com isso também de todos os bens físicos entre eles, principalmente depois que são representados por metais, produziu uma cobiça que por último, mesmo sem o gozo da mera posse e inclusive com a renúncia (do avaro) a todo uso dele, contém um poder que se crê seja suficiente para substituir a falta de qualquer outro (Ibid., p. 171 / A 274).

Seria possível apresentar outras passagens da *Antropologia* que nos permitissem ilustrar o tema aqui apresentado, mas, por ora, nos limitaremos apenas a essas.

III

Esta breve apresentação de exemplos extraídos da *Antropologia* sugere que a obra de Kant não pode ser reduzida apenas ao estilo empregado na primeira *Crítica*, que se desdobrou também nas duas outras obras do projeto crítico. Muitos leitores conhecem apenas o estilo redacional de Kant quase incompreensível empregado nessas obras. Todavia, mesmo que não seja uma grande parte de sua composição, o filósofo de Königsberg elaborou também obras com um estilo mais leve e compreensível. Suas lições de antropologia são exemplo disso, uma vez que ele se expressa frequentemente por meio de uma exposição popular dirigida a um público leigo e não aos acadêmicos da Universidade, e para isso precisa se expressar de uma maneira que esse público entenda. O emprego de exemplos contextuais, descrição de tipos, analogias, metáforas e alegorias permitem que sua exposição seja repleta de imagens sensíveis que contribuem para o entendimento do leitor.

Kant não chega ao nível de compor textos são subjetivos e sentimentais como as autobiografias de Rousseau, nem escritos tão belos como as *Cartas sobre a educação estética do homem* de Schiller, mas ao seu modo também produziu obras que se expressam nesse sentido. Kant não era um artista talentoso como este último, nem um “poeta romântico” como Rousseau, porém, dentro dos seus limites, também foi capaz de se expressar

de forma popular. Se fizéssemos uma analogia musical, Kant não poderia ser considerado um músico de blues capaz de se expressar em seus solos improvisados com emoção e sentimento, mas sim um violonista clássico que toca a música por partitura, seguindo à risca o que foi registrado pelo compositor na pauta. Não obstante, ele foi capaz de criar, em alguns momentos, frases improvisadas tão belas quanto aquelas produzidas por aquele primeiro tipo de músico, deixando também, com isso, a marca de sua forma expressiva singular em vários de seus escritos, contribuindo, desse modo, para uma composição com traços estéticos e literários significativos.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, R. **Limites do belo**: estudos sobre a estética de Friedrich Schiller. Belo Horizonte: Relicário, 2015.

KANT, I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt. In: KANT. **Werke in Zwölf Bänden**, vol. XII. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1964.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015 (Coleção Pensamento Humano).

_____. Kritik der Reinen Vernunft. In: KANT. **Werke in Zwölf BändenI**, Vol. III. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1956.

_____. Kritik der Reinen Vernunft. In: KANT. **Werke in Zwölf BändenI**, Vol. IV. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1956.

LEJEUNE, P. **O pacto autobiográfico**: de Rousseau à Internet. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

LOSURDO, D. **Autocensura e compromisso no pensamento político de Kant**. Tradução de Ephrain Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

SANTOS, L. R. dos. Kant e a questão da popularidade e da linguagem da Filosofia. In: HULSHOF, M; MARQUES, U. R. A (org.). **A Linguagem em Kant, a linguagem de Kant**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2018.

_____. **Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. Prefácio. In: MADRID, N. **A civilização como destino: Kant e as formas da reflexão.** Florianópolis: Nefionline, 2016.

SCHILLER, F. **A educação estética do homem: numa série de cartas.** Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. 10^a reimpressão. São Paulo: Iluminuras, 2017.

TREVISAN, D. A “novidade” da terminologia crítica? Sobre a “dedução” como termo jurídico na *Crítica da Razão Pura*. In: HULSHOF, M; MARQUES, U. R. A (org.). **A Linguagem em Kant, a linguagem de Kant.** Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2018.



LIBERDADE: BASE INABALÁVEL DO AGIR NA MORAL KANTIANA

Cacilda Bonfim

Introdução

Abordar o conceito de liberdade no sistema moral kantiano implica, primeiramente, em reconhecer que as questões éticas começam a ser delineadas já na *Crítica da Razão Pura* (1781), na qual o filósofo põe a descoberto os limites do conhecimento racional.

Ao constatar a impossibilidade de se demonstrar a validade científica das ideias da razão, a saber, imortalidade da alma, liberdade no mundo e existência de Deus, Kant evidencia que, se tais ideias não podem ser atestadas empiricamente, também não podem ter suas existências negadas. Assim, mesmo que incognoscíveis, as ideias da Razão acabam configurando-se como princípios reguladores que atuam no campo da moralidade.

Conforme explanei no artigo *“Uma reflexão sobre o mal radical na ética kantiana”*, o mundo numênico encontra sua via de acesso através da dimensão moral, pois há que se considerar que, além do reino da Natureza, submetido às leis de causa e efeito, existe, igualmente, o reino da ética e da liberdade. Deste modo, retomarei aqui alguns conceitos já tratados por mim no texto acima citado a fim de abordá-los sob nova ênfase e enfoque.

UMA CAUSALIDADE TRANSCENDENTAL

Toda e qualquer moralidade pressupõe princípios e regras. No *Prólogo da Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), Kant estabelece uma diferença entre “aquilo que é”, enquanto determinação das leis da natureza e o sentido regulador das “leis segundo as quais tudo deve acontecer”, isto é, os preceitos da vida moral, transcendentemente estabelecidos pela razão prática.

A problemática gira em torno de encontrar um critério de legitima-

1 - BONFI M, Cacilda. Uma reflexão sobre o mal radical na ética kantiana. In.: FAÇANHA, Luciano e CARVALHO, Zilmara (orgs). *Rousseau, Kant & Diálogos*. São Luís: EDUFMA, 2019 (pp. 283-313).

ção moral para conduta humana, de tal modo que a ação do sujeito não esteja vinculada a máximas subjetivas, mas a um fundamento racional, daí a distinção entre uma ação efetuada conforme o dever e outra, realizada por dever.

(...) uma ação praticada por dever tem o seu valor moral não no propósito que por meio dela se quer alcançar, mas na máxima que a determina; não depende, pois, da realidade do objeto da ação, mas meramente do princípio do querer segundo o qual a ação foi praticada, prescindindo de todos os objetos da faculdade de desejar (KANT, 2005, p. 27).

O valor moral não está contido nas ações em si mesmas e nem emana de suas consequências, mas sim de um imperativo racional cujo pressuposto assenta-se em uma ação que, simultaneamente, é livre e praticada por dever.

Nesse sentido, cabe evidenciar que a investigação sobre a liberdade não se inicia quando Kant se debruça sobre as questões morais, mas já está presente, na Crítica da Razão Pura, na qual ele institui as possibilidades de conhecimento do Sujeito Transcendental.

Aqui vale lembrar que, além da razão, outras duas faculdades compõem a estrutura racional a priori: sensibilidade e entendimento. Enquanto a sensibilidade organiza os conteúdos da experiência sob a forma espaço/tempo, o entendimento agrupa, através das categorias, as representações que formarão leis e conceitos restritos aos fenômenos de tal modo que, a razão, propriamente dita, não produz conhecimento e sim, estrutura as regras do entendimento em princípios cognoscíveis. A questão que se põe é que razão não está limitada a esta função organizacional e por isso, volta-se, também, para o que está além do empírico, ao suprassensível, gerando as ideias transcendentais de imortalidade da alma, liberdade no mundo e existência de Deus.

Note-se que o termo ‘transcendental’ se aplica tanto ao sujeito, quanto às ideias da razão. O sujeito transcendental refere-se a uma espécie de autoconsciência que determina e condiciona a atividade cognoscitiva, exercendo o papel de uma função lógica, uma razão universal. Do mesmo modo, o termo está aplicado às ideias da razão porque estas se constituem como princípios a priori que servirão de guia para as ações humanas.

As ideias são conceitos racionais dos quais não pode existir na experiência nenhum objeto adequado. Não são intuições (como espaço e tempo) nem sentimentos (que pertencem à sensibilidade), mas conceitos de perfeições, dos quais é sempre possível aproximar-se, mas que nunca se alcança completamente (KANT apud ABBAGNANO, 2000, p. 526).

Ressalta-se assim que, para Kant, tanto é impossível conhecer e demonstrar empiricamente as ideias da razão, quanto negar suas existências, de

tal modo que o limite da razão em seu uso teórico, no que tange as ideias transcendentais, se constitui como abertura para a finalidade prática da razão. Deste modo, além do reino da natureza, submetido às leis de causa e efeito, o filósofo evidencia que existe, igualmente, o reino da ética e, portanto, da liberdade. Tal oposição se encontra demarcada na terceira antinomia:

TESE: a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo em seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar.

ANTÍTESE: não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza (KANT, 1994, p. 406, 407).

Esta antinomia que é igualmente crível ou insolúvel, como o próprio termo indica, pode engendrar uma explicação diferenciada ao se considerar que tese e antítese podem se relacionar a âmbitos distintos. Assim, a antítese apresenta-se correta em relação aos fenômenos, pois, o determinismo das leis naturais ordena o próprio mundo. Porém, se a perspectiva adotada for a do númeno e não a do fenômeno, então a tese está exata e será preciso reconhecer que a série causal de fenômenos leva sempre a uma causa originária situada além dos limites da experiência. Logo, cabe considerar que “(...) as teses e antíteses (...) [da 3ª e 4ª antinomias] podem ser ambas verdadeiras: as teses quando referidas à esfera do númeno; as antíteses, quando referidas à esfera do fenômeno” (REALE, 2003, p. 897).

A liberdade, tal qual determina a tese, configura-se, portanto como causalidade transcendental que pode iniciar por si mesma “um estado cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada (...) a outra causa que a determine” (KANT, 1994, p. 463). Esse sentido da liberdade como começo absoluto não pode ser dado na experiência e isso significa dizer que ser livre “é ser independente com respeito à natureza, é escapar às suas causas” (LACROIX, 1989, p. 73).

O CRITÉRIO DE LEGITIMAÇÃO DA CONDUTA MORAL

Uma vez asseverado que a liberdade não se objetiva empiricamente em termos teóricos e que sua ocorrência atemporal terá efeitos que se desdobram no tempo, isto é, na realidade prática, Kant a reconhece como fundamento da vida moral, estabelecendo que na possibilidade de demonstrar que a liberdade corresponde à vontade de todos os seres racionais repousa a prova de que não só a razão pura é também prática, “mas que só ela, e não a razão empiricamente limitada é incondicionalmente prática” (KANT, 1989, p. 24). Eis o limite da razão prática que não pode arcar com a pretensão de ser provedora exclusiva do princípio que determina a volição, visto ser empiricamente condicionada.

Outra implicação decorrente dessa desvinculação entre teoria e prática a partir da liberdade assenta-se na evidência de que “A ação moral não depende do grau atingido pelo saber teórico de cada um. Não basta ser esclarecido para agir moralmente, a ação não é uma consequência analiticamente contida no conhecimento” (CRAMPE-CASNABET, 1994, p. 68).

Note-se, portanto, que a liberdade tem uma função norteadora, pois, todas as ideias da razão

(...) devem valer só como a de um esquema do princípio regulativo da unidade sistemática de todo o conhecimento da natureza; por conseguinte, devem servir de fundamento apenas como entes análogos a coisas reais, mas não como coisas reais em si mesmas (KANT, 1980, p. 332 - B 702)

Vale a pena pontuar que Kant intenta legitimar a lei moral a partir de uma metafísica dos costumes, ou seja, o móvel da ação moral deve ser dado a priori, pois só assim é possível o desenvolvimento de uma filosofia prática.

Não reduzindo a razão ao uso especulativo, Kant estabelece que o poder da razão prática é o de conduzir a vontade, gerando, neste movimento, uma vontade boa em si mesma, que configura-se como critério de legitimação da conduta moral.

A boa vontade não é boa pelo 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 elevado do que tudo o que por meio dela puder ser alcançado em proveito de qualquer inclinação ou, se quiser, da soma de todas as inclinações (KANT, 2005, p. 22).

Nesses termos, o conceito universal de boa vontade não é impregnado por causas empíricas, mas condição de possibilidade para a prática do bem. “Neste mundo, e até fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade” (KANT, 1974, p. 203).

A questão que se coloca é que no âmbito da prática a liberdade é a “independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade” (KANT, 1994, p. 464), apresentando-se como “legislação própria da razão pura e, como tal, prática” (KANT, 2005, p.43), justificando, com isso seu caráter autônomo. Logo a liberdade não é apenas uma ideia transcendental identificada com a espontaneidade, mas assume, também, o caráter de fundamento de uma vontade autônoma, sendo que “a autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos princípios a ele conforme” (KANT, 1974, p. 45).

Deste modo, tal qual indica o título que escolhi para este artigo, a liberdade é a base inabalável da ação humana na ética kantiana, posto que

categoricamente é o fundamento basilar da moral refletida em uma vontade autônoma, também entendida como boa vontade.

Cabe frisar a distinção estabelecida pelo filósofo. Enquanto as máximas subjetivas estão relacionadas apenas a uma vontade particular, as leis práticas dizem respeito aos princípios objetivos universais e necessários. Assim, toda vez que um objeto do desejo for o determinante da vontade, os princípios práticos serão empíricos e subjetivos, não alcançando a universalidade objetiva e necessária para serem tomados como lei, pois se a ação aspira a satisfação de suas necessidades empíricas, então o agir humano é sempre inclinação de um desejo motivado por objetos sensíveis, sendo impossível o estabelecimento de um critério racional para a ação. Por isso, somente uma vontade boa em si mesma, leia-se, livre/autônoma poderá legitimar, todo o intento de uma vida digna, consoante com da lei moral cujo propósito é a prática do bem, haja visto que “o bem supremo e a condição de todo o resto, mesmo de toda a aspiração à felicidade” (KANT, 2005, p. 24).

Logo, a ação moral é praticada por dever e não apenas conforme o dever, já que neste caso a “vontade” não é autônoma, mas subjugada a uma convenção externa coerciva que anula a liberdade.

(...) uma ação praticada por dever tem o seu valor moral não no propósito que por meio dela se quer alcançar, mas na máxima que a determina; não depende, pois, da realidade do objeto da ação, mas meramente do princípio do querer segundo o qual a ação foi praticada, prescindindo de todos os objetos da faculdade de desejar (KANT, 2005, p. 27).

O valor moral não reside, portanto, na ação em si mesma e nem em suas consequências, mas provém do princípio a priori da vontade, isto é, da lei moral fundada na liberdade, garantia de uma legislação universal para o agir humano. Em tal contexto, o dever se constitui como “necessidade de uma ação por respeito à lei” (KANT, 2005, p. 28). A necessidade do dever é, pois, imperiosa sobre a vontade, visto que:

(...) o dever não é um conceito empírico: é uma ordem a priori da razão. A moral não se define pela usança do maior número: é um ideal que a nossa razão nos propõe a priori. Não devemos, pois, apoiar as ideias morais nas lições da experiência; ao contrário, os exemplos dados na experiência devem ser avaliados em função do ideal moral (PASCAL, 1992, pp. 118-119).

Ora, a lei moral é seu próprio mandamento na forma de imperativo categórico que ordena: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 1974, p. 233). Cumprir o ordenamento é realizar a própria liberdade, já que somente uma

vontade autônoma é capaz de obedecer a lei imperativa. Assim, deve-se considerar que: “A razão pura é por si mesma prática e dá (ao homem) uma lei universal que denominamos lei moral” (KANT, 2005, p. 41).

Sem dúvida, do estabelecimento desses princípios, nasce a indagação tão comum que questiona de que modo uma vontade livre pode ser, ao mesmo tempo, determinada. Kant esclarece: “(...) é apenas a forma legisladora (...) que pode conferir à vontade livre um princípio de determinação” (KANT, 2005, p. 38). Por isso o imperativo não prescreve ou coíbe ações, configurando-se como fórmula geral que validará todo ato moral possível, independentemente da experiência (Cf.: CRAMPE-CASNABET, 1994, p. 67).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O imperativo categórico relaciona-se com a vontade livre e autônoma na medida em que é possível escolher agir não só de acordo com o dever, mas por dever. Nesse sentido o próprio imperativo se exprime pelo dever-ser constituindo-se como uma ligação entre a aspiração de uma vontade pura (perfeita e santa) e uma vontade empírica (imperfeita e sob o julgo da sensibilidade).

Por outro lado, a lei moral, em conformidade com a razão, não indica qualquer finalidade que não seja seu próprio cumprimento. Nota-se com isso que a aspiração à felicidade não se configura como consequência imediata do cumprimento da lei moral. É em consequência disto que os princípios kantianos que fazem a liberdade ser a base inabalável do agir moral a tal ponto que só é considerado moral “o ato livre que possa ser universalizado” (CRAMPE-CASNABET, 1994, p. 67).

Isso não significa dizer que Kant não teria, em seus postulados, conferido aos seres humanos a esperança de alcançar a felicidade através de um aperfeiçoamento moral mediante a ação praticada por dever, pois, além do imperativo categórico, que enseja uma doutrina moral, existem de modo não excludente e oposto os imperativos hipotéticos relacionados a uma possível doutrina da felicidade.

(...) essa distinção do princípio de felicidade da moralidade nem por isso é uma oposição entre ambos, e a razão pura prática não quer que se renuncie à pretensão à felicidade, mas unicamente que a felicidade não seja tomada em consideração quando se fala de dever. Sob certos aspectos, pode até mesmo ser um dever cuidar da própria felicidade: é que, em parte, ela contém (já que a ela pertence a habilidade, a saúde e a riqueza) meios para o cumprimento do dever e, em parte, porque a carência da felicidade (por exemplo, a pobreza) encerra a tentação de infringir o dever. Apenas a promoção da felicidade não constitui nunca um dever imediato e muito menos um princípio de todo dever (KANT, 2005, p. 103).

Não resta assim, qualquer dúvida de que o princípio de determinação da vontade é a própria lei moral que ordena o seu cumprimento. Como está relacionado à esfera numênica, tal princípio não comporta nenhuma condição (felicidade) para que seja efetivado. A heterogeneidade de determinação dos princípios leva ao reconhecimento de que a razão prática legisladora resiste ao constrangimento das inclinações empíricas, ainda que o filósofo reconheça que se fosse possível admitir a existência de uma escala entre os aspectos subjetivos de determinação da vontade, a felicidade ocuparia o grau mais alto.

Ressalta-se ainda que é possível estabelecer uma espécie de conexão entre felicidade e moralidade a partir do conceito de sumo bem, na medida em que o impulso de alcançar uma vontade santa configura-se como virtude e pode equivaler a efetivação da felicidade, tal qual ocorria na concepção filosófica grega: “No sumo bem (...) a virtude e a felicidade são concebidas como necessariamente ligadas, de sorte que uma não pode ser admitida pela razão pura prática sem que a outra também não o seja” (KANT, 2005, p. 124).

Ora, mas se a “realização do sumo bem no mundo é objeto necessário de uma vontade determinável mediante a lei moral” (KANT, 2005, p. 132), então, mais uma vez a liberdade evidencia-se como o princípio basilar de todo e qualquer postulado moral (Cf.: SERRA, 1998, p. 27). Em outras palavras, a crença na imortalidade da alma e na existência de Deus são exigências da moral cuja condição de possibilidade sustenta-se na liberdade, de tal modo que este princípio é não só a base para todo e qualquer agir moral, mas configura-se como cerne de toda a doutrina ética kantiana, posto que a efetivação da conduta moral só pode ser realizada pela admissão de uma vontade livre capaz de lançar ao terreno das relações humanas a lei moral, universal e incondicionada.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

CRAMPE-CASNABET, Michele. Kant: uma revolução filosófica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

KANT, Immanuel. Crítica da razão pura. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. Crítica da razão pura (1787). Tradução de Valério Rohden e Udo Moosburger. São Paulo. Nova Cultural, 1980.

_____. Crítica da razão prática (1788). Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. Crítica da razão prática (1788). Tradução de Rodolfo Schaefer. São Paulo: Martin Claret, 2005.


_____. Fundamentação da metafísica dos costumes (1785). Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974 a (Coleção Os Pensadores).

LACROIX, Jean. Kant e o kantismo. Tradução de Maria Manuela Cardoso. Porto: Rés, 1989.

PASCAL, Georges. O Pensamento de Kant. Introdução e tradução de Raimundo Vier. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. História da Filosofia. 6 ed. II vol. São Paulo: Paulus, 2003.

SERRA, Maria Olília. O progresso moral da humanidade: o mal e a história em Kant. Dissertação de Mestrado. UFPB, João Pessoa, 1998.



SIMPATIA, AFETOS E PAIXÕES: OU DA IMPOSSIBILIDADE DE UMA ÉTICA IMPURA EM KANT¹

Itanielson Sampaio Coqueiro

Introdução

O problema aqui analisado é apresentado por Robert Louden (2002) em *A segunda parte da moral: A Antropologia moral de Kant e sua relação com a Metafísica dos Costumes*, onde ele destaca a presença de uma parte impura na ética kantiana. O que está no de fundo dessa discussão é a existência da prova *a priori* da lei moral na KpV, e a existência das condições sensíveis que permitem a aplicação da lei moral. Esta última, corresponderia a esta parte “impura” da ética de Kant, e estaria localizada nos textos fora da tríade crítica, isto é, nos textos como a *Antropologia a partir de um ponto de vista pragmático (Anth.)*, do texto da *Religião nos limites da simples razão*, no *Sobre a Pedagogia*, em a *Metafísica dos costumes* e demais textos menores que abarcam problemas da arte, religião, história, política e educação.

Louden (2002) destaca essa “impureza” da ética kantiana a partir de uma tentativa de Kant, no texto da *Antropologia* e também da *Metafísica dos costumes*, de sustentar um saber passível de ser tomado para si por cada indivíduo, isto é, um saber “efetivo na vida humana”, ou como ele mesmo afirma: “Um objetivo essencial da antropologia moral kantiana, em outras palavras, é descobrir mais sobre os seres humanos e os contextos nos quais eles vivem, como o fim de tornar a moralidade mais eficaz na vida humana.” (LOUDEN, 2002, p. 35) Tal descoberta se confirmaria, segundo o comentar em destaque, na observância dos “fatores empíricos” que mais obstacu-

1 - Este texto é um excerto (com pequenas alterações) do nosso trabalho de doutoramento realizado e concluído, recentemente, junto ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, cujo título é: *Sobre a revalorização do sensível na filosofia prática de Kant*. O mesmo pode ser conferido em sua integridade em: <https://www.bdtu.uerj.br:8443/handle/1/18496>

lizam o empreendimento moral do homem racional finito. Para tanto, basta um olhar atento (segundo ele) às diversas perspectivas ou condições da vida humana: psicológica, epistemológica, biológica e política. Resumidamente, fundamentado nessa premissa, Louden (2002, p. 43), afirma: “Em termos gerais, a ética de Kant é muito mais ciente dos fatos biológicos da dependência humana e da necessidade de apoio institucional amplo no desenvolver de disposições morais, do que suas caricaturas comuns sugerem.” A posição do referido comentador encontra eco em diversos comentadores como Allison (2001) e Borges (2012), os mesmos, neste trabalho são analisados e têm suas posições confrontados com o que nos dizem os textos de Kant.

Outrossim, é saber comum que Kant, por um lado, põs por fundamento da moral a formalidade e objetividade. Do outro, ele deixou claro que há uma necessidade de aplicação desses mesmos princípios morais no mundo humano, pois, caso contrário, sua ética teria sido criada apenas para seres perfeitos ou ainda não existentes. Assim, entende Borges (2012, p. 82) que “a ética impura é necessária quando da aplicação de princípios puros a circunstâncias empíricas, nas quais temos seres sensíveis racionais como agentes morais.”

Resumidamente, o problema investigado neste trabalho pode ser apresentado nos seguintes termos: Como conciliar as posições de Kant? 1) A moral só pode conter princípios puros *a priori*; 2) A antropologia moral é baseada na experiência e é o complemento de uma metafísica dos costumes.

O presente trabalho está dividido em dois momentos. No primeiro faz a análise da receptividade dos sentimentos na ética de Kant. Na segunda parte discute-se a presença da simpatia enquanto motor do agir moral humano.

Sobre afetos e paixões

O primeiro ponto analisado é a defesa da tese (com a qual se discorda neste trabalho) que afirma a possibilidade de recepção, na máxima da vontade, de um elemento externo, o sentimento de simpatia, enquanto móbil válido da ação moral. Esta recepção se daria porque o simples respeito pela lei moral não teria força suficiente para fazer o sujeito agente realizar a ação. A passagem direta de Kant subsidia uma melhor compreensão desse ponto:

Partilhar a alegria e partilhar o sofrimento (*sympathia moralis*) são, em boa verdade, sentimentos sensoriais de prazer ou desagrado (que hão-de, portanto, chamar-se estéticos) pelo estado de satisfação ou de dor alheios (simpatia, sentimento de partilha), sentimentos para os quais a natureza dispôs nos homens a receptividade. Mas utilizá-los como meios para fomentar a benevolência activa e racional é, todavia, um

dever especial, **se bem que apenas condicionado**, que tem o nome de humanidade (*humanitas*) (KANT, 2017, p. 303-4, grifo do autor).

O segundo ponto é: o sujeito agente moral percebe-se na obrigação de exercitar os sentimentos de compaixão e solidariedade apenas condicionalmente, o que parece sugerir que aqueles que defendem a tese da validade da presença de sentimentos, sempre que o respeito não for suficiente para conduzir a vontade à uma boa escolha, têm razão em fazê-lo. Pode-se complementar este argumento com uma passagem do § 35 da *Metafísica dos Costumes* (daqui por diante MS), onde Kant cita situações casuísticas buscando apresentar mais elementos para se tomar a simpatia (um sentimento) por móbil da ação moral:

Mas, mesmo não constituindo em si mesmo dever partilhar com outrem o sofrimento e, portanto, também a alegria, já constitui, no entanto, dever a participação activa no seu destino, e, por conseguinte, constitui um dever indirecto para esse fim cultivar em nós próprios os sentimentos naturais (estéticos) de compaixão e utilizá-los a cada um deles como meios para a participação que decorre de princípios morais e do sentimento que lhes é correspondente. - Assim, constitui dever: não evitar os lugares onde se encontram os pobres, mas sim procurá-los; não fugir das enfermarias ou dos cárceres para devedores e semelhantes, para evitar esse doloroso sentimento de simpatia, impossível de conter: porque este sentimento é, sem dúvida, um dos impulsos que a natureza inscreveu em nós a fim de que façamos aquilo a que a representação do dever por si só não nos conduziria a fazer. (KANT, 2017, p. 405).

Percebe-se, diante a citação, que Kant aborda de maneira diferente, nos textos tardios, a simpatia. Ademais, para Borges (2012), parece que Kant sugere que a simpatia termina por exercer um papel de móbil moral diante da impotência da lei moral em converter a vontade a obedecê-la diante do simples respeito por ela. Duas perguntas podem ser feitas a título de condução da argumentação aqui apresentada: existem sentimentos que são cultiváveis? Ou, sentimentos que são incontrolláveis pela razão? Para responder a essas questões, é preciso ir à *Introdução da Doutrina da Virtude* (seção XII, p. 241) e analisar o que Kant põe como pré-condições naturais da mente para se bem realizar uma ação moral, ou para que a vontade possa ser submetida à própria lei moral de modo mais fácil.

Quatro pré-conceitos aparecem na referida *Introdução* e são diretamente postos, enquanto não obrigatórios, porque jazem naturalmente na mente do sujeito agente; e, ademais, são condições subjetivas para que ele aceite a determinação do dever que lhe é imposta pela lei moral. Na verdade,

surgem como efeitos do próprio dever. São eles o amor aos seres humanos², o respeito por si, a consciência e o sentimento moral. Este no último é a mais importante dessas predisposições morais naturais do homem, caracterizando-se por ser uma “[...] receptividade para o prazer ou o desprazer, que surge meramente da consciência da concordância ou discrepância da nossa acção com a lei do dever.” (KANT, 2017, p. 312). Cabe aqui uma primeira ressalva: esse sentimento moral, por ser uma predisposição da mente de modo inato, indica que não se está no domínio da metafísica (fundamentação) moral, mas, sim, no da antropologia prática, que é justamente o domínio investigado por Loudon (2002). A segunda, destaca que o sentimento moral, abordado em MS não é o sentimento do respeito. A diferença entre ambos se dá no grau de satisfação que eles podem gerar no sujeito agente, aonde

[...] o sentimento moral, este pretendo sentido particular [...], permanece mais próximo da moralidade e de sua dignidade porque faz à virtude a honra de atribuir-lhe *imediatamente* o comprazimento e a alta estima por ela, e não lhe diz, por assim dizer na cara, que não é a sua beleza, mas só a vantagem, que a ela nos prende. (KANT, 2009, p. 293, grifos do autor).

Segundo Kant (2005, p. 32), o respeito “[...] é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor-próprio. É portanto alguma coisa que não pode ser considerada como objecto nem da inclinação nem do temor, embora tenha algo de análogo com ambos simultaneamente.”. Considerando, então, a caracterização do sentimento moral e do respeito, tem-se que o primeiro permite um prazer, enquanto o respeito, além de não ter por fim uma satisfação, pode causar justamente um descontentamento, um desgosto mesmo.

Tem-se que, segundo Kant, “a obrigação limita-se a cultivá-lo, e, inclusivamente, a fortalecê-lo, por via da admiração da sua origem imperscrutável” (KANT, 2017, p. 313- grifo nosso). Ademais, todo ser humano possui algum grau desse sentimento moral, do contrário, ele não seria propriamente um ser racional finito, com vontade própria para fazer suas escolhas e tomar decisões. E, talvez, na intenção de não deixar dúvidas acerca da essência do sentimento moral, isto é, se é ou não um novo sentimento prático, Kant afirma:

Não é apropriado chamar a este sentimento sentido moral; pois que pelo termo «sentido» entende-se geralmente uma faculdade teórica perceptiva referida a um objecto: ao invés, o sentimento moral (como prazer ou desprazer em geral) é algo meramente subjectivo, que não proporciona conhecimento. (KANT, 2017, p. 313 grifo do autor).

2 - C.f. KANT, 2017, p. 357-361.

Ou seja, se este sentimento não dá uma regra para ação, se ele não diz o que se deve fazer e tampouco avalia a máxima acolhida na vontade, ele não é um novo sentimento moral, como Kant deixa bem destacado ao caracterizar o sentimento moral enquanto uma “[...] receptividade do livre arbítrio para ser movido pela razão pura prática (e pela sua lei) e é a isto que chamamos sentimento moral.” (KANT, 2017, p. 313). Então, o sentimento moral não é um novo sentimento prático e, mais ainda, não deve ser confundido com o respeito.

No tocante aos afetos, Kant entende que estes e as paixões são doenças da alma (mente), o que implica considerar que o filósofo reconhece a existência de inclinações mais fortes que a força do respeito pela lei moral. Conforme o § XVII da *Introdução da Doutrina da virtude*, a virtude não é adquirida pelo hábito, mas, sim, por uma espécie de força, visto que Kant não quer extirpar, da natureza humana, os sentimentos e as sensações que advém no confronto emocional com a realidade.

Portanto, a virtude, na medida em que está fundada na liberdade interior, contém também para os homens um mandado positivo, a saber, o de submeter todas as suas faculdades e inclinações ao seu poder (ao poder da razão), conseqüentemente, o mandado de domínio sobre si próprio, que acresce à proibição de se deixar dominar pelos seus sentimentos e inclinações (o que corresponde ao dever de apatia); porque se a razão não toma nas suas mãos as rédeas da governação, os sentimentos e as inclinações tornam-se mestres e senhores do homem. (KANT, 2017, p. 328).

Como visto, ele exorta que haja um domínio da razão sobre os afetos e as paixões, as quais, como doenças “emocionais”, dificultariam toda e qualquer tentativa da vontade em agir já em conformidade ao dever, e, mais ainda, pelo próprio dever. Então, de modo direito, é preciso, para além de um cultivo dos elementos subjetivos que contribuem para com a moralidade, uma força moral a partir da qual se pode ver que o virtuoso é o que consegue pôr, sob o controle da razão, todas as suas capacidades.

O afecto pertence sempre à sensibilidade, qualquer que seja o objecto que o provoque. A verdadeira força da virtude é a tranquilidade de espírito, acompanhada por uma firme resolução de pôr em prática a lei da virtude. Este é o estado de salubridade na vida moral; ao invés, o afecto é um fenómeno que brilha por instantes e que deixa na sua esteira um estado de abatimento, inclusivamente quando é a representação do bem que o estimula. (KANT, 2017, p. 251)

O ser racional pode e deve agir segundo o que ordena o dever na lei moral. Porém, o princípio clássico da força de vontade para a boa ação

parece não vir do simples fato tornado princípio, mas, sim, da própria razão que emite, para a vontade, uma ordem. Nesse sentido, dever implica poder obedecer à ordem recebida. Entretanto, deve-se considerar que o sujeito agente racional finito possui um duplo caráter, o que lhe põe em constante contato com elementos que são obstáculos ao reto agir.

Segundo o último ponto dessa linha interpretativa, o que dá condições ao homem de se ver como agente moral é justamente o fato de ser afetado em sua sensibilidade, ou pelo respeito ou pelo sentimento moral. Isso implica para Borges (2012, p. 89), que “[...] ser um agente moral, para nós, significa igualmente a possibilidade de pôr a serviço da moralidade, sentimentos como a simpatia, quando o mero respeito pela lei não for capaz de ser um móbil suficiente.”. Em síntese, o combate às inclinações deve ocorrer mediante o exercitar da força moral que leva o homem à resistência contra a sensibilidade, que acaba por atingir uma vontade que se mostra ou se torna fraca quando afetada patologicamente.

Diante o exposto surge a seguinte pergunta: A lei moral é, enquanto motivo do agir, suficiente para se realizar a ação moral? A seguir, na tentativa de responder a este problema, analisa-se o escopo do sentimento, simpatia, na determinação do agir moral do ser racional finito.

Sobre simpatia e valor moral da ação

Para Kant, a razão, no domínio prático, fornece um motivo para o sujeito agente agir e, ademais, qualquer sentimento, além do respeito, que vise ser móbil de uma ação moral, irá necessariamente anulá-la. A tese inicial, defendida por comentadores como Allison (2001), e que buscar justificar não somente a fraqueza da vontade, bem como apoiar a recepção de sentimentos na determinação de ações morais, pode ser assim apresentada: a simples presença de sentimentos como a simpatia, não descaracteriza uma ação de seu valor moral, em contrário, ajuda-a a realizá-la.

O cultivo do sentimento de simpatia tem, na leitura de Allison (2001), uma dupla função. A primeira, ampliar nossa consciência (e sensibilidade) para o verdadeiro sofrimento; a segunda, de nos tornar mais aptos à ação em virtude da sensibilização que nos causa o sofrimento alheio. Observe-se o seguinte argumento de Allison:

uma vez que o pensamento apenas do dever claramente não nos permite reconhecer as ocasiões em que a ação benéfica é realmente necessária, o sentimento solidário (uma apreciação do sofrimento ou das verdadeiras necessidades dos outros), portanto, realiza o que o puro pensamento do dever não realiza. (2001, p. 232)

Infere-se que, para o comentador, a simpatia é um facilitador do agir moral. O sentimento de simpatia funciona indiretamente, “fornecendo uma razão para se agir beneficentemente.” (ALLISON, 2001, p. 232) Ou, como dito na síntese do comentador: “Em suma, o sentimento de simpatia funciona como uma arma contra a propensão para o mal, ao invés de um fator motivador direto. Consequentemente, é, como tal, uma arma que nos permite fazer o que o pensamento do dever por si só não faria. Então a resposta à questão levantada é, não! A explicação para esta negativa é encontrada no princípio da fraqueza da vontade de Allison (2001) e explicitado aqui por (BORGES, 2012, p. 94): “Na fraqueza da vontade temos o motivo da lei moral, mas o respeito por esta não é suficiente para a sua realização. Falta ao agente um móbil para combater os móbeis da sensibilidade.”. Vale aqui uma ressalva: na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (GMS) o valor moral da ação está estritamente vinculado ao respeito pela lei moral.

Para diversos comentadores, Kant, na MS, apontaria uma possível mudança na sua compreensão e mesmo aceitação do papel do sentimento na moralidade, como a simpatia. A citação é a já referida acima, na qual o filósofo põe como dever condicional utilizar a simpatia para desenvolver a benevolência. Essa referida passagem pode ser interpretada como uma sobredeterminação e, com isso, “[...] Kant estaria apenas recomendando que, na ausência de uma ação puramente por dever [só nessa condição], a simpatia fosse utilizada como uma substituta impura, visto que seria melhor realizar uma ação correta por simpatia do que deixar de realizá-la.” (BORGES, 2012, p. 107). Nessa linha, na MS, a simpatia teria um papel diferente do apresentado por Kant na GMS e na própria *Crítica da razão prática* (KpV).

É mister destacar que há, na *Doutrina da virtude*, um dever de amor que se relaciona diretamente com a promoção da felicidade do outro. Nessa linha, encontra-se uma classificação de amor em deleite e benevolência, ambos podendo ser cultivados e despertados pelo hábito. Aqui, amar está fundado numa máxima de fazer o bem. Fazer o bem, é uma benevolência prática ou beneficência, que implica no querer fazer o bem. É a benevolência que gera os sentimentos de beneficência, de reconhecimento e de simpatia. A tese sustentada na argumentação é: mesmo que a lei moral não se utilize da simpatia, deve-se cultivá-la. Desse modo, a simpatia ganharia um valor moral, porque ela deve promover a benevolência racional, atuando como um motor para o amor prático.

De acordo como Kant, na MS, na medida em que a simpatia é uma força, um impulso, que está naturalmente no homem, com o fim de contribuir na realização da determinação moral, é preciso considerar novamente que,

[...] mesmo não constituindo em si mesmo dever partilhar com outrem o sofrimento e, portanto, também a alegria, já constitui, no entanto, dever a participação activa no seu destino, e, por conseguinte, constitui um dever indirecto para esse fim cultivar em nós próprios os sentimentos naturais (estéticos) de compaixão e utilizá-los a cada um deles como meios para a participação que decorre de princípios morais e do sentimento que lhes é correspondente. - Assim, constitui dever: não evitar os lugares onde se encontram os pobres, mas sim procurá-los; não fugir das enfermarias ou dos cárceres para devedores e semelhantes, para evitar esse doloroso sentimento de simpatia, impossível de conter: porque este sentimento é, sem dúvida, um dos impulsos que a natureza inscreveu em nós a fim de que façamos aquilo a que a representação do dever por si só não nos conduziria a fazer. (KANT, 2017, p. 405).

Assim, a simpatia é somada ao sentimento do respeito para que a ação moral se realize efetivamente. Isso porque “se a representação da lei não for suficiente para realizá-la, é um dever promover nossos bons sentimentos naturais para adicionar um móbil natural a um móbil moral racional.” (BORGES, 2012, p. 112). A conclusão aqui é que, para a comentadora, na MS Kant vai além da GMS e admite que a simpatia pode ser um móbil da ação moral, desde que esta seja realizada por dever.

Por dever se deve reconhecer dois níveis distintos de compreensão. Um nível implica a realização da ação moral de modo imediato, ou a utilização de sentimentos naturais quando o respeito pela lei não tem força suficiente para realizar a ação moral. Isso implica considerar o sentimento de simpatia um sentimento moral provisório. Todavia, como já dito, ela precisa ser treinada e controlada para que exerça uma função ou papel de móbil moral provisório, como Kant aponta na passagem da MS, na qual ele afirma a necessidade de se ir ao encontro das situações que se desenvolvem e fortalecem o sentimento de compaixão pela dor do outro.

Assim, o que parece contradição, a função do sentimento respeito, seu escopo e a presença de outros sentimentos enquanto princípios de ação, ou na relação motivos e móbeis apresentados na GMS e na MS, passando pela *Antropologia*, *Lições de Metafísica*, *Pedagogia* e a própria *Religião nos limites da simples razão* (RGV), são tão somente equívocos interpretativos dos leitores de hoje.

Para Borges (2012), Kant apenas refina seu modo de abordar essas questões, deixando claro que não se pode confundir o que é fundamento moral, com domínio de aplicação desses mesmos fundamentos. O que surge, ao longo dos anos de reflexão filosófica em Kant, é uma

visão refinada da simpatia, um desenvolvimento tardio na obra kan-

tiana das ‘condições subjetivas para a receptividade ao conceito de dever’, sentimentos que ajudam a mente na receptividade [dos] conceitos morais, os quais incluem sentimento moral, amor aos seres humanos e respeito por si próprio. (BORGES, 2012, p. 119).

Apesar desse “refinamento” e, de certa forma, um pretensão avanço nas considerações da relação entre moral e sentimentos, não se pode querer e muito menos defender que os sentimentos morais transformem a moral do dever numa moral dos sentidos e inclinações.

[...] as inclinações mudam, crescem com a proteção que se lhes concede e deixam um vazio ainda maior do que se pensara preencher. Em virtude disso são sempre **penosas** para um ente racional e, se ele não consegue corrigir-se delas logo, coagem-lhe o desejo a livrar-se delas. Mesmo uma inclinação ao que é conforme ao dever (por exemplo, à caridade) pode, em verdade, facilitar muito a eficácia das máximas **morais**, mas não produzir nenhuma delas. Pois nesta, se a ação não deve conter simplesmente **legalidade**, mas também **moralidade**, tudo tem de estar voltado para a representação da lei como fundamento determinante. A inclinação, quer seja de boa índole ou não, é cega e servil, e a razão, onde se tratar da moralidade, não tem que simplesmente representar a menoridade da mesma, mas se a tomar em consideração, tem de cuidar totalmente sozinha como razão prática pura de seu próprio interesse. (KANT, 2008, p. 191-192, grifos do autor).

Isso implica dizer que apesar de Kant ter dado espaço para cultivar a simpatia e elevá-la acima de um simples afeto, nos textos da década de 1790, isso tudo não dá o direito a ela de decidir sobre a fundamentação de uma ação moral. E, assim como a simpatia não pode ser tomada enquanto móbil primeiro de uma ação moral, sentimento algum pode ser tomado enquanto fundamento do agir moral em Kant. Outrossim, desde a GMS, no ser racional finito, por sua própria natureza, os elementos sensíveis se fazem presentes, natural e até providencialmente, para contribuir com a consecução da vontade, que ainda não é uma vontade santa (presente nos seres racionais puros). E ainda que nos textos tardios (1790-1804), eles apareçam com algum destaque, como a simpatia e o amor ao próximo, isso se deve tão somente à explicitação do que já havia sido apontado nos textos *Críticos* anteriores. Portanto, não é um refinamento, o que Kant realiza com os sentimentos nos textos da década de 1790, mas, sim, uma explicitação do entendido por ele, porque, nesses últimos textos, o filósofo não está mais a tratar dos fundamentos da moral. Está, sim, agora, como destaca PHILONENKO (2007), abordando a aplicabilidade e mesmo a aplicação tanto do fundamento da moral quanto dos seus princípios já postos desde a GMS e da KpV, e arrematados, por assim dizer, na *Crítica da faculdade de julgar*. Cita-se o comentador:

Ao lado da ordem moral do mundo, havia o curso moral do mundo e era aí que se revelava necessária a intervenção da intuição no sentido lato. Era preciso para que a ética não fosse apenas *conhecível* (*denkbar*), mas, se nos permitirem esta expressão, *conhecível*, que o coração do homem pudesse ser tocado e, numa palavra, que a ética se dotasse de uma doutrina que permitisse compreender as suas fórmulas (que constituíam elas próprias já um passo no sentido da intuição) e perceber a sua *aplicabilidade*. (PHILONENKO, 2007, p. 79)

É preciso deixar bem demarcado que as posições teóricas de Kant, acerca das ações da sensibilidade sobre a vontade, enquanto fundamento da ação moral, rechaçam com veemência a ideia (dos comentadores) acima destacada, porque os elementos oriundos da intuição (sentimentos e inclinações) não cumprem o princípio basilar do imperativo categórico, a saber, a universalidade. Isso é explícito na GMS:

[...] uma doutrina moral misturada, composta de molas propulsoras provenientes de sentimentos e inclinações e, ao mesmo tempo, de conceitos da razão, tem de deixar o ânimo vacilante entre móveis que não se deixam subordinar a qualquer princípio, os quais só muito fortuitamente podem levar ao bem, no mais das vezes, porém, também ao mal. (KANT, 2009, p. 178, 179).

Kant, não somente reconhece que erradicar da moralidade humana qualquer vestígio de influência da sensibilidade, como as inclinações e os sentimentos é impossível, bem como demarca, como sua condição, o não acesso seguro às reais intenções do sujeito agente, visto que o comportamento é sempre uma aparência, enquanto a valoração moral exige que o princípio assim o seja:

De fato, é absolutamente impossível estabelecer com plena certeza pela experiência um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, tenha assentado unicamente em razões morais e sobre a representação (que cada um se faz) de seu dever. Pois na verdade, ocorre às vezes que, por mais severo que se o auto-exame, não encontramos absolutamente nada, além da razão moral do dever, que pudesse ter disso suficientemente forte para mover-nos a esta ou àquela boa ação e a tão grande sacrifício; mas daí não se pode de modo algum inferir com segurança que absolutamente nenhuma impulsão secreta do amor-de-si tenha sido na realidade, sob a mera simulação daquela ideia, a verdadeira causa determinante da vontade; [...] mas, de fato, jamais conseguimos, nem mesmo mediante o mais escrupulosos dos exames, devassar totalmente as molas propulsoras secretas, porque, quando se trata do valor moral, o que importa não é a ação, que a gente vê, mas aqueles princípios íntimos da mesma, que a gente não vê. (KANT, 2009, p. 163).

Indo ao texto consagrado, juntamente com a *Anth.*, à mudança de percepção de Kant acerca dos sentimentos, encontrar-se-á ainda a mesma linha argumentativa tanto da GMS quanto da KpV:

[...] uma vez que as inclinações sensíveis nos conduzem a fins (como matéria do arbítrio), que podem estar em oposição ao dever, a razão legisladora não pode, por seu turno, defender a sua influência senão mediante um fim moral contraposto, que tem, portanto, que ser dado *a priori*, com independência das inclinações.” (KANT, 2017, p. 284, grifo do autor).

Percebe-se que já na *Introdução da Doutrina da Virtude*, Kant deixa bem destacado que os resultados obtidos e os princípios da moral apresentados nas duas obras críticas de 1785 (GMS) e de 1787 (KpV), não são deixados de lado ou alargados para receber a influência da sensibilidade, sentimentos e inclinações sensíveis. No inverso disso, é reafirmada a condição destes últimos enquanto obstáculos à boa conduta da vontade que se pretende moral. Isso se confirma na consideração da definição de “dever de virtude” enquanto força que permite ao ser racional finito agir em consonância com a lei moral.

A virtude é a força da máxima do homem no cumprimento do dever. – Toda a força só é reconhecida pelos obstáculos que é capaz de superar, mas, no caso da virtude, os obstáculos são as inclinações naturais, que podem entrar em conflito com a intenção moral, e, dado que é o homem ele próprio quem coloca estes obstáculos às suas máximas, a virtude não é somente uma auto coerção (pois em tal caso uma inclinação natural poderia aspirar a dominar as outras), mas também uma coerção segundo um princípio de liberdade interna, portanto, por meio da mera representação do seu dever segundo a lei formal do mesmo. (KANT, 2017, p. 305).

Ao pontuar que a virtude verdadeira exige e necessita o domínio de si, Kant destaca a diferença entre os afetos e as paixões, aonde os primeiros se caracterizam por dificultarem a reflexão, enquanto a paixão, que tem origem sensível (enquanto um desejo), transforma-se numa inclinação que pode ser perene ou não, podendo conduzi-lo ao mal (tido por vício) a depender de como o ser racional a vivencia. Caso se permita que as inclinações como a paixão e os afetos, em suma, os sentimentos, determinem a vontade, não há como ter uma ação claramente moral porque aqueles querem sempre ser senhores da alma do homem:

Portanto, a virtude, na medida em que está fundada na liberdade interior, contém também para os homens um mandado positivo, a

saber, o de submeter todas as suas faculdades e inclinações ao seu poder (ao poder da razão), conseqüentemente, o mandado de domínio sobre si próprio, que acresce à proibição de se deixar dominar pelos seus sentimentos e inclinações (o que corresponde ao dever de apatia); porque se a razão não toma nas suas mãos as rédeas da governação, os sentimentos e as inclinações tornam-se mestres e senhores do homem. (KANT, 2017, p. 382).

É válido como destaque pontuar: ainda que se encontre (como é encontrado) nos textos da *Anth.*, da RGV e da MS, passagens onde Kant parece rever suas posições críticas acerca das funções dos sentimentos no tocante a moralidade, entende-se aqui que o filósofo não realiza tal mudança de pensamento, tampouco alarga domínios para que outros princípios e quiçá até fundamentos possam, no mínimo, igualar-se ao dever. Isso se reafirma na passagem seguinte:

Que a virtude tem de ser adquirida (que não é inata) é algo que está, desde logo, implícito no conceito de virtude, sem que seja necessário, portanto, recorrer a conhecimentos antropológicos, retirados da experiência. Pois que a faculdade moral do homem não seria virtude se não estivesse produzida pela força da intenção na luta contra poderosas inclinações em contrário. A virtude é o produto da razão prática, na medida em que esta, com a consciência da sua superioridade (decorrente da liberdade), adquire supremacia sobre aquelas (KANT, 2017, p. 435).

Portanto, na medida em que a ação moral, apresentada no critério de universalidade, justifica-se de modo *a priori* é possível destacar o porquê de Kant recusar as observações antropológicas enquanto possíveis condicionantes morais. Isso se dá porque as referidas observações dão tão somente condições de observação dos efeitos dos princípios e do fundamento moral. Elas não permitem que se obtenha o conhecimento da própria condição de possibilidade do agir moral, que fora obtido na GMS.

Considerações finais

É atraente pensar um Kant mais próximo dos sentimentos; mais afável e cordial com os impulsos advindos do coração. Porém, como visto, não é uma tarefa fácil e muito menos exitosa identificar argumentos suficientemente validos para sustentar as teses apresentadas por alguns comentadores, como os aqui analisados. Admite-se que o caminho percorrido e os argumentos trazidos, neste trabalho, que intentam refutar as teses de autores já consagrados na interpretação da obra de Kant, visam mais levantar questões do que respondê-las de modo definitivo.

Destaca-se, como apresentado, que não se recusa a presença dos elementos sensíveis, bem como suas funções de apoio em ações. Todavia, ações desse modelo poderíamos denominá-las boas ou até mesmo belas, naquilo que se identificou por aplicabilidade dos princípios e do fundamento da moral de Kant, mas não ações morais. Ademais, rejeitou-se a presença de uma ética impura em Kant, porque sua ética é uma e somente uma, com um único fundamento, o dever. Essa mesma ética possui alguns princípios e esses devem ser considerados quando da análise da aplicação a casos particulares ou não. Isso não tira da ética de Kant seu mérito e valor por ser deontológica. Pelo contrário, essa é sua condição *sine qua non*, e, sem esta, ela não mais deve ser tomada como a ética de Kant.

Por fim, destaca-se o caráter do sujeito racional finito de Kant já dado desde a KrV: fenomênico e numênico. Por isso, nos textos da década de 1790, tem-se não um refinamento ou ampliação do escopo dos princípios deontológicos, mais, sim, uma explicitação do escopo deles com o fim de sua aplicação (leia-se validade) diante de casos concretos do sujeito agente moral.

REFERÊNCIAS

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução de José Lamego. 3. ed. Lisboa-PT: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso editorial; Bacarolla, 2009.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. 2. ed. São Paulo - SP: Martins Fontes. 2008.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa - Pt: Edições 70, 2005.

ALLISON, Henry E. *Kant's theory of taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. New York: Cambridge University Press, 2001. Disponível em: http://philosophy.fudan.edu.cn/_upload/article/f7/82/8d6bbe-3545989084ba1ab7269031/cb32f38b-15f3-45ef-a557-d41abcda9a8b.pdf. Acesso em 25/04/2020.

BORGES, Maria de Loudes. *Razão e emoção em Kant*. Pelotas: editora Gráfica Universitária, 2012.

LOUDEN, Robert B. “A segunda parte da moral:” A antropologia moral de Kant e sua relação com a metafísica dos costumes. *ethic@*, Florianópolis, v.1, n.1, jun. 2002, p. 27-46.

PHILONENKO, Alexis. Ciência e opinião na crítica da faculdade do juízo. In: *Sobre a terceira crítica*. Dominique Janicaud (dir.). Tradução de Felipe Duarte. Lisboa-PT: Instituto Piaget, 2007. p. 71-94.

DIÁLOGOS

RELIGIÃO NATURAL E AUTONOMIA EM ROUSSEAU E KANT

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

Introdução

O Século das Luzes é conhecido, dentre outras coisas, pelas duras críticas desferidas à religião, sobretudo, à cristã, em suas mais variadas vertentes, e na esteira destas, pelos protestos à intolerância religiosa, muito frequentes nesse contexto, um contexto dividido por materialistas, deístas e teístas, que ainda vivenciavam, em tempos de decantada civilidade, atos reveladores de extrema barbárie, como, por exemplo, numa França católica, a grotesca celebração da noite de São Bartolomeu, rememorando o massacre ocorrido no séc. XVI, como acontecimento em defesa da fé, com direito a práticas de atrocidades variadas, ocorridas durante as festividades, especialmente em Toulouse, conforme registra Voltaire (2017, p. 50-56), em seu Tratado sobre a tolerância (1763).

As trevas da ignorância, da ausência de pensar, tão caras aos porta-vozes dos desígnios divinos, alimentavam a superstição e o fanatismo, que grassavam por toda parte, tanto quanto as injustiças daí decorrentes, a ponto de um direito à intolerância ser, por muitos, sustentado, buscando apoio para sua presunção nos próprios textos sagrados, expediente que será combatido por filósofos como Voltaire¹ e Rousseau, a partir do uso de estratégia similar, posto que, examinando os Evangelhos, demonstrarão exatamente o oposto, ressaltando através de suas exegeses exemplos da mais sublime tolerância.

É digno de nota que, apesar desse cenário, a crítica à religião, em grande medida, implica na afirmação e resgate de uma religião interna (ou da interioridade), como é possível demonstrar através de Rousseau, ao insistir na consulta à voz da consciência, ou em Kant em sua recorrente referência à religião racional como bússola para todas as crenças. Em outras palavras, um novo vetor religioso despontava, um para o qual os mediadores

1 - Cumpre lembrar que no cap. XIV do Tratado sobre a tolerância, Voltaire (2017, p. 66 - 70) aborda, a partir de passagens extraídas dos evangelhos, se realmente a intolerância fora ensinada por Jesus Cristo, passagens essas usualmente evocadas para justificar um direito cristão à intolerância. Para tanto, o filósofo as analisa e reinterpreta detidamente, a fim de demonstrar não haver nestas nada que pudesse corroborar o alegado direito.

(clérigos, santos, dogmas, ritos, igrejas etc.) eram totalmente dispensáveis, podendo e devendo ser acessado diretamente, encontrando-se, pois, aí sua fonte e possibilidade de desenvolvimento, diferente da religião externa.

Essa nova perspectiva, que, poder-se-ia denominar de religião natural, evidentemente, não é postulada sem uma articulação íntima com as denúncias dos abusos cometidos em nome da fé, abertamente incitados pelas religiões históricas, ou mesmo autorizados, ainda que através de omissão conveniente. Constituindo-se como uma crítica com implicações sociopolíticas e morais, que longe de significar em uma tomada de partido da filosofia em prol do fim das religiões, traz importantes contribuições na proposição de uma fé esclarecida, posto que assentada na autonomia. É essa dimensão da discussão sobre religião natural em Rousseau e Kant que aqui se pretende resgatar.

Cassirer (1994, p. 224), ao tratar do tema da defesa da tolerância no XVIII, faz uma interessante observação que vai nessa direção, ao afirmar que tal defesa não é uma recomendação à indiferença quanto a questões religiosas, segundo este:

[...] o princípio de liberdade de crença e de consciência é a expressão de uma nova força religiosa positiva que, para o Século das Luzes, é realmente determinante e característica. [...] A religião não deve ser mais algo a que se está submetido; ela deve brotar da própria ação e receber da ação suas determinações essenciais. O homem não deve mais ser dominado pela religião como por uma força estranha; deve assumi-la e cria-la ele própria na sua liberdade interior. (CASSIRER, 1994, p. 225).

Quanto, especificamente, à religião natural cumpre salientar as ponderações feitas por Kawauche (2013, p. 97- 162) sobre as diversas concepções filosóficas do XVIII, não raro díspares, que se pretenderam, não obstante, como ligadas à religião natural, resultando daí uma série de dificuldades em tentar se estabelecer uma compreensão unívoca desta, como ele mesmo demonstra ao apresentar as posições divergentes de comentaristas canônicos, em suas tentativas de sínteses esquemáticas, que acabam por desautorizar reduzi-la ao deísmo, considerando-se, inclusive, a pluralidade de deísmos e de deístas. Assinala-se, ademais, o próprio entendimento de Kawauche (2013, p. 102), acerca especificamente da religião natural em Rousseau, na Profissão de fé do vigário saboiano, entendimento que ele toma como ponto de partida, a saber, cito: “a ideia de ‘religião essencial’ – que, segundo este, parece ser o mais adequado para nos referirmos à religião do vigário saboiano, ‘tão simples e tão pura’, na qual se vê ‘razão sem impiedade’ e ‘poucos dogmas’ [...]”.

Kant (1992, p. 72) de forma bem próxima a essa ideia falará de “uma universal e interior religião racional”, quer na Religião nos limites da simples razão, quer no Conflito das faculdades. Resguardada a diferença entre essas

obras, em ambas a moral figura como a essência da religião e o melhoramento moral dos homens como seu fim, além disso, convém observar, como consequência, a crítica de Kant (1993, p. 61) a fé eclesial, que, no seu entender erra ao “considerar seus estatutos (mesmo revelações divinas) como peças essenciais da religião [...] e de assim fazer passar o puramente contingente como por necessário em si.” Dessa forma, tanto a voz interior ou do sentimento rousseauísta, quanto a “voz” da razão moral kantiana figuram como guias imprescindíveis e acessíveis a seres que se recusam a um viver não autônomo.

É tendo esta compreensão, como pano de fundo, apresentada nessas breves linhas, que objetivo tratar da concepção rousseauiana de religião natural à luz da Profissão de fé do vigário saboiano – Livro IV do Emílio –, procurando estabelecer em seguida algumas aproximações com a tematização de Kant sobre religião natural, com base nos textos supracitados, mas também usando o opúsculo Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?.

Religião natural e autonomia na Profissão de fé do vigário saboiano

Sem nenhuma pretensão de refazer os passos de Rousseau na Profissão de fé, limitar-me-ei apenas a extrair alguns elementos que reputo como imprescindíveis para o tema que aqui me propus. Dessa forma, na primeira parte do referido texto, deparamo-nos com uma meticulosa exposição do vigário a Emílio, sobre sua vida, seu deslize moral, a punição sofrida, a incredulidade quanto aos dogmas, as dúvidas e a busca da verdade, a busca de critérios para a investigação da verdade, a decepção com os critérios que os filósofos tinham a oferecer, a utilização da luz interior como guia para estabelecer tais critérios e deduzir algumas verdades.

Como resultado das verdades deduzidas, a partir da fidelidade a seu percurso metodológico, o vigário chegará a máximas, pois importa, como ele afirma: “saber que máximas devo tirar delas para a minha conduta [...]. Continuando a seguir meu método não extraio essas regras dos princípios de uma alta filosofia, mas encontro-as escritas no fundo do coração, escritas pela natureza em caracteres indeléveis.” (ROUSSEAU, 1999, p. 386). Deter-me-ei nesse ponto.

É da consciência de que fala Rousseau (1999, p. 386), essa “voz da alma”. Como não se trata de princípios extraídos de “uma alta filosofia”, porém algo que a própria consciência nos diz, “podemos ser homens sem ser doutos” (ROUSSEAU, 1999, p. 393). Mas o que seria essa voz da consciência que fala tanto a doutos quanto a homens comuns? A voz da consciência não equivale à voz da razão, equivalência que poderíamos ser tentados a fazer num primeiro momento. Com efeito, segundo o genebrino, esta última engana, ao passo que a primeira nunca nos conduz ao engano. De sorte que, quanto aos atos da consciência, o filósofo é categórico “não são juízos, mas sentimentos.” (ROUSSEAU, 1999, p. 391).

A consciência, Rousseau (1999, p. 390) a define como “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 [...]”. Mais adiante, refere-se a ela, numa espécie de louvação, como: “Instinto divino, imortal e celeste voz [...]; sem ti nada sinto em mim que me eleve acima dos animais, a não ser o triste privilégio de perder-me de erros em erros com o auxílio de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípio” (ROUSSEAU, 1999, p. 393).

Essa nota diferenciadora dada à consciência como sentimento ou instinto moral, como se fora a própria voz de Deus ressoando nos corações, tornando os homens semelhantes a Ele, é desconcertante para o Século das Luzes, não pela essência moral atribuída à religião, relativamente frequente nesse século, mas pela natureza não racional dessa voz da consciência, configurando-se como a fonte donde brotariam princípios capazes de conduzir a razão, que, assim guiada pela própria natureza, não falharia².

Esse instinto moral e as ideias que dele brotam como a de justiça, de honestidade, de bem e de mal, afirma Rousseau (1999, p. 389), podem ser reconhecidos nos mais diversos cultos e costumes. Mesmo as injustiças apagando do coração dos homens os deveres da lei natural, ressalta o vigário saboiano, eles voltam a nele inscrever-se. Com efeito, são as injustiças, essas testemunhas da corrupção operada na e pela humanidade, que podem levar ao desprezo da voz da natureza em nós. Adverte ainda, que os mais cruéis inimigos da voz da consciência são os que a fazem nascer de preconceitos. Os preconceitos calam-na ou impedem que ela se faça ouvir. O fanatismo, esse filho do preconceito, diz Rousseau (1999, p. 393), “ousa contrafazê-la e ditar o crime em seu nome”.

É digna de nota uma passagem exemplar acerca da persistência do instinto moral diante de cultos que buscavam subvertê-lo:

O antigo paganismo pariu deuses abomináveis, que teriam sido punidos nesta terra como criminosos e que ofereciam como modelo da felicidade suprema apenas crimes a cometer e paixões a satisfazer. Mas o vício, armado de uma autoridade sagrada, descia em vão da morada eterna, pois o instinto moral repelia-o do coração dos humanos. Ao celebrarem-se as orgias de Júpiter, admirava-se a continência de Xenócrates; a casta Lucrecia adorava a impudica Vênus; o intrépido Romano sacrificava ao Medo; invocava o deus que mutilou seu pai e morria sem protestos pela mão do seu; as mais desprezíveis divindades foram cultuadas pelos maiores homens. A santa voz da natureza, mais forte do que a dos deuses, fazia-se respeitar na terra e parecia relegar ao céu o crime e os culpados. (ROUSSEAU, 1999, p. 390)

2 - A discussão sobre o acento dado ao sentimentalismo rousseauiano ou a defesa, em contrapartida, de um Rousseau racionalista é apresentada com bastante propriedade por Carvalho (2019, p. 203-217), no artigo intitulado “A religião intimista de Rousseau: um debate sobre a relação entre consciência, razão e conhecimento”, não sendo nem de longe nossa proposta aqui examinar.

Sem pretender um acompanhamento *pari passu* das considerações posteriores a essa, chamo a atenção para o fato de que após a exposição do vigário, Emílio se pronuncia reconhecendo tratar-se esta da religião natural. Ao que responde o vigário de Saboia: “Vês em minha exposição apenas a religião natural; é muito estranho que seja preciso outra.” (ROUSSEAU, 1999, p. 400).

Segundo Rousseau (1999, p. 400), Deus disse tudo aos nossos olhos, à nossa consciência, e aos nossos juízos – bastaria que víssemos o espetáculo da natureza, escutássemos a sua voz em nós e deixássemos nossos juízos ser guiados pelos princípios dela, como afirma o vigário saboiano “o culto essencial é o do coração.” (ROUSSEAU, 1999, p. 421) e “um coração justo é o verdadeiro templo da Divindade” (1999, p. 426). Essa seria a base do culto esclarecido. Algo que se confirma na célebre passagem:

O Deus que adoro não é um Deus das trevas, ele não me deu um entendimento para proibir-me de usá-lo; dizer-me para submeter minha razão é ultrajar seu autor. O ministro da verdade não tiraniza minha razão, mas a ilumina. Deixamos de lado toda a autoridade humana e, sem ela, não sou capaz de ver como um homem pode convencer outro a pregar uma doutrina insensata. (ROUSSEAU, 1999, p. 407. Grifos nossos.)

A religião do coração ao revelar um Deus que não carece da estupidéz reverente dos homens, que não lhes tolhe o uso da razão como meio de dominar-lhes, estabelece a autonomia como elemento imprescindível e inalienável para a profissão de fé, além, é claro, de oferecer um parâmetro preciso para avaliação de doutrinas religiosas insensatas. Articulado a este aspecto, há que se ressaltar que a crítica à religião exterior também aponta para a intolerância a qual estaria suscetível, conforme passagem a seguir:

Que mais nos dirão os homens? Suas revelações só degradam Deus, emprestando-lhe paixões humanas. Longe de esclarecer as noções do grande Ser, vejo que os dogmas particulares os confundem; longe de enobrecê-los, os aviltam; aos mistérios inconcebíveis que os rodeiam acrescentam contradições absurdas; tornam o homem orgulhoso, intolerante e cruel; em vez de estabelecerem a paz na terra, trazem o ferro e o fogo. [...]. Não vejo nisso mais do que os crimes dos homens e as misérias do gênero humano. (ROUSSEAU, 1999, p. 400)

Essa crítica que atinge as revelações e os dogmas particulares encontrará também em Kant, seu lugar, que denunciará a inversão operada ao se elevar à condição de fim o que é apenas contingente em matéria de religião e, portanto, o que deveria ser tão somente meio. Com efeito, diz o prussiano no *Conflito das faculdades*:

Toda a fé eclesial, enquanto faz passar dogmas simplesmente estatutários por doutrinas religiosas essenciais, contém uma certa mescla de paganismo; com efeito, esta consiste em fazer passar o exterior

(o acidente) da religião pelo essencial. Tal mescla pode gradualmente chegar ao ponto de toda religião se transformar numa simples fé eclesial, tomando os usos por lei, e torna-se então um completo paganismo. (KANT, 1993, p. 61)

Rousseau também não poupa críticas às diversidades de seitas, que se acusam mutuamente de mentiras e de erros, cada uma requerendo para si mesma a condição de mais certa e atribuindo, por conseguinte, o erro a todas as outras e excluindo-as. Descortina, assim, o genebrino, a ignorância e a submissão cega a outrem, como fundamento dessa presunção de certeza, uma certeza, cujo portador quando inquerido sobre sua razão de ser, responde: “Meu pastor disse-me para crer nisso e eu creio; ele me garante que todos os que dizem coisa diferente mentem, e eu não lhes dou ouvidos.” (ROUSSEAU, 1999, p. 402).

Cumprido observar, que a afirmação da religião do coração, como essência da religião³ e as críticas desferidas às religiões externas, de modo particular ao Cristianismo, não significam que o vigário saboiano tenha abandonado a religião cristã dantes professada, pelo contrário, segue-se na segunda parte da Profissão de fé a constatação dos traços indelévels da religião natural nos evangelhos, logo numa revelação particular⁴. Afinal não seriam as escrituras sagradas as responsáveis por injustiças, ou fonte de qualquer doutrina insensata geradora de fanatismos, tampouco seriam elas justificadoras de um direito à intolerância – aliás, direito muito combatido por Voltaire –, mas o desvirtuamento dos seus princípios por homens ávidos por influência, inclusive política e, nesse sentido, por poder.

Não sem razão, o vigário saboiano resgata a majestade das Escrituras e, nessa perspectiva, segundo ousa afirmar, a essência da religião natural contida nelas. Resgatada a autonomia, como característica importante na profissão de fé da religião do coração, restaurada a capacidade de ouvir a voz divina ecoando neste – imprescindível para iluminar a razão para o certo, desviando-a de errôneos caminhos apontados por sacerdotes, doutrinas, revelações

3 - A afirmação da religião natural e do que à luz desta poderia ser entendido como culto aceitável à Deus é apresentado pelo vigário como baliza a perpassar não apenas o Cristianismo, mas a todas as religiões, chegando mesmo a afirmar que se os homens tivessem ouvido apenas o que é dito por Deus aos corações na verdade haveria uma só religião e um culto uniforme, dado que isso não ocorreu entre os povos, que, ao contrário, produziram uma diversidade de revelações, ainda que fantasiosas, e de cultos, mesmo que bizarros, importa para o genebrino compreender que não se deve confundir “[...] o cerimonial da religião com a religião. O culto que Deus pede é o do coração, e este, quando sincero, é sempre uniforme. É ter uma vaidade muito louca imaginar que Deus tenha um interesse tão grande pela forma da roupa do padre, pela ordem das palavras que ele diz, pelos gestos que faz no altar e por todas as suas genuflexões.[...] Deus quer ser adorado em espírito e em verdade; esse dever é de todos as religiões, de todos os países, de todos os homens.” (ROUSSEAU, 1999, p. 401)

4 - Quanto a esse ponto é oportuno o comentário de Kawauche (2005), sobre a aparente contradição incorrida por Rousseau, uma vez que o vigário, que fez duras críticas na primeira parte do seu discurso às revelações particulares, ressaltando o caráter suficiente da revelação proveniente do livro da natureza, passa a privilegiar, na segunda parte, a revelação dos Evangelhos. Sem pretender refazer o argumento do comentador, ousa salientar, no entanto, apenas alguns pontos, a saber, que a proposta de Rousseau não é a de banimento das revelações da sociedade, que podem até ajudar a compreender as verdades da religião natural; que o vigário, não obstante o itinerário metodológico que adota, é ele um religioso cristão; que “O que Rousseau critica são os intermediários da revelação: aqueles que introduzem acréscimos à revelação original, e que seriam responsáveis pela diversidade de revelações.” (KAWAUCHE, 2005, p. 123). Por fim, que a “aparente indecisão de Rousseau não representa, para nós, um aspecto contraditório no texto analisado, e sim uma estratégia argumentativa que serve não apenas para mostrar ao leitor a dificuldade de se escolher um partido, mas também para persuadi-lo a assumir uma atitude de tolerância.” (KAWAUCHE, 2005, p. 125).

particulares e igrejas –, mesmo o mais decepcionado dos homens com a religião externa, como o vigário, descortinaria o que de mais puro e belo estaria presente no Cristianismo, cultuando Deus, não segundo a multiplicação de dogmas, medos, culpas, tolhimentos do pensar e falseamentos, mas segundo a verdadeira baliza das religiões positivas, a religião interna ou natural.

Religião e autonomia em Kant: aproximações com o genebrino e singularidades

É possível identificar através dessas linhas traçadas sobre a religião natural em Rousseau, a preocupação deste em estabelecer o que para ele seria a essência da religião, e esse não é um aspecto secundário, na verdade é fundamental, pois a necessidade de estabelecê-la é crucial para, garantindo a autonomia daquele que professa uma fé, possibilitá-lo avaliar tudo que se apresenta ligado à fé eclesial, examinando sua conformidade ou não ao que seria, por excelência, o fim da religião. Em Kant, poder-se-ia dizer, como em Rousseau, ser este um fim moral, admitindo-se, em ambos, a moral como essência da religião. Com isso, não quero aqui estabelecer uma aproximação para além do que ela comportaria de razoável, pois para Kant a consulta precisa ser feita à razão, a razão moral, e não ao sentimento, ela sim seria a pedra de toque para avaliar as máximas que acatamos. Da mesma forma a intenção não é admitir a mesma concepção de moral para ambos, inclusive a noção de autonomia tem matizes próprios em cada um desses autores. Dito isso, são muitos elementos semelhantes, mas com aspectos singularíssimos, porque o Kant leitor de Rousseau não se furtou a ouvi-lo, contudo para pensar no lugar do outro e assim pensar com correção, sem descurar do pensar sempre em acordo consigo próprio. Dessa forma, aproximar não significa aqui igualar, tornar equivalente.

Nessa perspectiva, Kant, sem dúvida, reflete no opúsculo Resposta à pergunta: Que Esclarecimento? (1784), tanto quanto na obra A religião nos limites da simples razão (1793), o cerne de seu descontentamento com a religião, apontando no primeiro, sobretudo, o perigo de uma religião que se assenhora dos fiéis, gados domésticos conduzidos por seus tutores espirituais; na segunda, a causa do desvirtuamento do que, para ele, seria a essência da religião, o que ocorreria sempre que a razão racional deixasse de ser considerada como fim da religião histórica.

Tomemos como referência, num primeiro momento, o texto de 1784, Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?, o referido texto, em linhas gerais, trata da imperativa necessidade dos homens fazerem uso do próprio entendimento para se conduzirem em esferas que envolvem a dimensão intelectual, moral e até a conservação da própria saúde. Oposto ao exercício contínuo de um pensar que avalia a partir das regras da própria razão, concepções filosóficas, leis civis promulgadas em um ordenamento jurídico, doutrinas e diretrizes morais-religiosas, prescrições de dietas e outras recomendações médicas, antes de a elas dar assentimento, é o que o dispensa e que Kant (p. 63, 2009a) chama de menoridade, condição dos que não

fazem uso do próprio pensamento, deixando-se, antes, dirigir por outros.

No tocante à religião esse estado de coisas pode se perpetuar se o sacerdote for também alguém não esclarecido, alguém que é igualmente conduzido por seus superiores, aos quais se mantém fiel por devoção, acomodação, covardia de pensar diferente ou mesmo medo da acusação de insubmissão. O filósofo prussiano alerta para esse terrível perigo ao afirmar que: “[...] o fato de os tutores do povo (nas coisas espirituais) deverem ser eles próprios menores constitui um absurdo que dá em resultado a perpetuação dos absurdos.” (KANT, p. 67, 2009a). Isso significa que, na visão kantiana, um tutor espiritual precisa fundamentalmente ser alguém que faça uso do pensar por si, isto é, seja esclarecido para mediante isso exercer tal função, conduzindo aqueles que estão sob sua responsabilidade a uma fé esclarecida, mesmo que no âmbito público. Com efeito, diz Kant, em outra passagem do mesmo texto, que se é bem verdade que no âmbito da esfera privada, por conseguinte, no âmbito no qual exerce seu ofício, por exemplo, no púlpito de uma igreja deva o sacerdote, manter-se obrigado a seus compromissos com ela, no espaço público pode e deve fazer uso de sua liberdade expondo seus erros, com efeito, afirma o prussiano:

[...] enquanto sábio, tem completa liberdade, e até mesmo o dever, de dar conhecimento ao público de todas as suas ideias, cuidadosamente examinadas e bem intencionadas, sobre o que há de errôneo naquele credo, e expor suas propostas no sentido da melhor instituição da essência da religião e da Igreja. (KANT, p. 67, 2009a)

Nessa perspectiva, o estímulo à construção de uma fé que examina aquilo que lhe é ordenado professar antes de cegamente fazê-lo é precisamente o que se constituiria como cerne de uma religião sadia, fundamentada na autonomia, capaz de contribuir através de suas exposições com a observância, em instituições religiosas, do que efetivamente seria a essência da religião.

A rigor não há autonomia em Kant (2009, p. 349) fora de uma perspectiva moral⁵, ela é o fundamento da dignidade humana, e é nessa perspectiva que nossa liberdade propriamente dita se realiza, uma vez ser expressão de uma ação que ocorre no mundo a partir de um princípio de autodeterminação, portanto, movida pelo cumprimento incondicionado de algo que se deve fazer, porque é o que se deve, porque a razão assim nos convoca a agir e a vontade, por sua vez, reconhece esse mandamento como lei que ela mesma se dá de modo incondicionado, o que é completamente diferente da submissão a algo ao qual em foro íntimo não damos assentimento, mesmo que obedeçamos, ou maquinalmente, ou em função da promessa de algum benefício que se possa alcançar com isso, ou de um malefício que se pretenda evitar.

5 - Acerca desse ponto, cumpre lembrar uma das emblemáticas passagens da Fundamentação da metafísica dos costumes, a saber: “[...] o que pode ser, então, a liberdade da vontade senão autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser para si mesma uma lei? A proposição, porém: a vontade é em todas as ações uma lei para si mesma, designa apenas o princípio de não agir segundo outra máxima senão aquela que também possa ter por objeto a si mesma como uma lei universal.” (KANT, 2009, Ak 447).

Kant (1992, p. 155), na *Religião nos limites da simples razão*, define religião como: “[...] o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos.”

Explicando que quando de antemão sabemos “que algo é dever, antes de o poder conhecer como mandamento divino” (KANT, 1992, p. 156), tem-se a religião natural, uma religião racional, moral, pura, universal, imutável. Seus princípios são leis essenciais de toda vontade livre por si mesma, nesse sentido, seus mandamentos não soam como ordens arbitrárias e contingentes de uma vontade estranha e devem inclusive anteceder a religião revelada - “Aquela em que devo saber que algo é um mandamento divino para o reconhecer como dever meu.” (KANT, 1992, p. 156). Quanto à religião revelada e a religião racional ou natural cumpre observar que no *Prólogo à segunda edição da Religião*, Kant trata de esclarecer que a primeira é mais ampla podendo compreender a religião racional, já esta mais estreita não contendo nada de histórico da religião revelada, constituindo um sistema por si subsistente, de cunho prático-moral, não podendo representá-las como círculos exteriores um ao outro, mas concêntricos, cabendo examinar se a religião revelada, enquanto religião histórica, que contém conceitos morais mesmo que fragmentários, não remeteria para a religião racional, em caso afirmativo, elas coincidiriam e estariam em harmonia, caso contrário seria como ter duas religiões numa só pessoa, uma religião e um culto.

No texto *Sobre a pedagogia*, publicado em 1803, Kant (2012, p. 74) afirma: “A religião é a lei em nós, na medida em que, através de um legislador e juiz, conserva uma impressão sobre nós [...].” Mais adiante, esclarece: “A lei em nós designa-se por consciência. A consciência é de facto, a aplicação das nossas ações a esta lei.” (KANT, 2012, p. 75). Ou seja, agimos segunda à religião, portanto, segundo nossa consciência, quando aplicamos nossas ações a esta lei que em nós reside. Note-se que como em Rousseau, a consciência precisa ser consultada e a não consulta a ela tem consequências como a ingerência de preconceitos, superstições e fanatismos. Com efeito, quando os princípios da razão deixam de ser seguidos, passando-se a derivar estes da sensibilidade, diz Kant (2018, p. 238), nas *Lições de Ética*⁶, que a superstição se introduz na religião.

Observe-se que ainda nas *Lições*, Kant adverte para outro ponto que é igualmente alvo das críticas de Rousseau, a saber, que “[...] a religião é algo que se funda na razão, mas não na sofisticação. [...] o direcionamento do conhecimento na religião por meio da simples especulação é sofisticação.” (KANT, 2018, p. 238), portanto, note-se que a sofisticação é tida por ele como

6 - As *Lições de Ética*, conforme esclarecem os tradutores da edição brasileira, “foram incluídas em 1974 no tomo XXVII da edição crítica da Academia de Berlim das *Obras Completas de Kant* (Kants gesammelte Schriften).” (CUNHA & FELDHAUS, 2018, p. 9)

prejudicial à religião, que só precisa da crença. Rousseau dirige sua crítica à intelectualização da religião, não só no Emílio, para quem a voz da consciência não está interdita a homens comuns, mas também, de forma bem explícita, em sua Resposta ao Rei da Polônia, onde enfatiza o quão virulenta se tornou a religião cristã ao associar-se à ciência, à erudição e a antiga filosofia, dando-se por consequência o abandono da “simplicidade do Evangelho e da fé” e a adoção de práticas violentas por espíritos arrebatados. Nela Rousseau (1983, p. 379), apresenta a seguinte indignação e ponderação:

Ter-se-ia ordenado a todos os homens que fossem filósofos ou ordenou-se que somente os filósofos cressem em Deus? Em inúmeras passagens, a Escritura nos exorta a adorar a grandeza e a bondade de Deus nas maravilhas de suas obras; não julgo que em qualquer passagem ela nos mande estudar a física, nem que o autor da natureza seja menos adorado por mim, que nada sei, do que por aquele que conhece o cedro e o hissopo, a tromba da mosca e do elefante.

Essa atmosfera da autonomia moral oxigena a religião, anima-a, lembrando continuamente que tudo aquilo que exige nossa adesão deve ser submetido ao crivo desse escrutínio íntimo oriundo da religião interior, sob pena de recairmos em pura heteronomia, logo em obediência àquilo que se nos é apresentado como ordenança ou vontade de Deus.

Quanto a esse afastamento em relação aos princípios morais a priori Kant (1992, p. 155) expressa: “[...] os servidores que a tal não atendem, mais ainda, tem por condenável a máxima da incessante aproximação desse fim e por apenas beatificante a lealdade à parte histórica e estatutária da fé eclesial, podem com razão ser acusados de falso culto [...]”. Adverte o filósofo que “apenas a pura intenção moral do coração é que pode tornar o homem agradável a Deus.” (KANT, 1992, p.161). O que passa disso é adoração e adulação, caso em que a religião se converteu em idolatria.

Quanto a esse ponto, convém atentar para o que o prussiano diz no Sobre a pedagogia:

Se não se ligar a religião à moralidade, ela torna-se uma demanda de favores. Os cânticos, orações, e a frequência da igreja devem apenas dar ao homem novas forças, um novo alento para se aperfeiçoar, ou ser expressão de um coração animado pela representação do dever. São apenas preparações para as boas obras, mas não obras boas em si mesmas, e de nenhum outro modo podemos ser agradáveis ao ser supremo a não ser tornando-nos homens melhores. (KANT, 2012, p. 74 - 75)

Dessa forma, entender a moral como essência da religião e, por conseguinte, como seu fim, é fixar que o cerne de seu propósito é tornar os homens melhores, e os meios que possam ser mobilizados para tal de modo algum podem ser confundidos com o fim da religião⁷.

7 - Neste ponto cumpre lembrar mais uma vez o vigário saboiano ao afirmar que: “Sirvo a Deus na simplicidade do

Kant ao citar e interpretar uma passagem do evangelho de Mateus, a saber, capítulo 7: 13 – “Entrai pela porta estreita, pois larga é a porta e amplo o caminho que levam à perdição, e muitos são os que entram por esse caminho” – permite compreender mais claramente os desvirtuamentos da igreja ao se afastar dos princípios a priori da religião natural ou moral, com efeito diz ele:

A porta estreita e o caminho apertado que conduz à vida é o caminho da boa conduta; a porta ampla e o caminho largo que muitos percorrem é a Igreja. Não como se a perda dos homens residisse nela e nos seus dogmas, mas porque ir à igreja e confessar os seus estatutos e a celebração dos seus usos se considera como o modo pelo qual Deus quer, em rigor, ser servido. (KANT, 1992, p. 162)

Há que se observar que a crítica de Kant não incide sobre a igreja em si, mas sobre uma prática que acaba por se instaurar e nela se consagrar por meio de estatutos e usos acerca do serviço de Deus, não passando, porém, de ordenanças humanas estranhas à sua vontade⁸, convertendo em fim o que, em realidade, deveria ser apenas meio. Quando a fé estatutária deixa de subordinar-se a fé natural, quando ao invés de meio passa a ser um fim em si, instala-se o que Kant (1992) denomina de culto falso, culto no qual as práticas exteriores substituem a verdadeira fé e os ministros, assumem o papel de “altos funcionários”, únicos autorizados a interpretar as escrituras sagradas, verdadeiros tutores de um povo menor, que nessa condição deve permanecer.

Considerações finais

A religião externa, tanto em Rousseau quanto em Kant é incisivamente criticada por perder de vista a religião natural, em outros termos, sua própria essência e, conseqüentemente, baliza. Em ambos esta essência deveria ser buscada internamente, ouvindo-se a “voz” da consciência, que, em que pese ser para Rousseau o sentimento e para Kant a razão ou lei prática, se diligentemente atendida conduzirá o homem a seu melhoramento moral, a um culto mais esclarecido, que não abre mão da atividade do

meu coração. Só procuro saber o que é importante para a minha conduta; quanto aos dogmas que não tem influência nem sobre as ações, nem sobre a moral, e com que tanta gente se atormenta, não me preocupo com eles. Encaro todas as religiões particulares como instituições salutares que prescrevem em cada lugar uma maneira uniforme de honrar a Deus por um culto público, e que podem todas ter suas razões no clima, no governo, no gênio do povo, ou em alguma outra causa local que torna uma preferível à outra, conforme os tempos e os lugares. Creio que todas são boas quando nelas se serve a Deus convenientemente. O culto essencial é o do coração.” (ROUSSEAU, 1999, p. 421. Grifos nossos). Servir a Deus convenientemente é servi-lo segundo a justiça e a honestidade, buscando o bem e afastando-se do mal, ou seja, no dizer do vigário, servi-lo procurando saber o que é importante para a própria conduta.

8 - Nas Lições de ética, em sintonia com o que até aqui foi exposto, encontramos a seguinte afirmação: “[...] nenhuma religião é possível sem moralidade, muito embora existam religiões sem moralidade e os seres humanos acreditem ter religião sem moralidade. Ora, tal religião consiste, afinal, no Cultu externo e na observância. Nesse caso não existe nenhuma moralidade, mas atenção e zelo de uma conduta prudente em relação a Deus, a quem se procura ser agradável através de tais observâncias. Porém não há mais religião nisso do que na observância de leis civis e na observância em relação ao rei.” (KANT, 2018, p. 223, Ak 99).

pensar, não negligencia o certo ou o que se deve fazer, não impõe mandamentos e doutrinas suas como se fossem inspirados pelo próprio Deus, não tiraniza, não se porta com crueldade, não amedronta a fim de submeter os outros às suas crenças, usando como subterfúgio a salvação. Rousseau e Kant cada um a seu modo não poupam as religiões históricas do tribunal, quer pelo atentado cometido à consciência dos fiéis, quer pelo mal causado a toda uma sociedade, porém, sobretudo, pelo desserviço prestado a própria religião, o que não implica que essas não sejam importantes.

Acerca disso, Wood (2008, p. 213) ao comentar sobre a religião moral kantiana faz uma interessante comparação entre as críticas de Kant ao Estado e a importância que ele atribui às Instituições políticas com suas críticas dirigidas à religião, haja vista que também não deixa de ressaltar apesar disso a necessidade⁹ desta.

[...] formas passadas de religião surgiram do medo supersticioso, uma formação escrava da mente, e da ambição cruel dos sacerdotes de sujeitar a vida interior dos seres humanos à sua tutela tirânica. Porém, a função própria da religião é conduzir os seres humanos juntos para o objetivo da melhoria moral coletiva da raça humana. Do ponto de vista de Kant, não podemos mais esperar realizar nossa vocação como seres humanos à parte da religião, assim como não podemos obter justiça através da anarquia. O aspecto essencial então na política e na religião é reformar, através da livre comunicação e do esclarecimento, o pensamento comum das pessoas sobre matérias de direito e religião [...]. (WOOD, 2008, p. 213)

Entendimento próximo a esse penso, pelo exposto, ser totalmente razoável e possível de ser estendido à Rousseau, que como já citado anteriormente, assevera: “Encaro todas as religiões particulares como instituições salutares que prescrevem em cada lugar uma maneira uniforme de honrar a deus por um culto público [...]. Creio que todas são boas quando nelas se serve a Deus convenientemente.” (ROUSSEAU, 1999, p. 421). Servir a Deus convenientemente é servi-lo atentando à voz da consciência. A depender do modo de sua realização, a religião externa, e ambos apontam isso, tanto pode infantilizar o homem, conduzindo-o a práticas supersticiosas, fanáticas e ilusórias, levadas a cabo pela ausência de uma consulta à consciência, incitada e fortalecida por líderes carismáticos e persuasivos, quanto pode permiti-los amadurecer moralmente de modo a portarem-se como seres pensantes, autônomos, que agem conformes princípios gravados nela, a guisa, estes sim, de reverência e observância, prescrevendo-lhes um agir, cujo fim está contido nele mesmo e não em algo que se pretenda

9 - Há que se registrar que Dörflinger (2011, p. 257 – 273) apresenta uma concepção absolutamente distinta da apresentada por Wood – contrapondo-se a uma obra de Wood de 1970, intitulada “Kant’s Moral Religion” –, defendendo que, mesmo sendo essa a leitura corrente da Religião kantiana, em realidade, a posição de Kant seria a do domínio absoluto da religião racional e, conseqüentemente, da dispensabilidade e fim das religiões históricas. Nesse ponto, as ideias que aqui expus e defendi, distanciam-se completamente das de Dörflinger e filiam-se, segundo considero, às do próprio Kant, bem como à leitura de Wood sobre a religião kantiana, que este apresenta de forma resumida na obra que usei.

atingir, como o reconhecimento pela prática de boas ações, influência, domínio, salvação, etc..

Ainda que procurando evitar o risco de anacronismos, faz-se, todavia, importante resgatar, a partir de Rousseau e Kant, a necessidade e até urgência de uma reeducação religiosa, que se realize com vistas a fomentar uma vivência religiosa esclarecida, que não perca de vista o fim da religião e, por conseguinte, não possa aceitar o embotamento da própria consciência e da liberdade, como normal, como exigências aceitáveis numa profissão de fé, exigências cujas consequências pessoais, sociais e políticas seriam extremamente perigosas e danosas para a humanidade, aliás, como bem testemunha nossos dias, nesse quesito, o genebrino e o prussiano ainda tem muito a nos ensinar, tanto quanto a própria história.

REFERÊNCIAS:

CARVALHO, Manoel Jarbas V. A religião intimista de Rousseau: um debate sobre a relação entre consciência, razão e conhecimento. In. Revista *Dialectus*. Ceará: ano 8, nº 15, ago. – dez. de 2019, p. 203 – 217.

CASSIRER, Ernst. A Filosofia do iluminismo. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1994.

CUNHA, Bruno & FELDHAUS, Charles. Apresentação. In. Kant, Immanuel. *Lições de Ética*. São Paulo: UNESP, 2018.

DÖRFLINGER, Bernd. Kant sobre o fim das religiões históricas. Tradução de Christian Hamm. In. *Studia Kantiana*. Santa Maria, RS: nº 11, dez. de 2011, p. 257 – 274.

KANT, Immanuel. A religião nos limites da simples razão. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.

_____. *Lições de ética*. Tradução e apresentação de Bruno Leonardo Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: UNESP, 2018.

_____. *O conflito das faculdades*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? In: *Textos Seletos*. 9.Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009a.

_____. Sobre a Pedagogia. Trad. e notas João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2012.

KAWAUCHE, Thomaz. Da religião natural à religião civil em Rousseau. In. Princípios. Natal, v.15, n.23, jan./jun. 2008, p. 117-133.

_____. Religião e política em Rousseau. O conceito de religião civil. São Paulo: Humanitas: FAPESP, 2013.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Resposta de J.-J. Rousseau ao Rei da Polônia, Duque da Lorena. Tradução de Lourdes Santos Machado. In. Discurso sobre as ciências e as artes. São Paulo: Abril cultural, 1983 (Os pensadores), p. 375-391.

_____. Emílio ou Da Educação. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São: Martins Fontes, 1999.

VOLTAIRE. Tratado sobre a tolerância. Tradução de Leandro Cardoso Marques da Silva. São Paulo: Edipro, 2017.

WOOD, Allen W. Kant. Tradução de Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: 2008.

COMO UM ALUNO SALVA SEU MESTRE. A LEITURA DE KANT DO *CONTRATO SOCIAL*

Karlfriedrich Herb

A relação mestre-aluno tem suas armadilhas. Ninguém está protegido de decepções. É claro que isso se aplica não apenas ao cotidiano da vida acadêmica, mas também à história das ideias políticas. Ela pode ser lida como uma história tensa das relações entre mestres e alunos, como uma sequência de sucessões e inovações, lealdades e traições. De Platão a Aristóteles, de Hegel a Marx, de Jaspers a Arendt, a herança dos mestres é constantemente colocada à prova pelos seus alunos.

Georg Steiner escreveu um livro interessante sobre a conturbada história de insultos na relação entre mestres e alunos – e chegou à uma conclusão amarga: a traição está, desde o início, inscrita na própria relação mestre-aluno¹ Será que a dialética peculiar da proximidade e distância não poderia ser entendida de maneira menos trágica?

Friedrich Nietzsche, sempre disposto a dramatizações, desenha, surpreendentemente, um quadro mais reconfortante da relação entre os protagonistas. A despedida do aluno do mestre não aparece como um insulto narcísico dos mestres, mas como algo natural que corresponde à lógica interna da relação mútua. “Retribui-se mal a um mestre, quando se permanece sempre apenas aluno².” Faz sentido avaliar a relação entre Rousseau e Kant à luz dessa fórmula?

É notório que Rousseau exerceu uma grande influência na gênese intelectual de Kant: “Rousseau pôs-me no bom caminho”, confessou ele após a leitura das obras de Rousseau. Rousseau é reconhecido como mestre. Contudo, esse reconhecimento refere-se, em particular, ao direito público. No âmbito do estado de natureza, Hobbes continua sendo, indiscutivelmente, o mestre de Kant.

Sobretudo o *Emilio inspirou o jovem Kant, notadamente as Bemerkungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* e os *Träume eines Geister-*

1 - Georg Steiner, *Lessons of the masters*, Harvard University Press 2004.

2 - Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt“. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, vol. I, Chemnitz 1883, p. III (tradução nossa).

sehers, onde o *método rousseauiano* serve para desenvolver a antropologia moral, isto é, a parte empírica da doutrina da virtude³. Nesta mesma época, durante os anos 1764-66, encontram-se os primeiros traços da leitura do *Contrato Social*. Kant extrai dele a noção chave de seu direito público: “Der Social contract (Bürgerbund) oder das ideal des Staatsrechts⁴”. Nessas notas curtas, raras e disseminadas, Kant transforma a noção rousseauiana do Contrato numa ideia puramente jurídica, descartando toda dimensão histórica e deixando de lado todas as questões referentes ao processo técnico do contrato e os motivos dos contratantes. “Der Contractus originarius ist nicht das Prinzip der Erklärung des Ursprungs des status civilis, sondern wie er seyn soll. [...] contractus originarius non est principium fiendi (Errihtungsgrund), sed cognoscendi (Verwaltungsgrund) des Staates [...]”.

Do ponto de vista kantiano, essa determinação do estatuto do conceito parecia ser mais necessária ainda, dada a profunda ambiguidade que se revela na posição de Rousseau como um todo. Paradoxalmente, Rousseau aproxima-se ao máximo das exigências metodológicas de Kant, enquanto afasta-se ao máximo de sua própria concepção futura do Contrato social.

No artigo da Enciclopédia *L'Économie Politique*, de 1755, Rousseau apresenta a noção de vontade geral à maneira kantiana. Ela aparece ao mesmo tempo como um imperativo moral e como *principium diiudicationis* do governo. Ela é “a regra do justo e do injusto” para o cidadão e o Estado; ela é também o princípio superior do qual “decorrem as regras mais universais e as mais seguras sobre as quais se possa julgar a propósito de um bom ou mau governo e, em geral, da moralidade de todas as ações humanas⁵”. Mas aqui Rousseau não coloca ainda seu problema fundamental, enfrentado depois no Contrato social. Por enquanto, trata da determinação do governo, isto é, do poder executivo pela vontade geral cuja constituição por contrato permanece indefinida.

Também no Segundo discurso, do mesmo ano, Rousseau está na trilha do conceito de vontade geral, mas permanece ainda preso em sua perspectiva genética. A questão principal é a gênese histórica do contrato social, enquanto a questão de sua legitimidade é discutida apenas em um segundo plano⁶. Aqui encontram-se algumas reflexões críticas sobre a justificação contratualista do Estado (Grotius, Hobbes, Pufendorf), baseadas numa reconstrução genética do estado de natureza e integradas numa “história hipotética dos governos⁷”. A noção de “origem da sociedade⁸”, conce-

3 - REICH, 1936, p. 7 e GEONGET, 1996.

4 - Refl, AA 19:99. Todas as referências à obra de Kant aqui são extraídas da Akademie-Ausgabe, traduzidas por nós e citadas da seguinte forma: AA, volume, páginas, linhas, antecedidos pela abreviatura da obra.

5 - Refl, AA, 19: 504, 564.

6 - *Economie Politique*, Oeuvres complètes, t. III, p. 245. As referências aos textos de Rousseau serão dadas segunda a edição de la Pléiade: Oeuvres complètes. Edição publicada sob a direção de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris 1959 ss., citada da seguinte forma: OC, tomo, página (traduções nossas).

7 - Segundo discurso, OC, t. III, p. 177 ss.

8 - OC, t. III, p. 127.

9 - OC, t. III, p. 178.

bida como contrato, permanece flutuante. Esta “origem” figura ao mesmo tempo como origem de um dever e como princípio de uma construção normativa¹⁰. A historiografia céptica, de um lado, e a crítica jurídica da tradição jusnaturalista, de outro, não encontram uma reconciliação teórica.

É na exposição do problema fundamental do Contrato social que Rousseau anuncia sua intenção de tomar distância diante de toda perspectiva histórica e genética. Nesse momento, o que está em jogo é unicamente a legitimidade do Estado (os famosos “grilhões” da liberdade)¹¹. Apesar da exposição ser clara, Rousseau mostra-se muito econômico com relação a reflexões metodológicas. O estatuto de suas noções fundamentais é pouco definido, determina-se – *intentio obliqua* – pelos diversos momentos de seu conteúdo¹² e, ainda, pelo fato de que essas noções fazem parte de uma teoria normativa que visa a resolver o problema de legitimação das obrigações civis. É nesta perspectiva sistemática que convém ler uma nota que precede a versão resumida do Contrato social, no livro V do Emílio:

Antes de observar é preciso estabelecer regras para suas observações: é preciso estabelecer uma escala para nela relacionar as medidas que se toma. Nossos princípios de direito político são esta escala. Nossas medidas são as leis políticas de cada país¹³.

Os princípios do Contrato social são conduzidos, em seu conjunto, ao nível de uma teoria normativa. Na base dessa metabasis eis allou genou, as definições descritivas da república transformam-se em ideias práticas. Afinal, Rousseau quer que seu Contrato social seja entendido como Princípios de direito público. Como sabemos, ele não perseguiu consistentemente essa intenção sistemática.

Ao contrário, em Kant, não há dúvida de que este ato, que marca a constituição do Estado, é uma pura ideia jurídica que se situa além de qualquer começo histórico. Mesmo permanecendo fiel aos termos rousseauianos, Kant distancia-se de Rousseau ao fazer da idealidade do contrato um momento decisivo.

O ato pelo qual o povo constitui-se ele mesmo em Estado e, propriamente falando, a simples ideia deste ato – pela qual unicamente pode ser pensada a legalidade deste ato – é o contrato originário a cujos termos todos (*omnes et singuli*) no povo abandonam sua liberdade exterior para reencontrá-la, imediatamente, enquanto membros de uma república, isto é, do povo visto como Estado (*universi*) [...]¹⁴

10 - STAROBINSKI, 1964, p. 97-109.

11 - Contrato social, OC, t. III, p. 351. “L’HOMME est né libre, et par-tout il est dans les fers ... Comment ce changement s’est-il fait? Je l’ignore. Qu’est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question.” Em todo caso, a “ignorância” de Rousseau revela aqui a ironia maliciosa do autor do Segundo discurso.

12 - A vontade geral e “sempre reta” (OC, t. III, pp. 371, 373, 380), “sempre constante, inalterável e pura” (p. 438) e “in-destrutível” (p. 437); ver também a diferença analítica entre “vontade geral” e “vontade de todos” (p. 296 ss., p. 371).

13 - OC, t. IV, p. 837.

14 - MS, AA 06: 315. 30-36.

Veremos mais tarde que esta estratégia de idealização não ficará indiferente ao conteúdo da filosofia política de Kant. Em primeiro lugar, essa transformação deliberada do ato em ideia imuniza a teoria contra as objeções históricas, apresentadas por Hume. Nunca um Estado foi fundado sobre tal contrato, e jamais o será¹⁵. Afastando toda dimensão arqueológica e toda metáfora da origem histórica, Kant devolve ao contrato o estatuto de simples critério jurídico:

[...] e uma simples ideia da razão que, mesmo assim, possui sua realidade (prática) indubitável; que consiste em obrigar a toda pessoa que legifera a produzir suas leis de tal forma que possam ter nascido da vontade unida de todo um povo [...]. Pois essa é a pedra de toque [Prüfstein] da conformidade ao direito de toda lei publica¹⁶.

Apresentando o contrato como critério universal, Kant restringe seu uso político exclusivamente ao soberano. Só ele é o objeto imediato da obrigação. Enquanto o contrato obriga o soberano moralmente à reforma política permanente, ele só se dirige ao cidadão enquanto súdito, do qual reclama uma obediência absoluta e incondicional. “No Estado, o soberano tem exclusivamente direitos em relação aos sujeitos e não está submetido a nenhum dever (de restrição)¹⁷”. Mesmo se o poder contradiz a ideia de contrato, nem por isso decorre daí o menor afrouxamento desta obediência civil. Kant condena os cidadãos ao esquecimento face às promessas de liberdade e igualdade contidas na ideia do contrato. Deste modo, a práxis política do soberano encontra-se de alguma forma imunizada contra as exigências da teoria política¹⁸.

Mas não é apenas reduzindo a ideia do contrato à uma obrigação moral que Kant se distancia de Rousseau. Destaca-se ainda outra diferença entre os dois autores, se considerarmos o alcance sistemático do conceito de contrato no conjunto da argumentação. Em Kant, o conceito perde sua predominância, passando a desempenhar um papel inferior: o contrato só produz obrigações por parte do soberano – sua existência só pode ser justificada a partir de um contrato. No entanto a obrigação dos indivíduos de pertencer ao Estado provém originalmente da base do direito privado. Kant mostra que todo ato unilateral, que visa a apropriação de um direito exterior, supõe a ideia de uma vontade geral, enquanto instância de fixação do “meu e teu exterior”. Cada aquisição exterior antecipa a realidade de uma tal vontade,

15 - MS, AA 06: 339-40. “[...] este contrato [...] não deve absolutamente ser pressuposto necessariamente como fato (aliás, é absolutamente impossível pressupô-lo como fato), como se, de alguma forma, se devesse provar primeiro a partir da história, que um povo, em cujo direito e obrigações fomos integrados enquanto descendentes, deveria um dia ter cumprido realmente um tal ato [...]” (TP, AA 08: 297. 5-13). Kant não se contenta somente em distinguir a origem jurídica do Estado de sua origem histórica; insiste também sobre o fato de cada gênese real contradizer as exigências da razão prática: na ordem real, é a força que antecede o direito de uma forma necessária. “Ora, como nenhum indivíduo pode efetuar esta reunião, já que se tem uma vontade particular, não haverá outro meio de realizar na prática a ideia de um estado constitucional senão a força, sobre a qual fundamenta o direito público.” (ZeF, AA 08: 371).

16 - TP, AA 08: 297. 15-21.

17 - MS, AA 06: 319. 12-13.

18 - MS AA 06: 318.

“obrigando a todos, portanto coletivamente – universalmente [...] e de forma todo-poderosa¹⁹” e, por isso, a constituição do estado civil transforma os títulos provisórios em títulos peremptórios. A necessidade de tal vontade geral e a obrigação de corresponder a ela é construída sobre a base de uma explicação puramente jurídica da noção do direito [Rechtsbegriff]²⁰.

Kant distancia-se, mais uma vez, do espírito rousseauiano no que diz respeito à soberania do povo, que ele transforma também em princípio normativo. Sobre esse ponto, Kant coloca-se em uma contradição evidente com as exigências políticas do seu mestre. Numa célebre passagem do Conflito das Faculdades, Kant faz alusão à ideia rousseauiana da legislação coletiva do povo, para dar-lhe a significação de um ideal platônico. Essa ideia figura como fio condutor da aproximação dos estados existentes do ideal republicano:

A ideia de uma constituição em acordo com o direito natural dos homens, isto é, aquela onde os que obedecem às leis devem ser também, pela sua reunião, ao mesmo tempo legisladores, está na base de todas as formas de Estado, e a sociedade que, concebida de acordo com ela segundo conceitos puros da razão, chama-se um ideal platônico (respublica noumenon), não é uma quimera vazia, mas a eterna norma de toda constituição política em geral, e afasta toda guerra. Uma sociedade civil, organizada conforme essa ideia, é a apresentação da mesma através de um exemplo na experiência, segundo leis da liberdade, (respublica phaenomenon), e não pode ser penosamente adquirida, depois de múltiplos combates e múltiplas guerras [...]²¹

Em sua *Metafísica dos Costumes*, um ano antes, Kant já tinha utilizado, implicitamente, esta distinção crítica entre *respublica noumenon* e *respublica phaenomenon*²². Ela serviu-lhe de princípio arquetônico na doutrina do direito público. Os parágrafos 45-49 desenvolvem a teoria da *respublica latius dicte*, isto é, o estado na ideia (*Staat in der Idee*), com uma teoria da separação dos poderes, fundada e pré-estruturada no direito privado; enquanto os parágrafos 50-52 são dedicados à definição do Estado fenomenal. Eles apresentam a teoria das formas do Estado e determinam as condições legítimas de uma aproximação do ideal republicano²³.

Esta distinção crítica entre o Estado numenal e o Estado fenomenal não permite apenas encontrar uma nova coerência dos elementos do direito público, mas também localizar mais precisamente a herança rousseauiana na *Metafísica dos Costumes*. Assim, o acordo entre Kant e Rousseau se manifesta na primeira parte; seu desacordo, na segunda. No “Estado na

19 - MS AA o6: 256.8-9

20 - Para uma reconstrução detalhada da reformulação tardia da filosofia do direito em Kant: HERB/LUDWIG, 1994.

21 - SF, AA 07:90-91. 21-09. (Em “Ideia” e “apresentação”, o itálico é nosso).

22 - A leitura por Kant de uma versão de um texto, escrito por Friedrich Schlegel e publicado logo após a finalização da *Metafísica dos Costumes* sob o título *Versuch über den Begriff des Republikanismus, veranlasst durch die kantische Schrift zum Ewigen Frieden*, desempenha um papel crucial na gênese da nova distinção conceitual. Esta distinção encontrava-se já nos trabalhos preliminares da *Metafísica dos Costumes* e do *Conflito das Faculdades*: “res publica noumenon oder phaenomenon. Die letztere hat drey Formen, aber res publica noumenon ist nur ein und dieselbe”. (HR, AA 19: 609s).

23 - HERB/LUDWIG, 1994.

ideia” dominam as condições da república do Contrato social, isto é, a autonomia coletiva dos contratantes. Em sua ordem sistemática, não existe ainda representação política, voto de maioria, nem exclusão das mulheres e dos assalariados. Aqui tudo segue a lógica estrita do mestre. Nas próprias palavras do aluno:

O poder legislativo só pode ir ao encontro da vontade unificada do povo. Com efeito, dado que todo direito deve proceder desta, é preciso que esse poder não prejudique absolutamente ninguém pela sua lei: Ora, quando alguém decreta alguma coisa dirigida a um outro, é sempre possível que o prejudique, mas isso nunca acontece quanto ao que ele decide sobre si próprio (*pois volenti non fit iniuria*). Só há, portanto, a vontade concordante e unificada de todos, na medida em que cada um por todos e todos por cada um decidem a mesma coisa. Consequentemente, só a vontade do povo universalmente unificada pode ser legisladora²⁴.

A posição kantiana se reduz aqui praticamente à uma citação textual do Contrato Social²⁵. Porém, as divergências começam a aparecer quando Kant volta sua atenção à inscrição da ideia rousseauiana no campo histórico. Ao fazê-lo, ele abandona o rigorismo e o pessimismo de Rousseau. Comparado a esse estado absolutamente jurídico da sociedade civil, presente no modelo da república numenal, cada etapa precedente só vale enquanto estado de um *direito provisório interno*²⁶. Nessa perspectiva, o presente aparece simplesmente como estado transitório no caminho de uma realização global do direito. Apesar de toda necessidade de revisão, tendo em vista o ideal republicano, o Estado existente pode reivindicar a legitimidade para sua dominação, marcando já, pela sua existência, enquanto ordem jurídica positiva, a saída do estado de natureza e a antecipação do estado final republicano.

Dessa forma, o Estado atual não se justifica mais pelo passado, mas pelo futuro, pela legitimidade de seu ato antecipatório: ele figura como exemplo de representação da ideia no mundo dos fenômenos. Daí que, mesmo nos “grandes afastamentos da ideia” [*grossen Abweichungen von jener Idee*]²⁷, confirma-se a continuidade da história dos Estados com o ideal republicano. A ordem real tem o direito de seu lado. Mesmo que “a evolução de uma constituição conforme o direito natural²⁸” possa sofrer atrasos e desvios, o sentido positivo da sociedade civil está garantido.

Esse desfecho otimista da filosofia política de Kant é afirmado no campo da filosofia da história. É o mecanismo da natureza – a astúcia da natureza – que reduz, por sua vez, a distância entre visão republicana e

24 - MS AA 06:313-314. 29-03.

25 - Contrato social, OC, t. III, p. 368.

26 - MS AA 06:341.

27 - ZeF, AA 08: 371. 22

28 - “die Evolution einer naturrechtlichen Verfassung” (SF, AA, 07: 87)

práxis histórica. O que os indivíduos e os estados não conseguem cumprir mediante sua cooperação social, a natureza o faz pelas costas dos protagonistas. O antagonismo social coloca-se a serviço do processo republicano. A história natural da sociedade obedece, ela também, à lógica da evolução contínua do republicanismo. Kant está convencido: o horizonte republicano abrange simultaneamente o processo natural e político.

Rousseau não compartilharia, de modo algum, esse otimismo do seu aluno. Ele desconfiaria, também, das formas políticas nas quais, segundo Kant, desenvolver-se-ia a aproximação entre a história política e a ideia republicana. Enquanto Rousseau persiste em manter a irrepresentabilidade da vontade geral através de todas as concretizações do contrato social, Kant retoma seu processo de idealização, transformando o princípio rousseauiano da soberania popular num elemento originário da noção de “Estado na ideia”. A república fenomenal exige a representação política. Dessa forma, Kant associa-se facilmente aos defensores liberais do *Gouvernement des Modernes*.

“Ora toda verdadeira república é e não pode ser outra coisa que um sistema representativo do povo, instituído por tirar em seu nome, através da união de seus cidadãos, cuidando dos seus direitos, pela modificação dos seus delegados (deputés)²⁹.” O republicanismo de Kant impõe uma práxis política condenada por Rousseau como heteronomia: “No instante em que o povo se dá representantes já não é livre; não existe mais³⁰.”

Por sua parte, Rousseau vislumbrava as aporias do seu rigorismo. Tinha plena consciência de que, afirmando a legislação imediata de todos para todos, opunha-se categoricamente a uma realização do seu ideal, isto é, a uma mediação teórica de república numenal e fenomenal. Com isso, dadas as condições do mundo moderno, tornava seu ideal republicano inaplicável. O ideal do contrato social que, para Kant, era a norma eterna de toda constituição política em geral, só se revela, em última instância, para Rousseau, como uma quimera vazia, isto é, como um ideal platônico no pior sentido do termo.

Destinado a servir de modelo regulador para os Estados modernos, o contrato social de Rousseau serve, finalmente, para recusá-los: só faz acentuar a consciência da cisão frente às exigências da razão e à dinâmica funesta da sociedade moderna. É sobre essa ótica resignada que Rousseau conclui sua própria filosofia política. Do ponto de vista do Emílio, o ambicioso empreendimento do Contrato Social está condenado ao fracasso. No final das contas, a grande ciência da política revela-se *inútil*³¹. É assim que se encerram as ambições do pensador político. O sonho acabou.

Para o aluno, a situação é muito distinta. O contratualismo de Kant abre uma perspectiva confiante para o futuro. Depois de eliminar toda dimensão histórica do contrato, ele se coloca numa relação descontraída

29 - OC, t. III, p. 613.

30 - Contrato social, OC, t. III, p. 431.

31 - Emílio, OC, t. IV, p. 836

com a realidade histórica. A honra do ideal do Direito Constitucional [Staatsrecht] é restaurada. A filosofia política finalmente pode ser reabilitada. Uma ciência política que leva o cidadão à obediência, e os soberanos, ao respeito pelo direito, fundada na razão, preenche uma tarefa ao mesmo tempo nobre e útil.

Pode-se dizer que esta instituição universal e perpétua da paz não é uma mera parte, mas constitui todo o fim último da doutrina do direito nos limites da simples razão; pois o estado de paz não é outra coisa que o estado do meu e do teu garantido por leis, no meio de uma massa de homens vizinhos uns dos outros, portanto reunidos no seio de uma constituição³².

Estaria Rousseau satisfeito com essa redenção de sua filosofia política? Provavelmente, não. Certamente teria pensado que o aluno não estava trilhando o caminho correto. O que se pode aprender com essa relação especial entre mestre e aluno? Retribui-se mal a um aluno, quando se permanece sempre o mestre.

REFERÊNCIAS

GEONGET, B. Le concept kantien d'insociable sociabilité. Éléments pour une étude généalogique: Kant entre Hobbes et Rousseau. Paris 1996.

HERB, K. / LUDWIG, B. Kants kritisches Staatsrecht, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 2 (1994), 431-477.

KANT, I.: Gesammelte Schriften. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.

NIETZSCHE, F. Also sprach Zarathustra. Vol. I. Chemnitz 1883.

REICH, K. Rousseau und Kant. Tübingen 1936.

ROUSSEAU, J.-J. Oeuvres complètes. Edição publicada sob a direção de Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris 1959 ss.

STAROBINSKI, J. Du Discours sur l'inégalité au Contrat social: Etudes sur Le Contrat social de J.-J. Rousseau. Paris] 1964.

STEINER, G. Lessons of the masters. Harvard University Press 2004

32 - MS, AA 06:355.

(RE)LER ROUSSEAU E KANT NO SÉCULO XXI

Custódia Alexandra Almeida Martins

Tomemos como premissa inicial de reflexão o seguinte excerto:

“Siddhartha começara a alimentar em si a infelicidade. Começara a sentir que o amor de seu pai, o amor de sua mãe e o amor do seu amigo, Govinda, não o poderiam tornar feliz para todo o sempre, não poderiam apaziguá-lo, saciá-lo, satisfazê-lo. Começara a pressentir que o seu honrado pai e os seus outros mestres já haviam partilhado com ele a maior e melhor parte da sua sabedoria, deitado tudo o que tinham para dentro do recipiente ansioso que ele era, e o recipiente não estava cheio, o espírito não estava satisfeito, a alma não estava aquietada, o coração não estava pacificado” (Hesse, 2021, 13).

John Gray no livro *Filosofia Felina* escreve que “Os gatos não precisam de filosofia” (2021, 8). Se alguma provocação podemos encontrar nesta afirmação ela emerge mais da evidência do seu conteúdo do que de qualquer outra razão. Porém, se considerarmos a justificação apresentada, então a afirmação, os gatos não precisam de filosofia, ganha uma outra dimensão. Veja-se: “Obedientes [os gatos] à sua natureza, satisfazem-se com o que a vida lhes dá. Nos humanos, em contrapartida, parece ser-lhes natural a insatisfação com a sua natureza” (2021, 8). Se por um lado, o homem não é obediente à sua natureza e, por outro lado, a insatisfação com a sua natureza é-lhe natural, então resta questionar que natureza é esta que parece não se adequar ao homem. Este desconforto ganha maior densidade nas palavras de Gray quando afirma:

“Com resultados inevitavelmente trágicos e absurdos, o animal humano nunca deixa de aspirar a ser o que não é. Os gatos em nada se esforçam para isso. Boa parte da vida humana é uma luta pela felicidade. Entre os gatos, por outro lado, a felicidade é o estado em que eles caem quando desaparecem as ameaças pragmáticas ao seu bem-estar. Talvez seja essa a grande razão por que muitos de nós adoram gatos. Eles têm direito inato a uma felicidade que os humanos tantas vezes não conseguem atingir” (2021, 8).

Este enquadramento feito por Gray para colocar o problema não está muito distante daquilo que Bertrand Russell faz quando ensaia uma

resposta à pergunta sobre o que é que torna as pessoas infelizes. Aquilo que aproxima os dois autores é muito mais convergente do que aquilo que aparentemente os pode distanciar. Atente-se nas palavras de Russell:

“Os animais são felizes desde que tenham boa saúde e bastante comida. Tem-se a impressão de que os seres humanos deveriam sê-lo em iguais circunstâncias, mas tal não sucede, pelo menos na maioria dos casos, no nosso mundo moderno. (...) Ainda que por várias razões diferentes, em toda a parte ver-se-á pessoas infelizes” (2015, p. 21).

Talvez por essa razão pensar a natureza humana nas suas diversas dimensões tenha sido ao longo da história um desafio constante. À pergunta o que é o homem? Emerich Coreth responde que esta é uma questão que nos convoca permanentemente à reflexão quer seja no dia-a-dia quer seja no domínio da investigação científica. Por essa razão “Perguntamos pelo mundo e pelas coisas, pela matéria e pela vida, pela sua essência e pelas suas leis. Que é tudo isto e qual é o seu sentido? E que é o homem?” (1988, 9). Perguntar pelo o que é o homem está genuinamente interligado com o próprio sentido da existência. Para ilustrar a atualidade desta questão considere-se a seguinte passagem de Bruce H. Lipton:

“Se pudesse ser qualquer pessoa, quem desejaria ser? Costumava passar horas infindáveis a matutar nesta pergunta. Vivia obcecado com a fantasia de mudar de identidade, porque queria ser qualquer outra pessoa que não eu próprio. Tinha uma boa carreira profissional como biólogo celular e professor numa faculdade de Medicina, mas isso não compensava o facto de a minha vida pessoal ser, na melhor das hipóteses, um caos total. Quanto mais tentava encontrar a felicidade e satisfação na minha vida pessoal, mais insatisfatória e infeliz ela se ia tornando. Nos meus momentos de reflexão, decidi resignar-me à minha vida infeliz. Admiti que o destino me facultara uma má cartada e que teria, simplesmente, de aceitar o facto” (2022, 9).

É, precisamente a essa luz que podemos compreender o paradoxo da insatisfação natural com a sua natureza e a luta pela busca da felicidade. O que é o homem? Aquilo que é idiossincrático nesta interrogação é que ela “(...) afecta o próprio homem que interroga. No acto de perguntar, ele mesmo é posto em questão. (...) o homem é quem interroga. É aquele que pode perguntar e tem de perguntar” (Coreth, 1988, 9). Sobre esta situação em que se encontra o homem escreve Karl Jaspers:

“Quando nos convertemos a nós próprios em objecto do nosso pensamento alienamo-nos, estando simultaneamente presentes como eu pensante, que a si próprio se pensa e, todavia, não pode ser adequadamente objectivado porque é a condição prévia de qualquer configuração objectiva. Designamos esta situação fundamental da nossa existência pensante por cisão em sujeito objecto. Estamos nesta situação sempre que a nossa consciência é vígil. Podemos dar as voltas que quisermos ao pensamento que sempre nos encontraremos perante o objecto, quer este seja a realidade das nossas percepções

ções sensoriais, quer seja a noção de objectos ideais, como números ou figuras, ou qualquer conteúdo fantástico, inclusivamente a imaginação de algo impossível” (1987, 28).

Esta situação fundamental da nossa existência pensante, identificada por Jaspers, sinaliza uma possível resposta para o paradoxo da insatisfação natural do homem com a sua natureza e a luta constante pela busca da felicidade: “Aquilo que pensamos e de que falamos é sempre diferente de nós (...)” (1987, 28). Veja-se, seja o que for a felicidade, inclusivamente a imaginação de algo impossível, o sujeito que a pensa será sempre diferente daquilo que pensa, não havendo, entre ambos, uma correspondência osmótica: “Este fenómeno arquetípico da nossa existência consciente é tão natural que mal nos apercebemos do seu enigma, porque nem sequer o pomos em dúvida” (1987, 28). Assim, parece haver um desajuste entre quem pensa e o que é pensado. É como se o que é pensado fosse estranho àquele que o pensa. Esta leitura de Jaspers permite-nos apreciar a justificação dada por Russell, no que se refere às causas da infelicidade, baseada na noção de erro, com um novo olhar. Consideremos a justificação de Russell: “Creio que essa infelicidade se deve em grande parte a ideias erradas sobre o mundo, éticas erradas, hábitos de vida errados que provocam a destruição desse gosto natural e desse apetite pelas coisas realizáveis de que depende afinal toda a felicidade, tanto dos homens como dos animais” (2015, 23). O erro mais não é do que a expressão desse desajuste em maior ou menor grau entre sujeito e objeto. Os gatos segundo Gray não necessitam de filosofia para serem felizes, pois não procuram o sentido ou a razão da sua existência: “Nos humanos a felicidade é um estado artificial, nos gatos é sua condição natural” (2021, 33). Os gatos existem. Por isso, os gatos são obedientes à sua natureza. Para Roger Scruton, por sua vez, os homens descrevem o mundo de duas maneiras diferentes: “(...) como o mundo que nos contém e como o mundo em que agimos. Somos parte da natureza, obedientes a leis naturais. Mas também nos distanciamos da natureza, e fazemos escolhas que acreditamos serem livres” (2011, 24).

Provavelmente por esta razão a tarefa da filosofia seja própria dos homens e não dos gatos. Os gatos não se esforçam por serem felizes. Os homens esforçam-se, sim. E para Scruton esse esforço é tarefa da filosofia:

“Quando respondemos ao mundo como seres livres, procuramos sentidos e razões, e dividimos o mundo de acordo com os nossos interesses, e não de acordo com a sua natureza intrínseca, tal como ela é revelada à ciência. De facto, o sentido do mundo está salvaguardado em conceitos que, sendo indispensáveis ao «Porquê?» da liberdade, não encontram lugar na linguagem da ciência: conceitos como beleza, bondade e espírito que crescem no fino húmus do discurso humano” (2011, 25).

O perguntar sempre inquietou aqueles que se dedicam a pensar o

percurso do homem ao longo da história sob o signo do fino húmus do discurso humano. Assim, surge a questão lançada em 1750 pela Academia de Dijon para saber se o restabelecimento das ciências e das artes contribui para aperfeiçoar os costumes. Esta questão, aparentemente, tão académica e situada cronologicamente no século XVIII, torna-se muito mais atual e relevante para o pensamento filosófico-educacional, na medida em que encerra em si mesma os contrastes que caracterizam a consciência moderna no que se refere à questão da natureza humana. Sobre esta questão escreve Lenoble:

“Sob a etiqueta do século XVIII, arrumam-se, por força do hábito, tendências bem diferentes e até duas épocas distintas. O século XVIII é, com efeito, a ironia minuciosa de Fontenelle e a cordialidade desabrida de Diderot, os chistes finos de Voltaire e a «boa Natureza» de Diderot; é o ateísmo agressivo de Helvetius ou do barão de Holbach e o entusiasmo de Bernardim de Saint-Pierre perante uma Natureza em que, do movimento dos astros à configuração do melão, um Deus presente em toda a parte multiplicou os prodígios de uma vida mundana penetrada da preocupação da etiqueta e é a exaltação da vida simples na Natureza: a mãe que recomeça a aleitar o seu filho, as bucólicas do Trianon” (1990, 281-282).

A atualidade da pergunta feita pela Academia de Dijon carrega consigo dois eixos de reflexão que possibilitam manter um diálogo vivo entre os pensadores desta época e os seus leitores - nós - de qualquer tempo cronológico futuro, na medida em que “(...) o século XVIII continha, em germe, princípios e, com frequência, perigos que se desenvolveram com o tempo” (Lenoble, 1990:303). Um desses eixos, relativo ao conteúdo, é aquele a que Rousseau designou de felicidade do gênero humano; o outro eixo, relativo à forma, é aquele que designaremos por transparência do dizer, por isso Rousseau avisa que é importante não escrever para pessoas que estão em moda, se aquilo que se pretende é viver mais além de seu século. Também Kant entende ser crucial pensar a existência humana em conformidade com o aperfeiçoar dos costumes destacando a educação como elemento essencial a esse processo: “Educar é uma arte cujo exercício tem de ser aperfeiçoado através de muitas gerações. (...) e assim conduzir todo o género humano à sua destinação” (2012, 14). É precisamente a ideia de continuidade da educação que nos impele a (re)ler os dois autores e perceber que eles nos deixaram um desafio de dar seguimento à grande obra da natureza humana: o autoconhecimento da existência individual.

Da mesma forma que para Kant a educação é o problema mais complexo, porque maior e mais difícil, que pode ser dado ao homem, também o autoconhecimento é a tarefa mais difícil de se realizar porque encerra em si mesma a arte de se educar. Na verdade, quer Rousseau quer Kant ao colocarem o foco na educação tentam dar continuidade ao desafio lançado por Platão no Livro VII da República:

“A presente discussão indica a existência dessa faculdade na alma e de um órgão pelo qual aprende; como um olho que não fosse possível voltar das trevas para a luz, senão juntamente com todo o corpo, do mesmo modo esse órgão deve ser desviado, juntamente com a alma toda, das coisas que se alteram, até ser capaz de suportar a contemplação do Ser e da parte mais brilhante do Ser. A isso chamamos o bem” (518c).

Kant, nesta linha de interpretação acompanha Platão quando interpela os seus leitores: “A Providência quis que o homem deva sempre produzir o bem a partir de si próprio e dirigiu-se, por assim dizer, ao homem (...) - Equipei-te com todas as disposições para o bem. Cabe-te desenvolvê-las e, por isso, a tua felicidade ou infelicidade depende de ti próprio” (2012, 14). Platão reforça a sua posição quando defende que

“(...) se desde a infância se operasse logo uma alma com tal natureza, cortando essa espécie de pesos de chumbo, que são da família do mutável e que, pela sua inclinação para a comida e prazeres similares e gulodices, voltam a vista da alma para baixo; se, liberta desses pesos, se voltasse para a verdade, também ela a veria nesses mesmos homens, com a maior clareza, tal como agora vê aquilo para que está voltada” (519b).

Num gesto semelhante Rousseau acompanha Platão na necessidade de libertar a infância dessa espécie de pesos de chumbo quando afirma que “Os preceitos, a autoridade, a necessidade, o exemplo, todas as instituições sociais em que estamos submersos abafariam nele [no homem] a natureza, e nada poriam em seu lugar (...)” (1969, 245). Aquilo que o autor do *Emílio* defende é uma educação negativa, a qual é garante de não se “(...) transformar o carácter e de modificar o natural mas, pelo contrário, de lança-lo tão longe quanto pode ir, de cultiva-lo e de impedir que degenerere, pois é assim que um homem se torna tudo que pode ser e que a obra da natureza nele se completa pela educação (...)” (1969, 566).

Aquilo que Platão, Rousseau e Kant estão a propor é passar a responsabilidade da educação para todos os séculos vindouros. Em pleno século XXI essa tarefa é-nos entregue. Haverá uma consciência educacional “Maior” que se realiza nas diferentes gerações? É-nos possível visualizar o seu fim? Talvez não! A educação será sobre o que se pode fazer, o que se faz no momento presente e não sobre o ideal de educação futura. O que aqui está em causa é uma teoria da educação, que para Kant “(...) é um ideal magnífico, e o facto de ainda não estarmos em condições de o realizar não causa qualquer dano. É necessário somente não considerar a ideia quimérica e não difamar como um belo sonho, por mais obstáculos que surjam na sua execução» (2012, 13). O que temos nós de fazer enquanto geração? Saibamos, então, nós, pensar o nosso estado! Façamos uma epochê educativa no nosso percurso e assim, talvez tenhamos tempo para, sem respostas, mas com muitas perguntas acompanharmos Siddhartha:

“A quem fazer sacrifícios, a quem venerar, senão a Ele, ao Único, a Atman? E onde encontrar Atman? Onde vive Ele, onde bate o Seu coração, senão no próprio Eu, nas profundezas imperecíveis que existem em todos nós? Mas onde, onde se encontra este Eu, esta Interioridade, esta Finalidade? Não é de carne e osso, não é o pensamento ou a consciência, assim ensinavam os mais sábios. Onde, onde era então? Penetrar no Eu, na Interioridade, em Atman – existiria outro caminho que valesse a pena ser procurado? Mas, ai, ninguém lhe mostrava esse caminho, ninguém o conhecia, nem o pai, nem os professores e sábios, nem os cânticos sagrados dos sacrifícios! Tudo eles conheciam, os brâmanes e os livros sagrados, tudo conheciam, tudo tinham estudado e mais do que tudo, a criação do Mundo, a origem do discurso, os alimentos, a inspiração, a expiração, a ordem dos sentidos, os feitos dos deuses – eram infundáveis os seus conhecimentos -, mas valeria a pena saber tudo isso, se não se conhecia o Uno e Único, o mais importante, a única coisa importante” (Hesse, 2021, 13-14).

REFERÊNCIAS

- Coreth, Emerich (1988). *O Que é o Homem? Elementos para uma antropologia filosófica*. Lisboa: Verbo.
- Gray, John (2021). *Filosofia Felina – Os Gatos e o Sentido da Vida*. Lisboa: Editorial Presença.
- Hesse, Hermann (2021). *Siddhartha – um poema indiano*. Alfragide: D. Quixote.
- Jaspers, Karl (1987). *Iniciação Filosófica*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Kant, Immanuel (2012). *Sobre a Pedagogia*. Lisboa: Edições 70.
- Lenoble, Robert (1990). *História da Ideia de Natureza*. Lisboa: Edições 70.
- Lipton, Bruce H. (2022). *A Biologia da Crença*. Alfragide: Editora Lua de Papel.
- Platão (2007). *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Rousseau, Jean-Jacques (1969). *Emile ou De L'Éducation*, in J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*, Vol. IV. Paris: Éditions Gallimard.
- Russell, Bertrand (2015). *A Conquista da Felicidade*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Scruton, Roger (2011). *Guia de Filosofia para Pessoas Inteligentes*. Lisboa: Guerra e Paz.

KANT Y ROUSSEAU ACERCA DE LA FELICIDAD: CONSIDERACIONES SOBRE LA SENSIBILIDAD, LA RAZÓN Y LO PÚBLICO

Vera Waksman

Introdução:

Quando Luciano Façanha me convocou a este encontro sobre Rousseau y Kant, me sugirió que en esta comunicación me refiriera a ambos autores y que tomara en cuenta los ejes de la convocatoria: razón y sensibilidad.

Una primera combinación típica de los dos pensadores con los dos temas pondría, tal vez con alguna justificación posible, a Rousseau del lado de la sensibilidad y a Kant del lado de la razón. Pero, además de ser casi un lugar común, esa división es falaz. Y podría afirmarse incluso que las lecturas influenciadas por el kantismo le dieron, en los comienzos de los estudios rousseauistas, un estatuto filosófico, (¿racional?) y no solo literario (¿sentimental?), a la obra de Rousseau.¹ Como eje articulador de ambos autores y de ambas problemáticas surgió, entonces, el problema de la felicidad, para indagar a partir de allí el sentido de la felicidad pública o, en todo caso, qué habría que entender por ella en algunos de los escritos políticos de ambos autores. La importancia y la presencia de la idea de felicidad en los textos del siglo XVIII ha sido ampliamente estudiada y su importancia va de suyo.² El derecho a la felicidad aparecerá a fines de siglo plasmado tanto en la Constitución norteamericana como en la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de la Revolución francesa. El siglo va dejando atrás la vieja idea de que la felicidad del pueblo como una dádiva, una gracia, otorgada por el rey, garante y responsable de la felicidad de sus

1 - Me refiero, claro está, a Cassirer; y en cuanto al racionalismo de Rousseau, a la obra homónima de Robert Derathé de 1948. Cf. Derathé, R., *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948.

2 - Algunas obras generales e insoslayables sobre este tema son Mauzi, R., *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 1965; Delon, M., *Dictionnaire européen des Lumières*, Presses Universitaires de France, 1997 (entrada Bonheur); Delon, M. y Farrugia, G. (éd.), *Le Bonheur au XVIIIe siècle*, Poitiers, La Licorne, PUR, 2015.

súbditos, como un padre lo es de la felicidad de sus hijos. La felicidad pública debe ser ¿conquistada, alcanzada? ¿O debe ser mantenida al margen del ejercicio del poder gubernativo? ¿El ideal de felicidad tiene o no incidencia política? ¿Depende la felicidad del pueblo de la acción política o esta debe prescindir de cualquier forma de intrusión en la idea de felicidad? Estas son algunas de las preguntas que guían la presente comunicación.

La primera opción fue el camino cronológico: Kant lector agudo de Rousseau, Rousseau como el Newton del mundo moral según la apreciación de Kant. Primero Rousseau, el maestro; luego Kant, el discípulo. Pero ese camino me planteaba dos problemas: por un lado, Kant no parece contradecir frontalmente una determinada idea de felicidad pública establecida por Rousseau. Es tal vez debido a que la diferencia de puntos de vista de ambos autores se aprecia en la idea de felicidad, pero no tiene en ella su origen. Y, por otro, no quisiera contribuir a una mirada sobre Rousseau que tiene a Kant como punto de llegada conceptual. Nunca quisiera decir como Eric Weil, “fue necesario Kant para *pensar los pensamientos Rousseau*”.³ Invierto entonces el orden cronológico, empiezo por Kant y algunas consideraciones sobre la felicidad, para evaluar a partir de allí el concepto de felicidad pública en Rousseau, estrechamente ligado con una exigente concepción de la soberanía.

Algunas consideraciones de Kant sobre la felicidad

Como es bien sabido, Kant se opone al eudemonismo moral y rechaza que la felicidad pueda ser un móvil de la moralidad: la felicidad como fin natural, es decir como anhelo propio de todo ser racional y finito, es irrenunciable pero no constituye un principio moral. En la *Crítica de la razón práctica*, Kant afirma que “ser feliz es un anhelo de todo ser racional, un inevitable fundamento de la facultad de desear” y, en este sentido, una necesidad de orden empírico y subjetivo que no puede ser fundamento de una ley ni de la determinación de la voluntad.⁴ La felicidad es “la conciencia que tiene un ser racional del agrado de la vida y que sin interrupción acompaña toda su existencia”,⁵ dice Kant en ese mismo texto. Y en *Los progresos de la metafísica* sostiene que es “la máxima suma del placer”.⁶

El rechazo de la felicidad como principio vale también en el plano del derecho político. En la segunda parte del texto *Teoría y práctica* conocido como el “Contra Hobbes”, escribe Kant:

3 - Weil, E., “Rousseau et sa politique”, en AAVV, *Pensée de Rousseau*, Paris, Seuil, 1984, p.18.

4 - Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, El Ateneo, 1951, trad. M. García Morente, p. 29.

5 - *Op. cit.*, p. 26.

6 - Kant, I., *Los progresos de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, trad. M. Caimi, AK XX 294.

“Resulta claro que el principio de la felicidad (propriadamente incapaz de constituirse en auténtico principio) también conduce al mal en Derecho político, tal y como lo hacía en la moral, por óptima que sea la intención que se proponen sus defensores. El soberano quiere hacer feliz al pueblo según su concepto, y se convierte en déspota. El pueblo no quiere renunciar a la general pretensión humana de ser feliz y se vuelve rebelde”.⁷

De igual modo, en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant insiste en la distinción moral y jurídica: la moralidad es libre de toda coacción mientras que el derecho no lo es, por eso mismo señala la contradicción que implicaría para un legislador “llevar a efecto mediante coacción una constitución erigida sobre fines éticos”.⁸ Lo que interesa señalar acá es que Kant separa claramente la virtud de la legalidad y, aunque la comunidad política pueda desear que sus miembros actúen de manera virtuosa o moral, la política no debe intentarlo: es imposible coaccionar externamente las decisiones morales (la determinación de la voluntad) y “el juez humano no puede penetrar con la mirada el interior de otros hombres”, la coacción no puede ni debe alcanzar el fuero interno.

El mismo rechazo de imponer un modelo de felicidad de manera paternalista se lee en *Hacia la paz perpetua*, cuando Kant distingue la figura del *político moral*, que se apega a la ley y conduce a que “gradualmente el pueblo se vuelva capaz de recibir la influencia de la mera idea de la autoridad de la ley”⁹ del *moralista político* que se guía por principios de orden material y se fragua una moral a la medida del interés del hombre de Estado.

En suma, la felicidad es contingente y *a posteriori* y por lo tanto incapaz de proveer reglas ciertas capaces de guiar nuestra conducta con algún grado de determinación y universalidad. Por supuesto, no se trata de hacer de Kant, quien advierte la enorme complejidad del mundo moral, un pesimista respecto de la felicidad, sino solo de constatar la dificultad que esta presenta, cuando se la considera como “la satisfacción de todas las inclinaciones”, según la fórmula de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, desde el punto de vista de los principios *a priori*.

Las consideraciones positivas de la felicidad, también presentes en la filosofía de Kant, se vinculan, por su parte, con el concepto de *bien supremo*, en el que la virtud y la felicidad se reúnen y el cual es indispensable como postulado de la razón práctica, necesario para la acción a la vez que indemostrable teóricamente. Para terminar este repaso de las referencias a la felicidad en Kant, debemos tener en cuenta también el *deber de promover la felicidad ajena*, porque la beneficencia motivada moralmente (dado que solo

7 - Kant, I., *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1993, trad. R. Rodríguez Aramayo, AK VIII 302.

8 - Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, trad. F. Martínez Marzoa, p. 96.

9 - Kant, I., *Hacia la paz perpetua. Un proyecto filosófico*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2007, trad. M. Marey, p. 84, AK VIII 372.

obliga porque puede convertirse en ley universal)¹⁰ resulta una condición de posibilidad de la anhelada felicidad natural. La felicidad ajena sería, en este sentido, una instancia, tal vez la única, en que la felicidad alcanza el ámbito moral, no como aquello que puede esperarse en un mundo futuro, sino en el mundo terrenal.¹¹ Kant es muy claro respecto de la división de los deberes morales y jurídicos y, por lo mismo, del límite del deber de felicidad ajena: de ningún modo es lo que estaría proporcionando un político “paternalista”. Unas páginas más adelante en el mismo texto este punto queda establecido con precisión: “Aquel que, de acuerdo con la ley de un país, ejerce el poder supremo sobre uno al que le roba la *libertad* de ser feliz según su propia elección ¿puede considerarse como bienhechor cuando cuida de él -por así decirlo- paternalmente según *sus* propios conceptos de felicidad?” Y para que no quede ninguna duda añade “yo no puedo hacer bien a nadie ateniéndome a *mis* conceptos de felicidad, sino ateniéndome a los conceptos de *aquel* a quien pienso hacer un beneficio al instarle a aceptar un regalo”.¹²

¿Qué queda entonces de todo esto para pensar en una idea de felicidad pública? Entiendo que la felicidad ingresa en un ámbito moral en la medida en que propiciar la felicidad ajena en un deber, pero no podemos decir lo mismo de la política, que corresponde a la coacción externa. Kant podría considerar que la felicidad pública reside en el respeto de la ley y de la independencia de los súbditos: pues cada uno es libre de buscar la felicidad como mejor le convenga.

Rousseau: felicidad, amor propio, voluntad general y soberanía

Desde este conjunto de consideraciones, intentaré en lo que sigue reflexionar acerca de la noción de felicidad pública tal como aparece en la pluma de Rousseau. El tema de la felicidad en Rousseau, como en Kant, es muy vasto, porque aparece en todos los ámbitos de su filosofía, desde la antropología desde el punto de vista del salvaje, hasta el paseante solitario, que medita ampliamente acerca del problema de la felicidad, pasando por la preparación para la vida en *Emilio* y la exhortación del preceptor: “Hay que ser feliz, querido Emilio, es el fin de todo ser sensible, es el primer deseo que nos imprimió la naturaleza y el único que no nos abandona nunca”.¹³ Pero dado que la felicidad del individuo nos llevaría por otro lado, prefiero concentrarme en esta breve comunicación en la felicidad pública como

10 - Cf. Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, Barcelona, Altaya, 1993, trad. A. Cortina Ors, p. 247. AK VI 393.

11 - Sobre este punto, ver el importante artículo de Macarena Marey “El rol de la felicidad ajena en la filosofía práctica de Kant” en *Dianoia* vol LXII, número 78 (mayo 2017), pp. 119-145.

12 - Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, p. 324, AK VI 454.

13 - Rousseau, J.-J., *Emile*, en *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, Coll. La Pléiade, t. IV, p. 814. En adelante las obras de Rousseau se citan según esta edición, como OC, seguido por el número de tomo en números romanos y luego el número de página.

tema estrictamente político: se trata de la felicidad del cuerpo político y, en todo caso, del hombre como ciudadano.

Organizo la exposición en tres momentos: 1) tomo como punto de partida un fragmento de Rousseau sobre la «felicidad pública» para plantear 2) la relación de la felicidad con el amor de sí mismo, e indicar, por último, 3) la relación del amor de sí mismo con la educación del individuo y con la voluntad general como condición de la libertad y la felicidad, además de la necesaria educación de las pasiones del cuerpo político (del pueblo) para sostener una disposición, un afecto, un “espíritu social” que arraigue en cada uno y haga posible la soberanía.

El fragmento “Felicidad pública”

Entre los fragmentos que se publicaron bajo la rúbrica *Fragments politiques* en el tomo III de las obras completas de Rousseau, se incluye un texto compuesto hacia 1762 en respuesta a una serie de preguntas formuladas por la Sociedad Económica de Berna, entre las cuales Rousseau escoge aquella que interroga: “¿Qué pueblo fue alguna vez el más feliz?”. Ese fragmento, dividido en ocho puntos más o menos breves, retoma algunas ideas importantes del autor. Puntualizo:

1. Rousseau propone una distinción importante entre la felicidad del hombre y la felicidad de las sociedades políticas. En cuanto al hombre, la felicidad no es el placer ni cualquier otra modificación pasajera del alma, sino un sentimiento interior y permanente del que solo puede dar cuenta quien lo siente. La felicidad individual es, como para Kant, un asunto empírico. El propósito de Rousseau es “formar por suposición la idea de un pueblo feliz y luego [establecer] reglas a partir de esta idea”.¹⁴ En las sociedades políticas, en cambio, los bienes y los males son visibles y el sentimiento interior es un sentimiento público. A pesar de la distinción establecida, Rousseau advierte que “si el sentimiento de bienestar no está en nadie, entonces no existe y la familia no es floreciente cuando los hijos no prosperan”.¹⁵
2. Es preciso entonces un primer criterio en este sentido, el cual corresponde a argumentos una y otra vez adelantados por el autor desde el primer *Discurso*. Hay que resolver “la contradicción que se encuentra entre [...] nuestros deberes e inclinaciones, en-

14 - Rousseau, J.-J., *Fragments politiques*, OC III, p. 509.

15 - *Ibid.*

tre la naturaleza y las instituciones sociales, entre el hombre y el ciudadano”.¹⁶ Esta disociación puede verse en distintos planos. Por un lado, los individuos particulares, que desconocen sus auténticas necesidades y sus capacidades, se pierden en deseos que superan sus fuerzas y que generan una frustración perpetua. Por otro, la contradicción más profunda parece ser la que tiene lugar entre la naturaleza y las instituciones, entre lo que los hombres son y lo que deben aparentar en la vida con otros. El orden social de las sociedades de la desigualdad existentes es, según Rousseau, “contrario desde todo punto de vista a la naturaleza que nada destruye, [y] la tiraniza constantemente”.¹⁷ La sociedad no sólo es artificial, sino que se opone a la naturaleza y la somete tiránicamente. Las instituciones sociales doblegan la naturaleza, no porque la vida salvaje sea la mejor para el hombre, sino porque la única pasión natural de los seres humanos, el amor de sí mismo, se ve obligada a replegarse, a volverse sobre sí, a concentrarse en la forma del amor propio, de la comparación y la vanidad. Y esto ocurre de este modo, no porque la naturaleza humana haya mutado definitivamente hacia su versión más hostil y negativa, sino porque las *relaciones* en las que los hombres se ven atrapados en las sociedades existentes no permiten que el amor de sí mismo cumpla su función de autopreservación más que estableciendo vínculos competitivos y acrecentando la atención egoísta sobre sí. Dicho de otro modo, para sobrevivir en las sociedades desiguales, el amor propio debe concentrarse y volverse exclusivo y excluyente. Son las relaciones que establecemos con los otros y con las cosas las que configuran nuestro modo de ser. En el punto 5 del mismo fragmento, y en el mismo sentido, se lee: “El estado moral de un pueblo no es tanto el resultado del estado absoluto de sus miembros [es decir de la felicidad particular de cada uno de ellos] sino de las relaciones entre ellos”.¹⁸ Entonces, sostiene Rousseau, habría que fomentar la unidad de los seres humanos por medio de instituciones que no pongan en contradicción al hombre con el ciudadano en cada uno.

3. La definición de la nación más feliz, que se ofrece en el fragmento que analizamos, parece menos interesante por tener un carácter demasiado formal. “La nación más feliz es aquella que puede con la mayor facilidad prescindir de todas las demás y la

¹⁶ - *Ibid.*, p. 510.

¹⁷ - Rousseau, J.-J., *Lettre à Christophe de Beaumont*, OC IV, p. 966)

¹⁸ - Rousseau, J.-J., *Fragments politiques*, OC III, p. 511.

más floreciente es aquella de la que menos pueden prescindir las otras”.¹⁹ Esta definición le sirve a Rousseau para despejar los criterios económicos ligados a la felicidad pública: ni el dinero, ni el comercio son signos de prosperidad, así como tampoco el desarrollo de las ciencias y las artes, que no son más que medios para otra cosa, nunca fines en sí mismos. Rousseau busca para el cuerpo político una definición de autarquía cercana a la que defenderá el paseante solitario que no ha logrado conseguir la felicidad en la vida política. Tal vez entre las naciones, que se encuentran inevitablemente en una “condición mixta”, dado que vivimos “a la vez en el orden social y en el estado de naturaleza, y estamos sometidos a los inconvenientes de uno y otro, sin encontrar seguridad en ninguno de los dos”,²⁰ se dé una situación insuperable de permanente disociación entre el adentro y el afuera, situación de la que da cuenta también el último capítulo del *Contrato social*, al reconocer que faltaría apoyar al estado en sus relaciones externas, además de hacerlo en los principios políticos legítimos.

4. Ahora bien, hay dos elementos que quisiera señalar antes de abandonar este fragmento: por un lado, unificar el ser y el parecer, o volver a los hombres consecuentes consigo mismos significa que sean lo que quieren parecer y que parezcan lo que son. Dicho de otro modo, que no es lo mismo pero que apunta en la misma dirección, terminar con la disociación hombre y ciudadano equivale a volver a los “hombres civiles por su naturaleza y ciudadanos por sus inclinaciones” o poner “la ley social en el fondo de los corazones” porque “cuando nadie quiere ser feliz más que para sí mismo, no existe la felicidad para la patria”.²¹ Este modo de decir recuerda la admiración por Esparta tantas veces expresada por Rousseau y que alcanza algunos de sus picos en pasajes como este del *Discurso de economía política*:

“Es mucho haber hecho reinar el orden y la paz en todas las partes de la república; es mucho que el Estado esté tranquilo y se respete la ley: pero si no se hace nada más, habrá en todo ello más apariencia que realidad, y el gobierno difícilmente se hará obedecer si se limita a la

19 - *Ibid*, p. 512

20 - Cf. Rousseau, J.-J., *Principes du droit de la guerre. Écrits sur la paix perpétuelle*, Paris, Vrin, 2008 (ed. B. Bernardi-G. Silvestini), p. 70.

21 - Rousseau, J.-J., *Fragments politiques*, OC III, p. 510-511.

obediencia. Si es bueno saber emplear a los hombres tal como son, es mucho mejor hacerlos tal como se necesita que sean; la autoridad más absoluta es la que penetra en el interior del hombre”.²²

Rousseau reclama una autoridad, la de la ley, pero que no se asiente en la coerción puramente externa, porque eso no alcanza: la tarea de la política es formativa en un sentido amplio, hay que formar para el amor a la ley y eso supone “hacer a los hombres como se necesita que sean”. ¿Hasta dónde hay que entender esa afirmación para que Rousseau no se nos aparezca como un déspota manipulador, como un colectivista nostálgicamente espartano? Antes de responder, es necesario añadir una última cita del fragmento sobre la felicidad pública: “No hay ningún gobierno que pueda forzar a los ciudadanos a vivir felices, el mejor es el que los pone en condiciones de serlo si son razonables. Y esa felicidad no pertenecerá nunca a la multitud”.²³ Dejando de lado el pesimismo de la frase final, después del tono espartano volvemos a una apreciación con la que Kant, según vimos podría estar de acuerdo. ¿Cómo es posible? La clave parece estar, obviamente, en la condición restrictiva: lo que hace un gobierno es poner a los seres humanos en condiciones de ser felices *si son razonables*. Esto nos obliga a repasar los principios del derecho político en su dimensión político-cognitiva tanto como en su dimensión socio-afectiva, para retomar desde ahí el problema que deja planteado el fragmento del *Discurso sobre la economía política*.

Las condiciones de la soberanía

Es preciso tener en cuenta la relación estrecha de la felicidad con la libertad y de esta con el principio fundamental de la obra de Rousseau, el amor de sí mismo o en su versión socializada, el amor propio expandido.²⁴ Recordemos una vez más que la concentración del amor propio en su sentido más excluyente no es una tendencia de la naturaleza humana, según le responde Rousseau al Hobbes que él interpreta, sino el resultado de las relaciones que se establecen en las sociedades desiguales. Y fiel a la idea de encontrar el remedio en el mal, Rousseau entiende que solo las instituciones pueden establecer otras relaciones capaces de (re)orientar el amor propio (pasión inevitable de la vida social) en un sentido expansivo y virtuoso. Las condiciones de la libertad son, por un lado, *institucionales*: en la medida en que no hay libertad posible si no se garantiza la no-dependencia de un hombre de la voluntad de otro hombre, o lo que es lo mismo, la obediencia

22 - Rousseau, J.-J., *Discours sur l'économie politique*, OC III, p. 251.

23 - Rousseau, J.-J., *Fragments politiques*, OC III, p. 513.

24 - Cf. Rousseau, J.-J., *Emile*, OC IV, p. 322

a la sola ley, expresión de la voluntad general, y por tanto, de la voluntad propia; y por otro lado, *subjetivas*, en la medida en que la concentración del amor propio destructiva de todo vínculo social acontece en cada individuo, por razones quizás parecidas, pero siempre singulares. Expandir el amor propio parece ser una condición imprescindible para participar de la voluntad general. Como único fundamento legítimo del cuerpo político, esta tiene un objeto, el interés común, de acuerdo con el cual las sociedades deben gobernarse. En el Estado legítimo “no se puede trabajar para otro sin trabajar al mismo tiempo para sí mismo”, porque por obra del arte político y de la soberanía de la voluntad general, el interés propio bien entendido coincide con el interés general, por lo tanto, nadie renuncia en la ciudad del Contrato, a su interés particular. Por esa razón, “todos quieren constantemente la felicidad de cada uno de ellos [...] no hay nadie que no se apropie de las palabras *cada uno* y que no piense en sí mismo cuando vota por todos”.²⁵ El principio del amor de sí no deja de estar activo en la voluntad del conjunto, a tal punto que Rousseau afirma: “que la igualdad de derecho y la noción de justicia que ella produce derivan de la preferencia que cada uno se da y por consiguiente de la naturaleza del hombre”.²⁶ Así, el orden político legítimo puede tomar a los hombres “tal como son” y hacer posible la desnaturalización del hombre sin obligarlo a sacrificar el amor de sí mismo. Ser capaz de generalizar la voluntad, de ver en el bien común el bien propio, supone un largo aprendizaje (de ahí el círculo que rompe la figura del Legislador, porque se requiere que el efecto de la institución, la generalización, sea la causa o esté en la fundación del cuerpo político, en su origen), porque es un ejercicio cognitivo que requiere un alto grado de abstracción. Pero, el *Contrato social* no establece solamente los principios políticos en un sentido abstracto o formal, como parece indicarlo la lectura aislada del libro I y los primeros seis capítulos del libro II. Hay que considerar también el libro IV, cuyo título original era “Donde se siguen tratando las leyes políticas y se exponen los medios para reforzar la constitución del Estado”. La libertad se asegura con principios políticos legítimos, que también deben ser seguros, efectivos y, como ya se dijo, “el mayor apoyo de la autoridad pública está en el corazón de los ciudadanos”.²⁷ Esto es, hay que actuar sobre las costumbres y los hábitos sociales. El desarrollo de cada uno de los casos que podríamos tomar para ejemplificar esta acción obligaría a un desarrollo más extenso de lo que admite esta presentación. Recordemos, sin embargo, antes de plantear una conclusión, algunos de los dispositivos que propone

25 - Rousseau, J.-J., *Du Contrat social*, OC III, p. 373.

26 - *Ibid.*

27 - Rousseau, J.-J., *Discours sur l'économie politique*, OC III, p. 252.

Rousseau para fomentar la expansión del amor propio, condición para la generalización cognitiva y afectiva de la voluntad:

a) La educación pública, tal como se presenta en el *Discurso sobre la economía política*, lleva a una forma de amor a la patria que conduce asimismo al amor a las leyes. Las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* son muy claras en este sentido, la educación es una carga pública que cualquier ciudadano puede desarrollar.

b) La fiesta pública o popular es la actividad social privilegiada por Rousseau para fomentar esos sentimientos de sociabilidad que contribuyen al espíritu social en formación. La fiesta es lugar de encuentro y diversión, es espectáculo al aire libre que genera un espacio de participación igualitario. Esto aparece en la fiesta de la Vendimia en Clarens, en la *Nueva Heloísa* pero más aún en la oposición entre la fiesta y el teatro que presenta Rousseau en la carta a D'Alembert o en las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*. Starobinski propone una atractiva analogía en este sentido: “Lo que el *Contrato* estipula en el plano de la voluntad y del tener, lo realiza la fiesta en el plano de la mirada y del ser”.²⁸ Más interesante todavía es la interpretación que propone Bronislaw Baczko: para llegar a la *razón pública*, esa unión perfecta del entendimiento y la voluntad que supone la voluntad general, es necesario pasar por un ejercicio de *imaginación*, puesto que es esta la que amplía los límites de lo posible, la que permite ver lo que aún no existe: la fiesta se dirige al corazón de los hombres y representa una forma de lazo social, igualitaria, que no es aún real pero que es posible.²⁹

c) La religión civil, que no es posible desarrollar aquí, tiene como propósito -recordemos- fortalecer los *sentimientos* de sociabilidad y los artículos de fe que propone son establecidos por el soberano, es decir el pueblo, y tienen carácter de ley.

d) Por último, una interesante interpretación de Bruno Bernardi del capítulo VII del libro IV del *Contrato social* dedicado a la *censura*, de alguna manera se vincula con aquellas leyes que el gran Legislador consulta en secreto, aquellas que no están escritas pero que son la savia de la legislación: la opinión y las costumbres. “Así como la declaración de la voluntad general se hace por la ley, la declaración del juicio público se hace por la censura”.³⁰ El tribunal censorial no es entonces el árbitro de la opinión del pueblo sino quien la declara. Bernardi ³¹ sostiene que el cuerpo político tiene afectos colectivos y que la opinión pública, que se expresa por la censura, no debe

28 - Starobinski, J., *La transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus, 1983, p. 128.

29 - Baczko, B., *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978, pp. 91-100.

30 - Rousseau, J.-J., *Du Contrat social*, OC III, p. 458.

31 - Bernardi, B., “Volver a pensar la opinión pública con Rousseau”, en Cuadernos Filosóficos segunda época, nº X, Rosario, 2013, pp. 93-114.

entenderse (sería un error hacerlo) como la expresión de una sociedad civil que se enfrenta al Estado, sino como el suplemento de la voluntad general, como su dimensión pasional. Mientras que la ley y la voluntad general corresponden a un proceso cognitivo-político, la opinión pública y la censura manifiestan un proceso socio-afectivo, son dos caras de la misma moneda, por así decir. Son dos puntos de vista sobre la unidad del cuerpo político.

Comentario final

¿Pero en dónde quedó Kant? ¿Qué pasó con el problema de la felicidad pública? Kant nos llevaba de la felicidad al problema de la fundamentación tanto de la moralidad como del derecho. Rousseau se ocupa de la fundamentación de la legitimidad pero, además de establecer sus condiciones de posibilidad, desarrolla los modos de traer al mundo la voluntad general. En la confrontación de los dos planteos acerca de la felicidad se pueden ver los parentescos así como las diferencias entre ambos pensadores. Quizá la conclusión sea obvia, aun así tiene una curiosa actualidad.

Kant deja de lado la felicidad como criterio de la política. Su republicanismo consiste no solo en que la ley y la aplicación de la ley estén en diferentes manos sino en que no haya, de parte del Estado ninguna incursión en eso que hoy llamaríamos concepciones de vida buena. La felicidad de cada uno es asunto de cada uno y cualquier forma de imposición valorativa desde el Estado constituye una intrusión en la esfera íntima y una forma de paternalismo político, propia de los moralistas políticos que nada tienen que ver con los políticos morales. La distinción moral y derecho según Kant es paralela a la distinción entre el fuero interno y el externo y la coacción, como ya se estableció, solo puede ser externa: el fuero interno es libre y ningún poder establecido tiene derecho a ingresar en él.

Rousseau, en cambio, no parece detenerse en ningún fuero externo, al menos en lo que a la voluntad general se refiere. Por supuesto, Rousseau es sin dudas un pensador de la intimidad, pero la soberanía de la voluntad general requiere conquistar el corazón del individuo para hacerlo libre. La fórmula de la alienación total, la única cláusula del contrato vuelve superflua la distinción entre el fuero interno y el externo y, por lo mismo, hace caer las prevenciones acerca de los modos de vida buena. La forma de soberanía que propone Rousseau no es utópica, es laboriosa, requiere una atención permanente, un trabajo subjetivo de transformación de la manera de ser que comienza en un plano personal e idealmente, como dirá Kant, será continuado por la tarea misma de la legalidad. La impronta de

Montesquieu se hace sentir en ambos pensadores.³² Rousseau afirmaría tal vez que ninguna forma de Estado legítimo es indiferente a una forma de felicidad, porque hay una sola forma de ser libre en la sociedad política y no es posible ser feliz políticamente sin acceder a la libertad. El aspecto socio-afectivo de la voluntad general no implica una forma determinada de felicidad, porque, reiteremos, no se puede obligar a los ciudadanos a ser felices, pero sí es la única manera de ponerlos en condiciones de ser felices “si son razonables”. Y la razonabilidad no es natural, es una conquista de la vida en sociedad y un modo de ser que se adquiere.

Rousseau plantea una forma de soberanía que requiere una unidad máxima “pues si la oposición de los intereses particulares hizo necesario la institución de la sociedad, es el acuerdo de esos mismos intereses el que lo hizo posible”:³³ un mínimo de coincidencias es indispensable, una base común se impone. No es momento para Rousseau de pensar en una opinión pública que se oponga a la voluntad general. Es una apuesta demasiado grande la de pensar la soberanía de la voluntad general, hay que encontrar la forma del bien común en esa generalidad. Por lo tanto, deberíamos tomar literalmente la advertencia del capítulo VI dedicado al pacto social en el libro I del *Contrato*: “aquel estado primitivo ya no puede subsistir y el género humano perecería si no cambiara su manera de ser”.³⁴ Cambiar la manera de ser significa para Rousseau hacerse cargo de proponer un modo de ser radicalmente nuevo: la soberanía de la voluntad general y la transformación subjetiva necesaria para llegar a ser libre en sentido civil y moral (porque otra forma de libertad ya no existe).

Tal vez después de la revolución francesa y del terror, Kant prefiera mantener la separación entre fuero externo e interno y abrir un espacio para la opinión pública que, oponiendo eventualmente un freno a la soberanía personal, contribuya con el soberano al mejoramiento de las instituciones por medio de la crítica ejercida a través de la libertad de pluma. Dos maneras de pensar lo público y la soberanía y, en consecuencia, la felicidad del pueblo.

32 - “En el nacimiento de las sociedades, son los jefes de las repúblicas quienes hacen la institución; luego, la institución forma a los jefes de las repúblicas”, *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence*, en Montesquieu, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, t. II, p. 70.

33 - Rousseau, J.-J., *Du Contrat social*, OC III, p. 368

34 - Rousseau, J.-J., *Du Contrat social*, OC III, p. 360.

REFERENCIAS

Baczko, B., *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978.

Bernardi, B., “Volver a pensar la opinión pública con Rousseau”, en Cuadernos Filosóficos segunda época, n° X, Rosario, 2013, pp. 93-114.

CASSIRER, Ernest. *El problema Jean-Jacques Rousseau. In: Rousseau, Kant, Goethe: Filosofía y cultura em la Europa del Siglo de las Luces*. Tradução, organização e introdução: Roberto R. Aramayo. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

Delon, M. y Farrugia, G. (éd.), *Le Bonheur au XVIIIe siècle*, Poitiers, La Licorne, PUR, 2015.

Delon, M., *Dictionnaire européen des Lumières*, Presses Universitaires de France, 1997 (entrada Bonheur).

DERATHÉ, R. **Le Rationalisme de Rousseau**. Paris: PUF, 1948.

Kant, I., *Crítica de la razón práctica*. Trad. M. García Morente Buenos Aires, El Ateneo, 1951.

Kant, I., *Hacia la paz perpetua. Un proyecto filosófico*. Trad. M. Marey, p, 84, AK VIII 372. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2007.

Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. F. Martínez Marzoa. Madrid, Alianza Editorial, 1981.

Kant, I., *Los progresos de la metafísica*. Trad. M. Caimi, AK XX, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

Kant, I., *Metafísica de las costumbres*. Trad. A. Cortina Ors, p. 247. AK VI 393., Barcelona, Altaya, 1993.

Kant, I., *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1993, trad. R. Rodríguez Aramayo, AK VIII 302.

Macarena Marey “El rol de la felicidad ajena en la filosofía práctica de Kant” en *Dianoia* vol LXII, número 78 (mayo 2017).

Mauzi, R., *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 1965.

Montesquieu. *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence*, en Montesquieu, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, t. II.

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

Starobinski, J., *La transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus, 1983.

Weil, E., "Rousseau et sa politique", en AAVV, *Pensée de Rousseau*, Paris, Seuil, 1984.

A QUESTÃO DAS DIMENSÕES DA LIBERDADE NA FILOSOFIA POLÍTICA DE ROUSSEAU E KANT

Wilame Gomes de Abreu

Introdução

Esta fala que trata das dimensões da liberdade na filosofia política de Rousseau e Kant, segue ordenada em duas situações: primeira, *Situação Rousseau*, costura abordagem dialogando com a tese dos *Fundamentos à teoria da convenção em Jean-Jacques Rousseau*; segunda, *Situação Kant*, estabelece diálogo com passagens da *Metafísica dos Costumes*, em seguida dialoga com a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. De maneira que a intenção dessa análise é levantar fios de reflexões entre Rousseau e Kant, retrospectivamente. Visa compreender as dimensões da liberdade nas formulações dos respectivos pensadores, sobretudo a fronteira da politicidade propícia ao campo de ação na democracia. Não se quer concluir, mas levantar possibilidades de reflexões que contribuem para pensar a democracia.

Situação Rousseau

Dialoga-se com passagens da tese: *Dos fundamentos à teoria da convenção em Jean-Jacques Rousseau*¹

Conforme Rousseau, o que advém da natureza é simultaneamente inteligível e sensível e se constitui como determinação natural ao agir humano. Pressupõe-se que a lei natural está escrita na razão humana e grava-

¹ - Consultar *Capítulo 9 – Distinção entre natural e legal*, o tópico “9.3 A lei natural como substancialidade das convenções” (ABREU, 2019:303-311).

da no coração do homem, fazendo com que o homem seja capaz de direcionar quase todas as suas ações. Isto fica evidente nos *Princípios do direito da guerra*, cuja passagem em que se lê:

Se a lei natural estivesse escrita apenas na razão humana ela seria pouco capaz de dirigir a maior parte de nossas ações, mas ela está ainda gravada no coração do homem em caracteres inapagáveis e é aí que ela lhe fala mais fortemente que todos os preceitos dos Filósofos; é aí que ela lhe grita que *não é permitido sacrificar* a vida de seu semelhante senão para a conservação da sua e que lhe torna horrível verter o sangue *humano sem cólera*, mesmo quando ele se vê obrigado (ROUSSEAU, 2008:51).

Portanto, dizer que a lei natural está escrita na razão humana e gravada no coração do homem implica então dizer que o homem subjetivamente possui aptidão natural para receber os ditames da ordem natural e que essa capacidade natural garante ao homem a direção das suas próprias ações. Porém, não quer dizer que a ordem natural consiste objetivamente em obrigação e dever de obediência, de maneira que o homem esteja obrigado a se conformar à lei natural. Por isto, questiona-se: *por que a ordem natural que vale tanto para as coisas quanto para os homens não persiste efetivamente para os homens em sociedade?*

Rousseau responde a esta pergunta no **Contrato social**. Logo depois que ele tipifica a ordem natural como a ordem da real necessidade e a ordem positiva ou convencional como a ordem do domínio da vontade, ele faz a seguinte ressalva: “Tão logo essa necessidade cesse, o liame natural se dissolve” e acrescenta: “Se eles continuam a permanecer unidos não é mais naturalmente é voluntariamente, e a família ela mesma não se mantém senão por convenção” (CS, I, II, §1, 2012b:42).

Ora, enquanto a real necessidade é determinante para a formação de união natural, por sua vez a continuidade dessa mesma sociedade dependerá, portanto de ato voluntário e convencional. Para ele, voluntário é o ato de liberdade, convencional é o que passa por deliberação. É da própria natureza do homem que ele retira o fundamento da liberdade natural. Esta modalidade de liberdade é a liberdade comum e se faz como determinação dela para ela mesma tendo como objeto a própria conservação do homem. Por isto, a liberdade comum integra a condição humana. Tal como se lê no **Contrato social**, em que diz:

A liberdade comum é uma consequência da natureza do homem. Sua primeira lei é a de velar pela sua própria conservação, seus primeiros cuidados são os que ele se dá a si mesmo, e, logo que esteja na idade

da razão, sendo o único juiz dos meios adequados para se conservar torna-se com isso seu próprio mestre (CS, I, II, §2, 2012b:43).

Assim, a determinação de velar pela sua própria conservação dimensiona o modo da natureza de cuidar dela mesma pelo qual o homem se faz como autodeterminação², ou seja, se produz livremente. O fato de a natureza conservativa persistir no cuidado que o homem se dá a si mesmo, significa que a conservação mora realmente na atitude de cuidado de si. A ocorrência da participação da natureza³ que se dá em todas as espécies também acontece na constituição humana e independentemente de convenções.

No *Segundo Discurso*, enquanto a funcionalidade da máquina animal segue em pura sintonia com o mecanismo das determinações da natureza⁴, não obstante a funcionalidade da máquina humana prossegue para além de apreender⁵ o seu próprio mecanismo e tem potencialidade⁶ para se reinventar e se movimentar, distintamente, em superação e deslocamento⁷ para fora de sua natureza⁸ originária.

Isto talvez tenha levado Rousseau a pensar que a liberdade natural,

2 - Kant provoca a autodeterminação do gênero para além de Rousseau: “El destino del género humano no es ninguna fatalidad que le haya sido impuesta por ninguna ‘naturaleza’ ciega, por ninguna ‘providencia’, sino el resultado y la obra de su propia y libre autodeterminación” (CASSIRER, 1978:471).

3 - Jacques Maritain buscando o alicerce ontológico transcendental para os direitos humanos a partir da lei natural em *O Homem e o Estado*, faz uma incursão temerária contra Rousseau: “Por outras palavras, o homem deve apenas “obedecer a si mesmo”, como o disse Jean-Jacques Rousseau, porque toda medida ou toda regra oriunda do mundo e da natureza (e, finalmente, sabedoria criadora) destruiria, ao mesmo tempo, sua autonomia e sua dignidade suprema” (MARITAIN, 1956:99). Em *Os direitos do homem e a lei natural*, ele completa: “Esta filosofia não fundamentou os direitos da pessoa, porque nada se fundamenta sobre a ilusão; ela comprometeu e dissipou esses direitos, porque levou os homens a concebê-los como direitos propriamente divinos, infinitos, portanto” (idem., 1967:64). Força duas espécies de pseudo-realismo: o “otimista que vai de Rousseau a Lenine, que nutriu os homens de falsas esperanças, pretendendo apressar e deturpando o sentido de emancipação a que aspiram” e o “pessimista que vai de Maquiavel a Hitler, e que verga o homem sob a violência, retendo dele apenas a animalidade que o escraviza” (ibid., p. 57).

4 - “La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L’homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d’acquiescer, ou de résister; et c’est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme: car la physique explique en quelque manière le mécanisme des sens et la formation des idées; mais dans la puissance de vouloir ou plutôt de choisir, et dans le sentiment de cette puissance on ne trouve que des actes purement spirituels, dont on n’explique rien par les lois de la mécanique” (ROUSSEAU, 1954:47).

5 - “Plus on médite sur ce sujet, plus la distance des pures sensations aux plus simples connaissances s’agrandit à nos regards; et il est impossible de concevoir comment un homme aurait pu par ses seules forces, sans le secours de la communication, et sans l’aiguillon de la nécessité, franchir un si grand intervalle” (Idem., p. 50).

6 - O homem possui a “faculdade de se aperfeiçoar” que é uma virtualidade efetiva e constante em sua animalidade, que lhe torna bastante distinto como espécie; pois, a perfectibilidade é o dispositivo que possibilita que o homem do animal se transforme em homem do homem. Mas admite que o que o homem ganha com a “perfectibilidade” ele perde depois com a velhice ou acidentalmente (ROUSSEAU, 1954:48). “Pensar o imprevisível, pensar o que excede o entendimento e inquiri-lo em seguida”, é, conforme Yves Vargas, “o que Rousseau tentou dando ao homem a qualidade de ser perfectível”. Em sua avaliação, “a filosofia materialista foi ingrata com Rousseau e não reconheceu a fecundidade dessa teoria da perfectibilidade”. Para ele, a culpa por essa ingratidão ter ocorrido é de Kant: “O que Rousseau inscreve na turbulência do ser, em inquietude do real, Kant o traduz em exigência da pura razão, em princípio regulador. Quando, segundo Kant, precisou reinventar uma causalidade ontológica, não se pensou em se filiar a uma teoria rousseauísta tão compromissada” (VARGAS, 2005:176).

7 - No *Segundo Discurso*, em que se lê: “l’homme sauvage, privé de toute sorte de lumières, n’éprouve que les passions de cette dernière espèce; ses désirs ne passent pas ses besoins physiques (...) et la connaissance de la mort, et de ses terreurs, est une des premières acquisitions que l’homme ait faites, en s’éloignant de la condition animale” (ROUSSEAU, 1954:49).

8 - Cf. ABREU, 2019:78-92.

de fato, sofre alterações por meio de convenções, mas que ela não pode ser extraída totalmente do homem. Nos *Princípios do direito da guerra*, soa o seguinte aviso:

Mas é em vão que se pensa aniquilar a natureza, ela renasce e se mostra onde menos se espera. A independência que se tira dos homens se refugia nas sociedades, e esses grandes corpos entregues a seus próprios impulsos produzem os choques mais terríveis à proporção em que suas massas excedem sobre as dos indivíduos (ROUSSEAU, 2008:76).

De acordo com ele, seria uma temeridade anular totalmente o homem natural, porque se arrancaria de sua constituição a possibilidade de criação de uma *nova ordem*⁹ social. Rousseau não só desvela a tensão presente na civilização à degeneração e ao aprisionamento, mas também aponta o fio ou ponte de saída dessa tensão como integrante da condição do gênero humano.

Para ele, independência e liberdade não dizem a mesma coisa, nem antes nem depois da *invenção*¹⁰ da sociedade. São termos, portanto, que se distinguem antes e depois do advento da sociedade¹¹, de maneira que as liberdades política, civil e moral são distintas. Há, de fato, portanto, três modos de independência detectados por Rousseau: em estado natural, a independência natural e reta, porque é conforme a natureza; em estado corrompido, a independência desviada e injusta, porque se dá contra a de outro homem; e em estado legítimo, a independência justamente construída que aparece como emancipação¹² política, porque o homem é senhor de si mesmo.

9 - Milton Meira do Nascimento observa meticulosamente que o legislador precisa anular o homem natural e construir o cidadão, mas não pode levar o homem natural ao desaparecimento total; pois, segundo ele, no limite, caso pereça o Estado, ele será a possibilidade de criação de uma nova ordem, que implicará sempre a renúncia da sua condição natural (NASCIMENTO, 2011:56).

10 - Consultar *Capítulo 6 – Argumento jurídico* (ABREU, 2019).

11 - Consultar *Capítulo 5 – Argumento político* (ABREU, 2019:201-220).

12 - Mostra, no Livro IV do *Emílio*, a necessidade de juntar a política e a moral para estudar a “sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade” porquanto compreende que é “a moderação dos corações que torna os homens independentes e livres” (ROUSSEAU, 1966:306). No tópico “Educação e política” da “Introdução” ao *Emílio* Michel Launay, reitera que “é precisamente por isso que Rousseau escreve ao mesmo tempo o *Emílio* e o *Contrato social*” (idem., p. 24). Por meio desse objetivo de “tornar os homens independentes e livres” como tarefa político-ética, Rousseau, de fato, tenta caracterizar o verdadeiro homem “emancipado” politicamente. Ele formula sua crítica no *Segundo discurso* contra a noção de homem emancipado apontada por Hobbes e os juriconsultos, dessa maneira: “o homem é fraco quando é dependente, e emancipado (*émancipé*) antes que seja robusto” (ROUSSEAU, 1954:58). Ainda observa as sociedades se multiplicando ou se estendendo rapidamente, e conclui que “não foi mais possível encontrar um só canto no universo onde se pudesse se livrar do jugo e subtrair sua cabeça ao gládio muitas vezes malconduzido que cada homem vê perpetuamente suspenso sobre a sua” (Idem., p. 79). No vernáculo francês, emancipação (*émancipation*) quer dizer ação de emancipar (*émanciper*): livrar, tornar livre (*affranchir, rendre libre*). A noção de emancipação política aparece no verbete de *Economia política*, a partir do momento em que se busca saber qual arte é capaz de tornar o homem livre obedecendo à lei sem que ninguém comande, servindo ao estado civil sem ter um senhor, agindo segundo as máximas de seu próprio julgamento sem estar em contradição consigo mesmo (ROUSSEAU, 2015:113-114); também no *Manuscrito de Genebra*, I, VII (ROUSSEAU, 2012a:77). É preciso sublinhar, conforme *Considerações sobre o Governo da Polônia*, que a tarefa de libertar os povos fazendo com que eles se emancipem politicamente é uma tarefa difícil: “Sinto a dificuldade do projeto de libertar (d’affranchir) vossos povos. O que temo não é somente o interesse mal-entendido, o amor-próprio e os preconceitos dos senhores. Esse obstáculo vencido, temerei os vícios e a covardia dos servos. A liberdade (la liberté) é um alimento succulento (de bon suc), mas de pesada digestão; são necessários estô-

Por definição, a liberdade política ou pública é aquela que participa da autoridade soberana; as liberdades civil e moral são as liberdades estabelecidas e definidas pela sociedade civil: *civil*, é a liberdade prevista em éditos (ou, códigos civis) que regulam as relações que os homens mantêm entre as próprias coisas e eles; *moral*, é a liberdade prevista nos *costumes* (ou, códigos de costume) que regulam as condutas, maneiras e atitudes sociais.

Além dessas duas dimensões de liberdade por quais identificamos primeiro, a liberdade política como elemento essencial da esfera pública, e depois, as liberdades civil e moral como constitutivas da esfera privada, acrescenta-se, outra dimensão, liberdade de poder fruir e gozar de intimidade¹³ como esfera íntima. Esta forma de liberdade tem natureza, vida própria e integra o quadro constitutivo do mundo doméstico. Como exemplo, a relação de Sofia com seu marido Emílio, no Livro V, do **Emílio**, em que se lê: “Seu maior encanto se exerce aos poucos; não se desdobra senão na intimidade do trato”¹⁴. Rousseau define a intimidade como espaço das sensibilidades e conveniências, e sendo marcada pela exclusividade: *eu* consinto (ou resisto), permito (ou reprovo)¹⁵. Por assim dizer, a intimidade é a liberdade de conceder e fruir prazer em relação de amizade e íntima. Tal como se vê, no aconselhamento à Sofia, assim: ‘Então, em lugar de vossa primeira reserva, estabeleci entre vós a maior intimidade; sem leito à parte, sem recusas, sem caprichos. Tornai de tal modo sua metade, que ele não possa mais viver sem vós, e que, logo que vos deixar, sinta-se longe de si mesmo’¹⁶.

Nesta dimensão da liberdade, aquilo que é convencionalizado de maneira justa e conveniente responde à liberdade de conceder e permitir prazer entre *eus*¹⁷ que se comunicam mais intimamente. Esta liberdade é tão

magos bem sadios para suportá-los. ... Libertar (Affranchir) os povos da Polônia é uma grande operação; mas osada, perigosa, e que não se deve tentar inconsideradamente. (...) trabalhai primeiramente para pô-lo em ação (en oeuvre) e não liberteis (n'affranchissez) seus corpos a não ser depois de ter libertado (avoir affranchi) suas almas. Sem essa preliminar, contai que vossa operação resultará mal” (ROUSSEAU, 1982:141).

13 - Antes da “Profissão de fé do vigário saboiano” localizada no Livro IV do **Emílio**, ele destaca a vida na esfera íntima, da seguinte maneira: “sua vida era exemplar, seus costumes irreprováveis, seus discursos honestos e judiciosos. Vivendo com ele na maior intimidade, aprendia a respeitá-lo a cada dia mais; e tantas bondades tendo-me conquistado o coração, esperava com uma curiosa inquietude o momento de aprender sobre que princípio ele fundava a uniformidade de uma vida tão singular” (ROUSSEAU, 1966:343-344).

14 - “Son plus grand charme n’agit que par degrés; il ne se déploie que dans l’intimité du commerce” (ROUSSEAU, 1966:537).

15 - No final do “segundo artigo de fé” da “Profissão de fé do vigário saboiano”, ele caracteriza a dimensão dessa liberdade íntima, da seguinte maneira: “Nenhum ser material é ativo por si mesmo, e eu o sou. Por mais que discuto isso, eu sinto, e o sentimento que me fala é mais forte que a razão que o combate. Tenho um corpo sobre o qual os outros agem e que age sobre eles; esta ação recíproca não é duvidosa; mas minha vontade é independente de meus sentidos; consinto ou resisto, sucumbo ou sou vencedor, e sinto perfeitamente em mim mesmo quando faço o que quis fazer, ou quando não faço senão ceder à minhas paixões. Tenho sempre o poder de querer, não a força de executar. Quando me entrego às tentações, ajo segundo o impulso dos objetos externos. Quando me reprovo esta fraqueza, não escuto senão minha vontade; sou escravo por meus vícios, e livre por meus remorsos; o sentimento de minha liberdade não se apaga em mim senão quando me depravo, e impeço enfim a voz da alma de elevar-se contra a lei do corpo” (ROUSSEAU, 1966:364).

16 - Cf. ROUSSEAU, 1966:627.

17 - Em nota, no Livro IV do **Emílio**, falando contra a filosofia moderna, e, principalmente contra o materialismo de Locke, ele infirma para afirmar: “Se cada átomo elementar é um ser sensitivo, como conceberei essa íntima comuni-

importante que logo que paira sobre ela uma ameaça de ruína, geralmente a saída encontrada é a intervenção com ativamento de costumes sociais.

Assim, para efeito dessa reflexão, dentre as dimensões da liberdade, destacamos a dignidade da liberdade pública porque é a única modalidade de liberdade que preserva em sua constituição a natureza da verdadeira independência; pois, o seu aparecimento é investido de discricionariedade, posto que ela é a própria liberdade de julgamento.

Neste sentido, concordamos com Rousseau, tendo por base a noção de Estado livre, que não há homem ou povo livre denominado verdadeiramente emancipado, portanto, sem assimilar a importância do espírito social e sem o exercício da cidadania. Cabe bem lembrar o que ele disse contra quem atenta contra a Cidade: “não significa outra coisa senão forçá-lo a ser livre” (CS, I, VII, §8, 2012b:56).

É um triste aprendizado tanto para o indivíduo quanto para o povo, o fato de que depois da liberdade ser perdida será mais difícil garantir seu restabelecimento. Problema maior é quando se trata de eventos que provocam alterações que em vez de libertar o povo resultam em cerceamento da liberdade política. Rousseau não é tão otimista, basta ver o que ele disse:

Mas esses eventos são raros; essas são exceções cuja razão se encontra sempre na constituição particular do Estado excetuado. Elas não poderiam ocorrer no mesmo lugar duas vezes para o mesmo povo, porquanto ele pode se tornar livre enquanto é apenas bárbaro, mas já não pode mais quando a elasticidade civil é rompida (le ressort civil est usé). Então as turbas (les troubles) podem destruí-lo sem que as revoluções possam restabelecê-los, e tão logo seus grilhões são rompidos, ele tomba espalhado e não existe mais. Povos livres, lembrai-vos desta máxima: Pode-se conquistar a liberdade, jamais será possível recuperá-la (CS, II, VIII, §4, 2012b:80).

Inquietamo-nos, ainda, com a possibilidade de consolidação de um modo de existência humana solipsista, pelo qual o homem se encontrasse reduzido tão somente à sua condição de indivíduo e entregue a si, sendo capaz apenas de cuidar de si e de dar conta dele mesmo¹⁸. Mas é insustentável a hipótese do *solipsismo*¹⁹ no pensamento político de Rousseau.

ção pela qual um se sente no outro, de modo que seus dois *eus* (*moi*) se confundem em um? A atração pode ser uma lei da natureza cujo mistério nos é desconhecido; mas nós concebemos ao menos que a atração, agindo segundo as massas, não tem nada de incompatível com a extensão e a divisibilidade. Concebeis a mesma coisa do sentimento?” (ROUSSEAU, 1966:363).

18 - Rousseau parece recusar essa possibilidade logo no início do Livro I, do *Emílio*, em que ressalta: “No estado em que se encontram as coisas, um homem abandonado desde seu nascimento a si mesmo entre os outros seria o mais desfigurado de todos” (ROUSSEAU, 1992:9). E acrescenta: “abandonado a si mesmo, ele morreria de miséria antes de ter conhecido suas necessidades. ... não se vê que a raça humana teria perecido, se o homem não começasse sendo criança” (Idem, 1992:10).

19 - Hipótese de solipsismo em Rousseau é descartada, consultar *Capítulo 2 – Argumento antropológico*, tópicos “2.3.1 A ordem dos sentimentos”, e “2.6 As críticas testemunham em favor da dignidade humana” (ABREU:309).

Compreende-se que o alargamento do comércio íntimo²⁰ entre os cidadãos constituir-se-á como obstáculo ao solipsismo na sociedade civil, porque impede que o homem sinta-se suficiente livre para poder se bastar sozinho e queira se isolar completamente, culminando com o seu afastamento de qualquer convívio social. Entretanto, é preciso destacar que em razão do homem nascer e ser livre²¹ não nos autoriza a pensar que o homem possa viver e desfrutar absolutamente do isolamento do convívio social. Pois, em conformidade com o Livro V, do **Emílio**: “Em rigor, todo homem permanece livre, correndo seus riscos, em qualquer lugar que nasça, a menos que se submeta voluntariamente às leis para adquirir o direito de ser por elas protegido” (ROUSSEAU, 1992:549).

Situação que não seria problemática no estado civil corrompido, carente de moralidade. Talvez esta inquietação se justificasse a partir do evento que produz a forte alteração²² na condição física do homem, elevando-o de indivíduo isolado para homem verdadeiramente senhor de si. Tal como se vê no **Contrato social**, em que se lê: “Poder-se-ia sobre o que procede acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, única que torna o homem verdadeiramente senhor de si; porque o impulso só do apetite é escravidão, e a obediência à lei que se prescreve é liberdade” (CS, I, VIII, §3, 2012b:57). Será que o senhor de si é suficientemente senhor dele para deixar de compartilhar até mesmo de possíveis redes de solidariedade humana? Todavia, ainda que se sustente essa existência solipsista, o modo egoístico de “impulso físico” e “apetite” restaria obstaculizado em função da proeminência da moralidade em Estado livre, verdadeiramente.

Pois, quando Rousseau fala da passagem do estado de natureza para o estado civil, no **Contrato social**, ele faz questão de ressaltar que “o homem, que até aí não tinha considerado senão a si mesmo, se vê forçado a agir sobre outros princípios, e a consultar sua razão antes de escutar suas inclinações” (CS, I, VIII, §1, 2012b:56)²³.

Seguramente, se trata de um evento verdadeiramente moral, posto

20 - Consultar *Capítulo 10 – A questão da legitimidade* (ABREU, 2019).

21 - Jacques Maritain faz a seguinte objeção: “O homem não nasce livre, senão que chega a sê-lo, só conquista sua liberdade a condição de servir” (MARITAIN, 2008:133).

22 - “A passagem do estado de natureza para o estado civil produz no homem uma alteração bem notável, fazendo na sua conduta a justiça substituir o instinto, e dando às suas ações a moralidade que lhe faltava anteriormente. É então somente que, a voz do dever sucedendo à do impulso físico e o direito ao apetite, o homem, que até aí não tinha considerado senão a si mesmo, se vê forçado a agir sobre outros princípios, e a consultar sua razão antes de escutar suas inclinações” (ROUSSEAU, CS, I, VIII, §1, 2012b:56).

23 - “A passagem do estado de natureza para o estado civil produz no homem uma alteração bem notável, fazendo na sua conduta a justiça substituir o instinto, e dando às suas ações a moralidade que lhe faltava anteriormente. É então somente que, a voz do dever sucedendo à do impulso físico e o direito ao apetite, o homem, que até aí não tinha considerado senão a si mesmo, se vê forçado a agir sobre outros princípios, e a consultar sua razão antes de escutar suas inclinações” (ROUSSEAU, CS, I, VIII, §1, 2012b:56).

que o indivíduo é chamado a considerar o outro além dele mesmo, e ainda se obriga a agir com base em princípios e de maneira racional. Até porque, no estado civil verdadeiramente legítimo, em conformidade com o espírito social da própria instituição, o homem não pode viver “sem o socorro de outrem”²⁴.

Situação Kant

I

Dialoga-se com passagens da *Metafísica dos costumes* (1797)

Para exame da questão das dimensões da liberdade, destaca-se alguns fios ou pontes desta obra, retrospectivamente. Fazendo um recorte da *Conclusão da Doutrina Elementar* quanto ao trato “Da mais íntima união do amor e do respeito na amizade”, cujo parágrafo 47, pode se lê o seguinte:

O homem é um ser destinado à sociedade (ainda que insociável) e, pelo cultivo de sua condição social, sente poderosamente a necessidade de se *abrir* com outros (mesmo sem intentar algo com isso); mas, por outro lado, coibido e advertido também pelo medo do abuso que outros poderiam fazer desta exposição de seus pensamentos, vê-se ele obrigado a *guardar* para si uma boa parte de seus juízos (sobretudo aqueles sobre outros homens). Ele gostaria de conversar com alguém a respeito do que pensa sobre os homens com quem convive, sobre o governo, sobre religião etc.; mas ele não deve se arriscar a tanto: em parte, porque o outro, que cuidadosamente guarda para si seu juízo, disso pode fazer uso em seu prejuízo, em parte, no que se refere à revelação de suas próprias faltas, porque o outro ocultaria as suas e ele perderia o respeito se se apresentasse perante o outro de coração aberto (KANT, 2013:286).

Kant recepciona Aristóteles, pois além de gregário, o homem é um ser político e racional; também recepciona Rousseau, pois o homem não se basta sozinho, não há espaço ao solipsismo; assim, simultaneamente, ele mostra a destinação do homem para a sociedade, mesmo insociável – um homem que recorre à máscara e sofre por causa disso na relação como outro.

Em suma, a humanidade é uma dignidade inalienável, segundo Kant. Segue-se neste sentido a Segunda seção do Primeiro capítulo da Se-

24 - Um aspecto importante para a realização da tarefa do *Legislador* quanto a instituição de um povo é que ele se sinta, “em estado de mudar, por assim dizer, a natureza humana; de transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário (qui par lui-même est un tout parfait et solitaire), em parte de um todo maior do qual esse indivíduo recebe de algum modo sua vida e seu ser (sa vie et son être); de alterar a constituição do homem para reforçá-la (pour la renforcer); de trocar por uma existência parcial e moral a existência física e independente que nós todos recebemos da natureza. É preciso, numa palavra, que ele tire do homem suas forças próprias para lhe dar outras que lhes sejam estranhas e que ele não possa fazer uso sem o socorro de outrem (sans le secours d'autrui)” (ROUSSEAU, CS, II, VII, §3, 2012b:75).

gunda parte da *Doutrina Elementar ética*, que trata “Dos deveres de virtude para com outros homens que decorrem do respeito que lhes é devido”, precisamente o parágrafo 38, cuja ênfase se lê:

Todo homem tem uma legítima pretensão ao respeito de seus semelhantes e, *reciprocamente*, ele também está obrigado a este respeito em relação a todos os outros. A humanidade é ela própria uma dignidade, pois o homem não pode ser usado por nenhum homem (nem pelos outros nem sequer por si mesmo) apenas como meio, mas tem sempre de ser ao mesmo tempo usado como fim, e nisto (a personalidade) consiste propriamente sua dignidade, por meio da qual ele se eleva sobre todos os outros seres do mundo que não são homens e que podem certamente ser usados; e eleva-se, portanto, sobre todas as coisas. Logo, assim como ele não pode alienar-se a si próprio por preço algum (o que seria contrário ao dever de autoestima), do mesmo modo ele não pode agir contra a autoestima igualmente necessária dos outros enquanto homens, isto é, o homem é obrigado a reconhecer praticamente a dignidade da humanidade em todos os outros homens, portanto, radica nele um dever que se refere ao respeito que se tem necessariamente de mostrar por todo outro homem (KANT, 2013:276-277).

Nesta passagem, Kant recepciona, de fato, a ideia de liberdade comum apontada por Rousseau, como consequência da natureza do próprio homem. Mais propriamente, a humanidade é uma dignidade comum.

Razão pela qual se entende que o rebaixamento da dignidade comum é o aviltamento da pessoa humana. Como é evidente no Segundo capítulo, da Primeira parte “*O dever do homem para consigo mesmo meramente enquanto um ser moral*” “*É contraposto aos vícios da mentira, da avareza e da falsa humildade (servilismo)*”, pela ênfase *Do servilismo*, constante no parágrafo II, cujo cuidado para a elucidar a questão da dignidade humana resume-se nos termos seguintes:

Somente o homem considerado como *pessoa*, isto é, como sujeito de uma razão prático-moral eleva-se acima de qualquer preço; pois como tal (*homo noumenon*) tem de ser avaliado não meramente como meio para outros fins, nem mesmo para seus próprios fins, mas como fim em si mesmo, isto é, ele possui uma *dignidade* (um valor interno absoluto), pela qual ele constrange todos os outros seres racionais do mundo a ter *respeito* por ele e pode medir-se com qualquer outro dessa espécie e avaliado em pé de igualdade. A humanidade em sua pessoa é o objeto do respeito, que ele pode exigir de todos os outros seres humanos; do qual, porém, ele também não deve privar-se. Ele pode e deve se avaliar, portanto, segundo um padrão de medida tanto pequeno como grande, conforme se

considere como ser sensível (segundo sua natureza animal) ou como ser inteligível (segundo sua disposição moral). Visto que ele tem de se considerar não meramente como pessoa em geral, mas também como ser humano, isto é, como uma pessoa, que tem para consigo deveres impostos pela sua própria razão, a sua insignificância enquanto *ser humano animal* não pode prejudicar a consciência de sua dignidade enquanto *ser humano racional*, e, em consideração a este último, ele não deve negar a autoestima moral; isto é, ele não deve tentar obter de maneira servil ou *subserviente (animo servili)* um fim que é em si mesmo dever, como se tentasse obter um favor; não deve negar sua dignidade, mas conservar sempre a consciência da sublimidade de sua disposição moral (que já está contida no conceito de virtude); e esta *autoestima* é um dever do ser humano para consigo mesmo (KANT, 2013:247-248).

Kant, tal como Rousseau, preserva a dignidade da liberdade na pessoa do próprio homem, de maneira irrenunciável ou inalienável. Até aqui, as formulações de Rousseau e Kant, de fato, não só detectam o ser de liberdade como constituinte da civilização, mas também alcançam a impossibilidade de rebaixamento da humanidade à animalidade. Rebaixá-la, seria pura vileza.

II

Dialoga-se com passagens da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798)

Kant repara nesta obra a propensão para o progresso contínuo constante do caráter da espécie humana, dialogando com Rousseau nos seguintes termos:

Suas três obras²⁵ sobre o dano que causaram à nossa espécie (1) a saída da natureza para a *cultura*, pelo enfraquecimento de nossa força, (2) a *civilização*, pela desigualdade e opressão recíproca, (3) a suposta *moralização* por meio de uma educação contrária à natureza e uma deformação da índole moral -, essas três obras, digo, que apresentaram o estado de natureza como um estado de *inocência* (ao qual o guardião da porta de um paraíso, com sua espada de fogo, impede retornar), deviam apenas servir de fio condutor para seu *Contrato social*, seu *Emílio* e seu *Vigário de Sabóia*, a fim de que se descobrisse uma saída para a complexidade de males em que nossa espécie se enredou por sua própria culpa. - Rousseau não queria, no fundo, que o homem *voltasse* novamente ao estado de natureza, mas que lançasse um *olhar retrospectivo* para lá desde o estágio em que agora

25 - "Nota 191: 1. Discurso sobre as ciências e as artes (1750); 2. Sobre a origem da desigualdade entre os homens (1754) e 3. A nova Heloísa (1759). (N.T)" (KANT, 2009:221).

está. Ele supunha que o homem é bom por *natureza* (como ela se deixa transmitir); porém de um modo negativo, quer dizer, ele não é por si mesmo e deliberadamente mau, mas apenas pelo risco de ser contaminado e corrompido por maus exemplos ou guias ineptos. Mas porque para isso são por sua vez necessários homens *bons*, que precisaram eles mesmos ser educados e dos quais não existe nenhum que não tenha em si perversidade (inata ou adquirida), o problema da educação moral de nossa *espécie* permanece sem solução, não meramente quanto ao grau, mas quanto à qualidade do princípio, porque nela uma má propensão inata pode ser muito bem censurada e mesmo até refreada, mas não exterminada pela razão humana universal. (KANT, 2009:221).

Kant mostra-se cuidadoso em tecer um fio (síntese) da questão rousseauiana, mas segue o que havia detectado quanto aos três níveis, ou seja, a disposição técnica, a disposição pragmática da civilização por meio da cultura, e a disposição moral, conectando-se pelas observações “pró ou contra Rousseau”, em que se lê:

A disposição pragmática da civilização por meio da cultura, principalmente das qualidades do relacionamento, e a propensão natural de sua espécie a sair, nas relações sociais, da rudeza do mero poder individual e tornar-se um ser polido (ainda que não moral), destinado à concórdia, já é um nível superior. – O ser humano é capaz e necessita de uma educação, tanto no sentido da instrução quanto no da obediência (disciplina). Aqui reside a questão (pró ou contra Rousseau)²⁶ de saber se, segundo sua disposição natural, o caráter de sua espécie estará melhor entre a *rudeza* de sua natureza que entre as *artes da cultura*, as quais não deixam entrever um desfecho. – Antes de mais nada é preciso observar que, em todos os demais animais abandonados à própria sorte, cada indivíduo alcança sua plena destinação, mas entre os homens no máximo apenas a *espécie* a alcança, de modo que o gênero humano só pode avançar até sua destinação mediante um *progresso* numa série imensa de gerações, onde porém a meta continua sempre à sua vista, não obstante a *tendência* para esse fim-último ser com frequência tolhida, embora jamais possa retroceder. (KANT, 2009:218).

Kant aceita e universaliza a impossibilidade de uma renúncia da autopreservação quando discerne o progresso infinito como lei da espécie humana, pois reserva-se à dignidade da liberdade na pessoa do próprio homem de maneira irrenunciável ou inalienável.

Assim, em vez de confirmar, Kant acaba por negar o desdenho e o desprezo daquilo que constitui o caráter da espécie humana, quando reitera, que:

Se precisamente esse juízo condenável não revelasse uma disposi-

26 - “Nota 189: Em seu Discurso sobre as ciências e as artes (1750). (N.T).” (KANT, 2009:218).

ção moral em nós, uma desafio inato da razão para que também se trabalhe contra aquela propensão e, portanto, para que se apresente a espécie humana não como uma espécie má, mas como uma espécie de seres racionais que, em meio a obstáculos, se esforça para se elevar do mal ao bem num progresso constante; assim, sua vontade é boa em geral, mas a sua realização é dificultada pelo fato de que a consecução desse fim não pode ser esperada do livre acordo entre os *indivíduos*, mas apenas por meio de progressiva organização dos cidadãos da terra na e para a espécie, como um sistema cosmopolita unificado. (KANT, 2009:226-227).

Por esta perspectiva, Kant aposta na capacidade de aperfeiçoamento do gênero humano progressivamente, além de confirmar a ponte e a fronteira da humanidade detectada por Rousseau.

Considerações finais

Conclui-se, portanto, retrospectivamente, enfatizando que a filosofia política com Kant e Rousseau rejeita, de fato, as tentativas de se projetar a humanidade sem a fronteira da politicidade. Pois, fora dela só há bestas e deuses, exatamente como havia sido dito por Aristóteles. Em suma, a ruptura desta fronteira pela exclusão da dimensão pública da liberdade é a impossibilidade da verdadeira democracia, concretamente. Ora, que esperar, então, do *fracasso total da cidadania*? – De duas, uma: ou será *o triste retorno ao servilismo*, avisa Kant; ou será *a vez do socorro da liberdade comum como abertura para novas convenções*, ilumina Rousseau! Assim, tanto a perspectiva kantiana quanto a rousseauiana, ambas, por assim dizer, sugerem que o descrédito no campo da ação se deve mais ao procedimental que ao não-procedimental. *Como é possível então renunciar a liberdade de agir?*

REFERÊNCIAS

ABREU, Wilame Gomes de. **Dos fundamentos à teoria da convenção em Jean-Jacques Rousseau**. Goiânia: Kelps, 2019.

CASSIRER, Ernst. **Kant, vida y doctrina**. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1978. (Col. 'Breviarios').

KANT Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2009. (Col. "Biblioteca Pólen").

_____. **Metafísica dos costumes**. Trad. [primeira parte] Clélia Aparecida Martins; [segunda parte] Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013. (Col. 'Pensamento Humano').

MARITAIN, Jacques. **O homem e o estado**. Trad. Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1956.

_____. **Os direitos do homem e a lei natural**. Trad. Afrânio Coutinho. Prefácio de Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde). Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1967.

_____. **Reflexões sobre os Estados Unidos**. Trad. Manuel Bandeira. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1959.

_____. **Tres reformadores: Lutero-Descartes-Rousseau**. Trad. Ángel Álvarez de Miranda. Madrid: Ediciones Encuentro, 2008.

NASCIMENTO, Milton Meira do. Jean-Jacques Rousseau: os princípios do Direito Político e a História. **Discurso**, Revista do Departamento de Filosofia da USP, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, n. 41, p. 47-76, 2011.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada**. Edição bilíngue. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: 1982.

_____. **Du contract social ou Essai sur la forme de la republique (Manuscrit de Genève)**. Sous la direction de B. BACHOFEN, B. BERNARDI, G. OLIVO. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2012. [2012a].

_____. **Du contract social**. Présentation Bruno Bernadi. Paris: Flammarion, 2012. [2012b].

_____. Economia (Moral e Política). In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean le Rond. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**: política. v. 4. Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza (org.). Trad. Maria das Graças de Souza *et al.* São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 106-140.

_____. **Emile ou de l'éducation.** Édition établie par Michel Launay. Paris: GF Flammarion, 1966.

_____. **Emílio ou da educação.** Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1992.

_____. **Oeuvres choisies.** Paris: Éditions Garnier Frères, 1954. (Classiques Garnier).

_____. **Principes du droit de la guerre. Écrits sur la paix perpétuelle.** Textes commentés par B. Bachofen, B. Bernardi, F. Guénard, C. Spector. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2008.

VARGAS, Yves. **Les promenades matérialistes de Jean-Jacques Rousseau.** Paris: Le Temps des Cerises, 2005.

RAZÃO E MORALIDADE EM KANT E ROUSSEAU

Agostinho F. Meirelles¹

O exame e efetuado no presente artigo comporta dois momentos. Tomo como marco divisório do Projeto Crítico de Kant. No primeiro momento, o posicionamento em relação à filosofia de Rousseau será alterado com a publicação da *Crítica da razão pura* (1781-7) De maneira direta essa alteração ocorre a partir da publicação da *Crítica da razão prática* (1788) e, também *Crítica da faculdade do Juízo* (1790).

A marcante presença de Rousseau vinculada à obra de Kant intitulada *Sobre o sentimento do Belo e do Sublime* (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, [1764]). Neste escrito Kant ainda bem longe está do tratamento que conferirá à moral a partir da perspectiva transcendental, mediante a qual o filósofo elevará seu projeto filosófico a um patamar reflexivo até então imprevisito. A pergunta sobre como são possíveis juízos sintéticos no âmbito da moralidade só tem sua formulação efetuada na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785). A resposta ocorrerá com a publicação da segunda *Crítica* (1788).

Os primeiros indícios da mudança, que darão insuspeita magnitude ao Projeto filosófico de Kant, tiveram início com a *Dissertação* de 1770. Suponho que o filósofo no início da década de 60 ainda não suspeitara do grandioso empreendimento filosófico, cuja formulação consumirá, longamente, sua trajetória intelectual. No momento que precede a *Dissertação*, Kant prestará grande homenagem a Rousseau, em alguns trechos das *Anotações* (*Bemerkungen*) registradas nas margens das páginas da obra supracitada. Estranhamente, a *Beobachtungen* foi publicada sem as *Anotações*. Após longos anos e o manuscrito ter passado pelas mãos de diversos Editores, vem a público no Volume XX, da Academia de Ciências de Berlin, editado por G. Lehmann no ano 1942. Com certeza essa demora suscita curiosidade. É patente o interesse pela descoberta da causa que retardou tão longamente a publicação da referidas anotações. Seriam de somenos importân-

¹ - Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia e da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Pará. Mestre e doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Desenvolve pesquisas sobre a Filosofia Moderna, em especial sobre a Filosofia de Kant. É autor do livro *Crítica e História em Kant*.

cia? Kant não teria autorizado a publicação, em virtude do curto alcance que representariam à obra supracitada? Cito o encômio de Kant, que na condição semelhante à de um discípulo, inicia com elogios a Newton e, em seguida, a Rousseau. São as seguintes as palavras de Kant:

1. Newton viu pela primeira vez ordem e regularidade ligadas à grande simplicidade onde antes dele eram encontradas desordem e diversidade de forma inarticulada, e desde então cometas movem-se em trilhas geométricas. Rousseau descobriu pela primeira vez, sob a diversidade das formas assumidas pelo homem, sua natureza profundamente escondida e a lei oculta de acordo com a qual a providência é justificada através de suas observações. Antes disso, a objeção de Alphonso e Mannes ainda era válida. Após Newton e Rousseau, Deus está justificado e agora o teorema de Pope é verdadeiro. (20:59-60; parte de trás, na frente da página 29 – 2:219-20).

2. Eu sou por inclinação um pesquisador. Eu sinto uma ardente sede por conhecimento e a ávida inquietação por avançar nele, bem como a satisfação em cada passo dado adiante. Houve um tempo em que acreditava que unicamente isso poderia constituir a honra da humanidade e desprezava a população por nada saber. Rousseau corrigiu-me. Esse cego preconceito desapareceu; eu aprendi a honrar os homens e me reputaria mais inútil do que um trabalhador comum caso não acreditasse que essa consideração pode conferir valor a todas as demais: estabelecer os direitos da humanidade. (20: 44, folha inserida depois da página 22, lado da frente – 2: 216).

5. A grande preocupação do homem é saber como preencher seu lugar na criação e compreender corretamente o que se deve ser a fim de se tornar um homem. No entanto, quando ele toma conhecimento de prazeres sobre e abaixo de si, que, de fato, o lisonjeiam, mas para os quais não está adaptado, contradizendo a constituição à qual a natureza lhe adequou quando ele toma conhecimento das propriedades morais que lá reluzem, então esse homem vai destruir a bela ordem da natureza apenas para causar a ruína de si mesmo e dos outros, uma vez que se afastou de seu posto, porque - já que ele não se satisfaz em ser aquilo para o qual está determinado, caminhando para fora da esfera de um homem - ele não é nada e a lacuna que deixa espalha sua própria ruína aos vizinhos. (20:41, verso, na frente da página 21 – 2:216) (KANT, 2016, p.56-58).

No período do Esclarecimento, sobretudo em território francês, a tônica assumida pelos *Enciclopedistas*, sobretudo no Século XVIII, com relação às demandas da metafísica, foram confinadas em um espaço de sombras alheado do raio de abrangência das Luzes, cujo ímpeto e certezas estiveram nutridos pela aposta na tranquila passagem da *teoria à prática*. A aversão à metafísica, logo cobrará um elevado preço. A falta de uma meticolosa análise quanto a clareza do momento histórico em que estavam inseridos; bem como a estreitezas da crítica à metafísica, em larga medida

contribuíram para fracasso do programa de emancipação da humanidade. Não obstante, é precipitado afirmar que a Revolução francesa foi gestada nos gabinetes dos filósofos. Porém, no *Espírito* da Revolução a presença do Ideário Iluminista foi marcante. Uma filosofia renovada, expurgada das *parolagens* metafísicas, muito próximas esteve dos ideais revolucionários.

. Doravante, o mais tenaz Maciço, a história, de seu sono de pedra, desperta (*Lux inte Nebris*) das mãos de Heródoto e Tucídides, em seu assombroso salto atravessa todo o Território sagrado medieval e, instala-se em dupla face no Período histórico moderno. Das voragens da história, nenhuma filosofia, desse período, sairá incólume. Conjugada à história, em seu duplo caráter, a filosofia se revela no perfil histórico da metafísica e na história da humanidade. De Descartes a Hegel, a reflexão filosófica sobre a história assedia o pensar filosófico. O inusitado assédio, duplamente concebido, impulsiona a reflexão filosófica de Kant e Rousseau. Em ambos, filosofia e história, segundo suponho, não estão fortemente conectadas. Face tal suposição, parece-me precipitado considerá-los filósofos da história. Todavia, a maneira como rejeito a relação história e filosofia em Kant, não é igual à maneira como a rejeito em Rousseau. Creio que seja defensável a tese do Antropólogo Claude Lévi-Strauss, mediante a qual o cidadão de Genebra assume, em larga medida, procedimento metodológico fortemente acurado pela atenta observação do ser humano, a qual (observação) deve se livrar de todo pré-juízo ou pré-conceito. Esta atitude é suficiente, segundo Lévi-Strauss, para situar Rousseau honrosa condição de Fundador das Ciências do homem. Afirma o Antropólogo belga:

Rousseau não foi somente um observador penetrante da vida campestre, um leitor apaixonado dos livros de viagem, um analista atento dos costumes e das crenças exóticas:..., pode-se afirmar que ele havia concebido, querido e anunciado a etnologia um século inteiro antes que ela fizesse a sua aparição, colocando-a, de pronto, entre as ciências naturais e humanas já constituídas [...]. Nele se pode ver o primeiro tratado de etnologia geral, onde se coloca o problema das relações entre a natureza e a cultura. No plano teórico, distinguindo, com uma clareza e uma concisão admiráveis, o objeto próprio do etnólogo dos objetos do moralista e do historiador: “quando se quer estudar os homens, é preciso olhar perto de si; mas para descobrir as propriedades, é preciso primeiro observar as diferenças” [...].(LEVI-STRAUSS, 1976, p.42/43)

O interesse de Rousseau é marcadamente direcionado para a investigação dos problemas de natureza prática, cujo âmbito abarca todos os conceitos e princípios morais, os quais são ordenados segundo critérios metodológicos que ficam a depender de uma complexa série de elementos

que compõem a inserção do homem no ambiente que habita e da maneira como interage com os seus semelhantes. Sem a rigorosa e prolongada observância dos mais diferentes ambientes culturais a espécie humana está disposta no Planeta Terra. Diante de tanta diversidade na maneira de pensar e agir, a pretensão de instituir uma *Ciência do homem*, cujos princípios pudessem ser estendidos, caso tenha validade e realidade objetiva, o alcance é meramente formal.

Creio que Rousseau e Kant jamais estiveram tão próximos quando o que está em questão é a Antropologia. Ambos sabem o quanto é custosa à filosofia fornecer o conteúdo para a Antropologia. Este conteúdo de porvir da História do *Ser humano*. Com todos os recursos disponíveis à uma apurada investigação, como conferir certeza à história da humanidade? Diante da dispersão acima aludida, escrever a história mundial é um desafio para o qual a nenhuma ciência contribuirá. No entanto, perante esse problema o filósofo não deve emudecer. Deve enfrentá-lo municiado de princípios racionais e de sua apurada perspicácia de filósofo historiador.

Desde o alvorecer dos Novos tempos, inicia-se o tormentoso envolvimento da filosofia com a história. Este saber, cujo lastro deve ser filosófico, em nenhum momento da história do Ocidente europeu se revelara de modo tão contundente.

Não por acaso a expressão *Filosofia da história*, cunhada por Voltaire, ganhará máxima envergadura no Idealismo alemão, cuja culminância se encontra encarnada no Idealismo hegeliano, cuja descendência direta é Marx, que por sua vez influenciará a primeira geração dos membros da *Escola de Frankfurt*. Minha pretensão, sem dúvida, está relacionada à filosofia da *práxis*. Esta filosofia mantém estreita relação com a filosofia da história, cuja primeira florescência remonta ao Esclarecimento, sobretudo ao Esclarecimento francês.

O maior dos desafios para o pensamento filosófico da modernidade reside na exigência de fornecer resposta a esse incontornável problema, que consiste em saber: Como é possível engendrar as condições suficientes ao aperfeiçoamento, isto é, progresso da razão em vista do melhor? Em suma, como a própria razão pode gerir as condições de seu progresso? Ou melhor, o problema formulado em termos kantianos: como é possível à razão ser aluna de si própria? E, via de consequência: como a legislação da razão pura pode gerir as condições de seu poder legislador *a priori*, tanto no que se refere ao plano teórico, bem como ao plano prático?

É no projeto kantiano de *Crítica da razão*, enfeixado pelas três Críticas, que o Esclarecimento (*Aufklärung*), na Alemanha, encontra a sua mais alta expressão. No território francês a Filosofia do esclarecimento, obra de muitas cabeças, não chega a atingir tal envergadura. Os filósofos ilustrados,

preocupados, sobretudo, com o banimento do atraso intelectual que se refletia em uma organização político-social opressiva, viam no Estado absolutista, que na França encontrava-se aliado ao poder da Igreja, o principal obstáculo ao aperfeiçoamento do gênero humano. Não tardou para que muitos dos lemas da Revolução francesa, tirados dos livros de um Voltaire e de um Rousseau, reluzissem nas bandeiras dos arautos da revolução.

Retomo as indagações anteriores mediante a seguinte questão: Por que a presença de Hume é bastante evidente nos escritos de Kant e a de Rousseau se apresenta de modo episódico? A presença de Hume é claramente notada na primeira *Crítica* (1781-7) e de modo, um tanto exacerbado, nos *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência* (1783). Quanto a Rousseau, não me parece cabível incluí-lo na urdidura do segundo momento do referido Projeto (*Crítica da razão prática* [1788]). Desde já é necessário caracterizar o ponto de vista aqui assumido em relação a Rousseau e Hume perante a filosofia kantiana do período Crítico. Defendo o ponto de vista mediante o qual não há lugar para que se possa situar a presença de Rousseau e, menos ainda a de Hume enquanto influenciadores na elaboração do Projeto Crítico.

Doravante, a atividade reflexiva em filosofia se desprende de todo tipo de subordinação. Não é difícil perceber, sobretudo a partir dos *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência* (1783), que a reflexão genuinamente filosófica não admite precursores e, menos ainda sucessores. Contudo, esse impedimento não veda o debate em torno de temas ou problemas que animaram a reflexão kantiana sobre o Esclarecimento, História, Antropologia, Educação, Política, Direito, Paz, Religião. Todavia, a maneira de pensar tais temáticas ocorre, em sua maioria, por meio de ensaios, que seguem o gradativo desenvolvimento do Projeto Crítico. Kant dialoga com Rousseau, inicialmente, na condição de discípulo em dois momentos: nas *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1664) e, por ocasião da leitura que faz do *Emílio* (1757). No período Crítico, já na condição de afamado filósofo, seu envolvimento nas querelas de que participa, são sempre orientadas a partir do Projeto Crítico. Contudo, seu envolvimento com o pensamento de Rousseau é notado no ensaio “À paz perpétua” (1795) e no final da segunda Parte da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798). Não constatei nenhum trecho da segunda *Crítica* (1788) alusão a Rousseau.

Kant afirma que a *Crítica* é um tratado do método, enquanto tal, uma propedêutica ao sistema da ciência, também denominado sistema da razão pura. Esta “ciência teria que conter completamente tanto o conhecimento analítico quanto o sintético a priori” (B 25). Mas, diz o filósofo que a utilidade da *Crítica* da razão pura com vistas à edificação do sistema

“seria apenas negativa com respeito à especulação, servindo não para ampliação, mas apenas para a purificação da nossa razão e para mantê-la livre dos erros, o que já seria um ganho notável” (Ibid.). A mencionada ciência para qual a Crítica “deverá projetar o plano completo, arquetonicamente, isto é, a partir de princípios” (B 27) é a filosofia transcendental que não tem atribuição diferente a da Crítica, apenas possui maior abrangência.

É na doutrina transcendental do método que Kant discorrerá, por assim dizer, sobre as condições de possibilidade do sistema da filosofia pura. A Crítica na doutrina transcendental dos elementos possui, conforme será reafirmado na disciplina da razão pura, utilidade apenas negativa, uma vez que “todo o conhecimento sintético da razão em seu uso especulativo é, segundo todas as provas até agora levadas a cabo, impossível” (B 824). Para esse uso não é possível um cânon. Mas o interesse maior da razão pura, afirma Kant no Cânon da razão, relaciona-se com o uso prático mediante o qual a metafísica é alçada à condição que a razão em seu uso especulativo não poderia lhe conceder. Escreve Kant:

As leis práticas puras, cujo fim fosse dado completamente *a priori* pela razão e que nos comandassem de maneira absoluta e não empiricamente condicionada, seriam um produto da razão pura. Tais são as leis morais, e portanto só a estas pertencem ao uso prático da razão pura e admitem um cânon (KANT, 1994, p.636).

No âmbito prático, a razão por meio das leis morais abre-nos a porta do inteligível que permanece fechada à razão especulativa. Nesse sentido, a metafísica tem seu curso modificado com a descoberta da verdadeira via de acesso ao suprassensível possibilitado pelo uso prático da razão.

Percebe-se que a trama argumentativa kantiana emana, rigorosamente, das três Críticas. A elevada magnitude do projeto Crítico concebido enquanto Tratado do método ganha nítida visibilidade.

O grande mérito da Crítica kantiana consiste em municiar o pensamento de um procedimento metodológico para bem julgar acerca de todos os problemas passíveis de exame racional. Nessa observação, sente-se todo o peso do lema do Pensar Crítico: Filosofia não se aprende!

Parece evidente que a orientação proposta por Kant exige o afastamento necessário do pensamento, não só em relação a ele. Devemos saber em que momento abandonar os filósofos clássicos. Em assim sendo, o procedimento analítico por meio do qual são feitas comparações relativas às supostas influências de um filósofo em relação ao outro, revela-se importante, porém deve ter a sua permanência mensurada.

Ler Kant a partir de Rousseau (1712-1778), ou vice versa não é de somenos importância, porém essa é uma etapa que deve ser superada. Mais

um lema splende fortemente do Esclarecimento formulado por Kant: “Tem a coragem de fazer uso de teu próprio entendimento” (KANT, 1985, p. 100) Eis a palavra de ordem do Esclarecimento, que requer a nossa autossuficiência, que façamos o uso de nosso entendimento. A razão que impulsiona esse tipo de exame reside no reconhecimento da total suficiência de um filósofo em relação ao outro. Assim, quando estamos diante de dois pensadores clássicos, considero que não há entre eles a relação de mestre e discípulo. Contudo é constatável, conforme será visto mais adiante, a importância que Kant confere a Rousseau e a Hume em dado momento de sua trajetória filosófica. Entretanto, essa importância será redimensionada quando Kant consolida seu Projeto filosófico. Isso não significa apagar da sena filosófica a relevância de Hume e a de Rousseau.

Com a primeira *Crítica* temos um exemplo cabal da maneira como o dialogar kantiano com a tradição filosófica explora os descaminhos e enganos cometidos pelos filósofos e escolas filosóficas em mais de dois mil anos de história. Por esse motivo, sua ideia de filosofia, longe de incluir a correção desses enganos ou reformar sistemas, volta-se exclusivamente para a crítica da faculdade racional, crítica possibilitadora da revolução do modo de pensar em metafísica (B XXII). Esta revolução deve levar a cabo, primeiramente, não a solução dos problemas que sempre inquietaram a razão humana, mas examinar a capacidade desta razão em fornecer-lhes solução. A mudança operada pelo criticismo, portanto, significa não só o abandono do antigo modo praticado pela metafísica tradicional de solucionar problemas, mas também de formulá-los.

A história da filosofia sempre se mostrou de maneira caótica, como um fluxo de ideias brotando em completa desagregação da cabeça dos filósofos. Nesta história, cada tendência de pensamento fornece respostas diferentes a problemas relacionados a um só problema ou a um conjunto de problemas. Esta falta de unanimidade tem como causa, sem dúvida, os diversos procedimentos por elas adotados para a solução de problemas, mas não só isso, faltava algo de mais fundamental. Antes de iniciar os procedimentos de solução, deve-se investigar se o problema de fato é solúvel, isto é, averiguar se os conceitos que compõem os juízos, empregados tanto na formulação do problema quanto na solução de uma questão, possuem validade e realidade objetiva, isto é, referência *a priori* em um domínio da intuição sensível, isto é, têm como referentes objetos possíveis. Sem esta investigação prévia, nenhum procedimento pode ser iniciado, é como caminhar às cegas em meio a simples conceitos. Portanto, torna-se evidente que a *Crítica* não conduz à resolução dos problemas da metafísica, pelo contrário, a teoria dos problemas, intimamente associada à doutrina da significação dos conceitos, demonstra a impossibilidade de solução de

todos os problemas metafísicos no âmbito teórico.

Toda investigação filosófica, a partir da *Crítica*, deve ter como guia a ideia de uma inteira legislação da razão humana concernente aos domínios da natureza e da liberdade. A primeira, denominada metafísica da natureza, “contém todos os princípios puros da razão derivados de simples conceitos (portanto excluído a matemática) e que se referem ao conhecimento teórico de todas as coisas; a segunda contém os princípios que determinam *a priori* e tornam necessário o fazer e o deixar de fazer” (B 869).

Em 1770, a busca de um método para a metafísica, de acordo com Kant, fica a depender da rigorosa e límpida distinção do mundo inteligível em relação ao mundo sensível, distinção esta tornada possível a partir adequado uso de nossas faculdades. As infundáveis disputas estampadas na longa e confusa trajetória histórica da razão, que em filosofia sempre se mantivera cindida em diversas vertentes, teria sua causa, segundo o filósofo, no inadvertido uso dos princípios da sensibilidade no conhecimento dos objetos da metafísica (incorrecção denominada de vício de sub-repção). Porém, há uma diferença profunda entre o uso lógico do entendimento na ciência natural e na matemática e uso real em metafísica. Afirma Kant:

[...] na ciência natural e na matemática, o *uso dá o método*[...] Entretanto, em filosofia pura, tal como é a metafísica, em que o *uso do entendimento* acerca dos princípios é real, isto é, em que os conceitos primitivos das coisas e das relações bem como os próprios axiomas são dados primitivamente pelo próprio entendimento puro e estão, não porque não são intuições, imunes a erros, o método precede toda a ciência[...] a exposição das leis da razão pura é a própria gênese da ciência, e a distinção entre estas e supostas leis é o critério de verdade. Por isso, já que em nossos dias o método dessa ciência não é conhecido a não ser tal como o que a lógica prescreve em geral a todas as ciências, ao passo que se ignora por completo o método que seja adequado ao espírito (engenho) singular da metafísica, não é de admirar que os que têm se dedicado a essa investigação pareçam, rolando eternamente a sua pedra de Sísifo, não ter feito nenhum progresso (2005, p.268).

Diante do exposto, a investigação filosófica, cuja tarefa consiste em instaurar o método de uma ciência e desse método deverá surgir. Segundo comentário feito na citação acima, a condição inicial que tiraria a metafísica do estado de dispersão e, conseqüentemente, de indecisão em que se encontrava, deveria impedir o vício de sub-repção. Embora Kant dispusesse das condições suficientes para uma satisfatória formulação do procedimento metódico apropriado ao uso dos conceitos e princípios puros do entendimento em metafísica, declara o filósofo:

Embora eu não tenha aqui nem a intenção nem a oportunidade de

dissertar mais minuciosamente acerca de um tema tão notável e de extensão vastíssima, esboçarei porém desde já, com concisão, o que constitui uma parte nada desprezível deste método, o *contágio do conhecimento sensitivo com o conhecimento intelectual* [...]. Todo o método acerca do sensitivo e do intelectual se reduz essencialmente a este preceito: deve-se evitar cuidadosamente que os *princípios próprios (principia domestica) do conhecimento sensitivo ultrapassem os seus limites e afetem os princípios intelectuais* [...] o vício de ilusão do entendimento, por contrabandear um conceito sensitivo como nota característica intelectual pode ser chamado (por analogia com o significado aceito do termo) *vício de sub-repção*, permutar o que é intelectual e o que é sensitivo será *vício de sub-repção metafísico* (um fenômeno intelectualizado, caso se permita essa expressão bárbara), e, por isso, tal axioma híbrido, que procura oferecer o que é sensitivo como algo necessariamente aderente ao conceito intelectual, é por mim chamado axioma sub-reptício (2005, p.268/269).

A formulação do Projeto exigirá um prolongado tempo para a sua consolidação. Kant empregará boa parte de sua trajetória intelectual formulando esse monumental projeto. Porém, a completa formulação do grande feito filosófico kantiano (período Crítico), não impedirá o filósofo de produzir vários escritos de substancial importância. A maioria desses escritos trata de problemas relacionados à filosofia prática, os quais emanam em grande escala da *Crítica da razão prática* (1788) e da *Crítica da faculdade do Juízo* (1790) Durante o período pré-Crítico, o período do grande silêncio, iniciado logo após a *Dissertação* de 1770, a publicação kantiana escasseia. Invariavelmente, por meio de cartas, relata ora certezas, ora incertezas quanto ao destino da Metafísica. Tal inquietação cessaria, segundo especulara, mediante o estabelecimento de um método que apaziguasse a história de atropelos da razão em metafísica. Desse modo, os conflitos intermináveis travados pelas *seitas* filosóficas, ao longo de uma história milenar não teriam mais continuidade.

A metafísica, por não ter encetado o caminho de uma ciência, resultava do fato de nunca se ter percebido que os problemas em torno dos quais os filósofos disputavam necessitavam eles mesmos de problematização. Desse modo, todo o discurso metafísico deveria, a partir da primeira *Crítica*, cessar sua atividade até que seu destino fosse definido. Arrimado ao espírito do trecho do primeiro prefácio, no qual Kant se refere a sua época como sendo a “época da crítica, à qual tudo tem de submeter-se” (1781, A IXn), nos *Prolegômenos* o filósofo escreve a respeito da metafísica:

A minha intenção é convencer todos os que creem na utilidade se ocuparem de metafísica de que lhes é absolutamente necessário interromper o seu trabalho, considerar como inexistente tudo o que se fez até agora e levantar antes de tudo a questão: “de se uma coisa como a metafísica é simplesmente possível (KANT, 1980, p.7).

Antes deste questionamento Kant afirmara não ser seu objetivo escrever uma obra para aprendizes de uma ciência já existente, ou para versados em história da filosofia, uma vez que seus prolegômenos se destinaria aos futuros mestres (*künftige Lehrer*) capazes de, por si mesmos, inventar (*erfinden*) a ciência ainda inexistente.

Considero essa atitude pensante advinda da *Crítica* como uma lição que indica ao pensar sua inteira autonomia. Em assim sendo, mensurar a envergadura de um filósofo em relação a outro, isto é, calcular o avanço de Kant em relação a Rousseau, passa a ser um trabalho de subserviência. A *métrica Crítica*, por assim dizer, consiste em um tipo de orientação de ocorrer à maneira de uma *Tópica* filosófica. O trabalho genuinamente filosófico engendra para si próprio os princípios do método que utilizará para o enfrentamento dos problemas. Todo feito filosófico de valor elevado é fruto do engenho daquele que demarca o âmbito de atuação de sua atividade criativa. Essa é a estrutura topológica nascida do trabalho puramente reflexivo; condição originária para todo e qualquer tipo de orientação do agir racional considerado em seu sentido mais amplo.

Efetuar a Revolução no pensar em metafísica, propósito fundamental por Kant declarado na primeira *Crítica*, com a terceira *Crítica* adquire um aumento em sua relevância. Refiro-me da função que o torna indispensável à concepção de um *Tópica transcendental*. A partir da *Faculdade do Juízo*, Kant passa a considerar os juízos de reflexão, embora tenham alcance meramente subjetivo, contudo, são imprescindíveis, em virtude da necessidade de legitimá-los enquanto componentes da parte da filosofia prático-moral que escapam ao poder de determinação da legislação da Razão prática pura (segunda *Crítica*) Sem o exame das condições de possibilidade dos juízos de gosto e de finalidade (juízos de reflexão), à segunda dimensão da práxis ficaria privada da inquirição da filosofia transcendental, inquirição esta advinda da terceira *Crítica*. Como conferir unidade Sistemática ao domínio da Natureza e da Liberdade? A história, a política, o direito, a religião, a pedagogia, antropologia. São temas, que integram a segunda dimensão da filosofia prática de Kant.

A Faculdade do Juízo confere ao uso da razão a orientação, de onde emanam escalas que mensuram graus de magnitude, as quais atribuem variável importância aos produtos resultantes do trabalho filosófico e artístico. A referida variabilidade é devida ao caráter plural da Canônica que baliza a crítica filosófica, e de igual modo crítica literária - Neste segundo seguimento crítico, à arte literária, em conjunto com as demais artes, está associada a denominação belas artes.

Do trabalho engenhado pelo filósofo, o resultado obtido é equiparável ao atuar de um poder de elevada magnitude, que emprega suas forças

do modo mais meticoloso possível. Em tal meticulosidade a *práxis* é executável segundo um perfeito regramento, mediante o qual, a *práxis* criadora e obra criada estão intrinsecamente ligadas. O plano e execução da obra são interpretáveis à maneira do procedimento esquemático simbólico (analogico). Este procedimento é um recurso metodológico; uma técnica filosofante que brota de sua atitude inventiva, que confere a sua apreciação analítica a mais elevada dignidade à Crítica filosófica. Portanto, tal exercício reflexivo em muito dista de uma mera narrativa historiográfica. A Crítica filosófica eleva aquele que a pratica ao mais elevado grau especulativo a que a razão pode alcançar sem ter de assumir um caráter subjetivante. Essa crítica filosófica pode parecer muito próxima, para alguns, do drama histórico do Espírito absoluto Hegeliano. O caminho do filósofo crítico é sempre tortuoso, inquietante e, enquanto tal, imprevisível.

O propósito de revolucionar o modo pensar em Metafísica consiste no desempenho da razão no cumprimento de uma tarefa absolutamente inédita. Afirma Kant:

A tarefa desta crítica da razão especulativa consiste nesse ensaio de alterar o método que até agora seguiu, operando assim nela uma revolução completa, segundo o exemplo dos geômetras e dos físicos. É um tratado do método, não um sistema da própria ciência; porém, circunscreve-a totalmente, não só descrevendo o contorno de seus limites, mas também toda a sua estrutura interna. Pois a razão pura especulativa possui a faculdade peculiar de poder e dever medir exatamente a sua própria capacidade segundo as diversas maneiras de escolher os objetos de seu pensar, bem como de enumerar completamente todas as diversas maneiras de por a si própria os problemas, podendo e devendo assim delinear o plano total de um sistema de metafísica. ((KANT, 1994, p. 23)

Doravante, o novo posicionamento de Kant abrange todos os modos, isto é, todas as tentativas do pensamento filosófico, que de modos diversos, tinham como anelo efetivar a Ideia da filosofia enquanto um saber livre da contingência e da dispersão manifesta em seu cenário histórico.

REFERÊNCIAS

KANT, I. *Prolegomenos*. In KANT, I. *Textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).

KANT, I. *Crítica da razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994

KANT, I. *Escritos pré-críticos*, São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

KANT, I. “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento’”. In KANT, I. *Textos seletos*. Petrópolis/R.J., 1985.

KANT, I. “As anotações nas observações sobre o sentimento do belo e do sublime” (seleção de notas). Tradução de Bruno Cunha. In *Kant E-prints*, Campinas/São Paulo, série 2, v.II,2016

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

AS AGRURAS DA GUERRA E A UTÓPICA BUSCA DA PAZ NO MUNDO: UM OLHAR SOBRE OS PROJETOS DE PAZ DE SAINT-PIERRE, ROUSSEAU E KANT¹

Evaldo Becker²

“É possível aos homens viver em paz”
(SAINT-PIERRE, 2003, p. 17)

Esta afirmação, exposta pelo Abade de Saint-Pierre, já no início de seu Projeto para tornar perpétua a paz na Europa, publicado pela primeira vez em 1713, nos mostra a posição francamente pacifista do autor e um grande otimismo em relação à possibilidade de alcançar a paz perpétua no ambiente internacional europeu de seu tempo. Talvez seu otimismo se dê, em parte, graças aos tratados de Utrecht (1712 -1715), de cujas negociações o abade teria inclusive participado, e que acabaram ou ao menos apaziguaram as guerras entres as potências europeias: Portugal, Espanha, França, Inglaterra e Países Baixos; e que se estendiam aos territórios conquistados nas Américas e ao redor do mundo.

A ideia de uma paz perpétua não era nova; somente no que concerne à Europa, ela encontra suas origens no pensamento anfitriônico grego,

1 - O presente artigo foi apresentado durante o II CONGRESSO INTERNACIONAL ROUSSEAU X KANT - UFMA, IV CONGRESSO NACIONAL JEAN-JACQUES ROUSSEAU - UFMA e do II CONGRESSO KANT - UFMA, com subtítulo: Razão e Sensibilidade, realizado na Universidade Federal do Maranhão, entre os dias 27 e 29 de junho de 2022. O tema deste artigo já havia sido tratado e publicado por nós, de forma parcial, no capítulo intitulado: Rousseau e os escritos sobre a Paz Perpétua, do Abade de Saint-Pierre: críticas e aproximações. In: CARMO, Corival Alves do Carmo [et al.]. Relações internacionais: olhares cruzados. Brasília: FUNAG, 2013. O II Congresso Internacional Rousseau X Kant nos permitiu retomar as investigações concernentes à paz nas relações internacionais, agora de forma ampliada, incluindo o pensamento kantiano e as repercussões contemporâneas acerca deste importante tema.

2 - Professor de Ética e Filosofia Política da Universidade Federal de Sergipe - UFS.

entre os séculos VI a.C e II d. C; e será retomada ao longo da história, em momentos distintos e com propostas diversificadas. Após séculos de guerras de religião que devastaram a Europa, o tema da paz volta a ser algo urgente e necessário. E o século XVIII foi particularmente rico em propostas e projetos que buscaram a efetivação da paz, em meio às sangrentas e contínuas guerras.

Saint-Pierre e seu Projeto paz

Saint-Pierre não ignora a tradição de escritos pacifistas e sua proposta de uma União Europeia, que é enfatizada nestes termos pelo autor ao longo do Projeto para tornar perpétua a paz na Europa; insere-se, conforme ele mesmo adverte, na continuidade de uma longa tradição de estudos que pretendiam estabelecer uma paz permanente entre os povos da Europa. Dentre os estudos consultados, destaca-se o projeto que Henrique IV e seu ministro, o Duque de Sully haviam esboçado no século XVII. Tal empreendimento, para além de ser um esforço de unificação política, está ancorado em uma clara perspectiva religiosa, dado que a pretensa União Europeia seria antes de tudo uma união de todos os Estados Cristãos.

Saint-Pierre se opõe e critica veementemente o sistema de equilíbrio de poder, que é chamado por ele de “sistema da guerra”, pois segundo o abade, tal sistema só produziu guerras desde o momento em que fora instituído. Este sistema de Equilíbrio, é em seu entender, frágil e dispendioso, e torna os Estados europeus semelhantes aos “pequenos reis africanos” ou aos “infelizes caciques ou pequenos soberanos da América.” (SAINT-PIERRE, 2003, p. 19).

O diagnóstico realizado por Saint-Pierre apresenta a ausência de uma sociedade permanente na Europa como o fator responsável pelo caos experimentado nas relações exteriores dos países do continente. Em seu entender, a completa anomia que impera nas relações internacionais só é capaz de perpetuar as guerras sobre as quais a experiência histórica nos informa a todo instante. Tal situação não seria meramente transitória ou contingencial, mas configurava-se como sendo estrutural, e segundo o abade, “desde que existem Soberanos no mundo, a Guerra não deixou de existir”. (SAINT-PIERRE, 2003, p. 21).

Contudo, se tal história de belicosidade infundável e recorrente experimentada pelos povos e Estados europeus é amplamente conhecida e inquestionável, ela não é, em seu entender, de forma alguma, insuperável. Saint-Pierre propõe que o “sistema da guerra” seja substituído pelo “sistema da paz” ou “sistema de arbitragem” que poderia ser alcançado através de

uma “Sociedade permanente” assinada e estabelecida pelos “soberanos” ou “príncipes cristãos”, estes homens que segundo o autor, “vivem sem leis” que regulem suas ações. Nesse sentido, optando-se pela via da arbitragem dos conflitos, resolver-se-ia “absolutamente e para sempre todas as controvérsias, dirimindo para sempre as pretensões”. (SAINT-PIERRE, 2003, p. 22).

A União europeia, proposta por Saint-Pierre alcançaria sua paz interna através da sociedade permanente, e contaria com o apoio de um exército comum europeu, que estaria sob o comando dos Príncipes ou dos governantes cristãos. Tal exército protegeria contra as ameaças externas e também impediria qualquer revolta interna da parte de “súditos” revoltosos, por exemplo, mesmo que estes estivessem lutando contra um governo tirânico e injusto. Em seu entender, a ausência de guerras no seio da Europa e a manutenção do comércio sem as interrupções decorrentes das repetidas guerras aumentaria infalivelmente os avanços em bem-estar.

Mesmo almejando tão importantes objetivos e se dispondo a apresentar formas de resolver definitivamente os problemas decorrentes da “peste da guerra”; o fato, conforme salientam os vários comentadores do Projeto, é que ele apresentava inúmeros problemas. Essa é a compreensão tanto de leitores da época, como Leibniz, por exemplo, quanto de leitores contemporâneos como Seitenfus. De fato, o que acabou ocorrendo é que o projeto em si mesmo acabou caindo no esquecimento e se tornou conhecido, em grande medida, via o Extrato e o Julgamento realizados por Rousseau, na segunda metade do XVIII.

Rousseau e os escritos sobre a paz perpétua, do Abade de Saint-Pierre

O Projeto de paz perpétua de Saint-Pierre será lido, resumido e criticado por Rousseau, que havia ficado como depositário dos papéis do autor, com vistas à melhor difusão de suas nobres ideias pacifistas. No que concerne às circunstâncias da recepção e do tratamento conferidos por Rousseau, não somente ao Projeto, mas também ao demais textos do Abade de Saint-Pierre, podemos dizer que dispomos de amplas informações. É o próprio filósofo genebrino quem nos informa sobre elas em suas Confissões e através de suas correspondências com amigos e editores. Alguns comentadores, como Ramel e Joubert, também retraçam os passos de Rousseau no acesso aos textos e ao próprio Abade, que ele teve a oportunidade de conhecer quando o clérigo se aproximava do fim de sua vida.

Tendo ficado como depositário dos papéis do Abade, com vistas à sistematização e publicação dos mesmos, Rousseau recebe na primavera de 1756, os 17 volumes das obras políticas e morais e ainda 6 caixas com

manuscritos que são listados com precisão pelo depositário. A descrição do seu estado de espírito, das expectativas que tinha e da realidade da experiência que teve ao receber e tomar conhecimento dos escritos do Abade de Saint-Pierre são narradas por Rousseau em seu escrito autobiográfico mais importante, *As confissões*. Neste, Rousseau deixa transparecer a desilusão que a realidade lhe apresenta face às expectativas frustradas em relação aos escritos do falecido pacifista.

Eu supunha que existissem tesouros nos manuscritos que me dera o conde de Saint-Pierre. Examinando-os, vi que não eram mais que a coleção das obras impressas do seu tio, anotadas e corrigidas por seu punho, com outras pequenas peças inéditas. (...) O velho abade tinha mais espírito do que eu supusera; mas o exame profundo das suas obras sobre política só me mostrou uma visão superficial, projetos úteis mas impraticáveis, graças à ideia, de que o escritor nunca se pôde libertar, de que os homens se conduzem mais por suas luzes do que por suas paixões. A alta opinião que ele tinha dos conhecimentos modernos lhe fizera adotar esse princípio da razão aperfeiçoada, base de todos os estabelecimentos que ele propunha, e fonte de todos os seus sofismas políticos. (ROUSSEAU, 2008, l. IX, p. 385)

Percebendo já de início, as divergências entre seu próprio pensamento e o do autor do Projeto de paz perpétua, Rousseau é colocado frente a um dilema ético. Tendo em vista que recebera os papéis no intuito de homenagear a memória do velho abade, somado ao fato de que não só aceitara a incumbência, mas que a teria mesmo solicitado, não poderia criticar livremente estes escritos, pois estaria incorrendo em mal agradecimento e arrogância, caso o fizesse. Tal fato leva-o a tomar a decisão de separar as ideias do abade no Extrato do Projeto de paz Perpétua e as suas próprias posições no Julgamento sobre o Projeto de Paz Perpétua.

Contudo, mesmo esta separação entre as ideias do abade e àquelas de Rousseau acaba por ser negligenciada. É Rousseau mesmo quem admite ter feito passar algumas de suas próprias ideias como se fossem do abade, com vistas a facilitar a sua difusão. Vejamos: “Aliás, não me limitando à função de tradutor, não me era proibido pensar algumas vezes por mim mesmo, e eu poderia arranjar de tal modo a minha obras que muitas verdades importantes passassem sob o manto do abade de Saint-Pierre, com mais facilidade ainda que sob o meu.” (ROUSSEAU: OC, I, p. 408).

Este subterfúgio acaba fazendo com que a tarefa do leitor, de separar nestes escritos, o que pertence a um e a outro, fique mais complicada. Tal dificuldade pode explicar em parte, o motivo pelo qual muitos leitores, incluindo Kant, conforme veremos adiante, acabam por considerar que

Rousseau e Saint-Pierre pensavam da mesma forma e com o mesmo otimismo acerca das relações internacionais europeias do período.

O fato é que Rousseau utiliza os escritos sobre a paz, de Saint-Pierre, para pensar suas próprias obras e para melhor compreender o anômico cenário de guerra e paz de seu tempo. Mesmo sem concordar integralmente com as propostas e soluções apresentadas no Projeto do abade, ele não deixa de elogiar e enaltecer o seu fundamento; que é o nobre esforço de tentar estabelecer a paz no mundo, ou ao menos em parte dele. Vejamos:

Como nunca preocupou o espírito humano projeto mais grandioso, mais belo e mais útil do que o de uma paz perpétua e universal entre todos os povos da Europa, nunca um autor mereceu do público maior atenção do que aquele que propõe meios para por em execução tal projeto. (ROUSSEAU: *Extrait*, OC, III, p. 563).

É com estas gentis palavras que Rousseau inicia o Extrato do Projeto de paz perpétua. Entretanto, após afirmar que não poderia recusar “essas linhas ao sentimento que o dominava”, trata-se agora de “pensar friamente”.

Apesar de se referir ao Projeto de Saint-Pierre como sendo ‘sapien-tíssimo’, Rousseau ressalta que o problema seria o dos meios apresentados pelo autor para implementá-lo, pois ele “pensava ingenuamente que bastava reunir um congresso, nele propor seus artigos, subscrevê-lo e tudo estaria concluído. Convenhamos que esse homem de bem, em todos os projetos, discernia nitidamente o efeito das coisas uma vez estabelecidas, mas raciocinava como criança quanto aos meios de estabelecê-las”.

Rousseau, expressa também sua descrença na concepção antropológica de Saint-Pierre. Este não teria sabido ler corretamente os corações e mentes dos homens. Vejamos o que escreve o autor nas Confissões:

Esse homem raro, honra do seu século e da sua espécie, e o único talvez, desde que existe o gênero humano, que não teve outra paixão que não a razão, só fez entretanto caminhar de erro em erro em todos os sistemas, porque quisera tornar os homens semelhantes a ele, em vez de os tomar tais como são, e continuarão a ser. Só trabalhou para seres imaginários, pensando trabalhar para os contemporâneos. (ROUSSEAU, *Confissões*, 2008, l. IX, p. 385)

Qual seria então o ponto de atrito que leva Rousseau a considerar utópico e fantasioso o projeto do Abade? O que Rousseau mesmo adianta é que Saint-Pierre sofria daquilo que poderíamos designar como sendo a “loucura da razão”. O problema do velho pacifista, tal como é apresentado ao final do Extrato foi o de ter sido “sábio em meio aos loucos”. Rousseau,

assim como fará Freud no século vinte, enfatiza sempre o papel das paixões e dos apetites nas tomadas de decisão, sobretudo no que diz respeito àqueles que conduzem os Estados e que decidem e implementam as guerras.

Tanto no Extrato quanto no Julgamento e mesmo nas Confissões, Rousseau expõe as dificuldades relativas ao projeto em questão e os equívocos nos quais o abade incorria. O que resta evidente para Rousseau, conforme Ramel, é o caráter utópico da obra do Abade. Rousseau, nos parece, concorda com Saint-Pierre acerca da ideia segundo a qual, se faz necessário o estabelecimento de leis que possam reger as relações externas dos Estados. Leis que possuam sanções e a possibilidade efetiva de estabelecimento de um ordenamento jurídico. Entretanto, a realidade da ação política dos homens de seu tempo, e poderíamos acrescentar aqui também, aquelas dos políticos de nosso próprio tempo, infelizmente não autorizam qualquer tipo de otimismo ingênuo.

Ao analisar o Extrato desde sua primeira página, tombamos diretamente na oposição das duas ideias mestras que constituem o subtítulo do presente evento de pesquisa, que visa contrapor os pensamentos de Rousseau e Kant, qual seja, os conceitos de Razão e Sensibilidade. No entender de Rousseau, e esta crítica retornará em vários momentos, a percepção segundo a qual os homens em sociedade e, sobretudo, reis e ministros, pudessem agir de acordo com a razão aperfeiçoada, deixando de lado suas paixões e interesses mesquinhos, é uma compreensão equivocada dos motores das ações políticas humanas.

Além disso, acreditamos que um dos principais motivos que levam ao descrédito ou mesmo ao temor de Rousseau em aceitar ou mesmo dar asas ao projeto de Saint-Pierre, seja o de como manter a autonomia interna necessária e evitar que a tentativa de estabelecimento de leis internacionais acabasse por se transformar em uma grande violência. A ideia da paz perpétua em si mesma parece boa ou como dirá Rousseau é um plano belo e admirável, o problema estaria no fato de que “só poderia realizar-se por meios violentos e temíveis para a humanidade” (ROUSSEAU, Julgamento, 1962, p. 388). E par finalizar seu Julgamento do Projeto de paz perpétua de Saint-Pierre ele alerta não apenas aos europeus, mas a humanidade:

Nunca se veem ligas federativas estabelecerem-se que não por meio de revoluções e, com base nesse princípio, qual de nós ousaria afirmar desejável ou temível essa liga europeia? Talvez ela causasse, de pronto, mal maior do que aquele que não preveniria por muitos séculos. (ROUSSEAU: OC, III, p. 600).

O fato evidente na leitura do Projeto do abade é o extremo po-

der que os príncipes e governantes adquiririam sobre seus povos, afinal o objetivo do projeto não era apenas acabar com as guerras externas, mas principalmente com as guerras civis que em seu entender “são ainda mais perniciosas para os Estados do que as Guerras com países estrangeiros. No estabelecimento da sociedade permanente, ficaríamos para sempre livres desses terríveis inconvenientes”. (SAINT-PIERRE, 2003, p. 140)

O problema parece ser justamente, que para implantar a dita União Europeia, na opinião de Rousseau, talvez se causassem maiores males do que aqueles que ela se propõe a sanar. O poder insuperável que seria concedido aos monarcas possibilitaria ou mesmo incentivaria estes a se tornarem tiranos e desarmaria completamente os povos, que ficariam à mercê de seus chefes. Este temor da parte do genebrino possuía fundamentos legítimos, ele leu muito bem e meditou sobre os escritos nos quais Saint-Pierre afirma a necessidade de se optar pelo mal menor, que em sua opinião seria justamente privar o povo da possibilidade de qualquer insurreição, mesmo que este tivesse que se sujeitar aos desmandos de tiranos.

A opção feita por Rousseau, de separar seu próprio pensamento no Julgamento crítico que fizera do Projeto do abade, e de autorizar a publicação de tal texto somente após sua própria morte acabou fazendo com que muitos dos leitores do Extrato ou resumo pensassem que, de fato, Rousseau esposara completamente as ideias do Abade. Compreensão que obviamente, para nós que dispomos de ambos os textos, aliados ainda à Confissões e cartas de sua lavra, se mostra claramente equivocada.

Um dos autores que acabou por confundir os posicionamentos de Rousseau e Saint-Pierre foi Kant, tal como veremos agora.

Kant e a Paz perpétua revisitada

Conforme afirmamos anteriormente, o Extrato do Projeto de Paz Perpétua acabou fazendo com que o próprio texto de Saint-Pierre fosse posto de lado e que suas ideias ficassem conhecidas através de Rousseau. Vejamos a esse respeito, o que nos informa Germán de la Reza acerca da publicação, tradução e difusão do Extrato de Rousseau:

A primeira tiragem, de dois mil exemplares, se esgotou no primeiro ano; Marc-Michel Rei o reeditou em Amsterdã e outra editora o incluiu em Obras diversas de Rousseau; nos meses seguintes foi traduzido ao inglês e, logo depois, ao alemão. Sem dúvida, Rousseau conseguia, com o Extrato, que o Projeto de paz perpétua se transformasse em um dos temas mais importantes da filosofia política de finais do século XVIII e inícios do XIX.” (REZA, 2015, p. 80-81)

Os comentadores divergem acerca do conhecimento exato que Kant teria tido das obras em tela. Alguns, como Germán de la Reza, que acabamos de citar, afirmam que “Tudo indica que Kant não chegou a conhecer o Projeto de Saint-Pierre, nem o Julgamento, de Rousseau.” (REZA, 2015, p. 91), outros, como Ramel e Joubert, por exemplo, consideram que “Kant leu o Projeto do Abade, dado que ele o cita em 1752 (1762?).” (RAMEL et JOUBERT, 2000, p. 156 – Nossa tradução).

Ao que tudo indica, Kant, teria tido acesso ao Extrato do Projeto de paz perpétua, escrito por Rousseau e publicado em 1761, mas não teria tido acesso ao Julgamento crítico redigido pelo cidadão de Genebra na mesma época, mas publicado somente em 1782. Tais circunstâncias teriam incidido no desenvolvimento de uma percepção equivocada de Kant no que concerne à uma pretensa unanimidade de ideias pacifistas entre Rousseau e Saint-Pierre.

O filósofo prussiano que hoje talvez pudéssemos designar como filósofo russo, Immanuel Kant, acabou por tomar como sendo homogêneas as posições de Rousseau e Saint-Pierre. É o que podemos depreender da leitura de seu *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, publicado em 1784. Neste escrito tardio, Kant examina o lastimável estado de guerra existente entre as nações e tenta pensar acerca das possibilidades de se estabelecerem ligas federativas ou “Confederações de nações” que pudessem reduzir a sanha belicosa dos Estados, propiciando mais segurança e direito mesmo aos menores Estados do globo. Na sétima das nove proposições apresentadas neste opúsculo o filósofo escreve:

Tão fantástica quanto possa parecer, e embora, enquanto tal, se preste ao riso no Abbé de Saint-Pierre ou em Rousseau (talvez porque eles acreditassem na realização demasiado próxima dela), é a saída inevitável da miséria em que os homens se colocam mutuamente e que deve obrigar os Estados à mesma decisão (ainda que só a admitam com dificuldade) que coagiu tão a contra-gosto o homem selvagem, a saber: abdicar de sua liberdade brutal e buscar tranquilidade e segurança numa constituição conforme as leis. (KANT, 2003, p. 13-14)

Como podemos perceber, é em sua maturidade intelectual que Kant se debruça sobre o tema da paz perpétua, ou sobre o que podemos chamar de tradição anfitriônica. Contudo, ao retomar esta antiga ideia de Paz perpétua ele a desenvolve de forma ampliada, no sentido de transcender os limites da Europa, e ganhar uma pretensão de alcance mundial. Estamos de acordo com Goyard-Fabre, por exemplo para quem o papel de Rousseau na elaboração de seu pensamento kantiano teria sido de grande valia.

Sabemos o quanto Kant leu e apreciou o Emílio de Rousseau, fazendo inclusive com que se atrasasse para seu pontual passeio de final de tarde. Pois bem, os comentários acerca dos limites das ligas federativas e do Projeto de Paz de Saint Pierre, expostos ao final do tratado de educação de Rousseau, não devem ter passado despercebidos a este arguto leitor.

É justamente ao final da educação moral e política de Emílio que Rousseau expõe suas intenções de avançar no estudo das relações interestatais com vistas a atenuar a terrível situação de guerras internacionais que tornam a situação dos cidadãos dos diferentes Estados completamente insegura e lastimável. Rousseau considera que a fonte de nossos maiores flagelos está localizada na tirania e na guerra, e que ambas derivam do estado misto no qual se encontravam os cidadãos e os Estados de seu tempo. Por estado misto Rousseau entende a insegura situação “dos indivíduos submetidos às leis e aos homens, enquanto as sociedades conservam entre si a independência da natureza” (Rousseau, 1999, p. 659).

Ou seja, enquanto cidadãos seguimos as leis internas dos Estados, mas as sociedades vivem em completa anomia internacional, fazendo com que estejamos submetidos aos abuso interno das leis injustas e à violência sem regras das Relações Interestatais. Essa seria a pior situação na qual poderíamos nos encontrar. Nesse sentido, tendo-se em vista que é impossível retornar ao estado de natureza, a única saída viável ou ao menos desejável seria, de um lado trabalhar para que o âmbito doméstico fosse legitimado através de verdadeiras repúblicas e paralelamente a isso, fazer com estas pudessem avançar no âmbito do direito internacional.

Examinando os meios possíveis de serem utilizados com vistas a evitar ou remediar a difícil situação na qual se encontram os Estados, Rousseau, na esteira das ideias de Saint-Pierre, sugere no Extrato, que sejam instituídas associações federativas, que:

...unindo os povos por laços semelhantes aos que unem os indivíduos, submetta igualmente, uns e outros, à autoridade das leis. Aliás, esse governo parece preferível a qualquer outro, porque compreende ao mesmo tempo as vantagens dos grandes e dos pequenos Estados, porque fora dele é temido por seu poderio, porque nele as leis estão em vigor, e porque é o único a conter igualmente os súditos, os chefes e os estrangeiros. (ROUSSEAU: Extrait, OC, III, p. 564).

A constituição de uma confederação de nações, desta feita com alcance global, deveria servir como ideia reguladora para nossas tentativas de solucionar a belicosidade vivenciada entre os Estados. Em 1795, ao publicar seu famoso *À paz perpétua*, Kant retoma a ideia acerca da necessidade de

um Federalismo de Estados livres, como sendo condição para alcançar a paz. No segundo artigo definitivo para a paz perpétua ele escreve:

Assim como olhamos com profundo desprezo o apego dos selvagens à sua liberdade sem lei de preferir brigar incessantemente a submeter-se a uma coerção legal a ser constituída por eles mesmos, por conseguinte preferindo a liberdade insensata à racional, e os consideramos estado bruto, grosseria e degradação animalesca da humanidade, deveríamos pensar que povos civilizados (cada um unido em um Estado) teriam de apressar-se a sair o quanto antes de um estado tão abjeto. (KANT, 2008, pp. 31-32)

Tanto Saint-Pierre quanto Kant apresentam compreensões semelhantes acerca da situação vivenciada pelos povos “selvagens” das América e da África, por exemplo. Quando querem detratar e criticar a situação de anomia vivenciada também na Europa, o expediente é o mesmo; compará-la com a situação de selvageria e anomia dos continentes citados. Contudo, se o diagnóstico do status quo do continente americano e de seus povos é semelhante, a avaliação das políticas colonialistas difere bastante e confere maior legitimidade ao posicionamento kantiano. Atentemos nesse momento para a compreensão apresentada por ambos no que diz respeito aos povos e territórios das Américas.

No artigo VII do quarto discurso do Projeto para tornar perpétua a paz na Europa, Saint-Pierre escreve:

Como existem muitas terras na América habitadas somente por selvagens, e sendo adequado que os estabelecimentos dos Soberanos da Europa nessa regiões tenham limites certos, evidentes e imutáveis de seus territórios, a fim de evitar motivos de Guerra, a União nomeará Comissários que trabalhando in loco para determinar esses limites, e mediante seus relatórios tomará decisões por três quartos dos votos. (SAINT-PIERRE, 2003, p. 204)

Como se verifica facilmente, Saint-Pierre evidencia uma postura francamente colonialista, em pleno século das Luzes, e não demonstra nenhum contrangimento ao propor que os Soberanos europeus dividam à seu bel prazer os territórios habitados pelos “selvagens” das Américas. Ele ainda esclarece que apesar dessas “terras distantes, incultas e desabitadas” serem pouco importantes, é necessário que sejam divididas entre os soberanos, “pois deve-se evitar qualquer motivo de dissensão.” (SAINT-PIERRE, 2003, p. 204)

Diferentemente de Saint-Pierre, que não vê problema algum no fato de os soberanos europeus dividirem um território que não é e nem nunca foi seu de direito; Kant critica a conduta inospitaleira dos ditos “Estados civilizados” da Europa, sobretudo àquela dos comerciantes e con-

quistadores. Nesse sentido, podemos ler: “A América, os países negros, as Molucas, o Cabo, etc. Eram para eles, na época de seu descobrimento, terras que não pertenciam a ninguém, pois contavam os habitantes por nada”. (KANT, 2008, p. 39)

Contrariamente à Saint-Pierre, a liga de paz (*foedus pacificum*) kantiana não permite aquisições e conquistas como se esses povos e Estados estivessem em pleno estado de natureza. Contrariamente ao inexecutável projeto de Saint-Pierre, o autor de *À paz perpétua*, considera que “Pode-se apresentar a exequibilidade (realidade objetiva) dessa idéia da federalidade, que deve estender-se gradualmente sobre todos os Estados, conduzindo assim à paz perpétua.” (KANT, 2008, pp. 34-35) O federalismo kantiano conta com a ideia de consentimento dos povos para saírem da lastimável independência sem leis e para ingressarem no “sempre crescente Estado de povos (*civitas gentium*), que por fim viria a compreender todos os povos da Terra” (KANT, 2008, p. 36).

Em seu *À paz perpétua*, Kant avança de forma otimista na legitimidade das organizações internacionais. Melhora a compreensão de hospitalidade universal, que não pode ser confundida com uma licença para saquear, tal como fora no passado. Nesse sentido, Germán Reza afirma: “Dessa forma, os países poderiam se relacionar de maneira pacífica, acabando com os casos de injustiça, que no passado aconteciam na América, entre outras regiões, como se suas terras não pertencessem a ninguém.” O comentador ainda ressalta que “a legitimidade da confederação repousa não só na segurança, mas, também, na liberdade – republicana dos povos.” (REZA, 2015, p. 87)

Críticas e atualizações acerca dos projetos de paz

O problema estaria, nos parece, em saber qual é o alcance que podem ter as ligas federativas. Poderiam elas ser estendidas à todas as nações do globo tal como sugerirá Kant ao final do século, sem solapar a autonomia e a liberdade interna das nações partícipes? Mesmo que seja apenas enquanto uma ideia reguladora, proveniente da razão pura, seria ela viável? Considerar os homens, e sobretudo, os deslumbrados homens da política prática, como sendo capazes de se pautarem por “normas provenientes da pura razão”, não seria incorrer nos descaminhos de Saint-Pierre e trabalhar como este fizera, para seres fictícios, pensando trabalhar para nossos seres demasiado humanos e passionais?

Diferentemente de Saint-Pierre e Kant que pensam e proprõem, seja a União Europeia seja uma Confederação de todas as Nações, Rousseau, imbuído de um realismo visceral, parece ficar no meio do caminho e adotar algo como uma justa medida aristotélica. Tal horizonte parece ser vislumbrado através das ligas federativas defensivas ou confederações que “deixando cada Estado ser senhor de si mesmo interiormente, defendem-no exteriormente contra todo agressor injusto” (Rousseau, 1999, p. 659).

No capítulo 4 de seu livro *Rousseau et les relations internationales*, ao analisarem até que ponto Kant poderia ser considerado como um “herdeiro de Rousseau”, os autores afirmam que “O pensamento de Kant encontra-se com o de Rousseau sobre três pontos particulares” (RAMEL et JOUBERT, 2000, p. 157 – Nossa tradução). Em primeiro lugar, tanto Kant quanto Rousseau, diferentemente de Saint-Pierre, ancoram seus pensamentos sobre uma sólida base antropológica, que é diferente para ambos, no entanto. A segunda seria que tanto Rousseau quanto Kant, apesar de não verem a ideia de paz como uma realidade histórica, concebem-na como um projeto ideal em direção ao qual devemos caminhar. Já no que diz respeito à terceira convergência, ela “reside em uma mesma repulsão: eles recusam-se a colocar a solução no nível da esfera dos soberanos. Ambos desejam estender a resolução à uma modificação de regimes políticos e à uma implicação dos povos.” (RAMEL et JOUBERT, 2000, p. 158-159 – Nossa tradução).

Nesse aspecto, nos parece que Rousseau é ainda mais radical, pois ele justifica no nível interno, por exemplo, a desobediência e a revolta contra os tiranos, ao passo que Kant, por mais que deseje e defenda ao republicanismo, mantém seu apego à obediência, mesmo aos tiranos. Ao menos esta é a leitura de comentadores como Jean Ferrari, que examina a questão em seu artigo *Rousseau, Kant et la Tyrannie*. Vejamos o que nos diz o autor do artigo mencionado.

Para Rousseau, o despotismo e a tirania têm o efeito de romper o contrato, enquanto que para Kant, a humanidade, tendo deixado o estado de natureza, não pode voltar a ele. Nenhum excesso de poder político pode remover a obrigação que temos de viver em sociedade sob leis, mesmo que elas sejam injustas. (FERRARI, 1984, pp. 184-185 – Nossa Tradução)

Ao final de seu artigo, e mencionando a Doutrina do direito kantiana, o autor ainda opõe os pensamentos de Rousseau e Kant no que diz respeito à pergunta pela origem do poder político e da própria legitimidade do que chamamos Leis. O autor lembra que enquanto que para Rousseau as circunstâncias do estabelecimento do poder são fundamentais para medir sua legitimidade, no caso de Kant, ao contrário, a própria discussão sobre a origem do Estado constituiria por si só uma rebelião criminosa e passível de morte. (FERRARI, 1984, p. 187)

A questão dos limites de federalismo mundial que interfere na autonomia interna e no respeito à “vontade geral” específica de cada povo, que é a única entidade capaz de estabelecer leis legítimas, volta à cena. Quais os tipos de violência e tirania que teremos de aceitar para alcançarmos a tão sonhada Paz perpétua?

No capítulo II da primeira versão do Contrato social, ao tratar daquilo que se chamou, “Sociedade geral do Gênero humano” ou “Cosmó-

polis”, Rousseau exporá seu ceticismo em relação à possibilidade de uma sociedade mundial, dado que os povos possuem costumes distintos e que dificilmente poderiam formar em nível mundial, um equivalente da “vontade geral” que é a responsável por indicar legitimamente a direção na qual devem ser conduzidos os assuntos internos dos Estados bem constituídos. Como paliativo à ausência de uma sociedade geral, Rousseau sugere que através de novas associações, procuremos corrigir a ausência da associação geral. E que busquemos na “arte aperfeiçoada a reparação para os males que a arte começada causou à natureza”. (ROUSSEAU, 1962c, p. 176). Esta ‘arte aperfeiçoada’ seria justamente a possibilidade de por meio de ligas e tratados internacionais, suprir de certo modo a ausência manifesta da dita ‘sociedade geral do gênero humano’.

Uma das primeiras lições que devemos ter em mente, retomando aqui as palavras de Rousseau nas Considerações sobre o governo da Polônia, é que “Quem deseja ser livre, não deve querer ser conquistador”. (ROUSSEAU, 1962a, p. 315)

Passados mais de dois séculos das grandes teorizações europeias acerca da paz para a Europa e para o mundo, o que vimos e o que vemos é que muitos dos ditos “países civilizados”, que, em tese, defendem “a liberdade”, parecem na prática defender apenas a sua própria liberdade. Ao longo destes mais de duzentos anos, vimos erigirem-se entre as duas grandes guerras chamadas de Mundiais: A Liga das Nações, criada em 1919 e autodissolvida em 1949, A Organização das Nações Unidas (ONU), fundada em 1945, a jovem e já combalida União Europeia, estabelecida em 1993. Para além dessas instituições de cunho eminentemente político, vimos também a formação de uma aliança militar poderosa através da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN) erigida em 1949, e fortalecida durante a chamada Guerra Fria, mas que permanece sem grandes justificativas até hoje, não apenas como estrutura defensiva, mas que mostra-se imbuida de visões expansionistas.

Durante todo este tempo e sobretudo no século XX e XXI, vimos inúmeras ingerências e golpes de Estado que atentaram contra a democracia e a autogestão de países autônomos. Ingerências que visavam e ainda visam somente o saque de recursos naturais como o petróleo, o lithium, ou a água; e que foram promovidos ou que contaram com a participação dos ditos “países livres e civilizados” da América do Norte e da “União Europeia” tão sonhada por Saint-Pierre e tão temida por Rousseau.

A atualidade do pensamento de Rousseau, nesse ponto, nos parece ser o fato de que ele evidencia que o respeito pela própria liberdade está vinculado ao respeito pela liberdade do outro, do estrangeiro, do desconhecido. A dificuldade, segundo o filósofo genebrino, estaria em saber exatamente “até que ponto se pode estender o direito de confederação sem molestar o da soberania” (Rousseau, 1999, p. 660).

Considerações finais

Dispondo dos textos dos três autores e de todo o recuo histórico que nos permite lê-los à luz da história decorrida desde suas publicações, nos encontramos, enquanto leitores do século XXI, e também enquanto habitantes das terras que já foram “selvagens”, das Américas, em posição privilegiada para pensarmos sobre uma paz que nos inclua enquanto protagonistas de nossa própria história. Nesse âmbito, seria interessante analisar as características específicas dos projetos de paz, ou do Congresso Anfictiônico do Panamá, proposto pelo leitor e entusiasta de Rousseau, o latino americano Simón Bolívar, por exemplo.

O fato é que muito tempo e muitas guerras foram realizadas após a publicação das obras dos três autores examinados neste artigo, sem que a tão sonhada e discutida Paz perpétua, tenha podido se tornar uma realidade experimentada ou mesmo um sonho próximo de ser alcançado. Encontramo-nos imersos em várias guerras, incluindo aquela que é mais comentada e que conta com maiores atenções. Refiro-me aqui à Guerra da Rússia contra a Ucrânia, iniciada oficialmente em 24 de fevereiro de 2022, e em vigor até aos dias atuais. Esta guerra, ou mais precisamente, esta invasão de território ucraniano, possui raízes profundas e impossíveis de serem apresentadas aqui. Um dos lances fundamentais desta guerra talvez tenha sido gestado à partir do golpe de Estado de 2014, que apeou do poder o presidente eleito, Viktor Yanukovich, que era considerado pró-Rússia e que evidenciou um movimento expansionista da OTAN, rumo ao leste Europeu. O referido golpe de Estado teria contado com o protagonismo do governo dos Estados Unidos da América.

O que vemos nesta guerra é a participação de um país Europeu, a Rússia, que fazia parte das lista de partícipes da União Européia de Sain-Pierre, mas que, por questões ideológicas acabou ficando de fora da OTAN, atacando um país europeu, que também não faz parte da OTAN, mas que conta, nos bastidores, com o apoio de países Europeus e dos Estados Unidos da América, todos membros desta suposta aliança defensiva. Tal guerra ou “operação militar especial”, como é chamada oficialmente pelos russos, tem potencial para tornar-se um conflito nuclear. Tudo isso, em pleno século XXI. O que nos mostra que a paz perpétua permanece ainda, apenas no horizonte distante das ideias filosóficas.

Tudo isso poderia nos levar a nos questionarmos acerca das razões que nos levam, enquanto filósofos e pacifistas, à continuar trilhando os caminhos da razão para combatermos algo que talvez esteja entranhado, e de forma inextirpável, na natureza humana, ou, ao menos na natureza das relações interestatais.

Nesse sentido, e para finalizar-mos, - obviamente de maneira pro-

visória - o presente artigo, gostaria de retomar aqui a resposta oferecida por um grande conhecedor da natureza humana. Em uma troca de cartas fomentada pelos organizadores da Liga das Nações, em 1931, Einstein e Freud, duas das mentes mais brilhantes do século XX, refletem sobre a guerra e suas motivações. O dois humanistas examinam temas como: o fim dos exércitos permanentes, o protagonismo de cientistas e intelectuais nos rumos das políticas e da diplomacia conduzidas pelos Estados, a tradição anfitriônica e a paz perpétua, etc...

Ao final da carta escrita por Freud, em resposta à missiva de Einstein, este cientista dos recônditos da alma humana, se pergunta, e eu mesmo aceito, e proponho que sejam nossas, as suas pungentes indagações:

Por que nos indignamos de tal forma com a guerra, o senhor, eu e tantos outros; por que não a aceitamos simplesmente, como mais uma das penosas desgraças da vida? Afinal, ela parece algo próprio da natureza, biologicamente fundamentado, dificilmente evitável na prática. (FREUD, 2010, p. 432)

E, à esta pergunta, seguida de uma constatação que parece desarmar nossos desejos de paz, Freud responde; e eu faço de suas palavras, as minhas próprias:

...porque todo homem tem direito à sua própria vida, porque a guerra aniquila vidas humanas plenas de esperança, coloca o indivíduo em situações aviltantes, obriga-o a matar outros, algo que ele não quer, destrói preciosos bens materiais, resultantes do trabalho humano, e outras coisas mais. E, além disso, em sua forma atual a guerra já não oferece oportunidade de satisfazer o antigo ideal heroico, e no futuro, graças ao aperfeiçoamento dos meios de destruição, uma guerra significaria a eliminação de um ou até mesmo de ambos os adversários. Tudo isso é verdadeiro, e parece tão indiscutível que nos admiramos apenas de que as guerras ainda não tenham sido rejeitadas mediante um acordo humano universal. (FREUD, 2010, p. 432)

REFERÊNCIAS

BASCHOFEN et SPECTOR. Introduction. In: Principes du droit de la guerre ; Écrits sur la paix perpétuelle. Sous la direction de Blaise BASCHOFEN et Céline SPECTOR. Edition nouvelle et présentation de l'établissement des textes par Bruno BERNARDI et Gabriella SILVESTRINI. Textes commentés par B. Bascofen, B. Bernardi, F. Guénard et C. Spector avec la collaboration de G. Lapan et . G. Waterlot. Paris : Librairie Philosophique J. VRIN, 2008.

BECKER, Evaldo. Das cidades às confederações: caminhos para superar os conflitos e as guerras que ameaçam a independência dos povos. Phi-

lósophos - Revista de Filosofia, Goiânia, v. 23, n. 2, 2019. DOI: 10.5216/phi.v23i2.52720. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/52720>. Acesso em: 4 dez. 2022

_____. Rousseau e os escritos sobre a Paz Perpétua, do Abade de Saint-Pierre: críticas e aproximações. In: CARMO, Corival Alves do Carmo [et al.]. Relações internacionais: olhares cruzados. Brasília: FUNAG, 2013.
EINSTEIN, Albert. Como vejo o mundo. Tradução de H.P. de Andrade. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

FERRARI, Jean. Rousseau, Kant et la tyrannie. In : Cahiers de Philosophie Politique et Juridique – Actes du Colloque La Tyrannie. Caen : Centre de Publications de L'Université de Caen, 1984, pp. 177-189.

FREUD, Sigmund. Por que a guerra? Carta a Einstein -1932. In: Obras Completas, vol. 18. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort. In : Essais de Pcychanalyse. Traduit de l'Allemand par Dr. S. Jankelevitch. Paris : Payot, 1948, pp. 219-250.

FONSECA Jr. Gelson. As múltiplas dimensões do pensamento de Rousseau. (Prefácio) In: Rousseau e as Relações Internacionais. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

GOYARD-FABRE, Simone. La construction de la paix ou le travail de Sisyphe. Paris : VRIN, 1994.

GOYARD-FABRE, Simone. « La guerre et le droit international dans la philosophie de Rousseau ». In: Études Jean Jacques Rousseau, n° 7. Musée J.-J Rousseau – Montmorency : 1995.

GROS, Frédéric. Marcher, une philosophie. Paris : Flammarion (Champs essais), 2011.

KANT, Immanuel. À paz perpétua. Trad. e prefácio de Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2008.

_____. Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. Trad, Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LEBRUN, François. Le 17^a siècle. Paris : Armand Colin, 2013.
 RAMEL, Frédéric et PAUL JOUBERT, Jean. Rousseau et les Relations Internationales. Paris: L'Harmattan, 2000.

REZA, Germán A. de la. A invenção da paz: Da República Cristã do duque de Sully à Federação das Nações de Simón Bolívar. Tradução de Jorge Adelqui Cáceres Fernández e André Figueiredo Rodrigue. São Paulo: Humanitas, 2015.

ROUSSEAU, Jean Jacques. Confissões. Tradução e Prefácio de Wilson Louzada. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2018.

_____. Confissões. Tradução livros I a X Raquel de Queiroz, livros XI e XII José Benedicto Pinto. Bauru, SP: EDIPRO, 2008.

_____. Considerações Sobre o Governo da Polônia. In: Obras J.J. Rousseau, vol, II. Tradução de Lourdes Santos Machado. Rio de Janeiro – Porto Alegre – São Paulo: Editora Globo, 1962a.

_____. Do Contrato Social. In: Obras J.J. Rousseau, vol, II. Tradução de Lourdes Santos Machado. Rio de Janeiro – Porto Alegre – São Paulo: Editora Globo, 1962b.

_____. Da sociedade geral do gênero humano. In: Obras J.J. Rousseau, vol, II. Tradução de Lourdes Santos Machado. Rio de Janeiro – Porto Alegre – São Paulo: Editora Globo, 1962c.

_____. Extrait du projet de paix perpétuelle. Oeuvres complètes, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1964.

_____. Jugement sur le Projet de Paix Perpétuelle. Oeuvres complètes, t. III, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1964.

_____. Oeuvres complètes, t. I, II, III, IV e V. Paris : Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995.

_____. Princípios do Direito da Guerra. Tradução de Evaldo Becker. In: Trans/Form/Ação. ISSN- 0101-3173. Marília, v. 34, n. 1 de 2011. (pgs. 153-171). Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v34n1/ao9v34n1.pdf>

SAINT-PIERRE, Abbé. Projeto para tornar perpétua a paz na Europa. Tra-

dução de Sérgio Duarte. Prefácio de Ricardo Seitenfus. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.

SEITENFUS, Ricardo. Prefácio. In: Projeto para tornar perpétua a paz na Europa: Abbé de Saint-Pierre. Tradução de Sérgio Duarte. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.

STELLING-MICHAUD, S. Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre. In : Rousseau : OC, III, p. CXX-CLVI.

TROUSSON, Raymond et EIGELDINGER, Frédéric S. (Orgs.). Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau. Paris: Honoré Champion, 2006.

MONTESQUIEU E ROUSSEAU: REPUBLICANISMO E DEMOCRACIA

Vital Alves

Introdução

As origens da “democracia” remetem à Antiguidade grega e o exemplo primordial de “democracia” nesse período é o de Atenas, em especial no século V a.C., cidade na qual o povo exercia o poder de forma direta na praça pública e não havia uma assembleia representativa¹; já, no período moderno, a “democracia” adquire uma nova configuração, deixando de ser direta e passando a ser representativa².

Tendo em vista as vicissitudes que a democracia sofre da Antiguidade para a modernidade - no âmbito do pensamento político - vemos que, se, por um lado, Platão e Aristóteles oferecem relevantes diagnósticos que nos possibilitam pensar a “democracia” na Antiguidade³, possivelmente, por outro, Montesquieu e Rousseau, na modernidade, por intermédio de suas perspectivas republicanas, mobilizam uma série de recursos teóricos capazes de nos conduzirem a reflexões sobre a “democracia”, seus fundamentos, dificuldades e desafios na conjuntura da modernidade.

Montesquieu e Rousseau se vinculam ao republicanismo de formas distintas. Enquanto o Barão de La Brède vincula-se ao republicanismo tão somente no campo teórico, ofertando-nos uma valiosa contribuição para pensarmos a república, Rousseau não se restringe ao campo teórico, pois demonstra ser um republicano por plena convicção⁴. A despeito de como

1 - Como atesta, por exemplo, Jean-Pierre Vernant em *As origens do pensamento grego* (2000).

2 - As transformações políticas na Inglaterra, no século XVII, e na França, no século XVIII, contribuíram de forma decisiva para a consolidação dessa nova configuração da “democracia”. Ver mais em *Origens intelectuais da revolução inglesa*, Christopher Hill (1992) e *Democracia antiga e moderna*, Moses Finley (1988).

3 - Respetivamente em *A república* (1997) e em *A política* (2002).

4 - Para compreender as maneiras distintas como Montesquieu e Rousseau se associam ao republicanismo, sugerimos: *As aventuras da virtude – as ideias republicanas na França do século XVIII*, de Newton Bignotto (2010).

cada um desses pensadores modernos se perfilham ao pensamento político republicano, é notório que ao incluir a “democracia” entre suas investigações, Montesquieu e Rousseau promovem não apenas uma análise como também frutíferas discussões e reflexões sobre a “democracia” mediante enfoques republicanos.

Mas como a “democracia” se inscreve na abordagem republicana desses pensadores modernos? Quais são os fundamentos e as dificuldades da “democracia” sob as penas de Montesquieu e Rousseau? Delimitando tais questões como horizonte de investigação, examinaremos primeiro a perspectiva republicana de Montesquieu acerca da “democracia” para, na sequência, avaliarmos a perspectiva de Rousseau.

A DEMOCRACIA SOB A PERSPECTIVA REPUBLICANA DE MONTESQUIEU

A contribuição teórica proporcionada por Montesquieu que nos anima a refletir sobre a “democracia” encontra-se fundamentalmente na obra *O espírito das leis*. No célebre texto, precisamente no capítulo I, do Livro Segundo, Montesquieu deflagra uma investigação sobre a “natureza” das três formas de governo que ele pretende definir e analisar. As primeiras palavras que lemos nesse capítulo são as seguintes: “Existem três espécies de governo: o Republicano, o Monárquico e o Despótico”⁵. Em sua investigação sobre tais espécies de governo, Montesquieu estabelece que cada espécie possui uma “natureza” e um “princípio” que se distinguem conforme a forma de governo. A “natureza” se refere a quem detém o poder ou governa - em poucas palavras, o regime republicano é aquele no qual o povo detém o poder soberano; o regime monárquico é àquele no qual só um governa em consonância com as leis fixas e estabelecidas, ao passo que, na forma despótica, uniformemente apenas um governa, porém, sem obedecer as leis e regras, guiando-se tão somente por sua própria vontade e em nome de seus caprichos.

Em relação ao “princípio” de cada espécie de regime político, Montesquieu assevera que o “princípio é aquilo que faz o governo agir”, ou seja, *as paixões humanas que o movimentam*⁶. Portanto, uma força motriz ou uma mola propulsora que impulsiona as paixões dos cidadãos. A partir de tal delineamento, nota-se que para o pensador de Bordeaux alguns povos são impulsionados pelo “princípio” da “virtude”: aqueles que vivem em um regime republicano; outros são impulsionados pelo “princípio” da “honra”:

5 - Montesquieu, 1997, p. 45. *O espírito das leis*, Livro Segundo, Cap. I.

6 - Montesquieu, 1997, p. 59. *O espírito das leis*, Livro Terceiro, Cap. I.

aqueles que são regidos pela monarquia; há também aqueles que são dominados exclusivamente pelo “princípio” do “medo”: os que vivem submetidos a uma ordem política despótica.

Elucidadas suscintamente essas categorias teóricas presentes em *O espírito das leis*, podemos então tratar especificamente da “democracia” em Montesquieu. Em seu pensamento, a discussão sobre a “democracia” encontra-se ligada ao regime político republicano. Assim, Montesquieu apresenta duas possibilidades de república: “a república democrática e a república aristocrática”. A primeira é justamente aquela na qual o poder soberano concentra-se totalmente nas mãos do povo, enquanto na segunda, na república aristocrática, o poder aglutina-se em apenas uma parte do povo⁷.

O pensador de Bordeaux admite apenas as duas formas de república mencionadas, pois julga que o nível de busca do bem comum encontra-se abertamente envolto pela sua “estrutura singular”, ou seja, a identificação do “bem comum” com o “bem de muitos”. Atinando para tal “estrutura singular”, a “democracia”, se inscreve inicialmente como um arranjo mais justo quando equiparado ao preceito que comporta apenas poucos, a saber, a aristocracia. A república demanda uma busca pela realização do “bem comum”, todavia, em sua forma aristocrática irá conter somente uma parcela do povo. Pode-se, então, pressupor que tal “parcela” teoricamente não dará a devida importância ao “bem comum” como um todo, salvo se usá-la como uma via para suprir seu próprio interesse. Mas, não cabe aqui cotejar os modelos de república apresentados por Montesquieu e sim nos concentrarmos em examinar a “democracia” como uma modalidade possível de um regime republicano.

Em uma república, quando *o povo como um todo* detém o poder soberano, *trata-se de uma Democracia*, defende Montesquieu⁸. Aferindo a “democracia” à monarquia, o autor francês acrescenta que no governo popular ou democrático, o povo desempenha, em alguns momentos, um papel semelhante ao do monarca, enquanto, em outros, exerce o papel de súdito. No arranjo democrático, o povo apenas cumpre um papel equivalente ao do monarca por meio dos “sufrágios”, uma vez que esses compreendem *suas vontades*: “A vontade do soberano é o próprio soberano. As leis que estabelecem o direito de sufrágio são, portanto, fundamentais nesse governo” (MONTESQUIEU, 1997, p.46)⁹. Em vista disso, é imprescindível, por

7 - Paul Vernier (1977), em seu livro *Deux plans et deux lecteurs, en Montesquieu et l'esprit des lois ou la raison impure*, explica que, se, por um lado, na democracia o povo tem o poder de legislar, seja direta ou indiretamente, porém concede seus poderes a magistrados ou a conselhos eleitos. Por outro, verifica-se que a aristocracia combina nas devidas proporções doses da democracia e da monarquia, de acordo com o número e a riqueza do corpo dos nobres e segundo a validade e a heterogeneidade dos magistrados.

8 - Montesquieu, 1997, p. 45. *O espírito das leis*, Livro Segundo, Cap. II.

9 - *O espírito das leis*, Livro Segundo, Cap. II.

um lado, regimentar *como, por quem, a quem, sobre o quê os sufrágios devem ser imputados*. Por outro, estabelecer quantos cidadãos devem formar as assembleias, pois a ausência dessa observância pode acarretar se ter precisamente a ciência de que o povo como um todo deliberou, ou somente uma parte dele assim o fez¹⁰.

Para Montesquieu, a partir do momento em que o povo detém o poder soberano ele assume a incumbência de desempenhar corretamente tudo o que estiver ao seu alcance. Porém, o que ele não tiver capacidade de efetuar de maneira acertada terá que realizar mediante os seus ministros ou magistrados; os ministros na “democracia” só terão legitimidade se forem nomeados pelo povo. Ele também precisa ser guiado “por um conselho ou senado”¹¹. Entretanto, adverte o Barão de La Brède, para que o povo deposite confiança no senado é crucial que seus membros sejam eleitos pelo próprio povo, que pode escolhê-los diretamente, ou, por intermédio de magistrados selecionados para elegê-los, como era realizado em Roma, em certas circunstâncias.

Sem dúvida, a constatação da posição que Montesquieu situa o povo como protagonista do desempenho da soberania em uma “democracia”, nos conduz a questionar: terá o povo capacidade de eleger “representantes” dignos de sua confiança? Nota-se que a resposta de Montesquieu a respeito dessa questão apresenta-se de forma positiva. Em sua percepção, o povo possui a capacidade de escolher “aqueles que deve confiar parte de sua autoridade”¹². Ainda que o povo tenha essa “capacidade”, “saberá o povo dirigir um negócio, conhecer os lugares, as ocasiões, os momentos e aproveitá-los?” (MONTESQUIEU, 1997, P. 47)¹³. Nesse caso, a resposta do autor d’*O espírito das leis* é negativa, ou seja, o povo não saberá como agir em face desses desafios, pois carece de habilidades suficientes para a realização de tais empreendimentos. A rigor, Montesquieu demonstra que semelhante à generalidade dos cidadãos que são dotados de eminente competência para eleger as autoridades, mas que são destituídos da mesma para serem eleitos, uniformemente, o povo, com aptidão para avaliar a gestão alheia, é inepto em termos de governar tão somente por si mesmo. O desenvolvimento dos negócios demanda a estipulação de um determinado ritmo e esse não deve ser nem excessivamente lento e tampouco muito veloz,

10 - Buscando ilustrar a relevância de se definir o número de cidadãos que integrará a assembleia, Montesquieu realça que na Lacedêmonia “foram necessários dez cidadãos”. Roma, por sua vez, embora tenha nascido pequena, com o passar do tempo tornou-se “poderosa”. Mas, em decorrência de ter inúmeros cidadãos “fora de suas muralhas” e outros “no interior de suas muralhas”, Roma teve enormes dificuldades de especificar o número exato de cidadãos que compunham as assembleias, fato que, na visão do pensador de Bordeaux, foi uma das causas primordiais da queda de Roma.

11 - Montesquieu, 1997, p. 46. *O espírito das leis*, Livro Segundo, Cap. II.

12 - Montesquieu, 1997, p. 46. *O espírito das leis*, Livro Segundo, Cap. II.

13 - *O espírito das leis*, Livro Segundo, Cap. II.

entretanto, o povo recorrentemente age em um desses extremos, o que explicita sua incapacidade.

A “democracia” é marcada pela divisão do povo em classes e a conservação e o êxito do governo encontram-se intrinsecamente ligado à forma como essa divisão será implantada. Considerando que em uma “democracia” a divisão daqueles que *têm direito ao voto* se inscreve como uma lei medular, inexoravelmente a forma como ele será dado torna-se *outra lei fundamental*. Montesquieu preconiza que a natureza da “democracia” exige que o sufrágio seja realizado por sorteio. O sorteio se configura em um instrumento de se eleger uma autoridade na qual nenhum cidadão sairá prejudicado e ainda terá a esperança de estar dando seu quinhão à pátria¹⁴. Outra lei estrutural na “democracia” consiste na forma como serão outorgadas as *cédulas de sufrágio*. Refere-se a uma dúvida pertinente definir como serão os sufrágios, ou seja, se serão públicos ou secretos. Evocando Cícero, Montesquieu recorda que, segundo o pensador romano, a forma como as leis - nos derradeiros instantes da república romana - converteram os sufrágios em secretos, foi decisiva para a bancarrota da república¹⁵. Por conta disso, o pensador de Bourdeaux julga que é indispensável refletir sobre qual é a maneira mais viável para a realização dos sufrágios.

Na compreensão de Montesquieu, decerto “quando o povo vota, seus votos devem ser públicos”, trata-se de uma “lei fundamental na Democracia”¹⁶. Esse modo, por exemplo, ocorria em Atenas, onde os cidadãos erguiam as mãos para votar. Mas isso pressupõe que o povo seja bem esclarecido. Na república romana, em contrapartida, a definição do “sufrágio secreto” comprometeu toda a república tornando-se impossível esclarecer um povo que já se encontrava ferido pela corrupção. Não obstante, em ocasiões nas quais em uma democracia o Senado vota, mas unicamente com o intuito de adotar precauções contra os prováveis conluíus, não seria apropriado que os sufrágios fossem inteiramente secretos. O conluio, observa Montesquieu, se apresenta como uma ameaça em um Senado e também entre o corpo dos nobres em uma aristocracia, mas, não de forma equivalente entre o povo, pois esse tem a natureza marcada pela capacidade de agir à custa da paixão. Quando o povo participa do governo, expressa entusiasmo pelos negócios públicos. O infortúnio de uma democracia sucede quando se dissipa os conluíus, pois isso ocorre “quando se corrompe o povo pelo dinheiro: ele torna-se indiferente e afeiçoa-se pelo dinheiro, porém,

14 - Na visão de Montesquieu, tal recurso é em si anômalo. Por constatarem essa anomalia, os grandes legisladores empreenderam cuidado em sua regulamentação e reparo. Sólon, por exemplo, fixou em Atenas que os cargos militares, os de senadores e os de juízes fossem escolhidos por sorteio.

15 - Referem-se às *leis tabulares*, aquelas nas quais a cada cidadão eram dadas duas tábuas: a primeira marcada com a letra “A”, designando *antiquo*; a segunda destacada com as letras “U” e “R”, significando *uti rogas*. Montesquieu, 1997, p. 47. *O espírito das leis*, Livro Segundo, Cap. II, nota de rodapé n. 2.

não mais se afeiçoa aos negócios:sem se preocupar com o governo e com o que nele se propõe, espera tranquilamente seu salário” (MONTESQUIEU, 1997, p.49)¹⁶.

No capítulo III, Livro Terceiro, d’*O espírito das leis*, Montesquieu examina o “princípio” da “democracia”. Em uma república, alicerçada em um governo popular ou democracia, no qual quem determina a aplicação das leis sabe que se sujeitará a elas e colherá seus resultados, a “virtude” se inscreve como uma peça decisiva na engrenagem política republicana e democrática. A “virtude”¹⁷ era reconhecida não só entre os cidadãos como nos políticos gregos que nela viam uma força hábil em manter a “democracia”. Mas, qual seria o conteúdo da “virtude” em uma “democracia”? Deve-se, para auscultar essa questão, considerar de antemão que apenas nas democracias o governo é concedido aos cidadãos e a manutenção dele pressupõe o emprego da virtude política.

Adiante, no capítulo III, do Livro Quinto, d’*O espírito das leis*, Montesquieu define claramente o conteúdo da “virtude” em uma “democracia”, em suas palavras: “o amor pela república, numa democracia, é o amor pela democracia; o amor pela democracia é o amor pela igualdade” (MONTESQUIEU, 1997, p.84)¹⁸. Esse afeto pela democracia é concomitantemente “o amor pela frugalidade”¹⁹. Uma “democracia” deve assegurar que todos os seus cidadãos desfrutem do mesmo bem-estar e das mesmas vantagens, ela também deve salvaguardar que eles usufruam de prazeres equivalentes e nutram semelhantes esperanças. Presume-se, para tanto, que a “democracia” seja respaldada em uma “frugalidade geral”.

A garantia da igualdade em uma “democracia” reverbera, por exemplo, no fato de que os cidadãos se sentirão mobilizados a servirem à sua pátria, conquanto nem todos possam ofertar-lhes os mesmos serviços, todos se sentirão estimulados a servi-lá de forma similar. Na “democracia”, certifica-se que as diferenças se originam do “princípio da igualdade”. Apesar de aparentar ser solapado por cidadãos que desempenham funções mais elevadas ou mesmo aqueles possuidores de habilidades proeminentes, o afeto pela frugalidade complementa o amor à igualdade na medida em que dilui o desejo por posição social e cinge a ambição por acúmulo de riquezas. Sobre as riquezas, lê-se em *O espírito das leis*:

16 - *O espírito das leis*, Livro Segundo, Cap. II.

17 - Convém deslindar que, ao utilizar o termo “virtude”, Montesquieu tem em mente a “virtude do cidadão”, a mesma que Aristóteles se refere na *Política*. Tal virtude não deve ser confundida com uma virtude moral ou cristã, posto que se refere a uma “virtude política”.

18 - *O espírito das leis*, Livro Quinto, Cap. III.

19 - Ainda que Montesquieu apresente a “frugalidade” como um par que combina sobremaneira com a “igualdade”, nesse estudo vamos mencioná-la apenas de maneira subjacente.

As riquezas oferecem um poderio de que um cidadão não pode beneficiar-se sob pena de prejudicar a igualdade: proporcionam delícias de que tampouco deve fruir porque, do mesmo modo, seriam contrárias a igualdade (MONTESQUIEU, 1997, p. 84)²⁰.

Observando esse fragmento, constata-se que a conservação da igualdade demanda a existência de “costumes frugais”. Em uma “democracia” na qual as leis fixam o princípio da igualdade e a necessidade da frugalidade, ambas – igualdade e frugalidade – são assinaladas por uma simbiose e se retroalimentam positivamente. Não obstante, para que haja uma prevalência do amor à igualdade e a frugalidade seja balizada como seu suplemento, é fundamental que as leis as tenham estipulado. Somente dessa maneira o desejo por posição social e ambição por riquezas dificilmente irá corroer o espírito democrático dos cidadãos.

Percebe-se que na “democracia” “o espírito de igualdade” situa-se na espinha dorsal do Estado. Contudo, a designação da igualdade se inscreve como um encargo extremamente desafiador e é preciso saber dosá-la moderadamente para não se estatelar em exageros que poderão trazer inconvenientes²¹. Nesse sentido, é de crucial importância que sejam estabelecidas leis capazes de diminuir as diferenças, mas até “certo ponto”, advoga Montesquieu. Também é necessário produzir leis específicas hábeis em equiparar as desigualdades à custa de tributos aplicados aos ricos e da atenuação de encargos para os mais pobres. Assim como se faz imprescindível proporcionar uma igualdade na distribuição de riquezas para se evitar o alvorecer do luxo, pois quanto mais irrisório o luxo, mais bem-sucedida será a “democracia”.

Realizado esse delineamento concernente a alguns aspectos que constituem a reflexão de Montesquieu sobre a “democracia”, convém avançarmos a exposição teórica, indagando: como a “democracia” se apresenta no pensamento de Rousseau? Quais contribuições o filósofo genebrino tem a nos oferecer para pensarmos a “democracia”? A seguir, analisaremos a “democracia” sob a visão de Rousseau.

20 - *O espírito das leis*, Livro Quinto, Cap. III.

21 - Como uma extrema igualdade, por exemplo, pois na visão de Montesquieu em uma democracia a igualdade pode se degenerar não apenas quando a igualdade é extraviada, mas também em ocasiões nas quais o “espírito de igualdade” é conduzido para uma posição de extremidade. A saber, de uma “igualdade extrema” na qual cada cidadão busca se tornar igual àquele que elegeu para liderar. Em tais circunstâncias, o povo passa a desejar realizar tudo sozinho, isto é, a deliberar no lugar do senado, a tomar a posição dos magistrados e desempenhar suas funções e viabilizar a exoneração dos juizes. A democracia necessita adotar uma postura de combate ao excesso de igualdade, sobretudo, porque ele guiará para um regime despótico. O verdadeiro “espírito de igualdade”, afirma Montesquieu, encontra-se remotamente distante do “espírito de igualdade extrema”.

A DEMOCRACIA SOB A PERSPECTIVA REPUBLICANA DE ROUSSEAU

Rousseau discorre sobre a “democracia” exclusivamente no capítulo IV do Livro terceiro do *Contrato*, antes, porém, no capítulo III, constata-se duas ponderações importantes no que tange ao governo democrático. Primeira, de maneira geral as várias formas de governo podem ser passíveis de restrições e também de ampliações, por conseguinte, a “democracia” pode abranger todo o povo ou a *maior parte do povo*. Segunda, recorrentemente se discutiu a respeito de qual seria a *melhor forma de governo*, mas desconsiderou-se que, dependendo da situação, cada uma das formas de governo tradicionais pode ser a mais adequada ou a mais inapropriada. Somado a isso, deve-se acrescentar que nos diversos Estados a quantidade de magistrados (membros do corpo do governo) deve ser diferente da quantidade de cidadãos (integrantes do corpo soberano). Considerando tal regra, o governo democrático é compatível com os Estados de pequena extensão, ao passo que a forma aristocrática convém aos médios e a monarquia é oportuna para os grandes Estados.

Em relação a essa regra baseada na estimativa da diferente quantidade de membros de cada um dos corpos, Rousseau lembra que ela se origina de um “princípio”. A saber, do princípio que viabiliza a legitimidade do poder. Em outros termos, da exigência de uma soberania do povo e de seus efeitos mais determinantes acerca da eficiência das ações a serem desempenhadas pelo governo. Fixadas tais ponderações e rememorada a dimensão imperiosa do “princípio” da soberania popular, o pensador genebrino se direciona para o capítulo no qual se dedicará a dissertar unicamente sobre a “democracia”.

Desse modo, Rousseau abre o capítulo mencionado alegando que aparentemente quem elabora a lei (o poder legislativo) se apresenta como o mais capacitado para saber como ela deveria ser executada e interpretada (principais funções do poder executivo)²². Ele advoga também que à primeira vista a melhor constituição seria aquela pela qual os poderes legislativo e executivo se encontrariam aglutinados. Inobstante, adverte o genebrino, paradoxalmente essa possibilidade pode tornar-se um engodo, pois tende igualmente a fazer com que o governo resulte em um governo inábil e talvez deficiente em determinados aspectos, posto que, nesse caso, os poderes, que são distintos e deveriam manter-se separados, estariam amalgamados. Com efeito, teríamos um *governo sem governo*.

Avançando em sua advertência, Rousseau prossegue elucidando que na realidade não vê como algo viável a possibilidade de que os incumbidos

22 - O conceito de “lei” se postula como um recurso crucial para entendermos a ligação entre a teoria da soberania e a teoria da vontade geral. No *Contrato*, Rousseau discorre sobre um povo imaturo que necessitará de um legislador: caberá a ele apresentar uma legislação saudável e contribuir para a formação do espírito público desse povo nascente. Para um bom entendimento da figura do legislador, recomendamos: *La fonction du législateur chez J.-J. Rousseau*, R. Polin (1964).

por elaborarem as leis assumam, ao mesmo tempo, a tarefa de executá-las. Assim como rejeita que o corpo soberano se afaste do seu propósito, isto é, o de tratar de assuntos gerais, deixando-os para se comprometer com questões particulares, visto que os desvios de funções ou afastamento das searas de atuação designadas para cada poder tende a gerar uma série de prejuízos para a estrutura da ordenação política. Efetivamente, a interferência dos interesses particulares nos assuntos públicos incideem algo bastante nocivo, tendo, como consequência, exemplificando, o abuso da lei pelo governo. Esse tipo de alteração nos desígnios de cada poder repercutirá na impossibilidade de se operar reformas de qualquer natureza caso haja necessidade.

Efetuada essa explanação preliminar, verifica-se, seguidamente, o autor do *Contrato* disparando uma assertiva deveras polêmica sobre a “democracia”. Eis suas palavras: “Tomando-se o termo no rigor da acepção, jamais existiu, jamais existirá uma democracia verdadeira” (ROUSSEAU, 1964, p. 404)²³. Indubitavelmente, trata-se de uma asseveração polêmica - como, no entanto, devemos interpretá-la? Reflitamos. Até onde alcança a vista, se pode sustentar que a “democracia verdadeira” mencionada por Rousseau consiste em uma “democracia” situada no terreno do ideal. Algo talvez irrealizável porque as condições políticas e as imprevisibilidades habitualmente exigem certas flexibilidades e adaptações. Tais exigências retiram o modelo democrático do campo ideal e o transferem para a esfera do factível. Metamorfoseando-o em um governo democrático possível.

Uma tentativa de efetivar a “democracia”, seguindo-se o parâmetro considerado ideal, esbarraria facilmente em um obstáculo assaz difícil de ser suplantado: a árdua tarefa de manter o povo ininterruptamente reunido nas assembleias para tratar dos assuntos públicos. A busca por realizar essa tarefa laboriosa em algum momento implicaria fatalmente na alteração do formato da administração. Essa possibilidade nos conduz a uma espécie de bifurcação que remove a “democracia” do estado de “pureza” inicial e a introduz na seara do exequível. Referimo-nos à seguinte bifurcação: se, por um lado, o povo realmente governa de maneira plena, não terá mais tempo para os outros afazeres que a vida e o Estado exigem, consequentemente, o povo se tornará improfícuo em diversas áreas. E, se, por outro, se transfere a função que lhe é sua originalmente para outrem, dará anuência a uma nova configuração política, isto é, a uma forma mista de governo. A certificação da existência dessa bifurcação confirma a assertiva controversa de Rousseau de que no sentido estrito do termo nunca existiu ou existirá uma “democracia verdadeira”, pois as circunstâncias exigem a remoção da “democracia” da sua condição ideal para assim torná-la realizável.

23 - A prende le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existe de véritable Démocratie. *Du contrat social*, Livre III, Chapitre III. OCR. (Tradução nossa).

No *Contrato social*, antes de deslindar especificamente sobre a “democracia”, Rousseau opera uma distinção entre “soberano” e “governo” e as respectivas esferas de atuação dos poderes legislativo e executivo. Atendendo para essa distinção, é possível afirmar que a “democracia” é a forma de governo na qual o poder executivo é outorgado ao povo integralmente ou a maior parte dele, e, ao mesmo tempo, é a forma de governo que se inscreve no campo do ideal, como já foi dito. A “democracia” personifica um ideal político dentro do arranjo teórico do *Contrato* e possui uma evidente correspondência com a soberania – conduzida pela vontade geral – tal qual a define Rousseau, mas isso não significa que a forma democrática seja a melhor forma de governo. Espreitando tais aspectos, cabe enfatizar que o governo democrático no campo “ideal” é aquele no qual o poder executivo é desempenhado diretamente pelo povo nas assembleias populares²⁴. Na visão de Rousseau, a “democracia” ocorre notadamente quando o povo é soberano e súdito, e além disso, se torna governo. Em nossa percepção, a “democracia” se apresenta como uma forma de governo tipificada, principalmente pela participação do povo não apenas no poder legislativo, mas, de maneira similar, no poder executivo. Tal afluência de poderes pode-se supor, atravancará o povo, fazendo com que a “democracia” pensada a partir do arquétipo rousseauiano resulte em algo impraticável.

Analisada a polêmica relacionada ao caráter de “pureza” fornecido por Rousseau à “democracia”, avançaremos nossa análise mirando outro ponto fulcral referente à forma de governo democrática, a saber, as dificuldades e/ou condições para se instalar uma “democracia”. Reportemos a mais um trecho do capítulo IV do Livro Terceiro do *Contrato*, tendo em mente a seguinte passagem:

(...) quantas coisas difíceis de reunir não supõe esse Governo? Em primeiro lugar, um Estado muito pequeno, no qual seja fácil reunir o povo e onde cada cidadão possa sem esforço conhecer todos os demais; segundo, uma grande simplicidade de costumes que evite a acumulação de questões e de discussões espinhosas; depois bastante igualdade entre as classes e as fortunas, sem o que a igualdade não poderia subsistir por muito tempo nos direitos e na autoridade; por fim, pouco ou nada de luxo – pois o luxo ou é o efeito de riquezas ou as torna necessárias; corrompe ao mesmo tempo o rico e o pobre, um pela posse e outro pela cobiça; entrega a pátria à frouxidão e à vaidade; subtrai do Estado todos os cidadãos para subjugar-los uns aos outros, e todos à opinião. (ROUSSEAU, 1964, p. 405)²⁵.

24 - Ver mais em: *Rousseau y la fundamentación de la democracia*, Joseph Moreau, 1977.

25 - (...) que de choses difficiles à reunir ne suppose pas ce Gouvernement? Premièrement un Etat très-petit où le peuple soit facile à rassembler et où chaque citoyen puisse aisément connoître tous les autres: secondement une grande simplicité de moeurs qui prévienne la multitude d'affaires et les discussions épineuses: Ensuite beaucoup d'égalité ne sauroit subsister longtems dans le droit et l'autorité: Enfin peu ou point de luxe; car, ou le luxe est l'effet des richesses, ou il les rend nécessaires; il corrompt à la fois et le pauvre, l'un par la possession l'autre par la convoitise; il vend

Atesta-se que Rousseau destaca uma quantidade expressiva de dificuldades e/ou condições para a instalação de um governo democrático e suas palavras parecem carregadas de um forte realismo. Cabe-nos então avaliá-las e tecer alguns comentários. Evoquemos a primeira dificuldade e/ou condição: a necessidade de “um Estado muito pequeno” capaz de viabilizar a reunião do povo. Aqui se observa uma preocupação demográfica atinente à extensão territorial do Estado, logo, conjectura-se que o pensador de Genebra, ao expor essa preocupação, provavelmente tinha em seu horizonte o crescimento dos Estados modernos (os quais vinham se tornando cada vez mais extensos e povoados). Algo que, certamente, inviabilizaria a realização de um governo democrático como o que ele imaginava. A esse impasse segue-se, o melhor, sendo acrescentado um ingrediente valorativo que nos parece extremamente importante, pois arregaça alguns valores que constituiriam a “democracia” ideal e que, em nossa interpretação, deixam ressoar certa estima de Rousseau por esse arranjo político hipotético. Isto é: na sequência, o genebrino passa a se ocupar com as inconveniências que, ao serem escancaradas, transparecem justamente o valor da “democracia”, e que, por postular tantas exigências, revela um governo cerceado ao campo do ideal, tornando-se impossível de ser colocado em prática.

Além de um Estado pequeno, certificam-se outras três condições medulares para a instauração de uma “democracia”. Retomemos a primeira delas, a saber, “um grande simplicidade de costumes que evite a acumulação de questões e de discussões espinhosas”. Por tal ângulo, ao balizar essa condição, Rousseau parece demonstrar a necessidade do cultivo de hábitos frugais, também que os cidadãos sejam dotados de virtude política ou republicana²⁶. Esta condição esteia-se em valores que se contrapõem frontalmente à concepção de mundo na qual os indivíduos buscam tão somente prestígio social e econômico. Isso não significa necessariamente uma uniformidade nas posições sociais dos indivíduos, mas sim uma existência pela qual se julga ser possível que, firmada a frugalidade de costumes, cada cidadão seja capaz de desenvolver sua índole, sua individualidade e suas potencialidades sem deixar de ser sugestionado pela opinião dos outros. Em especial, por aqueles que procuram estipular diretrizes e normas de comportamento geral opostas ao estilo de vida republicano, como a civilização burguesa do Século das Luzes preconizava e, por conta disso, era alvo de duras críticas de Rousseau. Passemos para a segunda condição, ou seja, “bastante igualdade entre as classes e as fortunas”.

Testifica-se preliminarmente que a igualdade se inscreve como pres-

la patrie à la mollesse à la vanité; il ôte à l'Etat tous ses Citoyens pour les asservir les uns aux autres, et tous à l'opinion. *Du contrat social*, Livre III, Chapitre III. OCR3. (Tradução nossa).

26 - Ou virtude cívica, que, em poucas palavras, consiste no amor à pátria e à liberdade. Para uma compreensão mais ampla dessa ideia no pensamento de Rousseau, sugerimos: *La vertu républicaine dans le Contrat social*, James Swenson (2014).

suposto *sine qua non* e também ocupa uma posição estratégica no arcabouço da “democracia”. Ao imprimi-la nesse formato, sem perder o viés político, Rousseau fornece um teor social ou material à igualdade, contrapondo-a rigorosamente ao problema da desigualdade social e seus malefícios. A igualdade social serve de suporte indispensável para a conservação e longevidade dos direitos e da autoridade. Ora, é primordial que não exista ricos nem pobres, posto que um antagonismo nas condições materiais compromete não apenas a liberdade dos cidadãos, mas, concomitantemente, a igualdade jurídica. Nesse sentido, se algumas condições materiais não forem salvaguardadas, os direitos iguais tornam-se uma regra jurídica desguarnecida.

A garantia de uma igualdade material se configura em uma premissa basilar para a igualdade formal. Assim, uma desigualdade extrema nas condições de fortuna, sob o prisma de Rousseau, arruína a igualdade de direitos, em particular os inerentes à participação política e à própria liberdade. A questão da desigualdade resvala na próxima dificuldade ou condição para o estabelecimento de uma “democracia”, a saber, o problema do luxo. Recapitulemos as palavras do filósofo genebrino, “pouco ou nada de luxo – pois o luxo ou é o efeito de riquezas ou as tornam necessárias; corrompe ao mesmo tempo o rico e o pobre, um pela posse e outro pela cobiça”. Tema recorrente no século XVIII²⁷ para justificar a sua rejeição ao luxo e porque ele deve ser combatido na “democracia”, Rousseau explicita algumas de suas consequências daninhas, evidenciando que o luxo pode ser altamente pernicioso ao governo democrático. Pois gera e fomenta a corrupção entre os indivíduos, debilita o sentimento patriótico dos cidadãos, amputa o comprometimento dos cidadãos com o Estado tornando-os imiscuídos apenas com a opinião pública²⁸.

Adicionam-se a tais dificuldades e/ou condições esmiuçadas outros elementos internos que são singulares à “democracia”, tornando a sua manutenção tão desafiadora quanto a sua instauração. Trata-se da constatação de que o governo democrático é sobremaneira passível a disputas civis e a agitações domésticas. Acrescenta-se, além do mais, afirma Rousseau, que a “democracia” requer de seus cidadãos o exercício da constante vigilância e um frequente ânimo para preservá-la em seu formato exordial. A “democracia” demanda de seus cidadãos não somente uma disposição relacionada à sua preservação, mas, somada à referida disposição, ela primordialmente arroga que seus cidadãos tragam em seus corações sua marca indelével: o amor à liberdade. Portanto, uma rejeição à servidão. Como se não bastassem suas dificuldades e/ou condições, os elementos acrescentados por Rousseau tornam o governo democrático ainda mais desafiador.

27 - Analisado também por Montesquieu, à guisa de comparação.

28 - Ver mais em: *Sobre la democracia de Jean-Jacques Rousseau*, José Manuel Rodríguez Uribe (1999).

Assim, o filósofo genebrino arremata sua explanação com o mesmo tom realista que percorreu a respeito dos enormes obstáculos para se instituir uma “democracia”. Nos termos rousseuístas, “se existisse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Governo tão perfeito não convém aos homens” (ROUSSEAU, 1964, p. 406)²⁹.

Apresentado esses pormenores, cumpre questionarmos: o que a exegese realizada por Rousseau sobre a “democracia” impele-nos a pensar? Rastreado os vestígios da exegese rousseuísta, verificam-se dois pontos fundamentais, o primeiro, que o cidadão de Genebra deflagra sua especulação teórica acerca da “democracia” sublinhando que presumivelmente ela se configura no melhor arranjo governamental possível. Essa posição preambular, como se viu, é justificada por Rousseau porque aqueles que elaboram as leis decerto seriam os mais aptos a compreenderem como elas deveriam ser “executadas e interpretadas”. Contudo, efetivamente, em seguida, o autor do *Contrato social* demonstra uma firme incredulidade a respeito desse prognóstico. Tal posicionamento parece se debruçar no pressuposto de que a vontade geral se origina de todos os cidadãos e se aplica a todos eles. Na hipótese de os cidadãos acumularem funções, isto é, de serem partícipes do soberano e, simultaneamente, membros do governo, terão que considerar não apenas as questões de cunho geral, mas, do mesmo modo, se encarregarão também de tomarem decisões sobre questões particulares. Logo, sua aptidão na tomada de decisões que deveriam ser pautadas pela imparcialidade poderá ficar extremamente comprometida. Ao que tudo indica, na avaliação de Rousseau, se os cidadãos governassem democraticamente e diretamente, amiúde correriam o risco de se envolverem na apreciação de situações nas quais seus interesses estritamente particulares estariam em jogo. Sob esse enfoque, estariam sujeitos aos habituais desvios de apreciação ou julgamento que usualmente desenrola-se em situações como essas, marcada por conflitos de interesse³⁰.

O segundo ponto verificado é o da reflexão incutida por Rousseau à “democracia” sendo aventada como um modelo de governo de difícil realização devido às exigências prescritas aos cidadãos. Esse caráter inexecutável da “democracia” vai adquirindo reforços positivos a cada condição e/ou dificuldade exposta pela pena rousseuísta na medida em que se discorre sobre a impossibilidade de se reunir³¹ o povo com frequência em assembleias, na necessida-

29 - S'il y avoit un peuple de Dieux, il se gouverneroit Démocratiquement. Un Gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes. Du contrat social, Livre III, Chapitre III. (Tradução nossa).

30 - Essa linha interpretativa que adotamos se apoia na análise presente no livro *Routledge philosophy guidebook to Rousseau and The Social Contract*, Christopher Bertram (2004).

31 - Christopher Bertram (2004) enxerga como algo contraditório, no capítulo em que trata da democracia, o fato de Rousseau sustentar ser “inimaginável” que o povo se reúna constantemente. Enquanto, adiante, no capítulo XII, do mesmo Livro (III), ele elogia o povo romano que, mesmo com dificuldades, se reunia frequentemente para decidir sobre assuntos públicos, e, posteriormente, no capítulo XV, ressalta que os gregos antigos se reuniam com assiduidade na praça pública. Na visão do intérprete, o “inimaginável” em um momento parece ser um fato histórico em outro não.

de de igualdade e na imprescindibilidade de costumes frugais; assim como nos apontamentos evidenciados sobre os problemas mais comuns no interior da “democracia”, geralmente relacionados aos iminentes conflitos civis. Em síntese, Rousseau assume a concepção de que “democracia” é uma forma de governo bastante difícil de ser colocada em prática. Podendo isso ser confirmado facilmente quando avaliamos as exigências que ela demanda de seus cidadãos.

QUAIS AS PROVÁVEIS SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS PODEMOS CONSTATAR NAS ABORDAGENS REPUBLICANAS DE MONTESQUIEU E ROUSSEAU SOBRE A “DEMOCRACIA”?

Pode-se defender que Montesquieu engendra sua análise sobre a “democracia” a partir da sua teoria das formas de governo, nela, o pensador de Bordeaux inclui a “democracia” como uma das formas possíveis de república. Isto é, uma república pode ser aristocrática ou democrática. Rousseau, por sua vez, após delimitar no *Contrato social* a sua noção de “soberania” e apresentar suas principais particularidades se mobiliza em examinar as formas de governo. Em tal exame, o autor genebrino insere em seus estudos a “democracia”; uma das formas de governo que irá examinar. Enquanto Montesquieu analisa as leis que estruturam a “democracia”, e propicia uma discussão sobre os fundamentos que a embasam, empenhando-se em delimitar a mola propulsora que a orienta, Rousseau perscruta as dificuldades e/ou condições do regime democrático, bem como suas exigências e as agitações que lhe são peculiares. Essa perscrutação oportuniza-nos compreender as dificuldades e/ou condições da “democracia”, tanto no que se refere à sua instauração quanto à sua manutenção, e, ao mesmo tempo, permite-nos entender que as “objeções” do pensador genebrino têm como eixo principal explicitar os percalços de se colocar em prática o governo democrático.

À medida em que Montesquieu expande o debate sobre a “democracia” tratando de questões relacionadas à divisão do povo em classes e sai em defesa de que na “democracia” o povo detém o poder soberano, desembocando assim em uma profícua discussão concernente à importância da participação do povo na “democracia”, abrangendo a questão dos sufrágios e da representação política, Rousseau, partindo de uma referência de “democracia pura”, constata uma dificuldade de o povo ser soberano e governo concomitantemente.

A preocupação rousseauiana parece-me estar relacionada aos perigos de os cidadãos se corromperem ao tratarem de questões particulares, fato que provavelmente ocorreria com o acúmulo de funções dos cidadãos caso os mesmos cidadãos se tornassem membros do soberano e simultaneamente integrantes do governo. Com efeito, Rousseau rejeita duramente

no *Contrato social* a possibilidade de representação política no que diz respeito ao poder legislativo, mas aprova a representação no que tange ao poder executivo. Malgrado avalio que o mais importante nos destaques expostos sob a perspectiva rousseauísta consiste na inexequibilidade da “democracia” em termos práticos, uma vez que Rousseau a concebe em uma acepção “pura” ou ideal. Nesse sentido, a frase final que encerra o capítulo aludido, recapitulando: “se existisse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Governo tão perfeito não convém aos homens”, coroa um certo realismo político de Rousseau e justifica-se porque fornece ênfase ao quão difícil é um “governo verdadeiramente democrático” por exigir condições excepcionais e uma combinação de fatores que estão além das limitadas capacidades humanas.

Presume-se que Montesquieu e Rousseau ao analisarem a “democracia” mediante suas abordagens republicanas – ainda que cada um à sua maneira peculiar –, ancoradas em referências de modelos políticos antigos, não somente inscrevem como atualizam na modernidade a discussão sobre a “democracia”, pois além de fomentarem debates acerca de suas questões estruturais, suas condições e dificuldades, incluem na ordem do dia o fato de que pensar a “democracia” implica em termos como horizonte, sobretudo, seus dois fundamentos ou princípios políticos alicerçadores: a igualdade e a liberdade.

Tais fundamentos são tratados de forma inequívoca pelos dois filósofos. Em Montesquieu observa-se que na “democracia” a igualdade ocupa uma posição central, uma vez que ela se inscreve como o fundamento que salvaguarda “o direito ao voto” e a “garantia do exercício da soberania” pelo povo, mas não apenas isso, o pensador de Bordeaux também defende que a igualdade é o conteúdo da “virtude política” em uma “democracia”. Se a igualdade pode ser compreendida assim, a liberdade debruça-se na ideia de que a participação do povo seja diretamente ou à custa da escolha de seus representantes políticos. Logo, conservar a igualdade de direitos políticos torna-se imprescindível na “democracia” para a existência da liberdade.

Já em Rousseau verifica-se a defesa de uma igualdade *entre as classes e as fortunas*, posto que sem a garantia dessa igualdade a “democracia” não sobreviveria em longo prazo *nos direitos e na autoridade*. Todavia é importante ressaltar que Rousseau, assim como Montesquieu, ao defender a igualdade não tem em mente os mesmos níveis de riqueza e poder, mas sim um nível de igualdade que impeça que um cidadão seja rico a ponto de ter a possibilidade de comprar um outro e que outro seja tão pobre a ponto de se sentir *constrangido a vender-se*. Asseverada tal igualdade, a liberdade se apresenta como a participação dos cidadãos – integrantes do soberano ou corpo político – no desempenho do poder legislativo, ou seja, na participa-

ção direta nas assembleias fixas e periódicas. Nessa conjuntura teórica, ser livre é seguir a própria vontade e não se submeter a uma vontade arbitrária. Assim a vontade que o cidadão irá expressar nas assembleias consiste na vontade geral, uma vez que ela é a vontade do cidadão.

Somado a esses dois fundamentos ou princípios políticos da “democracia”, Montesquieu e Rousseau ainda incluem na discussão dois elementos nitidamente republicanos: a necessidade de “frugalidade” ou “costumes frugais” como forma de impedir o advento do luxo (resultado de riquezas e que tende a comprometer o engajamento dos cidadãos com os assuntos públicos) e a imprescindibilidade da “virtude política” como recurso capaz de fomentar uma consciência coletiva nos cidadãos e os estimularem a participarem dos assuntos públicos, fazendo com que, desse modo, a “democracia” se torne robusta e tenha durabilidade.

REFERÊNCIAS

ALVES, V. *Corrupção política e republicanismo – a perda da liberdade segundo Jean-Jacques Rousseau*. Belo Horizonte: Dialética, 2020.

ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BERTRAM, Christopher. *Routledge philosophy guidebook to Rousseau and The Social Contract*. Nova Iorque: Routledge, 2004.

BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude – as ideias republicanas na França dos séculos XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. Org. *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

CARRACEDO, Jose Rubio. *Democracia: representacion – poder y legitimidade en Rousseau*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1990.

CÍCERO, Marco Túlio. *La République*. Paris: Gallimard, 1994.

DIDEU, Joseph. As ideias políticas e morais de Montesquieu. In: QUIRINO, C. G., SOUZA, Maria T. S. R. de (Org.). *O pensamento político clássico*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980. p. 249-289.

DORIGNY, M. *Montesquieu dans la Révolution française*. Paris-Genebra: EDHIS-Slakine, 1990.

DUBOUCHET, Paul. *De Montesquieu le moderne à Rousseau l'ancien: la démocratie et la république em question*. Paris: L'Harmattan, 2005.

FINLEY, Moses. *Democracia antiga e moderna*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1988.

HILL, Christopher. *Origens intelectuais da Revolução Inglesa*. São Paulo: MartinsFontes, 1992.

LARRÈRE, Catherine. *Les typologies des gouvernements chez Montesquieu*. Étudessur le XVIII siecle, Université de Clermont II, Faculté des Lettres et SciencesHumaines, n. 3, 1979. p. 157-172.

MONTESQUIEU. *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e da suadecadência*. São Paulo: Saraiva, 2005.

_____. *O espírito das leis*. São Paulo: Nova Cultural, 1997 (Os Pensadores).

MOREAU, Joseph. *Rousseau y la fundamentación de la democracia*. Madri: Espasa-Calpe, 1977.

PLATÃO. *A república*. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Os Pensadores).

POLIN, R. La fonction du législateur chez J.-J. Rousseau. In : *Jean-Jacques Rousseauet son Oeuvre. Problèmes et Recherches*. Paris: Klincksieck, 1964.

ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, Volumes I, II, III et IV – 1959,1961, 1964, 1969. (Bibliothèque de La Pléiade).

_____. *Lettre a D'Alembert*. Paris : Édition Garnier-Flammarion, 1967.

_____. *Do Contrato Social*. Tradução de Lourdes Santos Machado; Introduçãoe notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Os Pensadores).

_____. *Rousseau e as relações internacionais*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado e Editora UnB, 2003.

_____. *Cartas escritas da montanha*. São Paulo: Unesp, 2006.

SOREL, Albert. *Montesquieu*. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1887.

SPECTOR, Céline. Montesquieu : critique of republicanism ? In *Republica-*

nism : history, theory and practice. Editors : WEINSTOCK, D. And NADEAU, C. University of Montreal and London. Abingdon-on-Thames : 2004.

SWENSON, James. *La vertu républicaine dans le Contrat Social*. In: *Philosophie de Rousseau*. Paris : Classiques Garnier, 2014.

URIBES, José Manuel Rodríguez. *Sobre la democracia de Jean-Jacques Rousseau*. Instituto de Derechos humanos Bartolomé de las Calas, Universidad Carlos III de Madrid. Dykinson, 1999.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 2000.

VERNIÈRE, Paul. *Deux plans et deux lecteurs, in Montesquieu et l'esprit des lois ou la raison impure*. Paris: Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1977, p.51-97

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

Introdução

As questões de gênero e sexo, no século das Luzes, devem ser discutidas tendo em vista, por um lado, os limites desse pensamento e, por outro, seu alcance. Abordar esse tema e trazer questões em debate há mais de 300 anos nos interessa justamente para que possamos entender quais são os primeiros e os segundos.

No século XVIII, segundo Dominique Godineau (2003), o pensamento é algo universal e privilegia toda a espécie humana, sem distinção de qualquer ordem, porém o problema que surge é: “como conciliar a filosofia do universal e a diferença (biológica, social, cultural) dos sexos?” (GODINEAU, 2003, p.181). Devemos também observar que esse “período viu o surgimento de relatos antropológicos dos seres humanos, os grupos humanos tornaram-se delineados pelos traços físicos – cor da pele, sexo e assim por diante – que seus membros compartilhavam” (LEE, 2014, p.390). Entre todas essas divisões, uma torna-se central, qual seja? A divisão entre seres masculinos e femininos, que passa ser estruturante dessa sociedade, pois, nessa época, os “corpos não são o signo, mas o fundamento da sociedade civil” (LAQUEUR, 1992, p. 156). A questão que abre esse parágrafo, expressa bem o centro da polêmica no iluminismo francês, mas esse debate não é exclusivo desse século, a divisão entre dois sexos já era antiga e estava presente desde o início do

pensamento ocidental (LEE, 2014, p. 390), debates sobre lugar e papel da mulher na sociedade acontecem desde a antiguidade, passando pela *Querelle des Femmes*, na idade média¹, e se estendendo até os nossos dias.

Os debates sobre gênero no iluminismo francês podem ser divididos, de acordo com o que escreve Marry Touille² em *Sexual/Textual politics in the enlightenment: Diderot and Epinay respond to Thomas's essay on Woman* (2018), em quatro grandes correntes, são elas: (1) a visão tradicionalista-naturalista, expressa, segundo a autora, por filósofos como Rousseau, Voltaire e Thomas, entre outros juristas, moralistas e médicos; (2) a visão racionalista, que tinha por representantes Montesquieu, d'Alembert, d'Holbach e Grimm; (3) a visão feminista, com as contribuições de Condorcet, Etta Palm, d'Aelders e Olympe de Gouges e por último, (4) a visão pseudofeminista encontrada nas obras de Laclos, Helvécio e Diderot. Como nos esclarece a autora, a visão naturalista era predominante nesse período, e, embasado por argumentos médicos e biólogos, sustentava que as mulheres eram naturalmente diferentes dos homens, de composição física e intelectual mais frágil do que as deles³ e, portanto, dependentes deles, logo, se isso era assim, deveriam estar destinadas ao papel de mães e esposas, educadas para um papel estritamente doméstico. As outras três visões eram, em alguma medida, reações resultantes dos aspectos opressivos da vertente tradicionalista-naturalista (TROUILLE, 2008, p.13).

Embora não estejamos inteiramente de acordo⁴ com a divisão estabelecida por Trouille, nesse artigo, adotaremos a separação em quatro vertentes proposta pela pesquisadora, porque entendemos que Thomas, embora ambíguo em seu posicionamento, estaria mais alinhado com a corrente tradicionalista-naturalista.

Segundo a divisão acima, os filósofos da vertente tradicionalista-naturalista concebiam os seres humanos como divididos em duas categorias, masculina e feminina. As diferenças sexuais eram, portanto, também de

1 - Para mais informações sobre o período intitulado *Querelle des Femmes*, recomenda-se a leitura do artigo de Danielle Haase-Dubosc e Marie-Elisabeth Henneau, intitulado *Revisiter la "querelle des femmes"* (2013).

2 - A autora apresenta a recepção que o tratado de Thomas teve na época de sua publicação, além disso, ao comparar as respostas dadas por Diderot e d'Epinay, mostra como se figurava o pensamento e visão contrastante sobre as mulheres, o feminino e o masculino, na intelectualidade francesa do século XVIII.

3 - Ver, a esse respeito o verbete *Fibre* da *Encyclopédie* (1751-1765). Encontrado através do link: <https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/encyclopedie0922/navigate/6/1734>

4 - Enquanto leitores e estudiosos de Rousseau, sabemos o quão complicado e limitante é tentar enquadrar o autor em uma corrente ou linha de pensamento. Entendemos que se é verdadeiro que a condição feminina aparece ligada à condição social da mulher dentro da estrutura do Antigo Regime, não somente no que diz respeito à hierarquia, mas, ainda à especificidade de seu papel social e que se o filósofo genebrino parece diferenciar o papel desempenhado pelas mulheres conforme as diferentes situações cotidianas, é verdade também que essa é só uma parte do problema, pois nas obras de juventude (as que vieram antes do *Discurso sobre as ciências e as Artes*) vemos um posicionamento que depois não é mais encontrado nas publicações posteriores: Em *Sobre as Mulheres* (1745), um texto curtíssimo de duas páginas, e quase completamente ignorado pelos estudiosos, a condição feminina é, verdadeiramente, a questão para Rousseau e não a natureza das mulheres, ele constata que, privadas de educação e de cargos públicos, elas se tronam invisíveis, posto que a escrita da história é monopólio dos homens e, portanto, o lugar da mulher na sociedade não é dado apenas pela natureza mas pela injustiça dos homens. Essa problemática é abordada cuidadosamente na minha tese de doutorado ainda em desenvolvimento.

duas ordens, ou seja, metafísicas, mas ligadas a traços físicos ou anatômicos, e segundo Lee (2014):

O artigo *Femme* na *Encyclopédie* é a personificação mais clara dessa ambivalência. Evitando a fisiologia comparativa, ele, no entanto, aponta para artigos de anatomia por meio de numerosas remissões e sinaliza a especificidade das mulheres por meio de um estranho relato ficcional de uma personagem chamada Chloé, apenas para reiterar - como Hobbes havia feito anteriormente - que as desigualdades naturais nunca justificam direitos naturais desiguais. Tal justaposição de entendimentos naturais e sociais de como as categorias de sexo surgiram não foram mais claramente cristalizadas em nenhum outro lugar do que no texto de Thomas (LEE, 2014, p.391).

O TRATADO DE A.L. THOMAS.

Em março de 1772, vem a público o tratado *Essai sur le characters, les moeurs et l'esprit des femmes dans les différents siècles*, com cerca de 140 páginas e escrito por Antoine-Leonárd Thomas, autor estabelecido desde o final dos anos 1760 como mestre do *Elogio*⁵. Ao observar o quadro histórico da Grécia antiga até o século XVIII, constatando que nos feitos homens célebres havia uma ausência de mulheres, Thomas se indaga se esse fato se deve a educação que as mulheres recebem ou a natureza delas. Como sabemos, sua resposta é crucial e será parte da longa tradição de argumentos filosóficos e ontológicos que são fundadores da representação de gênero, principalmente nos séculos XVIII e XIX (CHARRIER-VOZEL, 2018). Contudo, as explicações que o autor nos fornece são, em muitos aspectos, ambíguas, como veremos a seguir no desenvolvimento desse texto.

Apesar de ter sido imediatamente ridicularizado por seus contemporâneos, o ensaio teve um grande impacto, foi reimpresso pelo menos mais três vezes durante o século XVIII e traduzido várias vezes para o inglês e para o italiano (LEE, 2014, p. 389). O ensaio de Thomas é bastante controverso e, além das já conhecidas respostas que Diderot e d'Épinay deram ao texto, outros pensadores célebres⁶ também fizeram suas objeções ao discurso, reacendendo a *Querelle des Femmes*, já citada nesse artigo, o texto de Thomas suscitou diversas visões contraditórias sobre as mulheres.

A versão do tratado que utilizamos nesse artigo, foi republicada por Elisabeth Badinter em uma coletânea de obras chamada *Qu'est-ce qu'une Femme*, publicada originalmente em 1981 e reimpressa em 2022, essas edições trazem além do texto de Thomás, as respostas supracitadas de Diderot e d'Épinay⁷ ao tratado. A autora também é responsável por dividir o traba-

5 - Segundo Natasha Lee (2014), Thomas ganhou 5 vezes o prêmio por eloquência da Academia Francesa.

6 - Foi o caso de Grimm e do próprio abade Galiani interlocutor da Mme. d'Épinay.

7 - Nesse artigo, não nos deteremos nos comentários dos dois autores, pois apresentar a discussão entre os três e seus diferentes pontos de vista, daria escopo para outra publicação que foge dos objetivos desse trabalho.

lho de Thomas em 3 partes, adicionando títulos e subtítulos a elas, desse modo, as partes foram intituladas: (1) *Da influência das sociedades sobre o caráter das mulheres*; (2) *Da natureza dos sexos* e (3) *Retorno à História*.

Podemos, no entanto, pensar o ensaio como dividido em apenas 2 partes. Na primeira metade, Tomás faz um percurso histórico, da antiguidade até o renascimento, onde as mulheres são entendidas apenas como indivíduos do sexo feminino. Entende-se, partindo da leitura desse primeiro momento do ensaio, que o autor será elogioso sobre o sexo feminino, pois abre sua argumentação apresentando a questão do seguinte modo: “se percorremos os países e os séculos, veremos mulheres adoradas e oprimidas em quase todos os lugares. O homem que nunca perdeu a oportunidade de abusar de sua força, prestando homenagem a sua beleza, valeu-se por toda parte de sua fraqueza” (THOMAS, 2022, p.57). Nessa primeira parte do texto, “a seus olhos, as mulheres são, a princípio, o que as circunstâncias, o governo e as leis fazem delas” (BADINTER, 2022, p.26-27). Na segunda metade, que começaria no capítulo intitulado por Badinter de *Da natureza dos sexos*, Thomas muda sua argumentação, abandonando o registro histórico para analisar as definições de cada sexo, tarefa que, segundo ele, só poderá ser alcançada estudando suas respectivas fisiologias, isso quer dizer:

a força ou a fraqueza dos órgãos; o tipo de educação ao qual ambos os sexos são suscetíveis; o objetivo da natureza em os formar; até que ponto será possível a corrigir ou a mudar; aquilo que ganharíamos e o que perderíamos em nos distanciarmos dela; enfim o efeito inevitável e forçoso que a diferença de deveres te ocupa ações e de maneiras deve produzir sobre o espírito, a alma e o caráter dos dois sexos (THOMAS, 2022, P.127).

Thomas passa, na segunda metade do texto, a partir dessa mudança de argumentação, ao exame da “natureza” de cada sexo, examinando essa questão sob diversas facetas, passando pela imaginação, intelecto e habilidades políticas, e indo até as virtudes religiosas, familiares e sociais, tudo isso para tentar responder, como apresentamos no início dessa seção, se as diferenças encontradas entre os sexos se dariam por culpa da natureza ou da educação que recebem. Ao afastar-se da perspectiva histórica que trilhava antes, Thomas retoma o assunto, mas dessa vez sob uma perspectiva naturalista. A mudança de abordagem é brusca “depois de ter mostrado o poder das instituições e do ambiente, Thomas se empenha em marcar os limites delas, de tal forma que cancela tudo o que disse anteriormente” (BADINTER, 2022, p.31).

Para justificar que a análise que fazia anteriormente, aquela sob uma perspectiva histórica, e que segundo o autor não respondia à pergunta “o que é uma mulher”, a segunda parte do tratado já começa sua com uma análise naturalista, se perguntando sobre as faculdades intelectuais das mulheres e dos homens.

Dentro das características de masculino e feminino apontadas pelo autor, as contradições são comuns e de toda a ordem, por exemplo, Thomas afirma que as mulheres são sensíveis, imaginativas e que de todas as paixões, o amor é aquela que elas sentem e melhor exprimem, ora todas essas características são necessárias aos poetas e aos pintores, mas não fazem das mulheres nem os primeiros, nem os segundos, pois talvez, nos diz o autor, elas tenham essas características em demasia, o que as desliga do “mundo real”, e, além disso, elas não teriam o furor necessário para exprimir “as vicissitudes, furores e tempestades” (THOMAS, 2022, p. 131) de uma alma tempestuosa, arrebatada pelos furores do amor, pois “a Natureza deu a um dos sexos a audácia dos desejos e o direito de atacar, ao outro a defesa e seus desejos tímidos que atraem resistindo” (THOMAS, 2022, p.131).

Outra tentativa de justificar a diferença natural dos sexos e o motivo pelo qual as mulheres têm menos espírito de método e poucos talentos políticos, é o fato de que elas estão sempre mudando, são instáveis em humores e opiniões, são suas próprias fibras⁸, que sendo mais frágeis as fazem desse modo, mas, ainda que uma das características femininas seja a mudança, são os homens que têm o desejo de estar sempre em movimento, qualidade necessária para a ação política.

Continuamente, causas e forças sociais se infiltram nas análises feitas por Thomas, apesar dos esforços do autor em firmar as diferenças sexuais e as identidades masculinas e femininas nos corpos dos indivíduos. O autor do tratado tenta ancorar as bases das diferenças entre os sexos não apenas nos seus talentos, mas também nas suas virtudes. Thomas nos aponta a religiosidade como uma virtude tipicamente feminina por natureza, posto que são:

Naturalmente mais sensíveis, elas têm mais necessidade de um objeto que, sem cessar, a alma delas; elas destinam a Deus um sentimento que precisa ser espalhado e que em outro lugar seria um crime. [...] Mais dóceis aos seus deveres, elas raciocinam menos sobre isso e se sentem melhor (THOMAS, 2022, p.139).

Entretanto, imediatamente após a afirmação de que as mulheres são mais religiosas por causa da sua sensibilidade natural, o autor do tratado acrescenta que é por estarem menos ocupadas e menos ativas que elas têm tempo para atividades contemplativas. O mesmo tipo de contradição acontece quando, o autor trata do que chamará de “virtudes familiares”: Thomas nos dirá que as mulheres têm mais virtudes domésticas porque são socializadas para isso e por estarem sempre mais próximas de suas mães.

Para concluir essa segunda parte do ensaio, Thomas ainda apresenta

8 - Embora já tenhamos nos referido nesse artigo ao verbete *Fibre* da *Encyclopédie* (1751-1765), uma nova menção se faz necessária aqui. Esse argumento fisiologista que busca ligar a inferioridade das mulheres em relação aos homens, estava no século XVIII bastante vinculado a discursos de médicos e físicos. Tanto no verbete da *Encyclopédie*, quanto no tratado de Thomas, vemos essa ligação.

as virtudes sociais, claramente mais masculinas, e fala de como as mulheres são incapazes de sentimentos universais e tem menos senso de justiça. Por fim, ele encerra seu ensaio com uma dura crítica ao século XVIII, que sob o reinado de Luís XIV se afunda em luxo e galanterias, vícios responsáveis pela desnaturalização e corrupção dos dois sexos.

POSSÍVEIS RELAÇÕES ENTRE OS DISCOURSOS DE A.L. THOMAS E J.-J. ROUSSEAU

Apresentados tanto as circunstâncias de composição, quanto as questões do tratado de A.L. Thomas, passaremos agora para um outro ponto desse artigo, qual seja? Expor, de forma muito breve, as comparações que Elizabeth Badinter faz entre os discursos de Thomas e de Rousseau.

Na obra *Qu'est-ce qu'une Femme?* (2022) a filósofa Elisabeth Badinter reúne, como já tivemos oportunidade de dizer nesse artigo, o discurso de Thomas, duas das respostas mais ilustres que recebeu e cujos autores foram Diderot e Madame d'Epinay. Na apresentação dessa coletânea, Badinter nos apresenta as diversas polêmicas sobre o texto de A.L. Thomas, as críticas feitas ao autor e, além disso, nos apresenta os dois outros protagonistas dessa história, contextualizando desse modo, as objeções que fizeram ao tratado. É precisamente durante essa apresentação que a autora nos dirá que, a partir da segunda metade do seu texto, mais nada parece distinguir Thomas e Rousseau, já que a conclusão daquele autor sobre a mulher ideal é quase uma descrição de Sophie, personagem do livro V de *Émile* do filósofo genebrino (BADINTER, 2022, p.17).

De fato, trechos do texto de Thomas parecem quase uma transcrição do texto de Rousseau, o exemplo mais claro dessa inspiração fica claro na seguinte passagem do *Ensaio*⁹, também já citada nesse artigo: “a Natureza deu a um dos sexos a audácia dos desejos e o direito de atacar, ao outro a defesa e seus desejos tímidos que atraem resistindo” (THOMAS, 2022, p.131). Que pode ser comparado com a seguinte passagem de *Émile*: “[...] dessa diversidade, nasce a primeira diferença atribuível entre as relações morais de um e de outro. Um deve ser ativo e forte, o outro passivo e fraco: é preciso necessariamente que um queira e possa, basta que o outro resista pouco” (ROUSSEAU, 2012, p.825).

São passagens como as citadas acima que permitem autoras como Badinter (2022) e Trouille (2008) enquadrarem Rousseau e Thomas na corrente tradicionalista-naturalista, ou seja, como filósofos que entendiam a questão sobre a diferenças e desigualdades entre os sexos como derivada da natureza. Natasha Lee (2014), apesar de também concordar com as outras duas filósofas, dizendo que *Émile* é uma espécie de catalizador do pensa-

9 - Referência ao título do tratado de Thomas *Essai sur le caracteres, les moeurs et l'esprit des femmes dans les différents siècles* (1772).

mento naturalista sobre as categorias sexuais, nos lembra, no entanto, que Rousseau “adverteu que os relatos da natureza eram estritamente hipotéticos, acrescentando que quaisquer desigualdades físicas que pudessem existir não tinham relação com os papéis sociais” (LEE, 2014, p.391).

Podemos também evocar aqui o pensamento de Claude Habib que em seu livro *Le Consentiment Amoureux* (1998), comenta que a citação de *Émile* feita acima costuma irritar as mulheres contemporâneas, principalmente as palavras “passivo” e “fraco” para se referir ao sexo feminino, todavia, essa é uma reação que passa ao largo de um texto que não é descritivo e, Rousseau, sobretudo, sabia que, empiricamente, a experiência amorosa varia tanto quanto seus personagens. Para o autor, a questão não seria, portanto, educar todas as mulheres do mundo para serem amantes, mas sim entender em que consiste o consentimento (HABIB, 1998, p.47-48).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No final do século XVIII, as diferenças anatômicas dos sexos seriam determinantes para definir seus papéis sociais, essa mudança já vinha em curso nos séculos precedentes, mas se consolida nesse período, pode-se explicá-la de diversas perspectivas: “como política - um medo da democracia, ou da ‘mixité’ - ou como material - um conflito entre a defesa da emancipação e ‘as ‘necessidades objetivas’ da ordem econômica burguesa, que exigia da mulher a adoção do papel de dona de casa e mãe” (LEE, 2014, p.401).

Em obras como as de Thomas, essa diferença perspectiva é bastante evidente e, embora no ensaio o autor se esforce para mostrar que para cada sexo “conquistador”, há um sexo que “sede” e que se “sacrifica”, o que acaba ficando claro é que essa divisão ou essa categoria dividida entre masculino e feminino, não consegue ser sempre uma divisão binária, auto evidente e determinada pela natureza de cada um dos sexos.

As contradições e a ambiguidade no ensaio de Thomas mostram que ele não consegue determinar a identidade feminina nem na história e tampouco na biologia, ou na natureza, ou na teologia, ou quaisquer outras categorias que queiramos inserir aqui, sendo também um representante das polêmicas e debates do Iluminismo sobre o feminino e o papel das mulheres na sociedade e sobre as categorias de gênero e sexo naquele século.

REFERÊNCIAS

BADINTER, E. *Présentation in Qu'est-ce qu'une femme ? (1772-1774)*. Paris, France : Flammarion, 2022. CHARRIER-VOZEL, M. Dialogues sur l'éducation des femmes : Mme d'Épinay, Galiani, Thomas, Diderot. Em: BODINIER, B. et al. (Eds.). **Genre & Éducation : Former**,

se former, être formée au féminin. Hors collection. Mont-Saint-Aignan: Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2018. p. 289-297.

CROMER, S. Dubois-Nayt Armel, Henneau Marie-Élisabeth, von Kulesa Rotraud (dir.), 2016, Revisiter la querelle des femmes. Discours sur l'égalité/inégalité des sexes en Europe, de 1400 aux lendemains de la Révolution, Publications de l'Université de Saint-Étienne, L'école du genre, 328p. **Population**, v. 72, n. 2, p. 372, 2017.

DIDEROT, D.; D'ALEMBERT, J. **Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Artes et des Métiers**, 1751-1765.

GODINEAU, D. **Les Femmes dans la Société française 16^e-18^e siècle.** Paris: Armand-Colin, 2003.

HABIB, C. **Le consentement amoureux: Rousseau, les femmes et la cité.** Sydney, NSW, Australia: Hachette, 1998.

LAQUEUR, T. **Making sex: Body and gender from the Greeks to Freud.** London, England: Harvard University Press, 1992.

LEE, N. Sex in Translation: Antoine Léonard Thomas's Essai sur les femmes and the Enlightenment Debate on Women. **Eighteenth-Century Studies**, v. 47, n. 4, p. 389-405, 2014.

ROUSSEAU, J.-J. **Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau.** Édition thématique du Tricentenaire. Sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger. Paris: Slatkine/ Honoré Champion, 2012. Version électronique: <http://rousseau.slatkine.com>

THOMAS, A.L. Essai sur le caractères, les mœurs et l'esprit des femmes dans les différents siècles (1772) in **Qu'est-ce qu'une femme ? (1772-1774).** Paris, France : Flammarion, 2022.

TROUILLE, M. Sexual/textual politics in the enlightenment: Diderot and d'Épinay respond to Thomas's essay on women. **Journal for Eighteenth-Century Studies**, v. 19, n. 1, p. 1-15, 1 out. 2008.

ANOTAÇÕES SOBRE O IMPENSADO DE RUBENS RODRIGUES TORRES FILHO EM SUA LEITURA DA CRÍTICA DE FICHTE A ROUSSEAU DE 1794

Marco Rampazzo Bazzan

Introdução

Na crítica a Rousseau, desenvolvida na Quinta prelação sobre o Destino de erudito (1794), Johann Gottlieb pretende investigar “algum impulso (*Trieb*) no coração” que teria movido o autor genebrino a formular a tese de que “o avanço da cultura” seria “a única causa da corrupção humana” (FICHTE, 2014, p. 81). Fichte menciona notadamente esta tese como um exemplo contrário das duas principais teses que ele pretende ter defendido nas quatro Prelações anteriores. Como o filósofo resume, trata-se, por um lado, da tese de que “a destinação da humanidade” estaria “no progresso constante da cultura e no desenvolvimento uniformemente contínuo de todas as suas disposições e carecimentos; e, pelo outro, da tese de que a tarefa dos eruditos consistiria em “velar pelo progresso e uniformidade desse desenvolvimento” (FICHTE, 2014, p. 80).

Numa nota aguda e instigante sobre Fichte leitor, publicada em 1970 no primeiro número da revista *Discurso*, Rubens Rodrigues Torres Filho sustenta que a crítica fichteana a Rousseau “exerce algo que poderia aparecer como análise do *impensado* de Rousseau” (1970, p. 19, *grifo meu*). Com esta observação o comentador brasileiro destaca o fato de que em 1794 Fichte não se limitaria a “um simples confronto de teses”, nem sequer à elaboração de “uma espécie de combinatória lógica das opiniões possíveis” da qual essa tese seria uma ilustração exemplar, senão que ele pretenderia ir “mais longe e mais a fundo” dirigindo-se “para além da teoria, à

decisão teórica de que esta se originou, de tal forma que esse *impensado*, ao nível do pensado que o pressupõe, não será *impensado* por mero acaso, mas necessariamente.” (1970, p. 19, *grifos nossos*).

Sendo assim, com Torres Filho, podemos entender sob a categoria de “impensado” tanto o “impulso no coração” de Rousseau como objeto da investigação de Fichte, quanto o princípio de compreender o autor “melhor do que ele compreendeu a si mesmo” (FICHTE, 2014, p. 81) que o filósofo alemão cunha como princípio condutor da crítica desenvolvida. Nesta contribuição queremos questionar o entendimento deste “impensado” articulando basicamente os três momentos seguintes. O primeiro consiste em questionar a leitura do comentador brasileiro a respeito do diálogo com Kant que o princípio hermenêutico enunciado por Fichte em 1794 envolve, e que Torres Filho ignora. O segundo questiona o que sugerimos chamar de “impensado” de Fichte que lida com suas leituras juvenis, e que podemos detectar em sua diferenciação com a Kant a respeito da concepção do sentimento. O terceiro é sugerir uma fonte subterrânea de inspiração provável no uso que Torres Filho faz do termo “impensado” e do diálogo tácito que ele parece instaurar com os autores do oitavo número da revista os *Cahiers pour l'analyse*, em particular com Louis Althusser. Articulando estes três momentos concluímos destacando a cumplicidade que Fichte parece desenvolver com Rousseau.

O impensado de Torres Filho na crítica de Fichte a Rousseau em 1794

É bastante provável que, para formular este princípio que, algumas décadas depois, Dilthey batizará como “regra da hermenêutica” (DILTHEY, 2005, p. 335), Fichte se inspire de uma passagem da Primeira Seção da Dialética Transcendental da Crítica da Razão pura. Tratando das ideias de Platão. Kant observa que:

apenas que não raro acontece, tanto na conversa corrente, como em escritos, compreender-se um autor, pelo confronto dos pensamentos que expressou sobre o seu objeto, melhor do que ele mesmo se entendeu, isto porque não determinou suficientemente o seu conceito e, assim, por vezes, falou ou até pensou contra a sua própria intenção (KANT, 2001, p. 335).

Esta consideração decorre do fato de que a Dialética Transcendental é notadamente uma das partes da primeira Crítica que mais influenciou Fichte na construção de sua Doutrina da Ciência e que, em nossa leitura, norteia inclusive a maneira em que o ele dialoga com outros autores na perspectiva transcendental (para além de Rousseau o mesmo Kant, Maquiavel ou Platão¹).

A passagem que segue pode indicar *antes litteram* a linha que Fichte vai atravessar e que Kant condenara publicamente alguns anos depois de-

1 - A este proposito reenviamos a nosso: BAZZAN, R. M. 2020.

clarando a Doutrina da Ciência um sistema “inteiramente insustentável” (KANT, 1997, p. 58):

Platão observou muito bem que a nossa faculdade de conhecimento *sente uma necessidade* muito mais alta que o soletrar de simples fenômenos pela unidade sintética para os poder ler como experiência, e que a nossa razão se eleva naturalmente a conhecimentos demasiado altos para que qualquer objeto dado pela experiência lhes possa corresponder, mas que, não obstante, têm a sua realidade e não são simples quimeras (KANT, 2001, p. 335, *grifos nossos*).

Pois, a linha de demarcação entre Kant e Fichte consiste em boa parte na diferente maneira em que os dois autores lidam com o sentimento da “necessidade” mencionada nesta citação, e que vai envolver o papel estratégico que a noção de impulso desempenha na elaboração da Doutrina da Ciência. Para entendê-lo vale a pena lembrar a carta bastante celebre a Weissshuhn onde Fichte descreve o efeito que lhe procurou a leitura da *Critica da Razão prática*, nos termos do descobrimento de um “novo mundo” (GA 3/1 p. 167). Trata-se de um mundo no qual o filósofo acredita encontrar finalmente uma fundamentação racional pela liberdade do ser humano.

Adoptando a perspectiva transcendental Fichte considera poder resolver a questão da conciliação entre coração que o animava desde o início em suas leituras filosóficas. Como resume eficazmente Petra Lohmann, mediante a dedução kantiana da liberdade como condição real da lei moral enquanto fato da razão, Fichte consegue refutar, em geral, as teorias filosóficas dos deístas orientados pela perspectiva determinística e, em particular, a teoria de Karl Ferdinand Hommel autor de *Ueber Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen* que o tinha influenciado problemáticamente até então (LOHMANN 2009, p. 51).

Eis a razão fundamental para comparar o descobrimento do “novo mundo” a uma revolução no sentido de uma “conversão” em sua maneira de pensar. Porém a adoção do ponto de vista transcendental não envolve uma tabula rasa ou o abandono das reflexões anteriores, senão permite a fundamentação e desenvolvimento delas na perspectiva transcendental trilhada por Kant. Contudo, este desenvolvimento passa inclusive por uma retificação das posições kantianas com o intuito de superar os dualismos (entre teoria e prática) e o excessivo formalismo que Fichte imputa às exposições do filósofo de Königsberg na estreia de problemas apontados a respeito.

Ora, o sentido e o papel atribuído ao sentimento (*Gefühl*) constitui um ponto nodal da linha que Fichte traça entre si e Kant (o “kantismo bem entendido”) mobilizando suas leituras juvenis. A esse respeito cabe lembrar o grande mérito de Reiner Preul (1969) que consiste em ter identificado no sentimento da convicção e da evidência como critério da verdade a grande problemática do jovem Fichte. Pois é justamente nesta problemática juvenil

que podemos encontrar uma orientação decisiva de Fichte no desenvolvimento das soluções às carências que ele imputará ao filósofo de Königsberg.

O que nos interessa aqui é sugerir como, mediante a leitura da *Crítica da Razão prática*, Fichte ressignifica a determinação do sentimento como instância moral e a derivação ético-cristã da determinação de si (*Selbstbestimmung*), e destacar a relevância do aporte da leitura de Rousseau neste movimento. Antes de tudo cabe uma observação semântica. Como Rousseau para Fichte o sentimento define tanto o resultado do sentir quanto a certeza moral ou convencimento. E como em Rousseau, também em Fichte, ambos os aspectos desempenham um papel imprescindível para a formação de todo saber na consciência. Porém, como provam as colocações nas *Aforismas sobre educação* de 1790, até aquela época Fichte conseguia atribuir ao sentimento moral apenas uma “validade subjetiva” (cf. LOHMANN, 2009, p. 35). É justamente na possibilidade de superar o aspecto meramente subjetivo desta validade que Fichte vivencia a leitura de Kant como o descobrimento de um novo mundo. Em breve, a perspectiva transcendental parece definir um novo horizonte que permite uma combinação diferentes dos elementos do quais o jovem Fichte vinha dispendo com base em suas leituras juvenis.

O impensado do sentimento em Fichte como linha de demarcação com Kant

Nos escritos e notas manuscritas anteriores à leitura da *Crítica da razão prática* Fichte trata de questões pedagógicas ou religiosas que lidavam diretamente com as suas ocupações enquanto aluno, preceptor privado ou predicador. Vários comentadores sinalaram a importância da leitura de Rousseau nesta fase. O já mencionado Preul pretendeu identificar uma traça do *Segundo Discurso* já na *Oratio Valedictoria*, isso é a dissertação que o filósofo redige em latim como trabalho de conclusão do Colégio de Pforta. Para além desta sugestão que não consegue obter uma plena confirmação textual, neste escrito Fichte discute várias teses de Gellert assumindo posições compatíveis com a educação indireta do Emilio orientada pelo *inducere*, que tem como objetivo a ativação no aluno no processo de aprendizagem. Na estreia do estudo precursor de Preul (PREUL, 1969, p. 19) outros comentadores como Wildfeuer (1999, p. 131) e Lohmann (2009, p. 17) sustentam que a antropologia de Fichte teria uma forte assonância com o Emilio, em particular com a Profissão de fé do Vigário Saboiano

Contudo, fica difícil não apenas datar exatamente estas leituras, mas também ir para além de conjecturas porque as poucas menções explícitas poderiam ser diretas tanto quanto indiretas. No entanto um conhecimento profundo de Rousseau emerge explicitamente no epistolário com a futura mulher Marie Johanne Reich durante a estadia de Fichte em

Zurique. Nestas cartas Fichte cita tanto as Confissões quanto a Nouvelle Heloise (GA 3/I, p. 51 e 74). Esta circunstância prova não apenas o grande impacto de Rousseau no público já misto de fala alemã da época, mas também a profunda simpatia ou empatia que Fichte expressa pelo autor do *Contrato social*. Rousseau aparece como um amigo que ajuda, orienta e estimula o pensamento e a reflexão sobre a sua experiência vivida ao ponto que podemos sugerir que seus escritos operam para ele como uma espécie de educação sentimental. Apesar de que Fichte não o cite na lista de autores e obras comentadas, Anthony La Vopa fala de um eco ou correspondência rousseauiana inclusive nas *Aforismes escritas numa noite insone* de 1788 (LA VOPA 2001, p. 28). O que caracteriza esta correspondência seria um “amargo sentimento” amargo contra a sociedade de seu tempo dominada pela corrupção e pelo vício (cf. FICHTE 2014, p. 85). Justamente o fato de Rousseau não aparecer como autor de nenhuma das obras comentadas em seus apontes indica a intimidade que Fichte tinha desenvolvido com o autor do Contrato Social.

Ora, como destaca Luca Fonnesu (2002), em Kant sentimento moral expressa basicamente o respeito pela lei moral e não difere da ordem moral. Ademais, com a elaboração das Críticas o sentimento passa de ser justificção e critério da moralidade como foi o caso em seus escritos anteriores na estreia de Hutcheson e Hume por tornar-se movente da ação. Na estreia de Reinhold Fichte considera que esta concepção do sentimento moral no terceiro capítulo da Analítica da Razão pura prática pode ameaçar a possibilidade que a razão pura a ser ela mesma prática. Sempre na estreia de Reinhold, mas com o auxílio da sistematização oferecida por Platner, Fichte desenvolve uma noção típica do esclarecimento alemão, a noção de impulso (Trieb)², palavra presente na citação da qual começamos nossas notinhas.

A função estratégica do Trieb lida diretamente com a relevância do debate na vertente da Aufklärung teológica na formação de Fichte Fichte. Fonnesu (2002) ressaltou quanto este debate seja importante na concepção fichtiana do *Destino do homem* na estreia do debate aberto com a obra publicada em 1754 pelo teólogo Spalding. Se em Kant o destino do homem desempenha um papel marginal significando apenas o sentido de destino do gênero humano, pelo contrário, em Fichte, esta questão assume uma função central e, portanto, estratégica ao longo de todas suas obras, sempre em diálogo com Spalding embora isso seja explicitado apenas na *Bestimmung des Menschen* de 1800. Pois Fichte desenvolve na perspectiva transcendental o destino do homem conforme o sentido já presente no teólogo, ou seja, de uma fenomenologia da consciência. Diferenciando-se dele Fichte desenvolve esta fenomenologia nos termos de uma doutrina dos impulsos ou pulsões (*Trieblehre*) no plano transcendental. Com esta base Fichte ressignifica o sentido do “Sumo Bem” kantiano na primeira Preleção de 1794

2 - Sobre esta noção veja-se: CESA 2002.

como a “*perfeita concordância de um ser racional consigo mesmo*” (2014, p. 25) no horizonte do destino do homem como aperfeiçoamento a esta meta em si “inalcançável” que consiste em “submeter a si tudo o que é desprovido de razão, dominá-lo livremente e segundo a sua própria lei” (FICHTE, 2014, p. 27)³. No *Sistema de Ética* de 1798 Fichte fala do sentimento imediato da verdade, como critério de certeza e de julgamento moral (GA 1/5, p. 157).

Com base nestas considerações é interessante voltar a uma das passagens mais importantes da Quinta Preleção do Destino do: “o sentimento nunca erra mas a faculdade de julgamento erra enquanto interpreta incorretamente um sentimento e toma um misto por um sentimento puro” (FICHTE, 2014, p. 82). O erro ou falho de Rousseau não derivaria de suas inferências nem sequer do rigor de seu raciocínio, senão do fato de basear suas conclusões num sentimento não suficientemente desenvolvido ou esclarecido. Este é justamente o ponto que interessa maiormente Rubens Torres Filho na sua nota sobre Fichte leitor e define o termo enigmático de “impensado”. Pois de acordo com o comentador brasileiro, “desfazer este misto de verdade e falsidade, de sentimento e julgamento, de sentimento puro e sentimento misto, desenvolvido esse sentimento, é pensar seu *impensado*” (TORRES Filho, 1970, p. 21. *Grifo nosso*).

O impensado subterrâneo de Rubens leitor de Fichte leitor de Rousseau

Apesar da centralidade que o termo desempenha em sua análise, Torres Filho não explicita suas referências sobre seu uso de “impensado”. Como destacamos no início, em acordo com Torres Filho, este impensado lidaria com uma “decisão teórica” e uma compreensão da obra para além das intenções de seu autor. Com esta base avançamos a hipótese de que Torres Filho tenha lido *La nature de l'impensé*, escrito por Jacques Miller e Milner como *Avertissement* do oitavo número dos *Cahier pour l'analyse*. Os autores concluem este *Avertissement* com a afirmação de que “o que penso não é que o efeito do que não penso” « *Ce que je pense n'est que l'effet de ce que j'impense* » (MILLER & MILLNER 1967, p. 4). Justamente este é o sentido de impensado que Torres Filho introduz com o objetivo de dar conta da maneira em que Fichte leria Rousseau em 1794. O comentador brasileiro acerta quando ele destaca que, para Fichte, seria justamente o impensado de Rousseau que comandaria o seu pensamento. Pois, “Rousseau acaba por silenciar todo o vir-a-ser em direção do ideal, que é justamente o que constitui o homem”, ou melhor, para Fichte, o seu destino. Em acordo com Torres Filho:

E a esse alastramento do seu impensado, a esse silêncio, a esse esquecimento, a essa inconsciência, constitutivos para Fichte, do pensamento de Rousseau, podemos indicar agora na prática interpre-

3 - A genealogia do mal é instaurada com a “distância que torna possível ao homem um comportamento técnico em relação à natureza e ao Outro” (PRADO JR., 1980, p.31).

tativa de Fichte: uma sistemática abertura de clareiras na teoria de Rousseau, a instauração, no interior de Rousseau de um vazio que coincidirá com o espaço teórico da Filosofia de Fichte [...] A maneira como Fichte abre esse vazio é sua interpretação de Rousseau: a maneira como prova esse vazio e nele se instala é sua própria doutrina” (TORRES FILHO, 1970, p. 23).

Mais duas considerações podem sufragar a hipótese de que o comentarista brasileiro se deixe inspirar da leitura dos *Cahiers pour l'analyse* para redigir sua nota sobre Fichte leitor. A primeira, é que seu artigo se insere na mesma problemática do celebre ensaio *Lectures de Rousseau* assinado por Bento Prado Junior e publicado no terceiro número de *Discurso* dois anos depois, mas que, conforme uma nota dos editores, foi escrito no início de 1970. Este ensaio que notadamente abre a *Retorica de Rousseau* compartilha com a nota de Torres Filho o reenvio as primeiras páginas do *Descartes segundo a ordem da razão* de Martial Guérout. Mais interessante para nossa análise é o fato de que Prado Junior cita mais dois artigos de *Cahiers pour l'analyse* assinados por Jacques Derrida e Louis Althusser (PRADO JR, 2008, p. 73-74). Esta circunstância sugere que esse número da revista fosse conhecido e discutido pelos professores do Departamento de Filosofia da USP da época. A segunda – e decisiva em nossa leitura – é o uso da categoria de “vazio” e a ideia de instauração ou instalação neste “vazio” da própria teoria ou interpretação parece dialogar silenciosa mas evidentemente com o protocolo da “leitura sintomal” que Louis Althusser formaliza na Introdução a ler o *Capital* em 1965 e que aplica a teoria dos *décalages* desenvolvida no artigo sobre o Contrato Social nos *Cahiers pour l'analyse*. Na Introdução a Ler o *Capital* Althusser escreve que os “lugares do vazio” restauram como locais de uma falta produzida pelo “pleno do enunciado” (ALTHUSSER, 1979, p. 21).

Contudo, para Torres Filho, Fichte seria um “leitor autoritário” que “assume todos os riscos dessa posição” na medida em que:

Ler Rousseau além dos textos, em seus atos e em sua personalidade inteira, assim como ‘a Doutrina da ciência deve esgotar o homem inteiro’, inscreve-se na intenção totalizadora do pensamento de Fichte, mas vê essa própria atividade estabelecida como única realidade, nos ‘vazios’ de Rousseau, que lhe fornece face á responsabilidade dessa totalização e dessa transparência; o homem é obra de si mesmo e nada mais (TORRES FILHO, 1970, p. 24).

O comentarista brasileiro tem toda razão em denunciar a “injustiça” exegética da leitura de Fichte que não consideraria como Rousseau assumisse plenamente a impossibilidade de um retorno efetivo ao Estado de natureza considerando irreversível o processo de civilização. Mas isso não impede de capturar inclusive seu limite que consiste apenas em não enten-

der a relevância do jogo estratégico que comanda esta “leitura autoritária”. Criticando Rousseau Fichte que era acusado naquele momento de jacobinismo em Jena com o risco concreto de ser despedido, consegue apropriar-se silenciosamente ou subterraneamente algumas das teses de Rousseau, desvinculando-as do autor associado ao jacobinismo histórico. Dito de outra forma, a crítica a Rousseau não envolve uma refutação ou abandono senão o aprofundamento de um diálogo profundo com o pensamento de Rousseau, que Fichte desenvolve inclusive para criticar os limites da revolução histórica e seus fundamentos teóricos (cf. BAZZAN, 2019).

Esta presença na ausência, nos diz algo sobre a maneira peculiar de Fichte ler os autores clássicos e contemporâneos. A menção destes autores (ou de seus conceitos específicos) em seus textos e apontes indica a presença e evidencia, assim, a traça que eles deixaram na formação de seu pensamento (ou a importância que eles tiveram em momentos específicos da elaboração de seu próprio ponto de vista que se torna um exemplo para seus ouvintes ou leitores reconstruí-lo criativamente). Assim, longe de ser extrínseca, a convocação desses autores caracteriza intimamente a formação e o desenvolvimento de seu pensamento constituindo o que poderíamos chamar de testemunho existencial na construção do ponto de vista da Doutrina da Ciência. Nesta medida o papel que eles desempenham nos textos de Fichte nos parece encontrar uma descrição pertinente nos personagens conceituais tematizados por Gilles Deleuze e Félix Guattari em *O que é a filosofia?* Em acordo com os pensadores franceses, os personagens conceituais “operam os movimentos que descrevem o plano de imanência do autor, e intervêm na própria criação de seus conceitos” positiva e negativamente eles tornam-se condições pela produção de um pensamento⁴. Neste contexto podemos aproximar o plano de imanência ao que Althusser define, com base em Jacques Martin, como “problemática” como isso é a “unidade específica de uma formação teórica” (ALTHUSSER, 2015, p. 23).

Contudo, para Torres Filho, os erros imputados ao raciocínio de Rousseau não fazem dele um “sofista”. Aqui a referência implícita à conferência traduzida recentemente por Ricardo Barbosa sob o título de “Sobre a vivificação e elevação do puro interesse pela verdade” (FICHTE, 2019, p. 65-74), que tem como base as prelações que seguem aquelas publicadas em 1794. Para Fichte, o autor do Emilio atua como um “amigo da verdade”, pois “em suas declarações não há nada de contraditório: ele segue adiante seu curso retilíneo” enquanto “o sofista muda constantemente o seu caminho e descreve uma sinuosa curva tão logo se desloca o ponto onde ele quer chegar” (FICHTE, 2019, p. 69). O “amargo sentimento” de Rousseau contra a sociedade é o mesmo que anima Fichte tanto em 1788 quanto em 1794. Neste último texto ele escreve que o genebrês “viu um espetáculo que finalmente também se pode ter na Alemanha – viu aqueles que deveriam ser

4 - DELEUZE ; GUATTARI; Qu'est-ce que la philosophie ?. Paris : Editions de Minuit, 1991, p. 62.

os mestres e os educadores da nação decaídos em condescendentes escravos de sua corrupção” (FICHTE, 2014, p. 83). Mais do que sustentar um retorno ao estado de natureza sua grande culpa ficaria no fato de que “ele agiu sem chamar os outros á ação, sem computar a ação destes contra a suma do mal e da corrupção” (FICHTE, 2014, p. 90). É por essa razão que ele não teria conseguido extirpar o efeito da situação sobre seu proprio sentimento em fução de sua transformação efetiva. Neste sentido Rousseau ficou na passividade não capturando a força de sua atividade testemunhada pela agudez da denuncia da sociedade enquanto corrupta moralmente. Destarte ele não alcançou a face originaria de Glauco senão parou a imagem dela já desfigurada pela usura do tempo. Não aperfeccionou um gesto que Fichte parece ter aprendido justamente lendo suas obras⁵. O seu proprio rigor que não permite uma influencia do sentimento com mais atenção nele que teria podido ajudar-lhe em corrigir ao erro inicial. Em breve, tanto o acedamento de sua indignação quanto o rigor de seu raciocinio saõ os fatores que atrapalham Rousseau para alcançar uma visão mais esclarecida sobre seu proprio sentimento que Fichte compartilha mas o qual, a diferença do autor genebrino, ele não se satisfaz.

Contudo, para Fichte, Rousseau não é um *Schwärmer*, nem sequer um Sofista senão um amigo da verdade porque, em suas declarações, “não nada contráditorio; ele segue adiante em seu curso retilineo” enquanto o sofista “muda constantemente o seu caminho e descreve uma sinuosa linha curva tao logo se desloca o ponto ao qual gostaria de chegar” (FICHTE, 2019, p. 69). Sem contar que compartilhar um sentimento inclusive misto abre a possibilidade da comunicação ou dialogo filosofico. De fato, sendo leitor das *Confissões* Fichte espelha-se em Rousseau em varias situações dificeis chegando a conceber o esforço (*Streben*) como categoria marcante a experiencia humana, compartilha com ele a força formadora da vida e das adversidades e, com o passar o tempo, esgotadondo-se o impulso e as esperanças nascidos com a Revolução Francesa, sente também a exigencia de falar ao futuro “como unico lugar no qual ele poderá ser compreendido” (PRADO JR, 2008, p. 35).

Conclusões

Conforme destacado numa carta a Reinhold de 1795, Fichte está convencido de que sua teoria poderia ser exposta de inúmeras maneiras e que a forma singular de uma exposição particular dependia de uma decisão absolutamente contingente (GA 3/2 343). Os mal-entendidos tornam-se condições da exposição efetiva. Na Doutrina da Ciência de 1805, Fichte sustenta que: “a Doutrina da ciência não é de todo um livro impresso, mas

5 - Neste sentido cabe lembrar a defesa de Rousseau que Fichte desenvolve em 1793 contra Rehberg nas Contribuições para a Retificação do Juízo Público sobre a Revolução Francesa: cf. FICHTE, 2017.

é um pensamento vivo, um pensamento que deve ser produzido de forma nova e fresca a cada vez, que se expressa de forma diferente de acordo com o momento e de acordo com as condições de comunicação” (GA 2/9, p. 181).

Destarte Fichte articula a relação sobre o Espírito e a Letra constitui a temática do estudo fundamental sobre a faculdade de produção de imagens, que Rubens Torres Filho dedicou ao filósofo de Rammenau⁶. Num artigo extrato do manuscrito desta obra o comentador brasileiro ressalta com lucidez como, no autor da Doutrina da Ciência, “a linguagem pressupõe sempre [...] em seu destinatário o ativamento daquela mesma ‘fantasia’ que permite ao homem antes de toda linguagem, pensar e ter conceitos gerais e abstratos. É a essa livre produção de imagens que compete proceder à reconstrução da significação, condição de toda compreensão” (TORRES FILHO 1973, p. 23). Com efeito, no *Ensaio de uma nova exposição da Doutrina da Ciência*, Fichte define os limites da linguagem. Seus signos “passaram pelas mãos da falta de pensamento e adquiriram algo da indeterminação que ela tem; não há como entender-se satisfatoriamente através deles. Só quando se fornece o ato pelo qual um conceito se institui, este adquire sua determinação completa” (GA 1/4, p. 272). É um movimento muito próximo de Rousseau inclusive crítico dos gramáticos incapazes de sentir a voz no texto lembrado por Bento Prado Junior.

O entendimento efetivo da Doutrina da ciência exige que o leitor recrie em si mesmo e para si mesmo, numa determinada situação, o espírito do traçado original, criando uma narrativa singular para além das palavras que constituem materialmente a letra depositada em uma determinada exposição. Dessa forma, no Prefácio do Destino do Homem (1800), o filósofo alemão escreve que, “para aqueles que só querem repetir fórmulas aprendidas em uma ordem mais ou menos alterada, e que confundem essa tarefa de memória com o entendimento, certamente será incompreensível” (GA 1/6, p. 189). Coerente com essa posição, no *Ensaio de uma nova exposição da Doutrina da Ciência*, Fichte se despede justamente daqueles que não acompanham de perto e ativamente a leitura, assumindo o fato de que o pensamento é, em última análise, um agir (GA 1/4, p. 271).

Como destacamos outrora, parafraseando Julio Cortazar podemos definir esta relação entre escritor e leitor uma “cumplicidade”. Trata-se de uma cumplicidade que potencialmente se abre para várias leituras do mesmo livro⁷ e que, no entanto, sempre surge de uma empatia, ou seja, a capacidade do escritor de fazer do leitor “um companheiro de viagem” e a capacidade do leitor de ser “coparticipe e copecedor da experiência pela qual passa o romancista”⁸. Assim, podemos considerar essa cumplicidade própria da empatia como a *conditio sine qua non* para o entendimento

6 - TORRES FILHO, R.R. O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura, em Fichte. São Paul: Atica, 1975.

7 - “Este livro é, a sua maneira, muitos livros” (CORTAZAR, 2019, p. 8).

8 - CORTAZAR, 2019, p. 434.

efetivo da Doutrina da Ciência na medida em que, segundo Fichte. se o “propósito é cumprido ou não só pode ser decidido a partir do efeito que a escrita exerce sobre os leitores a quem se destina.” (GA I/6 p. 190). Isso valeu para Fichte leitor de Rousseau. Enfim, ambos escrevem para leitores que pensem por si mesmos, e que, lendo, saibam ouvir a voz mais profunda para além da escrita, aprendendo a dizer eles mesmos a sua própria palavra.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, L. **Por Marx**. Campinas: Unicamp, 2015.

ALTHUSSER, L. “De O Capital á Filosofia de Marx”, in: **Ler O Capital**. Ed. L. Althusser, E. Balibar, J. Rancière. Rio Janeiro: Zahar, 1979, pp. 11-74.

ALTHUSSER, L. Sur le Contrat Social. **Cahiers pour l'analyse**, v. 8, 1967, pp. 5-42.

BAZZAN, R. M. O ponto nodal “Rousseau” na visão política de Johann Gottlieb Fichte. **DoisPontos**, [S.l.], v. 16, n. 1, 2019.

BAZZAN, R. M. Le Vorbild comme clef de voûte de l’image et de l’usage de Platon chez Fichte. **Fichte-Studien** v. 48, n. 1, 2020, pp. 185-203.

CESA, C. Sensibilité et conscience. Remarques sur la théorie des Triebe chez Fichte. **Études Germaniques**, v. 18, 2002, pp. 121-132.

CORTAZAR, J. **O jogo da amarelinha**. Tradução de Eric Nepomuceno. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **Qu’est-ce que la philosophie?** Paris : Editions de Minuit, 1991.

DILTHEY, W. **Gesammelte Schriften**. Ed.B. G. Teubner, Stuttgart/Göttingen: Verlagsgesellschaft (1957), Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

FICHTE, J.G. Contribuições para a Retificação do Juízo Público sobre a Revolução Francesa. **Revista Opinião Filosófica**, [S. l.], v. 1, n. 2, 2017.

FICHTE, J.G. **Destino do Erudito**. Tradução e Introdução de Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2014.

FICHTE, J.G. **Moral do Erudito**. Organização, tradução, introdução e notas de Ricardo Barbosa. São Paulo: LiberArs, 2019.

FICHTE, J.G. **Gesamtausgabe**. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1962-2012 (GA).
FONNESU, L. Entre Aufklärung et idéalisme : l'anthropologie de Fichte. *Etudes Germaniques* v. 8, 2002, pp. 133-147.

GUEROULT, M. **Descartes selon l'ordre des raisons** (2 tomes). Paris: Aubier, 1953.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. De Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Gulbakian, 2001.

KANT, I. Declaração sobre a Doutrina da Ciência de Fichte. Tradução e nota introdutória de Paulo Licht dos Santos. Revisão de Marcio Sattin **Cadernos de Filosofia Alemã** v. 2, 1997, p. 57-60.

HOMMEL, K. F. **Ueber Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen** [1772]. Heinz Holzauer, Berlin: DE Gruyter, 1970.

LA VOPA, A. **The Self and the Calling of Philosophy 1762-1799**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

LOHMANN, P. Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes. Amsterdam/Atlanta/New York: Fichte Studien Supplementa, 2009.
MILLER, J.-A. & MILNER, J.-C. Nature de l'impensé. *Cahiers pour l'analyse*, v.8, 1967, pp. 3-4.

PRADO jr, B. **A Retorica de Rousseau**. Organização e apresentação de Franklin DE Mattos. São Paulo: Cosac Naflly, 2008.

PREUL, R. **Reflexion und Gefühl**. Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit. Berlin: De Gruyter, 1969.

TORRES Filho, R.R. O discurso fichteano, **Discurso**, 4(4), 1973, pp. 9-40.

TORRES Filho, R.R. Nota sobre Fichte leitor. **Discurso**, 1(1), 1970, pp. 9-18.

TORRES Filho, R.R. **O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura, em Fichte**. São Paulo: Atica, 1975.

WILDFEUER, A. **Praktische Vernunft und System Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kant-Rezeption Johann Gottlieb Fichtes**, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1999.

METAFÍSICA EM PERSPECTIVA: DE KANT A VIVEIROS DE CASTRO

Daniel Schiochett

Introdução

O que é o conhecimento? Aparentemente esta é uma pergunta epistemológica. Mas a pergunta não é *como acontece o conhecimento* ou *como o justificar*, questões estas eminentemente epistemológicas, e sim o que ele é. O que é o conhecimento é uma questão metafísica. A filosofia ocidental, mesmo com modulações, afirma que conhecimento é representação. Conhecer algo é representar aquilo que se conhece. Acerca disso também muito já se falou. Por isso que a tese deste ensaio¹ não é em si inovadora. Pretendo, antes disso, ser didático e apresentar alguns *insights* de como a concepção metafísica de conhecimento como representação percorre a metafísica ocidental e de como ela pressupõe duas características básicas: hierarquia ontológica e transcendência epistemológica.

A metafísica antiga e medieval presumia que os objetos, para que pudessem ser conhecidos, tivessem uma existência independente. O sujeito que conhece, por sua vez, deveria possuir alguma faculdade de conhecimento que permitiria “ter uma ideia”, ou representar o que caracterizava esses objetos independentes. A metafísica transcendental inaugurada por Kant, por sua vez, continua pressupondo que conhecer significa representar, embora não seja mais a representação do objeto independente, mas do objeto como é percebido pelo ser que conhece. Para manter a função metafísica do conceito de representação, a filosofia transcendental mudou o conceito de conhecimento, mas manteve a estrutura ou o esqueleto que desde sempre explicava o que se tem em mente quando se fala de conhecimento.

Neste ensaio vou defender que este esquema é, a meu ver, bastante elucidativo para entendermos a concepção metafísica de conhecimento do

1 - O presente ensaio é uma expansão da comunicação realizada por ocasião do II CONGRESSO INTERNACIONAL ROUSSEAU X KANT - UFMA, IV CONGRESSO NACIONAL JEAN-JACQUES ROUSSEAU - UFMA e do II CONGRESSO KANT - UFMA, realizado na cidade de São Luís, Maranhão, entre os dias 27 e 29 de junho de 2022.

ocidente e, em seguida, vou apresentar outro esquema dessa relação conforme apresentado pelo antropólogo Viveiros de Castro em *Metafísicas Canibais*. O objetivo, no final, não é indicar que o esquema metafísico sugerido por Viveiros de Castro é o mais verdadeiro se por verdadeiro entendemos o esquema que representa um certo domínio da realidade. Terei tido êxito se conseguir fazer o leitor perceber que um outro ponto de vista, ou uma outra perspectiva, na própria linguagem de Viveiros de Castro, da relação entre metafísica e epistemologia é possível e, justamente por isso, a tese do antropólogo é tão interessante. Espero, ao fim, mostrar que a noção de conhecimento como representação pode ser questionada quando perspectivado a partir de uma metafísica que pensa o conhecimento como expressão.

A filosofia clássica: a metafísica da substância

A epistemologia clássica é marcada pela pressuposição de que temos algum tipo de acesso à coisa mesma. Para que isso seja possível, a metafísica clássica deve explicitar os conceitos de ideia, substância ou essência que são justamente o polo que se representa quando estamos falando de conhecimento. Assim, de um lado há a realidade (seja o mundo ideal platônico ou o mundo criado por Deus, como em Tomás de Aquino) e de outro há as representações deste mundo que estão no intelecto do ser que conhece. É certo que este esquema é bastante simplificado. Há contraexemplos, como as metafísicas sofisticadas ou modulações mais finas como a da metafísica aristotélica. Mas a imagem da metafísica clássica é esta: há coisas estáveis, substanciais e independentes e, se dizemos que conhecemos estas coisas, queremos dizer que conhecemos aquilo que nelas permanece: a ideia, a substância ou a essência. Para a metafísica clássica conhecemos a coisa em si porque somos capazes de representá-la no nosso intelecto.

Mas aqui há um ponto importante: tão certa quanto a necessidade de haver algo estável que é a causa das nossas representações, é também o fato de nossa sensibilidade parecer ser o principal acesso que temos às coisas. Essa tese fica bastante evidente quando, por exemplo, Tomás de Aquino, reafirmando as teses gregas à luz da ontologia cristã, na *Questão Disputada Sobre a Verdade*, afirma que “a coisa gera o conhecimento de si na alma por aquilo que dela exteriormente aparece, porque nosso conhecimento tem início nos sentidos, cujo objeto são as qualidades sensíveis” (TOMÁS DE AQUINO, 2013, p. 259-61). Não há maiores dificuldades em assumir, a princípio, esta tese epistemológica: conhecemos o mundo porque dele temos notícia por meio dos sentidos. É a tese antiga e medieval, mas também é a tese do próprio empirismo moderno, por exemplo. O impasse aparece quando exigimos que a sensibilidade nos dê algo além de notícias das coisas, quando exigimos que ela nos dê conhecimento verdadeiro, quando

pretendemos que aquilo que é representado por nós corresponda a algo que de fato é do modo como por nós é representado.

A saída, frente a isso, é procurar algo que nos garanta a correspondência da coisa com a sua representação. Se conhecer significa representar a coisa mesma, se a coisa mesma não se dá em si pela sensibilidade, se o conhecimento humano é sensível, então é necessária alguma outra instância que legitime o conhecimento, mesmo que apenas virtualmente. E aqui novamente recorremos a Tomás de Aquino que resume muito bem o ponto alto e o impasse a que se chega quando precisamos fundar a noção de verdade metafisicamente pressuposta pelo conceito de representação:

mesmo que não existisse intelecto humano, as coisas dir-se-iam ainda verdadeiras em ordem ao intelecto divino; mas se ambos os intelectos, permanecendo as coisas, o que é impossível, fossem eliminados, de nenhum modo permaneceria a noção de verdade (TOMAS DE AQUINO, 2013, p. 163).

Para Tomás de Aquino, há no ser humano uma faculdade intelectiva análoga à faculdade intelectiva divina. Na medida em que Deus concebeu todas as coisas que existem, ele as conhece plenamente. Desde o ponto de vista privilegiado de Deus, a verdade está justificada porque nele os próprios conceitos das coisas correspondem perfeitamente às coisas por ele criadas. As ideias na mente de Deus são verdadeiras e não poderiam não ser porque ele as criou e as conhece diretamente, sem qualquer tipo de mediação. Nos seres humanos, a verdade das nossas representações é apenas uma possibilidade dada a nossa capacidade intelectiva que não é criadora das essências que representamos. Nossas representações são mediadas pela sensibilidade e, devido a isso, são limitadas. Mas a verdade é possível e justificada para Tomás de Aquino. Se não existisse intelecto humano, as coisas ainda seriam verdadeiras porque se adequariam ao intelecto divino. Se permanecendo as coisas e não existindo também Deus e seu intelecto, – e aqui é bastante interessante a expressão “o que é impossível” que revela bem que a existência desse ser hierarquicamente superior não é posta em dúvida – não existiria verdade.

É importante frisar que não há nada muito inovador nesta leitura que aqui fazemos. Talvez o valor das linhas anteriores consiste em justamente indicar de forma sucinta a fundamentação ontoteológica, lembrando um termo usado por Heidegger, que a epistemologia clássica possuía e como isso implicava uma contraparte ontológica adequada: há coisas em si mesmas que estão disponíveis para o sujeito cognoscente que as conhece, senão em absoluto, as conhece porque este sujeito cognoscente tem algum ponto de vista privilegiado análogo ao divino. Há, segundo essa concepção

de conhecimento, um ponto de vista transcendente que fundamenta o conhecimento e garante a verdade de nossas representações na medida em que, senão de fato para nós humanos, mas pelo menos de direito, representações podem se adequar a coisas.

Deus, por outro lado, enquanto ponto de vista transcendente não apenas garante o conhecimento, mas implica também uma hierarquia ontológica do mundo. Ter um ponto de vista privilegiado sobre o mundo garante a este ser uma posição ontológica superior frente a outros seres que conhecem por analogia, como nós humanos, ou que são só objeto de conhecimento: as coisas. Assim, além de um ponto de vista transcendente sobre o mundo que fundamenta o conhecimento, há, portanto, uma hierarquia nos entes que compõem a própria esfera da realidade: o ponto mais alto ocupado pelo ser transcendente (em absoluto como a defendida por Plotino, ou relativamente como a defendida por Tomás de Aquino); o ponto médio ocupado pelo ser humano; e o ponto mais baixo ocupado pelos outros seres (em absoluto, incluindo animais e outros seres desprovidos de intelecto, ou relativamente, ainda atribuindo alguma capacidade sensitiva aos animais que os diferenciariam de seres sem alma ou inanimados). A hierarquia ontológica é a contraparte metafísica da transcendência epistemológica na metafísica clássica.

A inversão transcendental

Mas Deus morreu na modernidade. A impossibilidade de ter como fiador do conhecimento um ser que está além da sensibilidade, tanto no sentido de não depender dela para conhecer quanto no sentido de não estar disponível para a nossa própria sensibilidade, começa a fazer menos sentido. Descartes é emblemático nesse sentido. O filósofo francês até chega a recorrer à noção de um ser hierarquicamente privilegiado para garantir o conhecimento do mundo. Mas só faz isso depois de estabelecer um ponto de partida claro e evidente em que o sujeito, por si só, tem, por direito, um conhecimento apesar de Deus. Assim, Deus até aparece em algum momento da elaboração de sua ontologia, mas não é ele que nos dá a certeza da possibilidade do conhecimento. A certeza do *cogito* é alcançada pelo próprio sujeito que está imune não apenas aos enganos da sensibilidade como também às artimanhas de um gênio maligno muito poderoso (um deus?) que poderia lhe enganar. Aí já há indícios da virada transcendental concluída mais tarde por Kant.

Ora, fundar o conhecimento no próprio sujeito, isto é, explicar o que é o conhecimento sem pressupor uma instância divina pressupõe abdicar, em alguma medida, do papel que tal instância possuía na função de justifi-

car as representações. Um deus pode conhecer as coisas porque as concebe diretamente. O ser humano não tem essa faculdade. A filosofia kantiana é justamente o despertar desta crença. Para Kant o conhecimento não acontece *apesar* da sensibilidade como defendiam os antigos, mas justamente *a partir* da sensibilidade. Para o filósofo, a sensibilidade oferece a matéria de nossas representações. Mas as representações, enquanto tais dependem da formatação do múltiplo da intuição segundo as formas da sensibilidade e segundo as categorias do entendimento. Em vez de fundamentar o conhecimento em um Deus transcendente, cuja existência é tão certa quanto sua não existência, afirmação herética se dita alguns séculos antes, Kant fundamenta o conhecimento na própria atividade intelectual humana.

Isso tem consequências epistemológicas e metafísicas. Epistemologicamente a coisa mesma, a coisa em si, nas palavras de Kant, não pode ser objeto de conhecimento. Sua existência, quando muito, é uma necessidade metafísica indeterminada, o famoso X kantiano, ou, se quisermos, um conceito limite. De qualquer forma, o seu conhecimento não é mais possível. O conhecimento passa a ser definido em Kant como o conhecimento daquilo que nos aparece na sensibilidade do modo como nos aparece, ou seja, como fenômeno. Note que há uma modulação da própria noção de conhecimento. Se para a filosofia antiga, conhecer algo significa representar a coisa como ela é em si mesma, para Kant, conhecer significa representar ela como ela pode ser representada para nós, limitada pelas formas da sensibilidade e pelas categorias do entendimento de um sujeito. Na medida em que Kant não realiza uma investigação empírica acerca das faculdades cognitivas humanas, mas uma investigação racional acerca das condições de possibilidade do próprio conhecimento, os limites sensíveis e categoriais a que nos referimos não dizem respeito apenas a nós humanos, mas a qualquer sujeito que pode conhecer. Estamos falando, portanto, do sujeito transcendental.

Metafisicamente há também uma consequência: há limites para as entidades que podemos assumir como existentes para nós. Nenhuma entidade que não se dê como fenômeno pode ter sua existência tida como certa: o mundo, a alma e Deus figuram apenas como ideias que a razão humana não tem como não engendrar, mas cujo objeto correspondente está fora do escopo de qualquer ontologia possível. Estas ideias são representações cujo objeto fenomênico lhes faltam. Elas não podem ser ditas nem verdadeiras nem falsas porque a elas não há nem adequação nem inadequação.

Estas indicações poderiam sugerir que a ontologia e a epistemologia antigas são subvertidas e que, portanto, as duas características que respectivamente lhes competem, hierarquia e transcendência, são abandonadas pela filosofia moderna. Mas não é bem este o caso. Em primeiro lugar

porque, tomando o período moderno em geral, já antes mas também após Kant, as entidades que povoam a ontologia clássica são apenas realinhadas: há coisas em si, há sujeitos que representam e, eventualmente, há até Deus: seja ele a própria natureza, como em Espinosa; ou o ser cuja possibilidade (lógica) segue sua existência (ontológica), como em Leibniz; ou o Absoluto que se confunde com a razão e com o próprio sujeito, como em Hegel. Em segundo lugar, pois, apesar de não recorrerem necessariamente a um ser transcendente, para estas metafísicas há um sujeito que, dentro de certos limites é o próprio fundamento do conhecimento, pois ocupa um ponto de vista privilegiado do mundo: eis a virada transcendental que também será o paradigma pós-kantiano.

É bom chamar atenção justamente para o que Kant denomina de filosofia transcendental. Nas palavras do filósofo:

Denomino transcendental todo o conhecimento que em geral se ocupa não tanto com os objetos, mas com nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um sistema de tais conceitos denominar-se-ia filosofia transcendental. (KrV, A12 / B25)

Se aceitamos a definição de filosofia transcendental dada por Kant, percebemos que uma parte significativa da filosofia posterior a Kant é filosofia transcendental, ou seja, são filosofias que tratam das estruturas cognitivas sem as quais não há conhecimento. É certo que a estrutura que garante e justifica o conhecimento possível do mundo segundo cada filósofo pode ter sido deslocada conforme os avanços da filosofia, mas a função epistemológica transcendente do sujeito que conhece e a concepção ontologicamente hierarquizada do mundo se manteve firme nas origens da filosofia contemporânea e serviu de base, pelo menos inicial, tanto para as filosofias ditas analíticas quanto para as continentais. O que seriam a consciência em Husserl, a linguagem em Wittgenstein ou o sentido em Heidegger senão estruturas sem as quais não é possível intencionar, falar ou lidar com mundo? Ora, se aceitamos a definição kantiana de filosofia transcendental como aquela que não se ocupa tanto dos objetos, mas de como estes objetos são dados para nós, estas e outras filosofias são transcendentais. À filosofia transcendental compete mostrar como a realidade só faz sentido se observada a partir de uma estrutura transcendental (do sujeito, da consciência, da linguagem ou do ser-aí) e a verdade não diz mais tanto respeito a uma adequação da representação com a coisa, mas a um sistema estruturado que garante a inteligibilidade e a coerência do mundo como é para nós, sujeitos que possuímos essa estrutura.

Nesse aspecto é importante indicar, mesmo que brevemente, como

para as filosofias transcendentais o conceito de verdade como correspondência entre representação e coisa mesma é substituído, em alguma medida, pela noção de verdade como coerência. O uso de dizer que a noção coerentista de verdade está para a noção de verdade como correspondência do mesmo modo que a filosofia transcendental está para a filosofia antiga. Se não é possível às nossas representações corresponderem às coisas mesmas, ainda lhes é possível formar um sistema coerente de crenças que refletem como o mundo aparece para nós. Desse modo, a filosofia transcendental opera uma inversão de sinal das funções epistemológicas de sujeito, objeto, representação e até mesmo de verdade, mas não opera uma mudança ontológica na estrutura que pensa o conhecimento como uma questão de transcendência num mundo hierarquicamente dado.

Seja como for, as filosofias posteriores a Kant, com algumas exceções nas correntes pós-estruturalistas do lado continental e nas naturalistas do lado analítico, são filosofia transcendental. A filosofia transcendental se compromete tanto com uma transcendência epistemológica ao pressupor um ponto de vista privilegiado quanto com uma hierarquia ontológica que dá conta das diferenças de níveis da realidade. Isso porque não deixam de ser filosofia primeira, como também o eram as filosofias antigas. A virada transcendental de Kant não é, assim, uma superação da filosofia antiga, mas apenas sua limitação e, ao mesmo tempo, pleno desenvolvimento quando se desiste do papel epistemológico de um Deus. A filosofia transcendental coloca limites confortáveis para os filósofos que desejam não se comprometer radicalmente com as entidades que dizem conhecer. Para isso, ela reformula os conceitos de representação, coisa, conhecimento e verdade: representações não são ideias platônicas; coisas não são em si, são fenômeno; conhecimento não é conhecer a substância; e verdade não é adequação, mas coerência.

A virada transcendental que marca o período moderno é a substituição de Deus pelo ser humano como ponto alto da transcendência epistemológica e da hierarquia ontológica. O esquema epistemológico e a justificativa ontológica são, portanto, análogas às da filosofia antiga. A diferença é que, na modernidade, o conhecimento passa a ser fundado no sujeito que conhece e é este sujeito que, dentro de certos limites, paira sobre o reino da causalidade natural. Se antes o representado se adequava à coisa mesma porque a representação correspondia por direito à coisa já que concebida e criada por Deus, a partir da virada transcendental, o representado se adequa ao que aparece na sensibilidade porque a representação corresponde por direito ao fenômeno já que formatado e categorizado pelo próprio sujeito. No limite, não há mais conhecimento da coisa. O conhecimento só é possível enquanto crítica dos limites do conhecimento. Do desejo de apon-

tar os limites de conhecer, chegamos ao limite de afirmar que ninguém mais por direito conhece a coisa mesma. Não é necessário nem possível negociar a verdade. A coisa sempre escapa e temos que tolerar a opinião divergente, pois o critério de verdade que antes servia de base para as nossas representações resta como horizonte nunca conhecido. Este é o impasse a se chega na filosofia crítica. Como prosseguir além da crítica que fica nos limites da representação da coisa que em si escapa e reabilitar a negociação e a disputa pela verdade?

Da representação à expressão

O que marca tanto a filosofia antiga quanto a filosofia transcendental, como disse anteriormente, é a concepção de conhecimento como representação, seja da coisa mesma, seja do fenômeno. Conceber o conhecimento como representação implica assumir tanto um ponto de vista privilegiado do mundo quanto uma ordem do mundo hierarquicamente dada. O conceito de verdade como adequação tem suas bases epistemológicas e metafísicas alinhadas com essas duas características. Este é o esquema da metafísica ocidental. Esta é a metafísica grega. Mas o que podem nos dizer as metafísicas bárbaras? As metafísicas canibais dos povos ameríndios, conforme exploradas por Viveiros de Castro, podem oferecer uma imagem, ou um outro ponto de vista, sobre o conhecimento e, quiçá sair do impasse crítico a que chega a metafísica transcendental?

Um dos aspectos mais notáveis da metafísica ameríndia é o que Viveiros de Castro chama de perspectivismo. O perspectivismo não supõe nem hierarquia ontológica nem transcendência epistemológica. Para entender o conceito de perspectivismo sem o viés de relativismo que este conceito pode evocar, é conveniente relembrar o famoso relato de Lévi-Strauss em *Raça e história* selecionado por Viveiros de Castro:

Nas Antilhas, alguns anos após o descobrimento da América, enquanto os espanhóis despachavam comissões de inquérito para saber se os indígenas possuíam alma ou não, estes tratavam de submergir prisioneiros brancos, para verificar, com base numa longa e cuidadosa observação, se seus cadáveres apodreciam ou não. (LÉVI-STRAUSS *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 35)

À primeira vista haveria apenas dois pontos de vista sobre uma mesma realidade: os espanhóis queriam saber se os indígenas eram mais que animais. Já os indígenas queriam saber se os espanhóis eram mais do que homens. Mas essa é a leitura que nós, ocidentais, estamos acostumados a realizar. Somos nós que pressupomos uma natureza única hierarquizada a

partir de quem mais conhece ao que menos conhece ou não conhece. Os indígenas, sob este ponto de vista, eram não civilizados, andavam nus e faltava-lhes as ciências do espírito. De fato, os espanhóis nunca duvidaram que os indígenas tivessem corpos. Dado que o que permite ordenar o mundo é a subjetividade, a razão, Deus, o espírito etc., a diferença não precisa estar marcada na natureza física, no corpo dos indígenas (mesmo que estivesse!), ela precisa ser justificada por uma diferença de subjetividade, de alma. Isso porque, para a metafísica ocidental, na multiplicidade de seres, a alma é que marca a diferença e hierarquiza as coisas que existem. Assim, para os espanhóis fazia sentido saber se os indígenas possuíam alma ou não, pois isso permitia colocá-los em um lugar dentro da hierarquia metafísica que, no fim das contas, dá inteligibilidade para o real.

Para os indígenas, entretanto, segundo o relato de Viveiros de Castro, não havia dúvida de que os espanhóis possuíam alma. Isso porque, segundo a metafísica indígena, todas as entidades compartilham “no fundo” uma potência de agência frente aos outros seres marcada pela *predação*. Todas as entidades são no fundo animadas porque *podem* devorar outros seres. Por outro lado, qualquer entidade também pode ser presa de tal modo que esse princípio de predação universal não hierarquiza o real, apesar de garantir inteligibilidade para ele. É o local que cada ser ocupa na relação de predação com outros seres que lhe dá sua perspectiva epistemológica e sua natureza ontológica. O ser humano se vê como pessoa enquanto ele é o caçador do tapir e do queixada que são sua presa. Mas o jaguar e a Mãe da varíola também podem devorar o homem e os papéis se invertem, ou melhor, “giram”: para este animal predador ou para o espírito dessa doença, o homem passa a ser a presa e eles, o jaguar e a Mãe da varíola, desde o seu ponto próprio de vista, são pessoas que estão caçando sua presa.

Afirma Viveiros de Castro:

O modo como os humanos veem os animais, os espíritos e outros personagens cósmicos é profundamente diferente do modo como esses seres os veem e se veem. Tipicamente – esta tautologia é como o grau zero do perspectivismo –, os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as “condições” não são normais (doença, transe e outros estados alterados de consciência). Os animais predadores e os espíritos, por seu lado, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores: “O ser humano se vê a si mesmo como tal. A Lua, a serpente, o jaguar e a Mãe da varíola o veem, contudo, como um tapir ou um queixada, que eles matam”, anota Baer sobre os Matsigenka da Amazônia peruana. (VIVEROS DE CASTRO, 2018, p. 44)

O perspectivismo como característica epistemológica da metafísica ameríndia implica uma concepção de conhecimento que não depende de um ponto de vista externo ou privilegiado. Todos os seres podem ter pontos de vista do real. E se há seres que são presa desde o ponto de vista indígena, há outros seres que se veem como predadores e vem o próprio indígena como caça. O ser humano, segundo essa concepção metafísica, não é o coroamento da criação. O fato de o ser humano poder conhecer não implica um lugar privilegiado. Por isso, o conhecimento não supõe hierarquia do real. Supõe pontos de vista. Uma mudança de perspectiva só é possível quando o indivíduo passou ou está passando por uma mudança de natureza, como quando se torna xamã ou quando está morrendo.

Alguém poderia, pensando à luz da metafísica ocidental, afirmar que uma perspectiva é um ponto de vista relativo do real e, nesse sentido, não é uma representação fiel do que há. Seria, como se diz, apenas uma mera perspectiva. Não é este o sentido que Viveiros de Castro destaca na metafísica indígena. Só faz sentido pensar que uma perspectiva é uma visada parcial quando estamos pressupondo a existência de uma perspectiva privilegiada do real. Mas essa é a pressuposição metafísica que sustenta a epistemologia ocidental. A epistemologia ocidental é que pressupõe ou um deus que possui esse ponto de vista privilegiado e transcendente porque ontologicamente superior aos outros seres, ou pressupõe um sujeito transcendental que possui um ponto de vista privilegiado porque epistemologicamente superior aos outros seres que por ele são representados. *Se não pressupomos este esquema, a questão do que é o conhecimento novamente se abre e, talvez, se possamos sair do horizonte no qual o conhecimento da coisa seja impedido e no qual ninguém mais possui o direito de conhecer qualquer coisa além das suas próprias representações.*

Mas o que é uma perspectiva? Dito rapidamente: uma perspectiva é a *expressão de uma configuração possível do real* dentro de uma cosmologia que pressupõe que qualquer ser é o que é porque possui um ponto de vista. Se assumimos que os outros seres que compõem esse real também possuem virtualmente perspectivas, não precisamos (e não podemos!) ver o mundo a partir do ponto de vista deles. Mas podemos, por assim dizer, modular nossos pontos de vista para presumir o que o outro vê desde o seu ponto de vista. Fazemos isso, aliás, quando queremos explicar algo para alguém ou mesmo compreender coisas que escapam da nossa possibilidade de compreensão intuitiva. O processo de aprendizagem supõe, como indicam estudos das ciências cognitivas (estou pensando em atores como Lakoff e Johnson (1999)), saltos semânticos e ampliação do sentido que nos é dado imediatamente em direção àquilo que não nos é permitido entender intuitivamente.

Vejamos um exemplo. Quem de nós não ouviu dizer que há um ca-

marão específico que pode enxergar o mundo muito mais colorido do que a gente? Um destes camarões que tem essa supervisão é o mantis (*Gonodactylus smithii*). Seus olhos que têm células especializadas para verem mais cores primárias do que nós e até mesmo medirem a polarização da luz o que nos faz crer que o mundo, como é visto por este animal é muito mais colorido do que o visto por nós. Não temos como ver o mundo como o mantis vê, mas podemos entender que o mantis vê o mundo de forma mais colorida. Essa ideia é totalmente inteligível para nós. Não sabemos o que é ver o mundo como o mantis vê, mas sabemos o que é ver o mundo colorido. Projetamos, assim, nossas experiências (perspectivas) sobre o nosso mundo para entender a perspectiva deste outro ser porque assumimos que ele também tem uma perspectiva. Exemplos destes abundam. Se compreendemos esse fenômeno de variação de perspectiva a partir das categorias de transcendência e hierarquia da filosofia ocidental, caímos no erro de dizer que o que estamos fazendo nesses casos é criar metáforas para explicar o que ali acontece. Mas uma metáfora supõe a possibilidade da literalidade. A literalidade só é possível se existe uma linguagem privilegiada que toca a coisa mesma e uma coisa que é subordinada a um ser privilegiado. Há conhecimento, mas não representação. Há expressão de um ponto de vista que tem sua legitimidade garantida pela tradução negociada com outros pontos de vista.

Para os indígenas, não nestes termos e não com estas preocupações filosóficas, científicas ou de aprendizagem, é algo semelhante o que acontece. Para entender a perspectiva dos animais que o indígena caça ou dos animais que lhe caçam, o indígena toma o seu ponto de vista para projetar o ponto de vista do outro que lhe é inacessível. Continua Viveiros de Castro:

Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos – a seus respectivos congêneres – que os animais e espíritos veem como humanos: eles se percebem como (ou se tornam) entes antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob uma aparência cultural – veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cerveja de milho, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos...). (VIVIEROS DE CASTRO, 2018, p. 44-45)

O indígena pode compreender o que são as plumas, as garras e os bicos das aves à medida que compreende que, assim como eles se ornaram para as festas e ritos, os pássaros também o fazem. Se o indígena come peixe assado e bebe cerveja de milho ou de mandioca, assim o fazem os outros animais: o sague da presa que para o indígena é sangue, para o jaguar é

cerveja e os vermes que para o indígena são vermes, para o urubu é carne assada. Se fosse possível mudar de perspectiva para ver o mundo a partir dos olhos do jaguar e do urubu, o indígena seria capaz de ver não o sangue ou os vermes, mas a cerveja e a carne assada que são de fato cerveja e carne assada desde a perspectiva dos seres que a possuem. Mas, como vimos, isso só é possível quando há uma mudança de natureza ou, o que é dá na mesma, quando entra em cena a figura do xamã, aquele habilitado fazer diplomacia com os seres que têm outros pontos de vista. Assim,

O problema do perspectivismo ameríndio não é o de encontrar a referência comum (o planeta Vênus, digamos) a duas representações diferentes (“Estrela Matutina” e “Estrela Vespertina”, então), mas, ao contrário, o de contornar o equívoco que consistiria em imaginar que quando o jaguar diz “cerveja de mandioca” ele esteja se referindo à mesma coisa que nós, apenas porque ele “quer dizer” a mesma coisa que nós. (VIVIEROS DE CASTRO, 2018, p. 68)

A epistemologia ameríndia não pressupõe uma referência ou substância que subjaz às representações. Não porque não exista um X (a coisa em si) ou porque tal coisa não possa ser conhecida como em Kant que inverte a ordem de fundação metafísica do conhecimento. Mas porque qualquer entidade pode ser percebida/pensada a partir de perspectivas diversas já que a existência de perspectivas é um pressuposto da epistemologia ameríndia. Perspectivas diferentes podem, no limite, ser sobrepostas, mas nunca podem colapsar em uma só substância: não há perspectiva privilegiada. O que garante objetividade para as expressões (não representações) não é a existência de uma entidade que corresponda àquilo que se quis nomear. Esse tipo de objetividade só é possível se se assume um deus que garanta a correspondência ou, na falta, dele, negamos a correspondência com a coisa mesma e ficamos apenas com o fenômeno como em Kant e com os limites da crítica. A objetividade, no limite, nunca está garantida, ela é sempre negociada. Mas ela não é negociada com outros humanos seguindo o modelo da objetividade intersubjetiva que surge da necessidade das ainda filosofias transcendentais contemporâneas que só alcançam a objetividade pelo consenso. A objetividade, a referência temporária comum é um ato de diplomacia, tarefa do xamã, que mantém a diferença e a atenção diante do diferente. O sacerdote ocidental pressupõe a tolerância diante do outro. O indígena pressupõe a parcimônia: o outro sempre pode nos devorar.

Justamente por isso,

O propósito da tradução perspectivista – uma das principais tarefas dos xamãs – não é portanto o de encontrar um *sinônimo* (uma representação

correferencial) em nossa língua conceitual humana para as representações que outras espécies utilizam para falar de uma mesma coisa “lá fora”; o propósito, ao contrário, é não perder de vista a diferença oculta dentro dos *homônimos* equívocos que conectam-separam nossa língua e a das outras espécies. (VIVIEROS DE CASTRO, 2018, p. 68)

A objetividade nasce da negociação com o mundo, ela não nasce na subordinação do mundo a desígnios divinos ou à visada privilegiada do sujeito transcendental. Ela não é hierárquica, pois todos os seres estão no mesmo nível ontológico. Não há perspectiva privilegiada. Isso implica que uma perspectiva não seja uma mera representação do real. Ela é expressão de um ponto de vista que coordena e se coordena com o real e que pode ser traduzida enquanto conjunção-disjunção que mantém a diferença. O real por sua vez não subjaz, ele é, enquanto tal o ponto de vista que outros seres têm sobre outras entidades num universo de perspectivas sem fim. Não há fundo primeiro estático e inanimado ou visão superior, ato puro, ponto de vista de Deus. Toda a natureza se organiza em pontos de vista sobre outros pontos de vista também naturais. Por isso que o multinaturalismo é a contraparte ontológica do perspectivismo epistemológico. Não há uma natureza primeira e substancial. Não há um dualismo substancial extenso e pensante. Há uma natureza que é diversa e não totalizada porque não acabada. Os pontos de vista proliferam. Uma natureza com infinitos atributos, se quisermos fazer uma analogia com Espinosa. A totalidade da natureza é virtual (potência não atualizada), na medida em que todos os seres são no fundo alma, mas atualmente todos os seres são o que são a partir do ponto de vista que têm sobre outros seres que veem o mundo a partir de seus pontos de vista e assim em um *continuum* infinito cuja possibilidade sempre eminente é a da predação, de terem sua natureza humana transformada na natureza de outro ser que lhes devora. No fluxo contínuo de transformações do real, as naturezas humana, animal e espiritual se transformam uma na outra. Transformações de natureza que dão perspectiva. Transformações de natureza que geram outras naturezas: multinaturalismo.

Justamente por isso que a objetividade não supõe a existência substancial do mundo ou da consistência transcendental do fenômeno. Ela nasce da negociação e da diplomacia. A objetividade não supõe correspondência ou sinonímia com a realidade. Ela supõe analogia. Conhecer é criar analogias entre os pontos de vista sobre o real. O real mesmo está no limite da tradução sangue/cerveja, humano/jaguar e qualquer outro ponto de vista que possa atravessar essa conjunção/disjunção. Mas não está fora. Traduzir não é achar uma língua comum. “Estamos em uma língua ou em outra – não há mais supralíngua [*arrière-langue*] como não há supramundo [*arrière-monde*]” (JULLIEN *apud* VIVIEROS DE CASTRO, 2018, p. 67).

Abandonado o pressuposto de que conhecimento é representação de uma substância ou de um fenômeno e assumindo que conhecimento é expressão imanente de uma ordem cosmológica, chegamos em uma outra configuração metafísica e epistemológica que podem ser representadas pela figura abaixo:

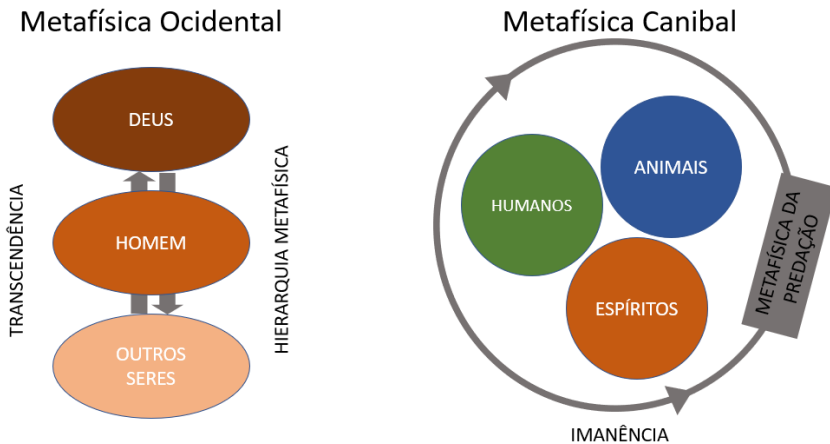


Figura 1: comparação de esquemas da metafísica ocidental e ameríndia.
Elaborado pelo autor.

O conhecimento para a metafísica ocidental é representação e, para isso, é necessário um ser que tenha por direito acesso privilegiado às coisas como elas são. Estas coisas devem estar no fundo e serem passíveis de conhecimento. Um mundo ontologicamente hierarquizado é a contraparte metafísica da epistemologia que supõe a transcendência da representação. A objetividade é garantida quando há correspondência entre a representação e o real. Mesmo quando não existe um ser transcendente, ainda é possível haver representação se existir uma estrutura transcendental (do sujeito, da consciência ou da linguagem), apesar de que, com isso, a objetividade e a verdade passem a ser questão de intersubjetividade e coerência e nunca se possa ir muito longe dos limites da crítica. Para a metafísica ameríndia, por outro lado, o conhecimento é expressão de uma perspectiva. Nenhum ser tem acesso privilegiado ao real. Mas todo ser faz parte do real na medida em que faz parte de uma teia onde a possibilidade de ser presa ou predador é uma possibilidade universal. Mas perspectiva não pressupõe hierarquia. Ser presa ou predador depende da natureza de cada entidade e a natureza de cada entidade depende do lugar que ocupa para outra entidade. Não há hierarquia nem transcendência. Há imanência dos pontos de vista. Conhecer é negociar com outros pontos de vista (o que significa com toda a na-

tureza em sua multiplicidade) a partir do que expressamos sobre o mundo. Conhecer é fazer ciência natural: é submergir o corpo dos prisioneiros espanhóis para ver se eles apodrecem e têm a mesma perspectiva e natureza que nós ou se eles são outra coisa.

Considerações finais

A pergunta metafísica “o que é o conhecimento” nos levou a afirmar que, para a metafísica e para a epistemologia ocidental conhecimento é representação. Para que uma representação seja possível é necessário tanto uma diferenciação hierárquica de seres quanto a existência de um ser com algum tipo de ponto de vista privilegiado cuja representação possa corresponder ao real. Kant, apesar de operar uma revolução, mostra justamente os impasses e os limites do conhecimento da coisa mesma. Ele opera uma inversão antes que uma superação da metafísica da representação e impõe à metafísica posterior os limites da crítica. Para a metafísica ameríndia, por outro lado, conhecimento é expressão de um ponto de vista. O ponto de vista é virtualmente universal, ou seja, qualquer ser pode ver ou, mais precisamente, devorar outros seres. Na medida em que é universal, sua existência não é privilégio de alguma entidade. O conhecimento não se assenta no privilégio desta entidade que pode representar, mas na parcimônia da negociação diplomática com os outros pontos de vista que podem aparecer quando sou forçado a lidar com a possibilidade de ser presa ou predador.

É certo que ainda há muitas lacunas na proposta que aqui elaboramos. Em parte, devido à intenção de apresentar apenas um estudo preliminar, e em parte devido à amplidão dos temas que, com uma pretensão nada humilde, tentam abarcar toda metafísica ocidental. Para dar o tom da proposta, tive que usar tintas bem fortes para pintar um quadro e realizar as comparações entre a metafísica ocidental e a ameríndia conforme apresentada por Viveiros de Castro. Espero não ter cometido muito excessos e, principalmente, espero não ter cometido grandes equívocos. Também não tive a pretensão de fazer um tratado de antropologia ou uma etnologia. Quis mostrar que a comparação entre as duas respostas metafísicas sobre o que é o conhecimento mostre que o problema do conhecimento pode e talvez deva ser reaberto a partir de pontos de vista diferentes do da metafísica ocidental. A antropologia pode ser uma fonte bastante relevante para realizar essa recolocação do problema. Talvez mais uma tentativa de fazer metafísica sem filosofia primeira.

Isso é assaz importante, pois a metafísica ocidental alça o ser humano a um patamar de certeza ou dúvida sobre o real no qual ele esquece que é apenas mais uma entre as forças da natureza. A metafísica ameríndia coloca em perspectiva nosso próprio lugar no cosmos diante do desconhe-

cido. Diante do desconhecido de uma pandemia, diante do desconhecido das consequências econômicas e naturais das mudanças climáticas temos o que dizer? Ou melhor, temos o que fazer? O que pode surgir daí e o que pode nos devorar? Como podemos negociar com o que pode surgir? Quais modos de vida precisaremos inventar? Estas são questões que podemos nos pôr quando desconfiamos das metafísicas ocidentais que nos põem como senhores da criação ou como sujeitos limitados diante do real. Não sabemos, mas podemos negociar. Epistemologia política e metafísica política. Mas isso já é papo para outro momento.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Metafísica**. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2012.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, 2018.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia 2. São Paulo: Editora 34, 1995. 5 v.
- HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas, sexta investigação**: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- LAKOFF, G. & JOHNSON. M. **Philosophy in the flesh**. New York: Basic Books, 1999.
- TOMÁS, de Aquino. **Verdade e conhecimento**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2020.

A BELEZA COMO INTERMEDIÁRIA DA VERDADE: O QUE PENSA SCHILLER SOBRE A EXPOSIÇÃO FILOSÓFICA

Nertan Dias Silva Maia
Ariane Santos Ribeiro Melonio
Danielton Campos Melonio

Introdução

Entre junho e agosto de 1795, Friedrich Schiller (1759-1805) e Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) protagonizaram uma polêmica troca de cartas, cuja temática central girava em torno de suas concepções do que seria o modo ideal de exposição da verdade: de um lado, Schiller argumentava a favor de um estilo poético, do outro, Fichte defendia um estilo abstrato. Esse debate, que também se estendeu a divergências acerca de como cada um relacionava em suas respectivas teorias os impulsos sensível, formal e estético na construção da verdade, ficou conhecido como “Disputa das Horas” (*Horenstreit*) em alusão ao nome da revista *Die Horen* (As Horas), periódico mensal dedicado à literatura, à poesia e à filosofia, dirigido por Schiller entre 1795 e 1797, de cujo corpo editorial Fichte fazia parte junto com Wilhelm von Humboldt, Karl Ludwig Woltmann e mais tarde Goethe e Herder.

A polêmica iniciou-se por ocasião da recusa, por parte de Schiller, em publicar na referida revista o texto de Fichte “Sobre o espírito e a letra na filosofia - Numa série de cartas” (**Über Geist und den Buchstaben in der Philosophie - In einer Reihe von Briefen**). Entre outras razões, Schiller alegava que tal texto não atendia aos objetivos da revista devido ao modo rígido como seus argumentos foram expostos, o que o tornava incompreensível para o senso comum (*Gemeinsinn*). O que estava em jogo era não

somente o problema da forma ideal de exposição filosófica ou dos modos como os dois concebiam suas teorias dos impulsos, mas também da relação entre arte e filosofia, temática recorrente entre filósofos alemães no final do século XVIII, que levou ao desenvolvimento no século posterior, em solo alemão, da chamada filosofia da arte (VACCARI, 2014, p. 19).

No escopo daquela polêmica estavam pontos basilares da *Doutrina-da-Ciência*, de Fichte, e da obra de Schiller *Sobre a educação estética do homem numa série de cartas (Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen)*, publicada em 1795 nos números de janeiro, fevereiro e junho de *Die Horen*. Logo na primeira das vinte e sete cartas que compõem esta obra, Schiller assume que a maioria de seus princípios tem origem nas ideias kantianas, porém, livre do rigor de sua letra, pois, em seu entender, somente assim podem ser efetivamente interpretadas pelo seu espírito. Nesse ponto, o problema da escrita adquire um contorno filosófico que leva Schiller a chamar a atenção para o estilo poético de seus textos teóricos, bem como para o modo como ele se apropria do pensamento de Kant, sobretudo na terceira *Crítica*, para desenvolver sua teoria estética.

Em setembro daquele mesmo ano, como resposta derradeira a Fichte, Schiller publica na já mencionada revista o texto “Sobre os limites necessários no uso de formas belas, em particular na exposição de verdades filosóficas” (*Von den notwendigen Grenzen des Schönen besonders im Vortrag philosophischer Wahrheiten*), em que defende a tese segundo a qual entre os diversos modos de exposição o mais adequado seria o modo belo de escrever, pois que este promove a harmonia entre os impulsos sensível e formal do homem, temática central nas suas cartas estéticas. Isto posto, o objetivo deste trabalho é apresentar o que pensa Schiller acerca dos modos de exposição filosófica e bela, em contraponto com as formas de exposição abstrata de Kant e Fichte, tendo como referências as *cartas estéticas* e o texto de Schiller acima referidos, além das cartas em torno da “Disputa das Horas”.

1 - É digno de nota esclarecer que, à época da polêmica, Schiller publicou além do texto “Sobre os limites necessários no uso de formas belas, em particular na exposição de verdades filosóficas”, outro, cuja temática se complementa com a do primeiro, intitulado “Sobre o perigo dos costumes estéticos” (*Über die Gefahr ästhetischer Sitten*), publicado no número 11 de *Die Horen*, também em 1795. Posteriormente, ambos os textos foram unificados e republicados por Schiller nos *Escritos menores em prosa (Kleinere prosaische Schriften)*, em 1800, sob o título “Sobre os limites necessários no uso de formas belas” (*Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen*). Fizemos a opção de mencionar nominalmente o primeiro texto sempre que nos reportamos à Disputa das Horas, porém, as citações diretas do texto em nosso trabalho são da versão de 1800, traduzida por Tereza Rodrigues Cadete. É importante ressaltar ainda que Schiller publicaria, em 1796, no número 3 da referida revista, o texto “Sobre a utilidade moral dos costumes estéticos” (*Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten*), que retoma quase integralmente os argumentos expostos ao Príncipe de Augustenburg na carta de 3 de dezembro de 1793 e tem fortes relações com as questões abordadas tanto em “Sobre o perigo dos costumes estéticos”, quanto nas cartas sobre a educação estética, especialmente na décima (§ 4 segs.), na vigésima primeira (§ 4) e em toda a vigésima segunda (CADETE, 1994, p. 163).

Schiller e o espírito das ideias kantianas

Inicialmente, mostraremos os argumentos de Schiller em sua primeira carta estética acerca de como ele pretende expor seu pensamento ao longo da obra *Sobre a educação estética do homem*. Tomaremos também a versão original² desta carta, qual seja, a que Schiller envia a Friedrich Christian (1765-1814), seu mecenas e Príncipe de Augustenburg, a 13 de julho de 1793, por entendermos se tratar de um documento que registra com mais clareza o modo como Schiller compreende as ideias kantianas.

Esta carta é remetida quatro meses após o Príncipe ter aceitado o pedido de Schiller para apresentar suas “ideias sobre a filosofia do belo [...] numa série de cartas” (SCHILLER, 2009, p. 60).³ Logo no início, Schiller agradece o aceite e não esconde seu alívio ao saber, por uma carta anterior⁴, que o Príncipe não se considerava “um homem de sistema, um erudito filosófico de ofício” (SCHILLER, 2009, p. 66). Isso dava a Schiller liberdade para expor suas ideias estéticas como desejava: pelo recurso do modo belo de escrever. Na versão de *Die Horen*, é possível perceber esse intento de Schiller, quando anuncia seu objeto de investigação e a forma como o mesmo será exposto:

Falarei de um objeto que está em contato imediato com a melhor parte de nossa felicidade e não muito distante da nobreza moral da natureza humana. Defenderei a causa da beleza perante um coração que sente seu poder e o exerce, e que tomará a si a parte mais pesada de meu encargo nesta investigação que exige, com igual frequência, o apelo não só a princípios, mas também a sentimentos (SCHILLER, 2014, p. 21).

Na carta de 13 de julho, Schiller admite ao Príncipe ser “demasiadamente pouco familiarizado com o uso de formas escolares” e que sua filosofia é fruto de seu “próprio refletir, e criada a partir de [seu] limitado círculo de experiência” (SCHILLER, 2009, p. 67). Na versão de *Die Horen*, ele reforça essa afirmação: “Minhas ideias, nascidas antes do trato regular comigo mesmo que da rica experiência do mundo ou da leitura, não negarão sua origem; serão

2 - As *Cartas sobre a educação estética do homem* originaram-se da correspondência que Schiller manteve ao longo do ano de 1793 com seu mecenas, o Príncipe Friedrich Christian (1765-1814), que ficou conhecida como *Cartas a Augustenburg* (*Brief an den Herzog von Augustenburg*). Ao todo foram nove cartas propriamente filosóficas trocadas entre Schiller e o Príncipe. Schiller enviou sete (9/fev., 13/jul., 11/nov. e seu Anexo, 21/nov., 3/dez., e a última, de dezembro de 1793), e o príncipe duas (uma provavelmente a 15 de março e outra a 2 de setembro). (SCHILLER, 1905).

3 - Esse pedido de Schiller ao Príncipe se encontra na carta de 9 de fevereiro de 1793: “Isto me conduz a um pedido, o qual desejaria, meu Excelentíssimo Príncipe, que pudesse encontrar acolhida junto a vós. Antes de apresentar ao próprio público minhas idéias sobre a filosofia do belo, desejava estar autorizado a vos remetê-las, por partes, numa série de cartas dirigidas a vós” (SCHILLER, 2009, p. 60). Essa passagem se relaciona com o parágrafo inicial da primeira carta sobre a educação estética, onde se lê: “Permitireis que vos exponha numa série de cartas os resultados de minhas investigações sobre o belo e a arte” (SCHILLER, 2014, p. 21).

4 - Essa carta foi enviada pelo Príncipe a Schiller em meados do mês de março. Sua datação não é exata, mas Hans Schulz grafa sua data a 15 de março de 1793 seguido de um ponto de interrogação (cf. SCHILLER, 1905, p. 59) (SCHILLER, 2009, p. 63, nota 1 do tradutor Ricardo Barbosa).

culpadas de várias falhas, mas não de sectarismo; irão antes cair por fraqueza própria que ficar em pé por autoridade ou força alheia” (SCHILLER, 2014, p. 21). Ele queria dizer com isso que, mesmo embasadas em princípios kantianos, suas ideias seriam guiadas pela perspectiva da beleza, pois era preferível afundar-se “nos abismos e nos turbilhões da imaginação poetizante” a encalhar “nos áridos bancos de areia das secas abstrações” (SCHILLER, 2009, p. 67). Tal afirmação deixa ver o caráter autônomo e o senso estético que Schiller imprimia à apresentação de suas ideias numa época em que a exposição abstrata se tornara quase obrigatória nos círculos ilustrados.

Para Schiller, o rigor com que as ideias de Kant eram expostas conferiam à sua letra uma dureza tal que tornava estranho seu conteúdo, afastando-o de seu próprio espírito. Quanto a isso, ele afirma: “Despidas de sua forma técnica, aparecerão como antigas exigências da razão comum, como fatos do instinto moral, que a sábia natureza impôs ao homem como tutor, até que o conhecimento claro o emancipe” (SCHILLER, 2014, p. 21-22). A Schiller interessava manter sua tomada de posição diante do pensamento kantiano – especialmente da terceira *Crítica* – e, assim, desenvolver sua teoria estética para além daquele, mediante uma forma bela de exposição, ou seja, livre do rigor da filosofia crítica.

Schiller adverte que o modo como a forma técnica desvela a verdade ao entendimento finda por ocultá-la à faculdade dos sentimentos. Para ele, como o filósofo só chega à unidade por meio da dissolução, “é pelo tormento da arte⁵ que encontra a obra da natureza espontânea” (SCHILLER, 2014, p. 22). Nesse sentido, a linguagem exige que o filósofo transforme em conceitos universais toda a “aparência fugaz” e, com isso, conserve “seu espírito vivo numa precária carcaça verbal” (SCHILLER, 2014, p. 22). Assim, os conceitos convertem-se em meras cópias da natureza por destituírem o sentimento natural das coisas; e a verdade que eles apresentam assemelha-se a um paradoxo, já que contradizem a lógica das situações que buscam sintetizar.

Contrário a isto, Schiller procurava expor suas próprias convicções filosóficas de uma forma bela, independente de artificios. É interessante o pedido que faz ao Príncipe a esse respeito: “Não tolereis que eu defenda a causa da beleza com armas que não são dignas da beleza, que fira as prescrições do gosto no mesmo momento em que apresento a prova para sua validade” (SCHILLER, 2009, p. 69). Ele pedia a compreensão do Príncipe – e de seus leitores – caso suas investigações afastassem a beleza dos sentidos e, com isso, da própria moral, ao aproximá-la demasiadamente dos conceitos. Sobre isso, Schiller escreve o seguinte na carta de *Die Horen*: “o que é dito da experiência moral vale em maior medida para o fenômeno da beleza” (SCHILLER, 2014, p. 22).

5

Aqui, arte (*Kunst*) está no sentido de técnica (*techne*) ou artifício (SUZUKI, 2014, p. 137, nota 3).

Com essa afirmação, Schiller aproxima beleza e moral ao mesmo tempo em que demarca um limite entre seu modo belo de exposição da verdade e o modo de exposição abstrata, pois quer preservar viva a magia da beleza para não suprimir sua essência em conceitos estéreis. Dessa forma, Schiller põe à prova toda a vivacidade de sua teoria do belo a partir de e contra Kant, tendo em vista o emergente problema político de seu tempo e a solução estética para os mesmos que ele procura dar com a tese central de sua teoria, segundo a qual “é pela beleza que se vai à liberdade” (SCHILLER, 2014, p. 24).

Schiller x Fichte: a Disputa das Horas

Em janeiro de 1795, mês de lançamento da revista *Die Horen* e cinco meses antes da “Disputa das Horas”, Fichte submeteu um artigo, a pedido de Schiller, para ser publicado naquela edição inaugural intitulado “Sobre a vivificação e a revelação do puro interesse pela verdade” (*Über Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit*). Porém, antes de publicá-lo, Schiller tomou a liberdade de fazer algumas “correções” em trechos deste artigo, possivelmente, por não concordar com certos argumentos da teoria dos impulsos fichteanos.

Um dos prováveis trechos que incomodou a Schiller pode ser lido na seguinte afirmação de Fichte: “o impulso estético no homem deve ser certamente subordinado ao impulso pela verdade e ao mais elevado de todos os impulsos, aquele pelo bem ético” (FICHTE, 2014, p. 223). Tal afirmação vai de encontro ao pensamento de Schiller, uma vez que, para ele, é exatamente o impulso estético que se coloca como uma espécie de imperativo do belo na construção da verdade, sendo, portanto, caminho não só para a verdade, mas também para a formação moral.

Por seu turno, Fichte defende a ideia de uma verdade hermética, inerente ao pensamento humano, que independe da sensibilidade para chegar ao conhecimento das coisas. Ele afirma que suas convicções acerca dessa ideia são inalteráveis: “Jamais permitirei uma influência da sensibilidade ou de qualquer coisa que seja exterior a mim na formação do meu modo de pensar; estarei sempre de acordo comigo mesmo, não importa o quanto meu círculo de visão se estenda, porque minha vontade será sempre esta” (FICHTE, 2014, p. 229). A ênfase de Fichte nesta afirmação aponta para a existência de um impulso puro fundamental no homem, que visa à produção do conhecimento e que se superpõe aos sentidos. Já Schiller, considera o impulso sensível uma categoria imprescindível em sua teoria dos impulsos, pois tem a mesma importância que o impulso formal e é o meio pelo qual, inicialmente, o impulso estético é despertado no homem.

Entretanto, independente desse choque de concepções e apesar das “correções” de Schiller o texto foi bem recebido pelos leitores, o que motivou Schiller a solicitar outro artigo a Fichte para uma próxima publicação da revista *Die Horen*. Foi este segundo escrito, enviado a 22 de junho de 1795 e intitulado “Sobre o espírito e a letra na filosofia – Numa série de cartas” (*Über Geist und den Buchstaben in der Philosophie - In einer Reihe von Briefen*), que fez com que a discórdia entre ambos se intensificasse e se transformasse numa disputa de ideias, pois Schiller se recusou a publicá-lo alegando que se tratava de uma apresentação “seca”, “embaraçada” e “confusa” (SCHILLER *apud* FICHTE, 2014, p. 176)⁶, portanto, inadequada para o público a que se destinava a revista.

Schiller apresenta as justificativas dessa recusa em uma carta datada a 24 de junho daquele ano, na qual afirma que o tratamento que Fichte havia dado ao conteúdo de seu texto resultou em uma confusão entre os termos espírito e letra. Para Schiller, ao “opor a falta de espírito [*Geistlosigkeit*] ao espírito estético” (SCHILLER *apud* FICHTE, 2014, p. 179), Fichte teria causado uma oposição incompreensível entre o espírito estético e a letra na filosofia. Além disso, segundo Schiller, a exposição abstrata fichtiana destoava do modo como ele – Schiller – apresentava em suas próprias cartas estéticas o mesmo objeto, o que seria uma “disparidade” publicar as investigações abstratas de Fichte em uma revista que não se destinava àquele tipo de texto. Schiller afirma ainda que os argumentos de Fichte não o agradavam quanto à forma e ao conteúdo por carecerem de “exatidão e clareza”, uma vez que a classificação dada aos impulsos lhe parecia “oscilante, arbitrária e displicente” (SCHILLER *apud* FICHTE, 2014, p. 179), levando ao conceito de impulso estético uma confusão insolúvel.

Ademais, Schiller atesta que o modo de exposição de Fichte não era apropriado, pois lhe faltavam “uniformidade de tom” e “uma ação recíproca [*Wechselwirkung*] entre imagem e conceito”, pois o que se via era uma “mera alternância [*Abwechslung*] entre ambos”, o que tornava o escrito de Fichte um “discurso vazio”, cuja rigidez abstrata era prejudicial para a construção de um “bom texto” (SCHILLER *apud* FICHTE, 2014, p. 181). Entenda-se “bom texto”, na ótica de Schiller, aquele concebido pelo recurso da bela escrita.

É importante ressaltar que no prefácio do primeiro número de *Die Horen*, escrito em dezembro de 1794, Schiller já alertava para essa questão estilística, pontuando que os esforços da revista visavam “fazer da beleza a mediadora da verdade e, através da verdade, dar à beleza um fundamento duradouro e uma dignidade mais elevada” (SCHILLER, 1795, n. p.). Com

6 - Esta afirmação se encontra no rascunho 291A da carta de Schiller a Fichte de 24/06/1795 (cf. GA III/2, 329) (VACCARI, 2014, p. 176, nota 114 do tradutor Ulisses Vaccari).

isso, pretendia-se “libertar os resultados da ciência da sua forma escolástica para torná-los compreensíveis para o senso comum de uma forma encantadora, ou pelo menos simples”, uma vez que se almejava à “promoção da verdadeira humanidade” de uma “forma lúdica e séria”, de modo a “contribuir para a abolição do muro que separa o mundo belo do mundo erudito em detrimento de ambos, introduzindo conhecimentos profundos na vida social e o gosto na ciência” (SCHILLER, 1795, n. p.).

Como afirma Gadamer, em sua obra *Verdade e método*, a questão de fundo dessa disputa entre Schiller e Fichte não se enquadrava tanto no problema da “estética do bom estilo” de exposição da verdade, mas, no problema da hermenêutica, na medida em que “A arte de escrever, como a de falar, não representam um fim em si mesma e não são, portanto, o principal objeto do esforço hermenêutico” (GADAMER, 1999, p. 473). Seja como for, essa polêmica deixa ver uma necessária distinção entre “hermenêutica, estética e arte de escrever” (RAMOS; ONCINA, 1998, p. 17-18), ponto no qual o próprio Schiller toca no referido prefácio de *Die Horen*.

Por sua vez, em resposta à recusa de seu texto, numa carta a 27 de junho, Fichte afirma que Schiller, na maioria das vezes em seu modo de exposição, “segue o caminho do sistema analiticamente e o torna popular por meio de sua infinita coleção de imagens, usadas em quase todas as passagens no lugar de conceitos abstratos” (FICHTE, 2014, p. 195). Para Fichte, isso causa fadiga nos leitores, já que cabe a eles o difícil trabalho de decifrar, pelo entendimento, os efeitos que a imaginação produz no texto, para só depois compreender os conceitos. Enquanto Fichte afirmava que o estilo poético das cartas estéticas schillerianas mesclava de forma confusa conceitos e imagens, Schiller argumentava em favor de possibilidade de buscar a verdade mediante a bela escrita.

Como réplica a Fichte, conforme consta em um rascunho de uma carta datada a 3 agosto de 1795⁷, Schiller reitera que sua tendência na escrita filosófica é, junto à investigação, ocupar-se também “com o conjunto das forças do ânimo e atuar o máximo possível em todas elas ao mesmo tempo” (SCHILLER apud FICHTE, 2014, p. 207), não só para tornar claros seus pensamentos, como também transmitir toda sua alma para seus leitores. Esta ideia coaduna-se com a tese que Schiller defende em suas cartas estéticas, segundo a qual sob a influência do gosto a cultura teórica leva esclarecimento à cultura prática, e, em troca, esta entrega-lhe toda a diversidade da natureza. Assim, o conhecimento abstrato penetra suavemente no senso comum, libertando os homens da servidão e os tornando iguais entre si.

7 - Esta carta possui pelo menos três rascunhos distintos escritos entre 3 e 4 de agosto de 1795. Transcrevemos aqui passagens referentes ao primeiro rascunho datado a 3 de agosto. É importante ressaltar que Schiller não chegou a enviar esta carta a Fichte (VACCARI, 2014, p. 204, nota 128 do tradutor Ulisses Vaccari).

Porém, isto só ocorre quando se trata de uma “sensibilidade comum que por si mesma não se fecha no egoísmo” (NEGRI, 1984, p. 244).

De acordo com Schiller, quanto mais o gosto exerce influência na sociedade, mais se desenvolve o reino da bela aparência (*Reich des schönen Schein*), obstruindo-se, desse modo, privilégios ou domínios exclusivos da razão e da sensibilidade. Assim, tanto a erudição quanto o senso comum deixam de lado seus interesses individuais, pois, quando influenciados pela beleza ficam sob a regência da cultura estética que, por sua vez, conduz o homem à criação do verdadeiro mundo moral.

Este reino se estende superiormente até onde a razão domina com necessidade incondicional e a matéria cessa; inferiormente até onde o impulso natural governa com constrangimento, e a forma ainda não surgiu; mesmo nestes limites extremos, em que o gosto perde o poder legislativo, não deixa ele que lhe escape o poder de execução. O desejo insocial é forçado a deixar de lado o egoísmo, e o agradável, que comumente atrai apenas os sentidos, estende as malhas da graça por sobre os espíritos. A voz severa da necessidade, o dever, tem de modificar o tom condenatório, justificado somente pela resistência, e honrar a dócil natureza com uma confiança mais nobre. O gosto conduz conhecimento para fora dos mistérios da ciência⁸ e o traz para o céu aberto do senso comum, transformando a propriedade das escolas em bem comum de toda a sociedade humana. Em seu domínio, mesmo o gênio poderoso tem de abrir mão de sua majestade e descer, com gesto familiar, até o senso infantil (SCHILLER, 2014, p. 135).

Para Schiller, não se trata de vulgarizar o rigor do conhecimento científico ou filosófico por meio de uma apresentação trivial, mas da tentativa de unir saber e arte, enlaçando a escrita científica com a bela, sobretudo quando está em jogo temas como beleza, verdade e moral (RAMOS; ONCINA, 1998, p. 18). Temas os quais, conforme Schiller, não podem ser comunicados por formas escolásticas sob o risco de perderem o contato com a cultura prática. No fundo, o que ele almeja é levar a cabo o objetivo maior de seu pensamento, qual seja, a promoção de uma educação estética a partir de um amplo programa de formação cultural, a serviço do qual estava a forma bela de escrever, dado que somente por meio desta seria possível uma exposição ideal da verdade.

8 - Segundo Teresa Rodrigues Cadete, a expressão “mistérios da ciência” (*aus den Mysterien der Wissenschaft*) remete a uma crítica de Schiller ao conhecimento erudito elitista (à maneira escolástica) ou mesmo ao conhecimento esotérico. Já o termo *Wissenschaft* está no sentido mesmo de todo o saber. Na primeira carta sobre a educação estética, Schiller anuncia a tendência de suas “investigações sobre o belo e a arte” de libertar os resultados da ciência das “formas de escola”, para torná-los inteligíveis ao senso comum (cf. SCHILLER, 2014, p. 21) (CADETE, 1994, p. 158).

Schiller e o modo belo de escrever

Apresentamos, a seguir, a conceituação e a distinção que Schiller faz entre as exposições bela e abstrata no texto “Sobre os limites necessários no uso de formas belas, em particular na exposição de verdades filosóficas”, publicado em *Die Horen* em setembro de 1795, ainda no calor da “Disputa das Horas”. Nesse texto, Schiller reforça sua posição contra a antropologia kantiana a que Fichte se filia, elegendo como o tipo ideal de exposição o “modo belo de escrever” (SCHILLER, 1994, p. 109), por este levar a uma síntese entre pensamento e intuição pela harmonização das “forças sensíveis e espirituais do ser humano” (SCHILLER, 1994, p. 105). Justificando essa ideia, Schiller afirma que do mesmo modo como um belo arranjo sobre uma mesa desperta o apetite dos convivas, uma apresentação bela sobre a verdade favorece a abertura da alma de quem a lê ou a ouve, visto que tal apresentação elimina do ânimo os entraves impostos pelas exposições rigorosamente abstratas, as quais, para ele, impedem a compreensão da verdade.

Conforme Schiller, não é o conteúdo nem o entendimento que ganham com a beleza da forma, pois é o primeiro que tem de recomendar-se diretamente e por si só ao último, algo que pode ser feito sem a intervenção da beleza. Por seu turno, a bela forma se dirige à imaginação, “lisonjeando-a com uma aparência de liberdade” (SCHILLER, 1994, p. 106) e buscando alcançar as intuições para articulá-las com conceitos e dar corpo ao que é abstrato. Já o entendimento, ocupa-se somente com “as *representações parciais* ou conceitos” para “distinguir características na totalidade viva de uma intuição” (SCHILLER, 1994, p. 107), operação na qual as coisas só podem ser descobertas através da abstração. Por isso, segundo Schiller, na exposição abstrata a imaginação é eliminada com a “exclusão de tudo o que é individual e sensível”, pois aí são estabelecidos limites tanto ao “impulso poético”, que deriva da imaginação e é interdito por formas determinantes de expressão, quanto à sua “arbitrariedade combinatória”, que é coagida por regularidades progressivas impostas pelo entendimento (SCHILLER, 1994, p. 107).

Entretanto, onde isso não ocorre renuncia-se à exposição abstrata e adota-se a forma bela de escrever. É o caso em que o escritor ou orador popular, “aquele que não se dirige exclusivamente ao erudito” (SCHILLER, 1994, p. 108), por pressupor que seus leitores ou ouvintes estão nas condições gerais do pensar, expõe a verdade através do jogo livre dos impulsos articulando-os com a imaginação. Nesse processo, espera-se que os próprios leitores ou ouvintes formem de improviso os conceitos tanto a partir do entendimento quanto de suas próprias intuições, visto que numa expo-

sição popular a imaginação trabalha ativamente no jogo livre “renovando representações recebidas” de uma “*forma reprodutiva*” (SCHILLER, 1994, p. 108). Porém, para ser verdadeiramente bela a exposição precisa ser realizada de forma criativa e ter “*sensibilidade na expressão e liberdade no movimento*” (SCHILLER, 1994, p. 108), de um modo tal que a fantasia não sofra com as coerções do entendimento.

Assim, enquanto o interesse da imaginação é alcançar as intuições e alterar os objetos conforme sua arbitrariedade, já que “ela ama a *liberdade* nas combinações que opera”, o do entendimento é “combinar os seus com rigorosa necessidade e conformidade a leis”, pois apenas a correlação sistemática dos conceitos pode satisfazê-lo (SCHILLER, 1994, p. 107). Caso a imaginação interfira nessa cadeia de abstrações, tal correlação se desestabiliza. Por isso, numa exposição puramente abstrata a imaginação deve ser suprimida pela exclusão de todo e qualquer dado sensível.

Contudo, ainda que imaginação e entendimento pareçam estar em conflito, Schiller acredita ser possível a unidade de ambos mediante o “modo belo de escrever” (SCHILLER, 1994, p. 109). Em vista disso, ele justifica o uso de imagens junto aos conceitos, pois para satisfazer a imaginação “o discurso tem de ter uma parte material ou *corpo*” (SCHILLER, 1994, p. 109), constituída por intuições, de onde o entendimento abstrai os conceitos. Operação em que as intuições, parte corpórea da argumentação que independe das representações, revelam toda a diversidade da “imaginação lúdica que obedece apenas a si própria” (SCHILLER, 1994, p. 109), o que leva liberdade estética à exposição da verdade.

Com esse entendimento, Schiller caracteriza a exposição bela como um “produto *orgânico*”, em que não só o todo, mas as partes individuais possuem vida, constituindo uma forma-viva; já a exposição abstrata, seria uma “obra *mecânica*, onde as partes, inanimadas por si próprias, conferem ao todo uma vida artificial através de sua harmonização conjunta” (SCHILLER, 1994, p. 109). Daí a necessidade de haver uma parte espiritual na exposição para satisfazer o entendimento e, assim, o conhecimento ser produzido. Se os conceitos – parte espiritual – conjugam-se pela mais exata correlação das ideias; as intuições – parte sensível – combinam-se por meio do “jogo arbitrário da fantasia” (SCHILLER, 1994, p. 109). Enquanto os conceitos confortam o entendimento por estarem de acordo com as leis, as intuições se satisfazem com a ausência delas e dão vazão ao jogo estético. Este último, ao relacionar reciprocamente entendimento e imaginação, faz da beleza intermediária da verdade.

Na dinâmica da exposição bela, os conceitos continuam a se desenvolver segundo a lei da necessidade, porém, eles também são conduzidos

pela lei da liberdade quando sob influência da imaginação e da beleza. Dessa forma, o pensamento em si continua o mesmo, e o que muda é o modo pelo qual ele é apresentado: por uma ação recíproca entre sensibilidade e razão. Portanto, a exposição bela, segundo Schiller, sempre estará encerrada na relação entre “liberdade exterior e necessidade interior” (SCHILLER, 1994, p. 109-110), ou seja, em um jogo estético entre imagens e conceitos.

Considerações finais

De acordo com Schiller, as três formas de exposição – abstrata, popular e bela – são capazes de transmitir o pensamento com a mesma fidelidade em relação a uma determinada temática e, portanto, conduzir ao conhecimento. Porém, “a espécie e o grau desse conhecimento são diferentes em cada uma” (SCHILLER, 1994, p. 110). O escritor estético, segundo Schiller, apresenta um assunto como algo “*possível e desejável*”, pois expressa seu pensamento como uma “criação arbitrária da faculdade da imaginação, que nunca é capaz por si própria de garantir a realidade de suas representações” (SCHILLER, 1994, p. 110). O escritor popular suscita a crença segundo a qual o que afirma é realmente o que ocorre na realidade, mas, ainda que seus argumentos pareçam plausíveis não é possível certificar-los como verdades. Já o escritor filosófico “eleva essa crença à categoria da convicção”, pois mediante argumentos indubitáveis demonstra “que as coisas se comportam *necessariamente* assim” (SCHILLER, 1994, p. 110).

Nos casos em que importa registrar os resultados e as demonstrações de um assunto, a exposição abstrata se basta, visto que ela coloca o leitor ou o ouvinte de posse de um conhecimento; já nas situações em que apenas o resultado é o que importa, as exposições popular e bela são as ideais, com a diferença de que esta última empresta o conhecimento para o leitor ou o ouvinte tão somente para “uma fruição e um uso momentâneos” (SCHILLER, 1994, p. 111). Se por um lado a exposição abstrata favorece a necessidade em detrimento da imaginação, por outro a exposição bela é capaz de conciliar liberdade e necessidade, exatamente por se valer da faculdade da imaginação e das intuições na tarefa de levar verdade à cultura prática, sem os artificialismos da cultura teórica.

Portanto, Schiller considera ideal o modo belo de escrever por entender ser o único capaz de conciliar, no plano de seu discurso, sensibilidade e razão. Contrário a isto, Fichte prefere a alternância entre ambos, por acreditar que a interação entre imagem e conceito, pretendida por Schiller, promove um conflito entre os sentidos comum e filosófico e finda por não atingir a nenhum dos dois públicos. Seja como for, Schiller conclui haver

uma incompatibilidade entre as formas de escrever bela e abstrata, afirmando que “a exposição bela é tão pouco adequada à cátedra como a acadêmica aos círculos elegantes e à tribuna do orador” (SCHILLER, 1994, p. III).

Depreende-se daí, que o modo pelo qual a verdade deve ser exposta remete a uma questão propriamente filosófica, tendo em vista que a forma de apresentação de um argumento acerca da verdade determina não apenas seu grau de compreensão, mas também o público a que se destina. Na ótica de Schiller, se uma das tarefas dos filósofos alemães do século XVIII era a de tornar a filosofia uma ciência moderna, capaz de realizar um amplo projeto de formação (*Bildung*) cultural da humanidade, era preciso que este conhecimento fosse apresentado de uma maneira tal, que se tornasse compreensível não só para os círculos ilustrados, mas, principalmente, para o senso comum.

Provavelmente, foi nesse sentido que Schiller elegeu o modo belo de escrever como a melhor forma de apresentar a verdade. Daí, a ênfase pedagógica de seu projeto de educação estética, apresentado como o único meio capaz de superar o descompasso entre as culturas teórica e prática, descompasso este que, segundo Schiller, até ali só contribuía para desencaminhar o destino da humanidade. Por isso ele reivindicava a necessária criação de uma cultura estética para equilibrar as culturas teórica e prática, mediante uma educação da sensibilidade e da imaginação humanas. No âmbito dessa cultura estética seria possível pôr em curso seu projeto de educação estética, em cuja base estaria a ideia de uma filosofia do belo que, atrelada a uma antropologia transcendental, cumpriria a tarefa de enobrecer o caráter do homem pela influência da beleza e, assim, formar uma humanidade livre.

REFERÊNCIAS

CADETE, Teresa Rodrigues. “Comentário”. In. SCHILLER, Friedrich. **Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos**. Tradução, introdução, comentário e glossário de Teresa Rodrigues Cadete. Lisboa, Portugal: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994, p. 133-158. (Estudos Gerais; Série universitária; Clássicos de filosofia).

FICHTE, Johann Gottlieb. “Sobre a vivificação e a elevação do puro interesse pela verdade”. In. _____. **Sobre o espírito e a letra na filosofia**. Tradução, introdução e notas de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Humanitas; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2014, p. 219-234. (Coleção A Formação da Estética, v. 4).

_____. “Sobre o espírito e a letra na filosofia numa série de cartas. Segunda carta”. In. _____. **Sobre o espírito e a letra na filosofia**. Tradução, introdução e notas de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Humanitas; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2014, p. 91-165. (Coleção A Formação da Estética, v. 4).

GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y método**. 8. ed. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapto. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999. (Colección Hermeneia, n. 7).

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade de julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

NEGRI, Antimo. “Glossario”. In. SCHILLER, Friedrich. **Lettere sull Educazione Estetica dell Uomo. Callia o della Bellezza**. Prima ristampa. Traduzione, introduzione e note di Antimo Negri. Roma: Armando Armando Editore, 1984, p. 297-308. (Collezione Cultura e Società).

RAMOS Manuel; ONCINA Faustino. “Introducción”. In. FICHTE, Johann Gottlieb. **Filosofía y estética. La polémica con F. Schiller**. Introducción, traducción y notas de Manuel Ramos y Faustino Oncina. València: Universitat de València, 1998, p. 13-101. (Collección Estética & Crítica, v. 10).

SCHILLER, Friedrich. **A educação estética do homem: numa série de cartas**. 8. reimpressão. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki; introdução e notas de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2014. (Coleção Biblioteca Pólen).

_____. **Cultura estética e liberdade**. Organização, tradução, introdução e notas de Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2009.

_____. “Sobre os limites necessários no uso de formas belas”. In. _____. **Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos**. Tradução, introdução, comentário e glossário de Teresa Rodrigues Cadete. Lisboa, Portugal: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994, p. 103-122. (Estudos Gerais; Série universitária; Clássicos de Filosofia).

_____. “Vorwort”. In. _____. (Hrsg.). **Die Horen**. Erstes Stück. Tübingen: J. G. Cotta’schen Buchhandlung, 1795. Disponível em: <<https://www.friedrich-schiller-archiv.de/die-horen/die-horen-1795-stueck-1/vorwort/>>. Acesso em: 13 jul. 2022.

_____. **Schiller und der Herzog von Augustenburg in Briefen.** Mit Erläuterungen von Hans Schulz. Jena: Eugen Diederichs, 1905.

SUZUKI, Márcio. “Notas”. In. SCHILLER, Friedrich. **A educação estética do homem:** numa série de cartas. 8. reimp. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki; introdução e notas de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2014, p. 137-154. (Coleção Biblioteca Pólen).

VACCARI, Ulisses. “Introdução”. In. FICHTE, Johann Gottlieb. **Sobre o espírito e a letra na filosofia.** Tradução, introdução e notas de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Humanitas; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2014, p. 9-89. (Coleção A Formação da Estética, v. 4).

EXPERIÊNCIA E MODERNIDADE: SOBRE UM TEMA KANTIANO EM WALTER BENJAMIN

Luís Inácio Oliveira Costa

A noção de experiência (*Erfahrung*) tem uma longa história na filosofia moderna e, em especial, no pensamento alemão, com configurações às vezes muito diversas que vão da teoria do conhecimento à filosofia da história, do iluminismo e do idealismo à fenomenologia, de Kant e Hegel a Dilthey e Husserl. O tema da experiência é muito caro e fundamental a Walter Benjamin e, não por acaso, atravessa todo o seu pensamento, desde os seus escritos de juventude até os importantes ensaios materialistas dos anos de 1930, nos quais ele diagnostica justamente a perda de uma experiência comum e comunicável nas condições da modernidade. Um momento sugestivo das formulações de Benjamin em torno do tema da experiência se dá num escrito de sua juventude, de 1918, o ensaio *Sobre o programa de uma filosofia por vir*, um artigo pequeno mas filosoficamente denso, com pretensões ousadas, no qual o tema da experiência é retomado e discutido numa espécie de acerto de contas com Kant.¹

A bem dizer, este ensaio filosófico de Benjamin se situa numa constelação de escritos de sua juventude na qual o tema da experiência aparece insistentemente. Um dos primeiros escritos de Benjamin, de 1913, se intitula justamente “Experiência” (*Erfahrung*). Neste artigo breve, o jovem Benjamin, inspirado pela ideia da juventude como uma força renovadora ligada ao espírito, crítica, na verdade, a concepção convencional de experiência como uma falsa justificativa para a atitude de acomodação e conformismo do adulto filisteu, para a sua “resignação apática”² diante da falta de sentido da vida nas condições de um mundo destituído de espírito, vale dizer, o mundo burguês moderno. Fica claro que Benjamin trata aqui da experiência em termos de

1 - Cf. BENJAMIN, Walter. *Sobre o programa da filosofia por vir*. Trad. de Helano Ribeiro. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2019.

2 - _____. Experiência. In: *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. Trad. de Marcus Vinícius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2002. p. 23.

experiência individual. Ora, essas suas reflexões inconformistas em contraposição à “experiência cinzenta e prepotente”³ do filisteu, o burguês de mentalidade estritamente utilitária, indicam bem a sua visada romântica, a sua leitura dos românticos e de Nietzsche. De todo modo, tratava-se já aqui de uma crítica voltada para a valorização das forças vivas e rebeldes do presente, vinculadas à juventude, em contraposição a uma relação paralisante e conformista com a experiência passada. O tradutor brasileiro desse pequeno texto de juventude, Marcos Mazzari, nos lembra de uma nota de Benjamin, escrita algum tempo depois, provavelmente em 1929, na qual o nosso crítico “lança um olhar retrospectivo a esse texto de 1913”. Cito essa nota de Benjamin:

Num de meus primeiros ensaios mobilizei todas as forças rebeldes da juventude contra a palavra ‘experiência’. E eis que agora essa palavra tornou-se um elemento de sustentação em muitas de minhas coisas. Apesar disso, permaneci fiel a mim mesmo. Pois o meu ataque cindiu a palavra sem a aniquilar. O ataque penetrou até o âmago da coisa.⁴

Em dois outros textos do mesmo período da juventude, o tema da experiência ressurgiu indiretamente mas com força – são eles *O posicionamento religioso da nova juventude* (1914) e o belo ensaio *A vida dos estudantes* (1915).⁵ É preciso que se lembre aqui que o jovem Benjamin, interessado nos recursos e potenciais filosóficos e críticos da teologia, faz apropriações de elementos teológicos para se acercar das questões que lhe preocupam, quais sejam, as relações entre linguagem, religião e história. Não por acaso, desenha-se aí uma verdadeira “metafísica da juventude”, para fazer alusão ao título de um texto desse período.⁶

No primeiro destes escritos, a possibilidade de uma outra experiência, ainda ligada às forças renovadoras da juventude, é remetida à experiência religiosa. Mas o jovem Benjamin tem da religião uma concepção nada convencional e conformista: como a arte, a religião é ligada aqui à vida do espírito e, portanto, se contrapõe a toda mentalidade instrumental e utilitária. Nessas reflexões do jovem Benjamin, alimentadas pelas discussões sobre a teologia judaica com seu amigo Gershom Scholem, a experiência da religiosidade não remete a uma religião positiva e institucional, mas a uma noção alargada do religioso, qual seja, a vinculação da experiência imanente com algum sentido de totalidade. Trata-se mesmo da vinculação fundamental entre religião e história, tal como ela se coloca no horizonte da teologia judaica, o que preocupa vivamente Benjamin já nessas formulações de juventude.

No outro artigo do período, *A vida dos estudantes*, o tema de uma outra possibilidade de experiência se liga ainda aos processos formativos da

3 - Id. Ibid. p. 24.

4 - Id. Ibid. p. 21.

5 - Cf. _____. O posicionamento religioso da nova juventude. In: Id. Ibid. p. 27-30; *A vida dos estudantes*. In: Id. Ibid. p. 31-47.

6 - Cf. _____. *Metaphysik der Jugend*. In: *Gesamelte Schriften II-1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. p. 91-104.

juventude e, nesse sentido, às questões afins da formação, da educação e da cultura. Cultura tem aqui também um sentido alargado pois ela constitui uma integração significativa entre experiência individual e totalidade – a questão da formação e da cultura se relaciona então à discussão das relações entre linguagem, religião e história. Não vamos nos deter aqui, infelizmente, neste belo texto da juventude de Benjamin no qual ele já esboça a sua crítica a uma concepção da história como progresso e já busca pensar a história a partir de “imagens utópicas” e daqueles elementos de força “profundamente engastados em todo presente como as criações e os pensamentos mais ameaçados, difamados e desprezados”.⁷ Fazemos referência a esses escrito apenas para lembrar que neles já se apresenta e já se busca elaborar o tema forte da experiência.

Todas essas reflexões em torno do tema da experiência ganham, no entanto, uma importante densidade filosófica no ensaio de 1918, *Sobre o programa de uma filosofia por vir*. Neste ensaio, em que confluem as inquietações filosóficas do jovem Benjamin, o seu interesse pela teologia e uma certa visada romântica, Benjamin retornará ao tema da experiência e essa retomada constitui também, como já foi dito, um acerto de contas com o pensamento de Kant. As considerações de Benjamin no ensaio se voltam para as limitações que ele reconhece no conceito kantiano de experiência ou no tratamento que Kant dá a esse conceito.

É preciso lembrar, contudo, a importância filosófica que Benjamin atribui ao pensamento de Kant. Logo na abertura do ensaio *Sobre o programa da filosofia por vir*, Benjamin se refere a Platão e Kant como dois momentos fundamentais e decisivos na história da filosofia. Desde a juventude, Benjamin é um leitor não apenas dos românticos alemães, de Goethe e de Nietzsche, mas também de Platão e Kant. Vale lembrar aqui que o momento da formação filosófica de Benjamin é aquele de uma importante retomada da leitura de Kant na universidade alemã sob o influxo do neokantismo da escola de Marburg. Benjamin foi aluno do neokantiano Hermann Cohen na universidade de Berlim e leu com Scholem a obra de Cohen intitulada justamente *A teoria da experiência de Kant*, uma obra naquele momento muito importante mas cuja leitura foi decepcionante para os dois jovens e veremos mais adiante a razão. Lembro aqui rapidamente que Cohen é um *scholar* judeu alemão do período da valorização da assimilação, da concessão de cidadania alemã limitada a judeus, período imediatamente anterior ao recrudescimento do anti-semitismo na Alemanha e ao caldo cultural que conduzirá à ascensão do nazismo. Lembro isso para destacar aqui toda a tradição de filósofos judeus-alemães que reconheciam no iluminismo, no humanismo e no cosmopolitismo kantiano uma possibilidade de integração da consciência judaica ao projeto do Esclarecimento alemão nos termos propostos por Kant, conforme nos mostra Habermas

7 - . A vida dos estudantes. In: *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. Op. cit. p. 31.

no seu ensaio *O idealismo alemão dos filósofos judeus*.⁸ Feita essa observação, volto ao ensaio de Benjamin *Sobre o programa da filosofia por vir*.

No momento deste ensaio filosófico de 1918, Benjamin vislumbra no pensamento de Kant a possibilidade de um sistema, ou seja, a possibilidade de uma construção sistemática que permita pensar as relações entre filosofia, linguagem, religião e história como que numa totalidade filosófica. A tarefa que se põe a essa filosofia vindoura é, pois, a de uma possível articulação filosófica sistemática que reconcilie teoria do conhecimento, filosofia da linguagem e filosofia da religião e da história. Trata-se, como se pode ver, de uma tarefa ao mesmo tempo arrojada e inacabada que o jovem Benjamin dos anos de 1918 associa diretamente ao sistema kantiano. A própria filosofia é entendida aqui como um projeto, uma filosofia por se fazer ou uma filosofia por vir – portanto, como um movimento aberto e inacabado que se contrapõe à concepção do conhecimento em termos de progresso e de teleologia. Vale chamar a atenção aqui, nesse sentido, para a observação do tradutor brasileiro deste ensaio de Benjamin quanto à tradução do particípio *kommend* por ‘por vir’:

A forma em particípio *kommend* na língua alemã representa em português algo da ordem do inacabamento, quase como a espera do Messias que está sempre por vir...Em síntese, por vir é, portanto, não fechamento, inacabamento.⁹

O ensaio de Benjamin comporta, assim, um caráter explicitamente programático. Ele próprio alerta que “trata-se apenas de um programa de investigação e não de comprovação”¹⁰. Não deixa de ser surpreendente que o jovem Benjamin reconheça justamente no sistema kantiano uma promessa fundamental para essa construção filosófica ainda inacabada. Cito aqui o trecho de abertura do ensaio de Benjamin:

A tarefa central da filosofia por vir será apresentar as mais profundas ideias, as quais ele retira do tempo e do presságio de um grande futuro, e transformá-las em conhecimento ao relacioná-las ao sistema kantiano. A continuidade histórica garantida pela conexão com o sistema kantiano é, ao mesmo tempo, a única de alcance sistemático decisivo. Daqueles filósofos que não se preocupavam com a extensão e a profundidade do conhecimento, mas, antes e acima de tudo, com sua justificação, Kant é o mais recente e próximo a Platão, talvez o único. Ambos os filósofos compartilham da convicção de que o conhecimento mais profundo será, ao mesmo tempo, aquele do qual contamos com a mais pura justificativa. Eles não baniram a exigência de profundidade da filosofia, mas lhe fizeram justa a identificação, de modo único, com a exigência de justificação. Quanto mais imprevisível e audaz for o desdobramento da filosofia por vir, mais

8 - Cf. HABERMAS, Jürgen. *O idealismo alemão dos filósofos judeus*. In: *Habermas*. Trad. Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ática, 1980. p. 77-99.

9 - RIBEIRO, Helano. Walter Benjamin: a filosofia por vir nos braços do Messias. In: *Sobre o programa da filosofia por vir*. Op. cit. p. 70.

10 - BENJAMIN, Walter. *Sobre o programa da filosofia por vir*. Op. cit. p. 37.

profunda será a luta por certeza, cujo critério é a unidade sistemática ou a verdade.¹¹

Na verdade, a tarefa que se impõe frente ao sistema kantiano é, para Benjamin, dar continuidade à própria tarefa crítica que mobilizou Kant. Ou seja: aplicar ao sistema kantiano, no presente, as exigências da crítica, tendo em vista a tarefa de uma filosofia por vir. Crítica tem aqui o sentido propriamente kantiano de reconhecer as condições de possibilidade e, ao mesmo tempo, estabelecer os limites até onde se pode ir. Afirma Benjamin: “É da maior importância para a filosofia por vir reconhecer e diferenciar quais elementos do pensamento kantiano devem ser apreendidos e desenvolvidos, quais devem ser modificados e quais devem ser rejeitados”. Ora, a limitação ou a insuficiência fundamental que o jovem Benjamin reconhece na filosofia de Kant diz respeito justamente ao seu conceito, para ele restritivo, de experiência (*Erfahrung*). Para Benjamin, o caráter restritivo e, por assim dizer, empobrecedor do conceito de experiência na filosofia de Kant é a sua redução a um problema de teoria do conhecimento, ou seja, a sua limitação ao domínio de uma discussão sobre a problemática das condições de possibilidade do conhecimento. Benjamin se defronta aqui, como se vê, com todo um caminho aberto pela filosofia crítica de Kant, uma tradição da filosofia moderna que tem os seus desdobramentos importantes nos séculos XIX e XX e que se coloca a questão das condições sob as quais é possível um conhecimento verdadeiro, o que quer dizer um conhecimento científico. Ora, as referências aqui para Benjamin são a primeira crítica, a *Crítica da razão pura*, mas também os *Prolegômenos a toda metafísica futura*, obras explicitamente referidas no seu ensaio de 1918. Benjamin tem em mira, penso eu, o tratamento, a seu ver limitador ou reducionista, do conceito de experiência nos termos expostos na primeira parte da *Crítica da razão pura*, a “Estética transcendental”.¹² A experiência é pensada aí como o ponto de partida e a base inescapável para o conhecimento – ou seja, não há conhecimento senão a partir da experiência sensível – mas não propriamente como fonte do conhecimento, já que este se realiza efetivamente como atividade de síntese conceitual do entendimento. A inquietação do jovem Benjamin com este tratamento dado à questão da experiência nos marcos da preocupação da filosofia moderna com o problema do conhecimento é justamente a redução da problemática da experiência ao problema estritamente epistemológico de um conhecimento válido. O conceito de experiência se encontra aí inteiramente circunscrito aos limites fixados pelo modelo moderno de conhecimento como conhecimento a um só tempo matemático e experimental e, nesse sentido, pelo modelo de ciência representado pela física newtoniana, que Kant toma efetivamente como o paradigma para pensar uma ciência física no seu sentido amplo. Para

11 - Id. *Ibid.* p. 10/11.

12 - Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 5ª edição. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 61-87.

Benjamin, perde-se de vista aí a dimensão temporal, histórica e também a dimensão linguística – e poderíamos acrescentar, simbólica e cultural – da experiência. Na verdade, são essas dimensões históricas e linguísticas da experiência que preocupam Benjamin desde essas formulações de juventude. Para ele, no centro do conceito de experiência encontramos, me parece, essa correlação fundamental entre história e linguagem – a experiência tem uma inescapável constituição histórica (por isso mesmo, uma constituição contraditória) e somente pode apreender essa sua significação histórica na medida em que se articula em linguagem ou, se levamos em conta as posteriores considerações de Benjamin sobre a narração, na medida em que se narra e se conta como história. Benjamin chama assim atenção no ensaio de 1918 para o fato de que a tradicional preocupação da filosofia e, em especial, da teoria do conhecimento de Kant com o problema do conhecimento, ao se concentrar exclusivamente na “questão relativa à certeza do conhecimento permanente”, fez com que a filosofia deixasse de lado, talvez como seu ponto cego e esquecido, a “questão relativa à dignidade da experiência efêmera”¹³, ou seja, a experiência temporal e, no fim das contas, a nossa própria condição histórica. A esse respeito, cito ainda Benjamin:

Isso porque o interesse filosófico universal é sempre dirigido, ao mesmo tempo, à validade atemporal do conhecimento e à certeza de uma experiência temporal que é considerada o objeto imediato, se não único, desse conhecimento. Essa experiência, entretanto, jamais foi dada de modo consciente aos filósofos como uma experiência singular temporal, em toda a sua estrutura, nem mesmo a Kant.¹⁴

Esse quadro, em especial da filosofia moderna como teoria do conhecimento, do qual o próprio Kant não pôde escapar inteiramente, termina por conduzir a própria filosofia, inclusive a própria filosofia kantiana, a operar com um conceito redutor e empobrecido de experiência, “uma experiência reduzida ao ponto zero, ao mínimo de significado”¹⁵, segundo as palavras de Benjamin. O jovem Benjamin estava por certo preocupado com os desdobramentos da filosofia kantiana e, nesse sentido, atento às interpretações hegemônicas da filosofia de Kant nos séculos XIX e XX que a reduziam a uma epistemologia no contexto de afirmação de uma ciência positivista. Benjamin considera que havia triunfado esse uso redutor da filosofia de Kant, pois “é indubitável que a redução de toda a experiência à experiência científica não foi pensada nessa exclusividade, por mais que ela seja, em alguns aspectos, um desdobramento do Kant histórico”.¹⁶ A leitura de Kant empreendida pelos neokantianos da escola de Marburg no início do século XX participou desse reducionismo empobrecedor da filosofia de Kant

13 - BENJAMIN, Walter. *Sobre o programa da filosofia por vir*. Op. cit. p. 13.

14 - Id. *Ibid.*

15 - Id. *Ibid.* p. 15

16 - Id. *Ibid.* p. 33.

às questões da epistemologia. É essa leitura em certo sentido simplificadora que Benjamin reconhece no seu ex-professor Hermann Cohen. No texto já referido aqui, Habermas lembra aliás que os filósofos neokantianos judeus alemães, como Cohen, evitaram sistematicamente uma abordagem mais política de Kant e se refugiaram, por assim dizer, numa leitura estritamente epistemológica como sintoma de um esforço de assimilação sem conflitos.¹⁷ A certa altura do ensaio, para opor-se a essa leitura, Benjamin chama a atenção para a grandeza e a ousadia do empreendimento crítico kantiano apontando brevemente para o importante papel da terceira crítica.¹⁸ Ora, a *Crítica do juízo* nasce justamente da inquietação de Kant com o que ele próprio considera um abismo aberto entre a teoria do conhecimento e o reino da ética. Não por acaso, nessa terceira crítica, Kant se preocupa em tratar a experiência sensível – ou seja, a experiência estética – não mais como um problema de conhecimento mas como uma experiência ligada ao juízo estético, este que tem o sentido de uma construção intersubjetiva, na qual a faculdade do entendimento não mais se orienta pela exigência de cognição conceitual mas entra num livre jogo com a imaginação tendo em mira uma outra possibilidade de relação com a experiência sensível a partir do belo.¹⁹

Nesse acerto de contas crítico com a filosofia de Kant, o jovem Benjamin pretende, na verdade, partindo de um enfretamento de Kant e da crítica à redução do conceito de experiência a um problema de conhecimento, abrir caminho para a construção de uma nova concepção de experiência como tarefa de uma filosofia por vir. Trata-se de pensar de um modo novo a vinculação entre experiência e conhecimento fora certamente do esquema convencional do conhecimento em termos de relação entre sujeito de conhecimento e objeto dado, o que, na verdade, já inquietava Kant. No final do ensaio, Benjamin observa que essa nova concepção da relação entre experiência e conhecimento diz respeito à linguagem – não à linguagem como um mero instrumento de comunicação mas como o próprio médium (ou a matéria viva) da experiência, como ele a abordará no ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem* (1916).²⁰ Para pensar essa nova concepção de experiência, Benjamin enfatiza o caráter constitutivamente linguístico e histórico da experiência e, nesse sentido, ele lembra Hamann, o contemporâneo e crítico de Kant – e talvez se pudesse lembrar também nesse contexto a concepção poética da linguagem dos pré-românticos e românticos alemães. Por esse conceito transformado e alargado de experiência, é possível pensar também, numa totalidade nova e aberta, a correlação entre conhecimento e experiência, linguagem, religião e história, o que culmina na formulação final

17 - Cf. HABERMAS, Jürgen. O idealismo alemão dos filósofos judeus. In: *Habermas*. Op. cit. p. 81-84.

18 - Cf. BENJAMIN, Walter. *Sobre o programa da filosofia por vir*. Op. cit. p. 39-43.

19 - Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. de Fernando Costa Mattos. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2016. p. 99-139.

20 - Cf. BENJAMIN, Walter. *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades/Ed. 34, 2011. p. 49-73.

do ensaio: “A experiência é a multiplicidade unificada e contínua do conhecimento”.²¹ Contudo, logo Benjamin vai abandonar, em seu projeto de uma crítica filosófica, qualquer pretensão a uma construção sistemática. Os ensaios posteriores sinalizam uma radical despedida dessa possibilidade de um sistema na esteira do projeto crítico kantiano. A “fragmentação crescente da cultura”²² na condições da modernidade se opõe a uma pretensão como essa e indica o seu equívoco, a sua falsidade. É nesse sentido que, mais adiante, no contexto de sua crítica materialista dos anos de 1930, Benjamin vai recuperar a discussão em torno do tema da experiência – na verdade, discussão da crise de uma experiência comum e comunicável cuja outra face é o fim da narração como forma tradicional de comunicação. Essa crise moderna diagnosticada por Benjamin nos seus ensaios dos anos de 1930 nos remete novamente às correlações entre linguagem e história, um dos núcleos tensos do pensamento de Benjamin. Mas trata-se agora das tentativas de construção de novas formas de experiência e, por isso mesmo, de novas formas de narrar a história precisamente numa situação histórica de crise da experiência comum.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. Trad. de Marcus Vinícius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2002.

_____. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades/Ed. 34, 2011.

_____. *Sobre o programa da filosofia por vir*. Trad. de Helano Ribeiro. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2019.

GATTI, Luciano. *Constelações*. Crítica e verdade em Benjamin e Adorno. São Paulo: Loyola, 2009.

HABERMAS, Jurgen. O idealismo alemão dos filósofos judeus. In: *Habermas*. Trad. Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ática, 1980.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 5ª edição. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. de Fernando Costa Mattos. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2016.

RIBEIRO, Helano. Walter Benjamin: a filosofia por vir nos braços do Messias. In: *Sobre o programa da filosofia por vir*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2019.

21 - Cf. BENJAMIN, Walter. *Sobre o programa da filosofia por vir*. Op. cit. p. 47.

22 - GATTI, Luciano. *Constelações*. Crítica e verdade em Benjamin e Adorno. São Paulo: Loyola, 2009. p. 50.

Sobre os Autores

SOBRE OS AUTORES

Agostinho de Freitas Meirelles é graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Pará, Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e Doutor em Filosofia (UNICAMP). Atualmente é Professor da Graduação e Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará (UFPA), Professor associado da Faculdade de Filosofia da (UFPA). É membro dos grupos de pesquisa “Crítico e Semântica” e “Kant e o Kantismo”, ambos registrados no CNPQ. Faz parte do GT/ANPOF “Crítico e Semântica”. É membro da Sociedade Kant Brasileira e da mesma Sociedade (Seção Campinas). E-mail: a.meirelles60@hotmail.com

Ana Caroline Amorim Oliveira é professora adjunta da Universidade Federal do Maranhão-UFMA. Professora Permanente do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade-Pgcult(UFMA) na linha de pesquisa Expressões e Processos Socioculturais. Bolsista Produtividade da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão - FAPEMA. Líder do Grupo de Pesquisa Epistemologia da Antropologia, Etnologia e Política (CNPq). Membro do Coletivo Mururu/Rede (CO)Vida- Rede de Mapeamento da Pandemia de Covid-19 entre os povos indígenas no Maranhão. Membro efetivo da Associação Brasileira de Antropologia -ABA, da Associação Portuguesa de Antropologia-APA e Membro da Salsa- Society for the Anthropology of Lowland South America. Compõe o Grupo de Trabalho Índios na História da ANPUH-Seção Maranhão. E-mail: oliveira.ana@ufma.br

Ariane Santos Ribeiro Melonio é mestra em Cultura e Sociedade pelo PPG-Cult/UFMA. Especialista em Filosofia Política e licenciada em Filosofia pela UFMA. Supervisora de Estudos e Pesquisas da ESMA/FUNAC. Membro do GEPI-Rousseau/UFMA desde sua fundação. E-mail: arianesanrib@gmail.com

Barbara Rodrigues Barbosa é doutoranda da UNIFESP/CELLF-SORBONNE, sob orientação da Profa. Dra. Jacira de Freitas, com período sanduíche

(CAPES-PSDE) no CELLF-Sorbonne, sob a direção do Prof. Dr. Christophe Martin. É coeditora da PoliÉtica – Revista de Ética e Filosofia Política da PUC-SP e coordenadora da linha de pesquisa Idade Clássica e Questões de Gênero do Centro de Estudos Rousseau do Brasil (CER). E-mail: brodriguesbarbosa@gmail.com

Breno Zen é mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, é bolsista PROSUC/CAPES - Modalidade 1. Possui especialização em Antropologia e Ciências Sociais pela Unyleya e é graduado em Licenciatura Plena em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul. Membro do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau-UFMA/FAPEMA/CNPq (GEPI Rousseau UFMA). E-mail: bbdzen@ucs.br

Bruno Camilo de Oliveira é doutor em Filosofia pela Universidade Federal Rural do Semi-árido. Possui graduação em Filosofia (bacharelado) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2010), graduação em Filosofia (licenciatura) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2012), especialização em metafísica e epistemologia pela Universidade Federal do Cariri (2022), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2012) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (2018). Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal do Semi-árido. E-mail: bruno.camilo@ufersa.edu.br

Cacilda Bonfim é doutora em Literatura no PósLit da Universidade de Brasília (UnB), mestre em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB) e Professora de Filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão (IFMA-MC). Possui experiência na área de Filosofia e Educação, atuando principalmente com os temas: Hannah Arendt, Ensino de Filosofia, Ética, política e a relação entre Literatura e Filosofia. E-mail: cacilda.bonfim@ifma.edu.br

Claudio Araujo Reis é doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. É Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília e Consultor Legislativo no Senado Federal. Doutor em Filosofia. Dept. Filosofia/UnB. E-mail: reis@unb.br

Custódia Alexandra Almeida Martins nasceu em Moçambique, em 19 de abril de 1972. É Licenciada em Filosofia – ramo educacional, pela Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa (1995). É Mestre em Ciências da Educação – Formação Pessoal e Social, pela Faculdade

de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa (2000). É Doutora em Educação – área de conhecimento de Filosofia da Educação, pela Universidade do Minho (2008). É professora auxiliar do Departamento de Teoria da Educação, Educação Artística e Física do Instituto de Educação da Universidade do Minho. Tem leccionado, apresentado comunicações e publicado, em Portugal e no estrangeiro, nas áreas de Educação, Filosofia Política e Axiologia. E-mail: custodiam@ie.uminho.pt

Daniel Schiochett é professor adjunto da Universidade Federal do Maranhão, doutor e mestre em filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. É também bacharel e licenciado em filosofia. Suas pesquisas e publicações tratam da metafísica contemporânea estabelecendo conexões entre as tradições fenomenológico-hermenêutica e analítica com ênfase em epistemologia e filosofia da linguagem. Possui textos publicados também na área de educação. Atualmente desenvolve projetos vinculados ao pós-estruturalismo deleuziano e a “metafísicas bárbaras”. E-mail: daniel.schiochett@ufma.br

Danielton Campos Melonio é doutor em Filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão. Professor Adjunto da UFMA, lotado na Coordenação do Curso de Ciências Humanas do CCHNST/ Pinheiro. Pesquisa atualmente a relação ente estética e política em Kant, buscando explicitar a afinidade entre estes dois campos distintos do sistema kantiano. E-mail: danielton.melonio@ufma.br

Evaldo Becker desenvolveu o projeto de pós-doutorado “Des choses dusage commun aux biens communs globaux: racines modernes de léthique de leau” na Université du Québec à Trois-Rivières - Canadá (2019-2021). É professor Associado II do Departamento de Filosofia da UFS - Universidade Federal de Sergipe (Licenciado entre 2019-2021). Foi coordenador do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFS - (PPGF-UFS - 2017-2019). É Professor do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFS. Foi professor do Mestrado do Programa de Desenvolvimento e Meio Ambiente - PRODEMA-UFS entre 2013 e 2019. É Pós-Doutor pela Université du Québec à Trois-Rivières (2014-2015) com bolsa concedida pela CAPES (Projeto: Rousseau et les limites de la raison d'État). É Pós-Doutor em Filosofia pela USP - Universidade de São Paulo (2008-2009) com bolsa concedida pela FAPESP (Projeto: Rousseau: a construção do Estado-Nação e as organizações supranacionais). Doutor em Filosofia pela USP - Universidade de São Paulo (2008) com a tese intitulada “Polí-

tica e Linguagem em Rousseau”, projeto financiado com bolsas da CAPES e CNPq. Realizou Estágio de Doutorado junto à Equipe Jean-Jacques Rousseau da Universidade de Paris IV - Paris Sorbonne, com bolsa concedida pelo CNPq. É Mestre em Filosofia pela UFPB - Universidade Federal da Paraíba (2003) com bolsa concedida pela CAPES. Possui Graduação em Filosofia pela UNIJUI - Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (2000). Foi Coordenador Científico da APEB-Fr - Associação dos Pesquisadores Brasileiros na França. É membro da Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII - ABES 18. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética, Ética Ambiental, Filosofia Política, Filosofia da Relações Internacionais, Filosofia da Guerra e Filosofia do Século XVIII. É mediador Judicial de Conflitos. Filosofia. E-mail: evaldobecker@gmail.com

Francisco Jozivan Guedes de Lima é bolsista produtividade CNPq. Curvou Mestrado na Universidade Federal do Ceará (UFC) e Doutorado na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Realizou Pós-Doutorado em Filosofia e em Direito na PUCRS. É docente no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI) e nos Programas de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado) e em Ciência Política da UFPI. E-mail: jozivanguedes@ufpi.edu.br

Francyhélia Benedita Mendes Sousa é discente da Especialização em Cidadania, Inclusão e Diversidade da Universidade Federal do Maranhão - Campus São Bernardo. Mestra em Cultura e Sociedade (UFMA). Licenciada em Filosofia (UFMA). Atualmente está como professora do Instituto de Educação do Maranhão. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq (GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq) e participa do Grupo de Pesquisa Epistemologia da Antropologia, Etnologia e Política (CNPQ). E-mail: francyhelia.benedita@discente.ufma.br

Genildo Ferreira da Silva é PhD em Filosofia pela Université Paris X – Paris/França, Doutor e Mestre em Filosofia pela UNICAMP. É professor Associado do Departamento de Filosofia e Professor Permanente do Programa de Doutorado e Mestrado em Filosofia da Universidade Federal da Bahia – UFBA. É membro associado da Société internationale d'étude du XVIII siècle e Société Jean-Jacques Rousseau. É líder do Grupo de Pesquisa Center for the Study of Dewey and Pragmatism/UFBA. E-mail: genildo@ufba.br

Helderson Mariani Pires é mestre e doutor em Filosofia pela PUC-SP. Instituição de Vínculo: Centro Universitário FAAP-SP. Helderson Mariani Pires,

em artes, Helder Mariani. Doutor e mestre em Filosofia pela PUC-SP. Ator e educador com formação em Direito, Filosofia, Pedagogia, Teatro e Psicodrama. Professor de Filosofia e Teatro em instituições de Ensino Médio e Superior; e, também, no meio organizacional. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ciências Humanas, História da Filosofia, Estética e Ética. Atualmente é Professor titular no Centro Universitário FAAP - SP. E-mail: heldermariani@terra.com.br.

Israel Alexandria Costa é leitor de filosofia com graduação, mestrado, doutorado e pós-doutorado na área e autor de artigos desenvolvidos em diálogos com os membros do GT Rousseau da ANPOF e do GIP Rousseau/UFMG. Atualmente, trabalha como professor associado na Universidade Federal de Alagoas, onde atua como docente do Curso de Educação Física e líder do Grupo de Pesquisa Gnosiologia, Ética e Informação. isralexandria@gmail.com

Itanielson Sampaio Coqueiro é graduado (UFMA), Mestre (UFC) e Doutor (UERJ) em Filosofia. Tem Especialização em Ciências da Religião (FACAM). É professor efetivo de Filosofia (desde 2013) no curso de Licenciatura em Ciências Humanas da Universidade Federal do Maranhão. Foi professor de Filosofia na Educação Básica Estadual (SEEDUC-MA) no Ensino Médio e nas Séries Iniciais e Finais do Ensino Fundamental da SEMED (São Luís-MA). Atua principalmente nos seguintes temas: Filosofia, Ética e Filosofia Política, Filosofia da Religião e Ensino de Filosofia. E-mail: itanielson.coqueiro@ufma.br

Ivanor Luiz Guarnieri é formado em Filosofia (FAFI - PR), com especialização em Filosofia (UFPr.), e especialização em História (UNIOESTE - Pr.); Mestrado em História (UFF) e doutorado em Letras (Unesp). Atualmente é professor da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). E-mail: ivanor-luiz@unir.br

Jacira de Freitas é professora da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), realizou pós-doutorado em filosofia na USP (2016-2017) e estágio pós-doutoral em filosofia na Université Paris 1 Sorbonne (2009-2010). É coordenadora do GT Rousseau e o Iluminismo da ANPOF, 2ª vice-presidente da Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII (ABES18); é autora de *Política e Festa Popular em Rousseau: a recusa da representação* (Fapesp) e artigos publicados em revistas especializadas. E-mail: jacirafreitas@outlook.com

Karlfriedrich Herb possui doutorado em Filosofia pela Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (1986). Tem experiência na área de Ciência

Política, com ênfase em Teoria Política. É professor da Universidade de Regensburg. E-mail: karlfriedrich.herb@politik.uni-r.de

Luciano da Silva Façanha é pós-doutor em Filosofia pela PUCSP. Atualmente é Bolsista de estímulo a produtividade em pesquisa FAPEMA. Docente do Departamento de Filosofia e do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação: Mestrado Interdisciplinar em Cultura e Sociedade. Líder do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq. Integrante do Núcleo de sustentação do GT Rousseau e o Iluminismo da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia). Membro da Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII - ABES18. Coordena o Núcleo de Estudos do Pensamento Iluminista (NEPI). E-mail: luciano.facanha@ufma.br

Luís Inácio Oliveira Costa é professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Possui graduação em Direito pela Universidade Federal do Maranhão (1992), mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2005) e doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP (2016). Atualmente é professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão e professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão. Tem experiência na área de filosofia, com ênfase em filosofia contemporânea, sobretudo o pensamento de Walter Benjamin, em estética e nas relações entre filosofia e literatura. É membro participante do GT de Estética da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF). É coordenador do Grupo de Estudo e Pesquisa em Walter Benjamin, vinculado ao Departamento de Filosofia da UFMA. E-mail: luis.inacio@ufma.br

Lussandra Barbosa de Carvalho é graduada em Letras e mestra em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal do Maranhão. Doutoranda em Letras pela Freie Universität, Berlim/Alemanha/FAPEMA. Integrante do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq. Bolsista FAPEMA. E-mail: lus.barbosa@hotmail.com

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho é pós-doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Doutor em Educação com ênfase em Filosofia da Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre em Ética e Filosofia Política e Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Editor-Chefe da Revista Dialectus periódico vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da

Universidade Federal do Ceará (UFC) (Qualis A4) (ISSN 2317-2010). Autor do livro: “Teoria do Conhecimento e Educação em Jean-Jacques Rousseau” publicado pela Editora UERN em parceria com a Editora Fi (2021). E-mail: jarbasvc@gmail.com.

Marcia Manir Miguel Feitosa é doutora em Letras/UFMA. Profa. Titular do Departamento de Letras da UFMA. Pós-Doutorado com bolsa CAPES em Estudos Comparatistas na Universidade de Lisboa. Professora do quadro permanente dos Mestrados em Letras e em Cultura e Sociedade da UFMA. Coordenadora do PROCAD (PGCult) com a UEMA (Mestrado em Letras) e com a UESB de Vitória da Conquista (Mestrado em Memória: Linguagem e Sociedade). Líder do Grupo de Estudos de Paisagem em Literatura - GEPLIT. Vice-Líder do Grupo de Pesquisa em Estudos da Paisagem nas Literaturas de Língua Portuguesa. E-mail: marcia.manir@ufma.br

Márcio Santos de Santana é professor associado do Departamento de História da Universidade Estadual de Londrina na área de Teoria da História. Desenvolve pesquisas nas seguintes linhas: (i) Teoria e filosofia da História e (ii) Formas de subjetivação dos sujeitos na contemporaneidade. Coordena, desde 2012, o Grupo de Pesquisa INTERCONTEMP – Estudos Interdisciplinares Sobre a Contemporaneidade, cadastrado no CNPq. Doutor em História Econômica pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: msantana@uel.br

Marco Rampazzo Bazzan é professor adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Possui Mestrado (2000) em Filosofia pela Universidade de Pádua. Foi estudante visitante (bolsista Sokrates-Erasmus) na Ludwig Maximilian Universität de Munique (1997-1999), fez aperfeiçoamento de Pós-Graduação na Universidade Complutense de Madrid (2000) com bolsa da Universidade de Pádua e na Bayerische Akademie der Wissenschaften de Munique com bolsa do DAAD (2001-2002). Possui Doutorado em Filosofia e História do pensamento político pela Universidade de Pádua (2006), e em Filosofia pela Universidade de Poitiers (2007). Colaborou como pesquisador associado (2006-2012) e como engenheiro de pesquisa (2010-2013) no Programa Master-Erasmus Mundus Europhilosophie (Toulouse-Francia). Foi bolsista de pós-doutorado Marie Curie Cofund na Università de Padova (2014-2016) e bolsista PNPd/CAPES na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2016-2019). Tem experiência na área da História da Filosofia e do pensamento político, com ênfase em História da Filosofia Moderna e Contemporânea, Filosofia política, história dos conceitos, Filosofia clássica alemã, e interações entre as filosofias alemã e france-

sa. As suas principais áreas de pesquisa incluem: o nascimento de conceitos políticos modernos, a recepção da Revolução Francesa no contexto alemão, o contratualismo (e seu legado) e a crise do marxismo. É coordenador do núcleo do Espírito Santo do Mestrado Profissional em Filosofia, coordenador adjunto e membro permanente do Colegiado do PPGFIL, membro externo do colegiado da Escola de Doutorado em Filosofia da Universidade de Pádua (IT). Coordena o Laboratório Interdisciplinar de Estudos e pesquisas Materialistas (Projeto de extensão da UFES). É presidente do Groupe de Recherches Matérialistes (Paris) e membro da Internationale Fichte Gesellschaft, do Centro Interuniversitario di Ricerca sul Lessico politico e giuridico europeo, do Grupo de sustentamento do GT Fichte e membro do GT “Rousseau e o Iluminismo” da ANPOF, e do Grupo de Pesquisa interdisciplinar “Rousseau” e do Grupo de Pesquisa “Imaginários e éticas nas filosofias moderna e contemporânea” do Cnpq, é membro também da Sociedade Internacional Fichte e da Société d'études Kantiennes de Langue Française (SEKLF). Para além disso, é editor-chefe dos Cahiers du GRM, parecerista de vários periódicos nacionais e internacionais, e autor de mais de 50 contribuições em livros coletivos e revistas especializadas. E-mail: marco.bazzan@ufes.br

Maria Constança Peres Pissarra é professora do Departamento de Filosofia da PUCSP. Possui graduação e doutorado em filosofia pela USP, e mestrado pela PUC-SP. Presidenta do CER – Centro de Estudos Rousseau (PUCSP). Vicediretora da ABES 18 – Associação Brasileira de Estudos do século XVIII. E-mail: mcpp@pucsp.br

Maria do Socorro Gonçalves da Costa é doutora em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia e professora adjunta da Universidade Federal do Maranhão - UFMA, Campus VII. É mestra em Cultura e Sociedade pelo PGCULT-UFMA, e integra o Grupo de Estudos e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau – GEPI Rousseau – UFMA, como membro pesquisadora. E-mail: maria.sgc@ufma.br

Marisa Vento é doutora em Filosofia pela UNICAMP - Universidade Estadual de Campinas (2013), mestre em Filosofia pela UFG - Universidade Federal de Goiás (2006). Atualmente é professora em regime de dedicação exclusiva do IFG - Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás ministrando as disciplinas de Filosofia, Ética e Filosofia da Educação; integra o GipRousseau - Grupo Interdisciplinar de Pesquisa Jean-Jacques Rousseau (Unicamp) e membra do NUPEFIL - Núcleo de Pesquisa e Estudos em Filosofia (IFG). E-mail: ventomarisa@gmail.com

Mateus Salvadori possui mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2010), doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2014) e PhD em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (2020). É professor da Área do Conhecimento de Humanidades, lecionando no Curso de Graduação em Filosofia (Bach. e Lic.) e no Curso de Mestrado/Doutorado em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul. É pesquisador da filosofia kantiana, hegeliana, dworkiniana e habermasiana. E-mail: msalvad6@ucs.br

Nertan Dias Silva Maia é professor adjunto da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Doutor em Filosofia pelo PPGFIL/UERJ. Mestre em Educação pelo PPGE/UECE; Bacharel e Licenciado em Música (UECE). Vice líder do “Grupo de Estudos e Pesquisas em Estética Alemã Moderna” (GEP-Estética/UFMA). Filosofia - PPGFIL/ UERJ. E-mail: nertan.dias@ufma.br

Pedro Paulo Corôa possui doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Atualmente é Professor Associado 4 da Universidade Federal do Pará. Tem experiência nas áreas de Teoria do Conhecimento, Ética e Estética. Faz uso, principalmente, das obras de Kant, Rousseau e Aristóteles. É professor do quadro permanente do Mestrado em Filosofia da Faculdade de Filosofia da UFPA e do Doutorado em Ciências Sociais Política e Axiologia. E-mail: pcoroa@ufpa.br

Priscila de Oliveira Silva é doutoranda em Filosofia/ UERJ/FAPEMA. Graduada em filosofia e mestra em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal do Maranhão. Doutoranda em filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, e graduanda em direito pela Universidade Federal do Maranhão. Integrante do do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq. Bolsista FAPEMA. PUC-SP. Presidenta do CER – Centro de Estudos Rousseau (PUCSP). E-mail: silva.priscilaoliveira@gmail.com

Rafael de Araújo e Viana Leite é doutor em Filosofia pela UFPR. Realizou estágio de pós-doutorado, com bolsa CAPES (PNPD), na UFPA entre 2019/2020. Foi Professor substituto na UNIOESTE entre 2020/2022. Atualmente realiza estágio de pós-doutorado na UFPR/Sorbonne – Paris IV com bolsa CAPES/COFECUB. E-mail: rafael_vianaleite@hotmail.com.

Rafael Lucas de Lima é doutor em Filosofia Prática, mestre em Metafísica e Ética e Licenciado em Filosofia. É Professor Adjunto da Universidade de Pernambuco, e pesquisador do Grupo de Estudos e Pesquisas em História da Educação no Sertão do São Francisco. Atua nas áreas de ética, filosofia

política, metafísica e filosofia da educação, particularmente nos contextos da Modernidade e da Contemporaneidade. É autor dos livros *Kosik e o Mundo da Pseudoconcreticidade* (EDUFRN, 2013) e *John Stuart Mill e o Cultivo da Individualidade* (EDUFRN, 2017). E-mail: rafael.lima@upe.br

Vera Waksman é doutora em Filosofia da Universidade de Buenos Aires e Paris 8. Ensina Filosofia Política na Universidad Nacional de La Plata e na Universidad Pedagógica Nacional, Argentina. Publicou vários artigos sobre Rousseau e traduziu para o espanhol *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e o *Manuscrito de Genebra*, entre outros textos do autor. Em 2016, publicou *O Labirinto da Liberdade. Política, educação e filosofia na obra de Rousseau*. E-mail: verawaksman2@gmail.com

Vital Alves é doutor em Filosofia – UFG e pós-doutorando – FFLCH-USP. Integrante do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa Jean-Jacques Rousseau, do GT Filosofia e Direito – ANPOF e do Grupo de Pesquisa Matrizes do Republicanismo – USP. E-mail: vitalalves1@gmail.com

Wilame Gomes de Abreu é doutor em Filosofia pela FAFIL-UFG. Possui Bacharelado e Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (1989), Mestrado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1997). Foi Professor da Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC-GO (como Convidado, lotado no FIT, até 14 de março de 2014, e Horista, lotado na Escola de Formação de Professores e Humanidades, Regime 04, até 10 de setembro de 2020). Com larga experiência na área de Filosofia, atuando principalmente em História da Filosofia; Filosofia Moderna e Contemporânea; Filosofia e Educação; Filosofia e Ética; Filosofia, Tecnologia e Ética; Filosofia e Estética; Cultura, Ética e Estética; Filosofia Jurídica; Filosofia e Teologia; e Metodologia Científica. Ênfase em estudos e reflexões voltados aos Direitos Humanos. É associado da abes18 da Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII. E-mail: wilamega@gmail.com

Wilson Alves de Paiva é doutor em Filosofia da Educação (USP), com pós-doutorado na University of Calgary (Canadá) e na Sorbonne Université (França). Mestre em Filosofia Ética e Política (UFG). Professor da UFG, atuando na faculdade de educação e no PPGE. É especialista em Rousseau, como foco na obra “Emílio ou da educação”. É membro da Rousseau Association, da Societé Jean-Jacques Rousseau, da sociedade portuguesa de filosofia, da abes18 e de outras associações e grupos de pesquisa no Brasil e no exterior. E-mail: scriswap@ufg.br

Zilmara de Carvalho é doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo e mestre em filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Prof^a associada I, do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e do Mestrado Interdisciplinar em Cultura e Sociedade. É bolsista de estímulo à produtividade em pesquisa da FAPEMA (Edital nº 007/2018). Líder do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar em Kant (GEPI-KANT/UFMA/CNPq). Vice coordenadora do NEPI (Núcleo de Estudos do Pensamento Iluminista). Tem experiência na área de Filosofia Moderna, com ênfase no séc. XVIII, tratando principalmente da filosofia da história, investigando suas múltiplas relações com a ética, com a política, com a religião e com a educação, em particular no pensamento kantiano. E-mail: zilmara.jvc@ufma.br

Realizado o Depósito legal na Biblioteca Nacional
conforme Lei n. 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

TÍTULO	COLETÂNEA - ROUSSEAU, KANT E DIÁLOGOS
ORGANIZAÇÃO	Luciano da Silva Façanha Zilmara de Jesus Viana de Carvalho
PROJETO GRÁFICO, DIAGRAMAÇÃO, CAPA E ILUSTRAÇÃO	Mizael Melo Alves
FORMATO	170 x 240 mm
PÁGINAS	502
TIPOGRAFIA	Calluna Corpo Calluna Títulos Calluna Cabeçalhos e numeração Agency FB Título da obra
PAPEL	Pólen Soft 80g/m ² MILO Cartão Supremo Alta Alvura 250 g/m ² CAPA
TIRAGEM	100
IMPRESSÃO	PSI7 - Printing Solutions & Internet 7 S.A. Rua Secundino Domingues, 300 Jardim Independência - CEP: 03223-110 São Paulo - SP GRÁFICA

Rousseau, Kant e Diálogos

Este livro é o resultado da contribuição da diversidade dos temas e abordagens a respeito de Rousseau e Kant, expressão das ideias de algumas das importantes conferências proferidas durante os três Congressos realizados na Universidade Federal do Maranhão, centrados em um mesmo evento, II CONGRESSO INTERNACIONAL ROUSSEAU X KANT - UFMA, IV CONGRESSO NACIONAL JEAN-JACQUES ROUSSEAU - UFMA e o II CONGRESSO NACIONAL KANT - UFMA, tendo, como subtítulo: Razão e Sensibilidade. Esse grandioso evento contou com o valioso apoio financeiro da Chamada Interna nº 03/2022 do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão (PPGCult/UFMA), referente ao Pagamento de Auxílio Financeiro ao Pesquisador através do Recurso Próprio (2022), além do apoio da FAPEMA. A publicação é uma iniciativa do GRUPO DE ESTUDO E PESQUISA INTERDISCIPLINAR JEAN-JACQUES ROUSSEAU - UFMA (GEPI ROUSSEAU) e do GRUPO DE ESTUDO E PESQUISA INTERDISCIPLINAR EM KANT - UFMA (GEPI KANT), ambos cadastrados no Diretório do CNPq e coordenados respectivamente pelo Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha e pela Profa. Dra. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho. Os dois Grupos são filiados ao NEPI - Núcleo de Estudos do Pensamento Iluminista.



Copyright by © EDUFMA 2023

Projeto gráfico, diagramação e capa Mízael Melo Alves
Revisão Luciano da Silva Façanha
Sansão Hortegal

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Coletânea Rousseau, Kant e Diálogos / Luciano da Silva Façanha, Zilmara de Jesus Viana de Carvalho (orgs.).—São Luís: EDUFMA, 2023.

502 p. : il. color.

ISBN (Papel): 978-65-5363-206-6

ISBN (E-book): 978-65-5363-268-4

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

CDD 100
CDU 1 (08)

Elaborado por Wilton Cerveira Marques CRB13/567
Mat. SIAPE 1675653 DIB/DAU/UFMA

IMPRESSO NO BRASIL [2023]

Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados, sem permissão prévia da Editora.

| **EDUFMA** | **EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO**

Av. dos Portugueses 1966 | Vila Bacanga

CEP: 65080-805 | São Luís | MA | Brasil

Telefone: (98) 3272-8157

www.edufma.ufma.br | edufma.sce@ufma.br