

CADERNOS de 38

Ética e Filosofia Política



São Paulo 1/2021
eISSN: 2317-806X
ISSN: 1517-0128

Dossiê História e Natureza
e *varia*

CADERNOS de
**Ética e
Filosofia Política**

NÚMERO 38

VARIA E DOSSIÊ

HISTÓRIA E NATUREZA: I ENCONTRO ARGENTINA-BRASIL SOBRE ESTUDOS
DO SÉCULO XVIII

FFLCH
USP

CADERNOS de **Ética e Filosofia Política**

CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

Nº 38 - São Paulo - 1º semestre de 2021

Publicação semestral

ISSN 1517-0128 / eISSN: 2317-806X

Editores: Maria das Graças de Souza (responsável institucional), Alessandra Tsuji, André Manoel do Nascimento, Caio Eduardo Cunha Leitão, Christiane Cardoso Ferreira, Dario Galvão (editor convidado do dossiê), Eugênio Mattioli Gonçalves, Giovani Valério Graciano Borges, Joézer Carvalho de Castro, Lourenço Fernandes Neto Silva, João Pedro Argondizo Correia, Natanailton de Santana Morador, Priscila Aragão Zaninetti, Ricardo Fernandes dos Santos, Taís da Silva Brasil, Thiago Vargas Escobar Azevedo, Victor Fiori.

Conselho Editorial: Conselho Editorial: Alberto Ribeiro de Barros (USP), Antônio Carlos dos Santos (UFS), Cláudio Boeira Garcia (Unijuí), Jaimir Conte (UFRN), José Oscar de Almeida Marques (Unicamp), Jose Thomaz Almeida Brum Duarte (PUC-RJ), Helena Esser dos Reis (UFG), Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (UFU), Luiz Fernando Batista Franklin de Mattos (USP), Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola (USP), Marilena de Souza Chaui (USP), Milton Meira do Nascimento (USP), Miroslav Milovic (*in memoriam*), Newton Bignotto (UFMG), Patrícia Fontoura Aranovich (Unifesp), Paulo Jonas de Lima Piva (USJT), Renato Janine Ribeiro (USP), Ricardo Monteagudo (Unesp), Rodrigo Brandão (UFPR), Rolf Kuntz (USP), Ruy Fausto (*in memoriam*), Sérgio Cardoso (USP).

Imagem de capa: *Les attributs des sciences*, (1731), de Jean-Baptiste-Siméon Chardin (1699-1779).

USP

Universidade de São Paulo

Reitor: Prof. Vahan Agopyan

Vice-reitor: Prof. Antonio Carlos Hernandez

FFLCH

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Prof. Paulo Martins

Vice-Diretora: Profa. Ana Paula Torres Megiani

Departamento de Filosofia da USP

Chefe: Prof. Oliver Tolle

Vice-chefe: Prof. Luiz Sérgio Repa

Coordenador do Programa de Pós-Graduação:

Prof. Carlos Eduardo de Oliveira

Prof. Maurício Cardoso Keinert

Endereço para correspondência e aquisição:

Profa. Maria das Graças de Souza

Departamento de Filosofia - USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 - São Paulo - SP - Brasil

Tel.: (0xx11) 3091-3761 - Fax: (0xx11) 3031-2431

E-mail: cefp@usp.br

Cadernos de Ética e Filosofia Política é uma publicação do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Os artigos deste periódico são indexados por:
The Philosopher's Index e Latin Americanist Research
Resources Project - LARRP

WWW.REVISTAS.USP.BR/CEFP

APRESENTAÇÃO

A revista *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, cujo número inaugural foi lançado em 1999, tem, ao longo de mais de duas décadas, ininterruptamente e periodicamente publicado artigos dedicados à área de Filosofia. Os Cadernos visam suprir em alguma medida a demanda por textos especializados e que atendam o estado atual da questão para o campo ao qual se destina, fornecendo bibliografia a um público interessado no caráter multifacetado da reflexão sobre a ética e a política.

As questões relativas ao direito, à história, à religião e às artes não raro são por elas incorporadas, convertendo a um só tempo em sua matéria de investigação e seu cenário de intervenção. É esse caráter abrangente da ética e da filosofia política que lhes concede a virtude da vivacidade. Os Cadernos sempre procuraram corresponder e promover essa virtude, veiculando sobretudo a produção teórica discente, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas de saber incluídas nas mais diversas manifestações de reflexão.

Aqui se encontrarão artigos, ensaios, resumos de teses e dissertações, resenhas, traduções de trechos de obras e de pequenas obras. Todos os trabalhos, de recepção dos artigos, envio para pareceristas, revisão, editoração e publicação são realizados pela equipe editorial, que se reúne regularmente e toma suas decisões editoriais de modo autônomo.

A revista é editada em meio eletrônico, pelo sistema OJS, o que resulta em um ganho substancial de qualidade, pois facilita o acesso e a difusão dos textos. Somando-se a isso, contamos com um vasto corpo de pareceristas especializados nos temas, correntes filosóficas e autores enfocados pelos artigos, o que torna mais democrática a escolha dos textos destinados à publicação.

Além disso, os Cadernos utilizam o sistema de avaliação na modalidade *double-blind review*, nos quais todos os manuscritos enviados passam por ao menos dois avaliadores. Finalmente, desde 2015 os Cadernos têm promovido eventos na área, buscando contribuir para o debate sobre a pesquisa filosófico-política no Brasil, bem como tem editado dossiês temáticos, conduzidos, conjuntamente com o corpo editorial da revista, com editores e editoras convidados.

Convidamos os/as estudantes de pós-graduação em filosofia e pesquisadores/as interessados/as em publicar seus trabalhos a colaborar conosco, ajudando-nos a diminuir assim a distância entre a pesquisa individual e o diálogo aberto com autores e críticos.

Os Editores

In memoriam

Somado ao desolador cenário de pandemia, os anos de 2020 e 2021 foram particularmente pesados para a comunidade filosófica brasileira. Por meio dessa nota *in memoriam*, a equipe dos *Cadernos* vem manifestar sua tristeza e prestar sua homenagem a Miroslav Milovic e Ruy Fausto, ambos integrantes do Conselho Editorial da revista, e a Luiz Roberto Monzani, autor de importantes obras para aqueles que se dedicam aos estudos de filosofia moderna.

Sumário

Dossiê *História e Natureza*

Apresentação do dossiê “História e Natureza: I Encontro Argentina-Brasil sobre estudos do século XVIII”	9
Cudworth, Bayle y Hume: sobre el ateísmo estratonista.....	11
Fernando Bahr	
Virtud y voluptuosidad: la figura de Epicuro en el <i>Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque</i> de Diderot	25
Adrián Ratto	
La libertad como poder semoviente en Émilie Du Châtelet: reflexiones tempranas.....	37
Natalia Zorrilla	
Una primera aproximación al “An Essay in Defence of the Female Sex” (1696): su autoría, su estructura argumentativa y sus estrategias retóricas	54
Leandro Guerrero	
Visiones catastróficas e inspiraciones edificantes. Kant entre Bengel y Lessing	69
Ricardo Cattaneo	
Una lectura de la doctrina kantiana del genio	85
Luciana Martínez	
Las reflexiones de Diderot en la voz <i>ENCYCLOPÉDIE</i> . Crítica y representación en el diccionario francés	99
Esteban Ponce	
Antiguo régimen, opresión y revolución. El lugar de la historia en la <i>Mémoire</i> de Meslier. 113	
Manuel Tizziani	

Varia

Da atração por um enigma: os caminhos de Claude Lefort à obra Maquiavel.....	130
Dario de Negreiros	
O presente é um passado em potência? Considerações acerca da atitude estética do ser humano em relação aos acontecimentos históricos a partir de Simone de Beauvoir	146
Josiana Barbosa Andrade	
Música e política em Jean-Jacques Rousseau: da teoria da unidade de melodia à vontade geral.....	160
Daniela de Fátima Garcia	
O pluralismo axiológico do “jovem Canguilhem” no contexto da ascensão do fascismo (1926-1939)	175
Caio Souto	
A <i>sindérese</i> e o conhecimento da lei natural em Tomás de Aquino.....	188
Camila Ezídio	
O ressentimento na filosofia de Nietzsche	199
Cristian Sparemberger	
Aproximação entre Agamben e Comitê Invisível	212
Diego Guimarães	
Division of Property and Expansion of Participation Rights: Primogeniture and the Rebuttal of Patriarchalism in James Tyrrell and John Locke	222
Cláudia Elias Duarte	
Entre a democracia e a verdade: Laclau e o populismo	237
Camila Batista	

Traduções

Pensamentos de um espírito reto e sentimentos de um coração virtuoso e Fragmentos Diversos, de Jean-Jacques Rousseau	247
Tradução, Apresentação e notas: Rafael de Araújo e Viana Leite	
Apresentação da tradução.....	247
Pensamentos de um espírito reto e sentimentos de um coração virtuoso	251
Fragmentos diversos.....	262

Resenhas

<i>John Locke Político: a marca da tolerância</i> , de Antônio Carlos dos Santos	274
Maria Cecília Pedreira de Almeida e Saulo Henrique Souza Silva	

Dossiê *História e Natureza*

I Encontro Argentina-Brasil sobre estudos do século XVIII

Apresentação do dossiê “História e Natureza: I Encontro Argentina-Brasil sobre estudos do século XVIII”

No mês de outubro de 2020 foi realizado o evento acadêmico “História e Natureza: I Encontro Argentina-Brasil sobre estudos do século XVIII”, organizado pela Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII (ABES18) e pela Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII (AAES18). Foram realizadas cinco sessões virtuais para celebrar o 250º aniversário da publicação do *Sistema da Natureza*, do Barão d’Holbach, e da *História das duas Índias* do Abade Raynal. O evento reuniu especialistas do Brasil e da Argentina, e os trabalhos que constituem este dossiê foram elaborados a partir das apresentações deste I Encontro.

O evento foi marcado por um intenso e enriquecedor intercâmbio de ideais, propiciando um diálogo franco entre pesquisadores e pesquisadoras de ambos os países. A diversidade de perspectivas se fez evidente na variedade de tradições filosóficas abordadas no Encontro, agora refletidas neste dossiê. Por meio da revisão crítica de autores como Bayle, Hume e Mandeville, foram explorados elementos de suas filosofias menos conhecidos, desvelando o pensamento desses autores sob novas perspectivas. Nesse mesmo sentido, junto a outras apresentações que examinaram textos menos estudados de filósofos como Diderot ou Kant, foram analisadas as obras de filósofas ainda negligenciadas pela fortuna crítica moderna, como Émilie Du Châtelet e Olympe de Gouges, e obras feministas cuja autoria ainda não foi estabelecida (textos que poderiam, inclusive, ser fruto de uma obra coletiva), como é o caso do panfleto *Ensaio em defesa do sexo feminino*. Por fim, também foram trazidos à luz autores cujos sistemas e reflexões, embora de importância central para os que se dedicam a estudar a modernidade, ainda permanecem a ser explorados, caso de Fontenelle, Condillac e Lessing.

No Encontro também foram apresentados trabalhos que adotaram um procedimento comparativo, permitindo um debate sobre os vínculos estabelecidos entre distintas tradições nacionais, como a francesa, a alemã e a escocesa. Há também apresentações que buscaram evidenciar as repercussões e os diálogos (ou os possíveis benefícios que poderiam deles ser retirados) que a filosofia de autores modernos, como d’Holbach, entretém com a ciência atual ou contemporânea. Foram igualmente explorados distintos domínios do pensamento e da ação, não apenas filosóficos, mas fundados na interpretação de textos de religiosos ou relativos aos mitos, como acontece no caso de Meslier e Vico. Finalmente, outros trabalhos se propuseram a enfatizar a importância dos circuitos clandestinos de circulação das ideias no período e sua expressão.

O dossiê completo, produto das apresentações realizadas no I Encontro, foi dividido em dois volumes, cuja íntegra é formada pela parceria internacional estabelecida entre as revistas *Siglo Dieciocho* (AAES18) e *Cadernos de Ética e Filosofia Política* (USP). Enquanto o volume da revista argentina disponibiliza os artigos dos pesquisadores e pesquisadoras brasileiros, a edição brasileira oferece ao público os trabalhos dos pesquisadores e pesquisadoras argentinos. Convidamos, portanto, os leitores e leitoras a visitarem ambas as publicações, para que tenham uma visão abrangente e um acesso integral aos frutos do evento.

Das apresentações acima mencionadas, o presente volume dos *Cadernos* conta com os seguintes artigos: Fernando Bahr, “Cudworth, Bayle y Hume: sobre o ateísmo estratonista”; Adrián Ratto, “Virtude e voluptuosidade: a figura de Epicuro no *Ensaio sobre os reinos de Cláudio e Nero, e sobre os costumes e os escritos de Sêneca*, de Diderot”; Natalia Zorrilla, “A liberdade como poder semovente em Émilie Du Châtelet: reflexões primeiras”; Leandro Guerrero, “Uma primeira aproximação ao *An Essay in Defence of the Female Sex* (1696): sua autoria, sua estrutura argumentativa e suas estratégias retóricas”; Ricardo Cattaneo, “Visões catastróficas e inspirações edificantes. Kant entre Bengel e Lessing”; Luciana Martínez, “Uma leitura da doutrina kantiana do gênio”; Esteban Ponce, “As reflexões de Diderot no artigo *Encyclopédie*. Crítica e representação no dicionário francês”; Manuel Tizziani, “Antigo regime, opressão e revolução. O lugar da história no *Mémoire* de Meslier”.

Além do patrocínio realizado pela ABES XVIII e pela AAES XVIII, a reunião entre ambos os países foi possível graças ao apoio do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FFLCH-USP e das revistas *Siglo Dieciocho* e *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, que agora publicam os volumes complementares apresentados ao público. As revistas também registram o seu agradecimento aos professores e professoras coordenadores do evento: Fernando Bahr (CONICET, CIF-INEO, UNL), Maria das Graças de Souza (USP), Maria Susana Seguin (IHRIM, ENS-Lyon, Univ. Montpellier III, IUF) e Pedro Paulo Pimenta (USP). Esses apoios reforçam o compromisso e o fortalecimento de laços entre as instituições acadêmicas brasileiras e argentinas dedicadas aos estudos filosóficos da modernidade.

Finalmente, a essa edição em que é publicada o dossiê se agregam artigos variados, recebidos e aprovados nas últimas chamadas. Inclui-se no presente volume uma tradução de textos de Rousseau, bem como uma resenha do livro “John Locke político: a marca da tolerância”, de Antônio Carlos dos Santos.

Desejamos a todas e a todos uma excelente leitura!

Adrián Ratto (Universidad de Buenos Aires-CONICET)
Dario Galvão (Universidade de São Paulo e Paris 1)
Natalia Zorrilla (Universidad de Buenos Aires-CONICET)
Thiago Vargas (Universidade de São Paulo)
Equipes dos *Cadernos de Ética e Filosofia Política* e da *Siglo Dieciocho*

Cudworth, Bayle y Hume: sobre el ateísmo estratonista

Fernando Bahr¹

Resumen: Uno de los debates más interesantes en torno a la razonabilidad del materialismo ateo se dio entre los siglos XVII y XVIII a partir de que el anglicano Ralph Cudworth recuperó, para confutarla, una antigua versión atribuida al peripatético Estratón de Lampsaco. Esta versión, y las ideas de Cudworth al respecto, llegan al continente por obra de Jean Le Clerc, donde rápidamente caen bajo la crítica de Pierre Bayle. Bayle, en efecto, muestra que la posición de Cudworth era menos sólida de lo que se suponía y que, por lo tanto, la hipótesis estratonista no había sido confutada ni mucho menos. David Hume, por su parte, tomó nota de este debate y lo reutilizó como parte importante de sus *Dialogues concerning Natural Religion*, desde donde alcanzó su más amplia difusión.

Palabras clave: ateísmo – estratonismo – Cudworth – Bayle – Hume

Cudworth, Bayle and Hume: on Stratonic atheism

Abstract: One of the most interesting debates about the reasonableness of atheistic materialism occurred between the Seventeenth and Eighteenth Centuries after the Anglican Ralph Cudworth recovered, to confute it, an old version attributed to the peripatetic Strato of Lampsaco. This version, and Cudworth's ideas about it, reached the Continent through Jean Le Clerc, where they quickly fell under the criticism of Pierre Bayle. Bayle, in effect, shows that Cudworth's position was less solid than had been supposed and that, therefore, the Stratonic hypothesis had not been confuted at all. David Hume, for his part, took note of this debate and reused it as an important part of his *Dialogues concerning Natural Religion*, from where it was widely disseminated.

Keywords: atheism – Stratonism – Cudworth – Bayle – Hume

¹ Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso” (INEO) – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas-Centro de Investigaciones Filosóficas (CONICET-CIF) / Universidad Nacional del Litoral (UNL). E-mail: fernandobahr@gmail.com.

Cudworth, Le Clerc y Bayle

En 1678, el platónico de Cambridge Ralph Cudworth (1617-1688) dio a conocer su *opus magnum*, *The True Intellectual System of the Universe: Wherein all the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted and its Impossibility Demonstrated*. Esta obra, la única que Cudworth publicó en vida, es una impresionante muestra de erudición clásica de más de novecientas páginas in folio y puede ser leída como una historia de la filosofía antigua². Cudworth la pensó como parte de un proyecto mayor cuyos objetivos eran: 1) demostrar la existencia de Dios, contra los ateos; 2) demostrar que ese Dios era esencialmente moral, bueno y justo, contra quienes lo concebían como “una omnipotente voluntad arbitraria que decreta, hace y vuelve necesarias todas las acciones, tanto malas como buenas”³; 3) demostrar la existencia de libertad o *sui potestas* en las criaturas racionales, contra quienes afirmaban que toda acción era intrínseca y esencialmente necesaria⁴. Murió diez años más tarde, en 1688, habiendo completado sólo la primera parte. Las otras dos iban a ser publicadas póstumamente a partir de numerosos manuscritos y notas que dejó⁵.

El libro se hizo célebre en la República de las Letras del siglo XVIII y su autor ha sido comparado con los principales filósofos de la época: Descartes, Leibniz, Malebranche. Esto puede ser probado a partir de un simple hecho: estando el *philosophe ignorant* de Voltaire en procura de entender algo acerca del universo y de sí mismo, uno de sus consejeros, después de Spinoza y de Leibniz, es Ralph Cudworth. Como en los otros casos, el pobre filósofo abandona a su maestro en el mismo estado de ignorancia que antes padecía, pero el dato es contundente. Para Voltaire, Cudworth formaba parte del canon de grandes filósofos, y su teoría metafísica estaba en pie de igualdad con la armonía preestablecida de Leibniz o con la sustancia de Spinoza⁶.

Como ha sugerido Luisa Simonutti, esta difusión del *True Intellectual System* en el continente se debió, al menos en parte, a una disputa que comenzó en Holanda a comienzos del siglo XVIII entre los refugiados hugonotes⁷. Los actores en esa disputa fueron, por una parte, el filólogo, filósofo y teólogo suizo Jean Le Clerc (1657-1736), y, por lo otra, el historiador y crítico francés Pierre Bayle (1647-1706). Le Clerc era editor de un *journal* de libros, noticias y reseñas llamado *Bibliothèque choisie*; allí, desde el primer volumen, empezó a publicar una traducción al francés —hecha por él mismo— de diversos pasajes del *True Intellectual System*. Estos largos pasajes —diez, en total⁸— aparecieron en el curso de ocho volúmenes, a lo largo de tres años, y estuvieron acompañados por numerosos comentarios de elogio y algunas críticas. Las críticas tenían que ver, por ejemplo, con el valor que Cudworth concedía al argumento ontológico en la demostración de la existencia de Dios⁹ o

² John Locke la recomienda como tal. Cf. LOCKE, *Some Thoughts Concerning Education*, pp. 185-186

³ CUDWORTH, *The True Intellectual System of the Universe*, London, “Preface to the Reader”. Salvo indicación en contrario, todas las traducciones son mías.

⁴ CUDWORTH, *The True Intellectual System of the Universe*, London, “Preface to the Reader”.

⁵ La segunda parte en 1731 bajo el título *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*; la tercera en 1838, bajo el título *A Treatise of Free Will*.

⁶ Cf. VOLTAIRE, *Le philosophe ignorant*, p. 73.

⁷ Cf. SIMONUTTI, “Bayle and Le Clerc as readers of Cudworth. Elements of the of the debate on Plastic Nature in the Dutch learned journals”, p. 152.

⁸ Véase LE CLERC, *Bibliothèque choisie*, I, pp. 63-138; II, pp. 11-77 y 78-130; III, pp. 11-106; V, pp. 30-145; VII, pp. 19-80; VIII, pp. 11-42 y 43-106; IX, pp. 1-40 y 41-103.

⁹ Véase LE CLERC, *Bibliothèque choisie*, V, pp. 98, 133-134.

a la teoría del innatismo¹⁰; los elogios, con la necesidad filosófica de encontrar un camino intermedio que evitara dos enemigos igualmente peligrosos: el ateísmo griego (y moderno), por una parte, y, por la otra, el ocasionalismo de los cartesianos radicalizados¹¹.

De acuerdo con Cudworth, y Le Clerc, hay cuatro tipos de ateísmo: el de los “hylopatas” o seguidores de Anaximandro, el de los atomistas, el de los estoicos y el de los “hylozoicos”¹². El último, el “hylozoico” o “estratonista” es el más peligroso, en tanto

adultera la noción de materia o cuerpo, mezclándola y confundiéndola con la de vida (...) y concluyendo de allí que a toda materia y sustancia como tal le pertenece esencialmente la vida y la percepción o entendimiento natural e inconsciente, y que en los animales el sentido y la razón o entendimiento conscientes nacen sólo por una modificación accidental en la organización de esta vida fundamental de la materia¹³.

Éste es uno de los peligros a evitar. Cudworth y Le Clerc consideran que ello es posible en tanto se demuestre que la materia no es nada más que masa resistente desprovista de vida, esto es, que el origen de la vida ha de ser exterior a la materia. Para evitar el peligro inverso, sin embargo, esa fuente de vida debe ser diferente de Dios, dado que en la suposición de que Dios haga “con sus propias manos, por decirlo así, cada mosca, cada polilla, cada larva y cada insecto”¹⁴, no habría un orden estable en la Creación y, peor aún, Dios mismo sería responsable de todos los desperfectos o fallos que se produjeran en ella.

Por lo tanto, dado que ni todas las cosas son producidas fortuitamente o por el mecanismo sin guía de la naturaleza, ni puede pensarse razonablemente que Dios las haga inmediata y milagrosamente, puede muy bien concluirse que hay una *naturaleza plástica* por debajo de Él, la cual, como un instrumento inferior y subordinado, se afana por ejecutar esa parte de la providencia que consiste en el movimiento regular y ordenado de la materia¹⁵.

La noción de “naturaleza plástica” es, como se sabe, el principal legado de Ralph Cudworth a la historia de la filosofía. En la escala boeciana del ser que Cudworth rehabilita¹⁶,

¹⁰ Véase LE CLERC, *Bibliothèque choisie*, III, p. 32.

¹¹ ROSA, “Ralph Cudworth in the *République des Lettres*: The Controversy about Plastick Nature and the Reputation of Pierre Bayle”, p. 149. Por “cartesianos radicalizados” en este punto nos referimos a Louis de la Forge, Géraud de Cordemoy, Arnold Geulinx y, el más famoso de ellos, Nicolas Malebranche, quien en *Recherche de la vérité* había dicho: “il n’y a qu’un vraie cause, parce qu’il n’y a qu’un vrai Dieu (...) la nature ou la force de chaque chose n’est que la volonté de Dieu (...) toutes les causes naturelles ne sont point de véritables causes, mais seulement des causes occasionnelles” (MALEBRANCHE, *Œuvres complètes*, II, p. 312).

¹² “Il y a donc eu quatre sortes d’Atheïsme Philosophique. La première est celle des Hylopathiens, ou d’Anaximandre, dans laquelle on tire tout de la matiere destituée de sentiment, en lui attribuant des Formes et des Qualitez, qui s’y engendrent et qui s’y détruisent d’elles-mêmes. La seconde est celle des Atomistes, comme Democrite, qui fait tout venir du concours fortuit et de l’arrangement des Atomes. La troisième est l’Atheïsme Stoïcien, où une Nature aveugle, mais qui agit selon certaines regles, préside sur tout l’Univers. La quatrième est l’Hylozoïque, ou celle de Straton, qui attribuoit à la matiere je ne sai quelle vie, sans sentiment et sans intelligence” (LE CLERC, *Bibliothèque choisie*, II, pp. 61-62).

¹³ CUDWORTH, *True Intellectual System*, p. 144.

¹⁴ CUDWORTH, *True Intellectual System*, p. 147 y LE CLERC, *Bibliothèque choisie*, II, p. 79.

¹⁵ CUDWORTH, *True Intellectual System*, p. 150.

¹⁶ Véase HUTTON, “Cudworth, Boethius, and the Scale of Nature”, pp. 93-100.

esa naturaleza plástica es el tipo menos perfecto de sustancia incorpórea: más perfecta que la materia –mera masa resistente– es menos perfecta que los seres racionales o los animales en la medida en que le falta sentido (*sense*), conocimiento y conciencia¹⁷. Sus funciones incluyen la generación y conservación de plantas y animales¹⁸, o la regulación del movimiento de los cielos¹⁹, pero su poder no es irresistible y, por lo tanto, “no completamente incapaz (de la misma manera que el arte humano) de verse algunas veces frustrado y decepcionado por la mala disposición de la materia”²⁰.

Stefano Brogi presenta este último punto como la mejor explicación de los motivos que llevaron a Le Clerc a interesarse por la teoría de la “naturaleza plástica”. El filólogo suizo encontró allí, dice Brogi, “un cómodo chivo expiatorio a cuya imperfección atribuir los males físicos del universo”²¹. Le Clerc, es cierto, vincula la metafísica de Cudworth con los avances en biología y sugiere, por ejemplo, que “el principio vital” de Nehemiah Grew (*Cosmologia sacra*, 1701) podría ser la confirmación empírica de esa metafísica; sin embargo, “no hay dudas de que el interés de Le Clerc por el vitalismo es de orden primariamente teológico y filosófico”²². Ahora bien, en ese sentido, ¿es la naturaleza plástica de Cudworth un chivo expiatorio eficaz, además de cómodo, para exculpar a Dios de los males del universo? Aquí entra a jugar el segundo actor en la contienda, Pierre Bayle.

El problema del mal tenía para Bayle un carácter recurrente, casi obsesivo: “*una hidra –dice– a la que no se le puede cortar una cabeza sin que le renazcan las otras. Cuando usted piensa haberle tapado el camino a una objeción, sucede que ha abierto la puerta a varias otras dificultades*”²³. Así lo había mostrado en artículos como “Manichéens”, “Pyrrhon” o “Pauliciens” de su *Dictionnaire historique et critique* (1ª edición: 1696; 2ª edición: 1702), donde declaraba a la teodicea cristiana vencida en argumentos cruciales (la doctrina del “permiso” del pecado, la relación entre libertad humana y providencia divina, la supuesta justicia del castigo eterno y el carácter inevitable de los males físicos) y derivaba de esa derrota una posición antirracional que denominaba –sería o sarcásticamente– “triunfo de la fe” y “llamado a la humildad cristiana”²⁴.

En las obras posteriores al *Dictionnaire*, y particularmente en la *Continuation des pensées diverses* (1704), Bayle insiste en estas consideraciones, pero acompañándolas de otras no menos inquietantes. Entre ellas, que las pruebas naturales de la existencia de Dios no son irrefutables y que, por lo tanto, puede darse un ateísmo especulativo “de buena fe”²⁵. Las reflexiones de Cudworth en *The True Intellectual System* respecto de los cuatro tipos de ateísmo

¹⁷ Véase ALLEN, pp. 337-347.

¹⁸ Cf. CUDWORTH, *True Intellectual System*, pp. 151 y 167-168.

¹⁹ Cf. CUDWORTH, *True Intellectual System*, p. 168.

²⁰ CUDWORTH, *True Intellectual System*, p. 150, y LE CLERC, *Bibliothèque choisie*, II, p. 84.

²¹ BROGI, “Nature plastiche e disegni divini. La polemica tra Bayle e Le Clerc”, pp. 55-56.

²² BROGI, “Nature plastiche e disegni divini. La polemica tra Bayle e Le Clerc”, p. 54.

²³ BAYLE, *Réponse aux questions d'un provincial*, (en adelante, *RQP*) en *Œuvres diverses* (en adelante, *OD*), III, p. 631b.

²⁴ “Hay tanta gente que examina tan poco la naturaleza de la fe divina, y que tan raramente reflexionan sobre este acto de su espíritu, que se hace necesario sacarlos de su indolencia mediante una larga lista de las dificultades que rodean los dogmas de la religión cristiana. Es por un vivo conocimiento de estas dificultades por lo que aprendemos la excelencia de la fe, y de este favor divino. Aprendemos por la misma vía la necesidad de desconfiar de la razón y de recurrir a la gracia. Aquellos que no hayan asistido jamás a los grandes combates de la razón y la fe y que ignoren la fuerza de las objeciones filosóficas, ignoran una buena parte del agradecimiento que le deben a Dios, y del método para triunfar sobre todas las tentaciones de la razón incrédula y orgullosa” (BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, IV, p. 646).

²⁵ BAYLE, *Continuation des pensées diverses*, (en adelante, *CPD*), en *OD*, III, p. 323b.

en la Antigüedad le sirven justamente de prueba y abren la puerta a lo que será su último gran objeto de indagación: el naturalismo estratonista. Según éste, existe un orden eterno e inmutable que, sin origen en una causa inteligente anterior y sin estar dirigido por ningún conocimiento, puede ser considerado perfecto en sí mismo²⁶. Bayle la considera en principio una hipótesis inadmisibile. Pero igualmente inadmisibles a su juicio son todas las hipótesis que conciben a Dios de otra manera que como una voluntad absolutamente libre y creadora tanto de la existencia como de la *esencia* de las cosas, esto es, el arbitrarismo cartesiano. Desde el momento en que se acepten proposiciones de una verdad eterna que sean tales por naturaleza y no por una libre institución de Dios, verdades que Dios conoce necesariamente porque tal es su naturaleza, argumenta Bayle, “he allí una especie de *fatum* al cual Dios está sometido, he allí una necesidad natural absolutamente insuperable”²⁷. Los estratonistas llaman “Dios” a una naturaleza que existe por sí misma sin haber sido hecha sobre ningún plan, idea o causa ejemplar anterior, y dan cuenta del orden al que tal naturaleza está sometida afirmando su propia necesidad, afirmando que es así y no de otra manera. Pero, ¿es que los teólogos pueden apelar a algún otro expediente a la hora de explicar, por ejemplo, por qué Dios no puede hacer lo que implica contradicción? ¿Qué ventajas supone demorar el encuentro con una primera causa cuya razón de ser no se explica por ningún plan anterior?²⁸

Para Bayle, pues, lejos de explicarse como un resultado de la corrupción moral, el ateísmo estratonista es una posición filosófica coherente y difícil de refutar, tan difícil que incluso los que lo combaten con más ardor suelen darle armas sin darse cuenta. “El Sr. Cudworth y el Sr. Grew, grandísimos filósofos, son un ejemplo de ello”²⁹. Estos autores, por evitar la hipótesis de una intervención directa y continua de Dios en la creación, y las ruinosas consecuencias que tal hipótesis tiene respecto de la teodicea, han atribuido a la naturaleza plástica o al principio vital la posibilidad de regular el universo sin tener conciencia de su función; con ello se han privado del único antídoto contra el ateísmo, a saber, el principio filosófico según el cual todo suceso que implica conformidad con leyes establecidas reenvía necesariamente a una causa inteligente que conoce de manera adecuada la ley general que es preciso respetar³⁰. Los ateos infringen este principio adscribiendo la formación de animales a una causa que no es consciente de lo que hace y sigue un plan regular sin conocer la ley que ejecuta.

Pero la naturaleza plástica del Dr. Cudworth y el principio vital del Dr. Grew están exactamente en la misma situación, y, por lo tanto, su objeción contra los ateos es completamente ineficaz. Porque si Dios pudiera comunicar tal poder plástico, se seguiría que no es inconsistente con la naturaleza de las

²⁶ “[L]a naturaleza con sus virtudes y sus atributos, siendo el ser necesario, eterno e independiente, no puede encontrarse jamás bajo una forma que no emane de las leyes eternas e inmutables, y que en consecuencia no sea el estado más perfecto que pueda existir. No hay estado anárquico a temer en la máquina del mundo, ésta no puede estar más que en su estado natural, el caos o el retorno del caos no son más que quimeras; y si llegara un ordenamiento de los cuerpos distintos del que vemos, y que pareciera menos bello o más incómodo para el hombre, no sería por ello menos bello o más incómodo para todo el Universo” (BAYLE, *CPD*, en *OD*, III, p. 339b).

²⁷ BAYLE, *CPD*, en *OD*, p. 348a.

²⁸ Cf. BAYLE, *CPD*, en *OD*, III, p. 342a.

²⁹ BAYLE, *CPD*, en *OD*, pp. 216-217.

³⁰ Sobre la importancia de este principio en Bayle, puede verse MORI, *Bayle philosophe*, especialmente capítulos 3 y 5.

cosas que haya esos agentes. Podrían por lo tanto existir por sí mismos, diría el adversario, de lo cual también se seguiría que la regularidad que observamos en el universo podría ser el efecto de una causa ciega, que no fue consciente de lo que hizo³¹.

Observamos así que, según Bayle, el primer propósito de la obra de Cudworth, a saber, la refutación del ateísmo, no ha sido cumplido. Al contrario, los ateos, por lo menos en su versión estratonista, salen fortalecidos de la discusión. La única salida, por otra parte, parece seguir siendo la que Cudworth y Le Clerc querían evitar, esto es, la de un Dios que sin apoyarse en orden previo alguno —ni siquiera un orden de verdades— interviene directamente en el universo, creando y conservando a cada instante cada uno de los seres. Esta salida, sin embargo, como Bayle sabe, es desastrosa para cualquier proyecto de teodicea en tanto a nadie sino a Dios puede hacérsele responsable de los males de Su obra.

Ante un panorama tan desalentador, Le Clerc intentará repensar el concepto de “naturaleza plástica” comparándola con los pájaros que hacen su nido “de diversas maneras y compuesto de diversos materiales sin tener idea alguna de arquitectura, ni de orden, ni de albañilería”, o con los artesanos que hacen una máquina sin saber el designio y las razones de aquel que la inventó³². Sin embargo, terminará por reconocer que no le es posible explicar cómo Dios dirige las acciones de sus criaturas sin ser el verdadero autor de ellas:

Confieso que no puedo decir cómo Dios utiliza la materia y dirige las naturalezas formatrices inmateriales sin ser el autor de todas sus acciones, pero no se puede rechazar este pensamiento como absurdo después de las pruebas directas que he referido. De otra manera, habría que rechazar todo aquello de lo cual no tenemos ideas completas y exactas, lo cual nos haría caer en el más ridículo pirronismo³³.

Era la confesión de una derrota. Le Clerc ha comprendido por fin, concluye Bayle por su parte, “1) que la carencia de toda idea no puede ser reemplazada en las naturalezas plásticas más que por una dirección de Dios; 2) que es imposible concebir que, bajo tal dirección, ellas conserven la cualidad de causa eficiente”³⁴. No siendo la naturaleza plástica causa eficiente, la teodicea cudworthiana fracasa y toda la responsabilidad recae otra vez sobre la única causa verdadera, a saber, Dios mismo; un Dios que, insistimos, debe ser concebido a la manera de “Mr. Descartes y una parte de sus seguidores”: como causa libre de las verdades y de las esencias y, en tal sentido, como pudiendo hacer un círculo cuadrado

³¹ BAYLE, *CPD*, en *OD*, III, p. 217a. “La doctrina de Mr. Cudworth consiste en: 1) Que la verdadera causa próxima e inmediata de los animales no tiene ninguna idea de la obra que produce. 2) Que ella ha sido hecha por una causa que sí tiene idea de esa obra. Los estratonistas admiten la primera de estas dos proposiciones y rechazan la segunda. Por poca sinceridad que tengan, reconocerán que no hay nada más extraño ni más incomprensible que suponer que lo que forma la máquina de los animales no conozca nada, y sin embargo logre poner cada parte en el lugar que corresponda para la construcción de una obra donde se encuentra más artificio que en todo lo que el género humano ha inventado de mayor maravilla e ingenio. Pero sostendrían que Mr. Cudworth no puede molestarlos con esto, porque ya la primera proposición de su doctrina contiene este gran inconveniente, y su segunda tesis no lo puede remediar” (BAYLE, *RQP*, en *OD*, III, p. 888 a-b).

³² LE CLERC, *Bibliothèque choisie*, VII, pp. 282-283.

³³ LE CLERC, *Bibliothèque choisie*, VII p. 287.

³⁴ BAYLE, *RQP*, en *OD*, III, p. 890b.

si se le ocurriera³⁵. Tal es para Bayle la única muralla que la filosofía cristiana puede oponer al estratonismo.

¿Suscribía el mismo Bayle esa teoría del arbitrarismo divino? Dicho de otra manera, una vez admitido que no había paso intermedio como pretendían Cudworth y Le Clerc, ¿prefería Bayle el Caribdis del cartesianismo radicalizado para evitar la Escila del ateísmo hylozoico o estratonista? Ciertas declaraciones nos llevarían a pensar que sí. En efecto, Bayle suele mostrarse confiado en la teoría cartesiana (“todas estas dificultades se evaporan desde que suponemos que las esencias de las criaturas y las verdades filosóficas han sido fijadas mediante actos de la voluntad de Dios”³⁶) y califica en cambio de “incomprensible” la hipótesis estratonista. Pues ésta obligaría a quienes la defienden “a decir que una naturaleza que no tiene ni vida ni sentimiento, ha producido todas estas bellas obras, y que, sin saber lo que hacía les ha dado una simetría y una subordinación que parecen evidentemente el efecto de una inteligencia muy esclarecida, y que elige sus medios y sus fines”³⁷. Por otro lado, no deja de reconocer que las consecuencias últimas del cartesianismo son terribles. Entre otras cosas, porque elimina cualquier distinción natural entre el vicio y la virtud³⁸, y, por dar lugar “a la pretensión de que esta proposición, *tres y tres son seis*, no es verdadera más que en el lugar y durante el tiempo que Dios lo quiera; que podía ser muy falsa en algunas partes del Universo, y que acaso lo será entre los hombres el año que viene”³⁹, nos conduce al pirronismo más exagerado. Se les puede endilgar, por lo tanto, a los estratonistas que su teoría es insostenible racionalmente, pero ¿no podrían ellos acaso replicar que la que aparentemente los refuta también lo es? Se les puede endilgar que terminan afirmando algo incomprensible, pero ¿no podrían ellos replicar exactamente lo mismo? En este atolladero nos deja Bayle.

Los *Dialogues* de Hume

Se conocen bajo el nombre de “*early memoranda*” un conjunto de 318 notas de lectura tomadas por David Hume en veintiséis folios carentes de numeración original y distribuidas en tres secciones.⁴⁰ La primera sección, denominada por su autor “Filosofía natural”, es sólo un folio con nueve notas; la segunda sección, “Filosofía”, abarca cuarenta notas y cinco folios. Los veinte folios restantes, sin título, contienen 269 notas de contenido variado y han sido agrupados en una sección bajo el rótulo de “General”.

³⁵ Cf. BAYLE, *CPD*, en *OD*, III, p. 348a.

³⁶ BAYLE, *CPD*, en *OD*, III, p. 348a.

³⁷ BAYLE, *CPD*, en *OD*, III, p. 333a.

³⁸ “La consecuencia de esta doctrina sería que, antes de que Dios se determinara a crear el mundo, no veía nada mejor en la virtud que en el vicio, y que sus ideas no le mostraban que la virtud fuera más digna de su amor que el vicio. Esto elimina toda distinción entre el derecho natural y el derecho positivo; no habría ya nada inmóvil o indispensable en la moral, habría sido igualmente posible para Dios ordenarnos ser viciosos que ordenarnos ser virtuosos, y jamás podríamos estar seguros de que las leyes morales no serían un día abrogadas, como lo han sido las leyes ceremoniales de los judíos.” (BAYLE, *RQP*, en *OD*, III, p. 675b). Esta teoría cartesiana, por otra parte, volvía inexplicable una idea que Bayle deseaba defender: la de que los ateos, siguiendo su razón, pudieran actuar moralmente, es decir, pudieran reconocer una deshonestidad intrínseca en el vicio y una honestidad intrínseca en la virtud, Cf. BAYLE, *CPD*, en *OD*, III, pp. 408b-410b.

³⁹ BAYLE, *RQP*, en *OD*, III, pp. 675b-676a.

⁴⁰ Nos atenemos a los datos aportados en la edición de MOSSNER, “Hume's Early Memoranda, 1729-1740: The Complete Text”, pp. 492-518.

La que nos interesa aquí es la sección “Filosofía”, pues en ella se tratan temas relacionados con cuestiones de teología natural, temas que serán objeto de análisis en escritos posteriores de Hume, sobre todo en los póstumos *Dialogues concerning Natural Religion* (1779). En ella, además, se nombra o se alude a Pierre Bayle con frecuencia; concretamente, veinticuatro de las cuarenta notas, como hemos mostrado en otro trabajo⁴¹, han sido tomadas, con seguridad, de Bayle; más precisamente, del volumen III de sus *Oeuvres diverses*: dos de *Pensées diverses sur la comète*, siete de la *Continuation des pensées diverses* y quince de la *Réponse aux questions d'un provincial*.

La hipótesis estratonista está presente entre ellas, por supuesto. En la nota 15, por ejemplo, que reza así:

Un estratonista podría replicar los argumentos de todas las sectas filosóficas. De los estoicos, que mantuvieron que su Dios era ardiente y compuesto, y de los platónicos que afirmaron que las ideas eran distintas de la Divinidad. La misma pregunta ¿por qué las partes o las ideas de Dios tienen esta disposición particular? es tan difícil como por qué tiene el mundo esta disposición particular.

No lo nombra a Bayle, pero proviene sin dudas del capítulo CVI de la *Continuation des pensées diverses*. Intentaremos a continuación ver cómo reaparece en los *Dialogues concerning Natural Religion* y cuál es el contexto de esa reaparición.

Vayamos, pues, a los *Dialogues*. En ellos se relata una conversación entre tres hombres de letras –Cleanthes, Philo y Demea– tal como ha quedado grabada en la memoria de un auditor más joven, de nombre Pamphilus, discípulo de Cleanthes. El tema que reúne a los tres amigos es el modo más adecuado de inculcar la piedad religiosa en los alumnos o hijos. Se trata de un asunto pedagógico, por lo tanto; sin embargo, deriva en un largo debate acerca de la posibilidad de apoyar las creencias teológicas en argumentos racionales. Philo niega tal posibilidad; Demea confía de manera exclusiva en el tradicional argumento *a priori*; Cleanthes, finalmente, el más firme defensor de un aval racional para la fe, va a desarrollar el llamado “argumento del diseño” (*the design argument*) con vistas a sostener su posición.

Este argumento es, como se sabe, de tipo analógico, es decir, un argumento que parte de la semejanza aparente entre los efectos para inferir una semejanza en las causas. En el caso que nos ocupa, los efectos a comparar son, por un lado, la coherencia de partes y la adaptación de medios a fines observables en la naturaleza y, por el otro, los productos “del diseño, el pensamiento, la sabiduría y la inteligencia humanas”. Puesto que los efectos se asemejan, “nos sentimos inclinados a inferir, por todas las reglas de la analogía, que también las causas se asemejan, y que el Autor de la naturaleza es en algo similar a la mente del hombre, aunque dotado de facultades mucho más amplias, en proporción con la grandeza de la obra que ha ejecutado”⁴². De esta manera, dice Cleanthes, y *sólo* de esta manera, se

⁴¹ Para un análisis más detallado, véase BAHR, “Pierre Bayle en los *early memoranda* de Hume”, pp. 7-38. También KREIMENDAHL, “Die Kirche ist mir ein Greuel”. *Studien zur Religionsphilosophie David Humes*, cap. IX-XI. Para una perspectiva más amplia sobre la influencia de Bayle en los *Dialogues* de Hume, son imprescindibles: PAGANINI, “Theism, Atheism, and Scepticism. Bayle’s Background to Hume’s *Dialogues*”, pp. 203-243, y PAGANINI, “Hume’s ‘questions of words’ and Bayle’s ‘disputes de mot’. On *Dialogues* XII”, pp. 51-71.

⁴² HUME, *Dialogues concerning Natural Religion* (de aquí en adelante, DNR), ed. Gaskin, II, p. 45.

prueba al mismo tiempo la existencia de una deidad y la semejanza de esa deidad con la mente y la inteligencia humanas.

Apenas Cleanthes concluye su alegato, Philo identifica un supuesto en el argumento, supuesto que posteriormente se convertirá en una grave objeción. *A priori*, dice Philo, es posible suponer que la materia contiene dentro de sí el origen del orden, de la misma manera que lo contiene la mente, pues “no es más difícil concebir que los diversos elementos pueden disponerse, por una desconocida causa interna, en la más exquisita de las ordenaciones, que concebir que sus ideas adoptan la misma ordenación por una desconocida causa interna semejante en la gran mente universal”⁴³. *A priori*, pues, el orden o el ajuste de las causas finales no son por sí mismos prueba alguna de diseño. El argumento de Cleanthes se apoya, sin embargo, en que la *experiencia* nos indica que las ideas en la mente humana, “gracias a una desconocida e inexplicable economía”, se organizan por sí mismas para concebir el plan de un artefacto, mientras que si nos limitamos a amontonar piezas metálicas ese artefacto no se produce por su propia cuenta. La experiencia, por lo tanto, parece enseñarnos que la mente cuenta con un principio de orden interno, y que tal principio no existe en la materia. A partir de allí, concluye Philo, Cleanthes estaría en condiciones de inferir que el universo, al igual que los artefactos inventados por el hombre, carece de un principio de orden interno y que tal principio reside en una mente original que lo ha construido: “de efectos similares inferimos causas similares”⁴⁴.

Philo declara en aquel momento aceptar dicho supuesto a los fines de la discusión. En la Parte IV, sin embargo, el “experimento crucial” de Cleanthes comienza a ser puesto en cuestión. Un mundo mental o universo de ideas, dice Philo, requiere de una causa tanto como un mundo material o universo de objetos. Así, pues, poco se gana con explicar el mundo material a partir de un mundo mental anterior. Se ha dado un paso, pero puede ser un paso al infinito. Ese mundo mental, acaso, ¿no deberá ser explicado a partir de otro mundo mental anterior o de un nuevo principio inteligente? ¿Y este nuevo principio no necesitaría de otro anterior, y éste de otro, sin término final? Nada hay más insatisfactorio que la progresión *ad infinitum*.

Sería mejor, por lo tanto, no asomarse nunca más allá del presente mundo material. Al suponer que éste contiene en sí mismo el principio de su ordenamiento, afirmamos realmente que es Dios; y tanto mejor cuanto más pronto lleguemos a ese Ser divino. Cualquier paso que te conduzca más allá del sistema mundano sólo despertará en ti una disposición inquisitiva a la que jamás lograrás satisfacer⁴⁵.

El argumento del diseño se enfrenta aquí a su máximo adversario: la hipótesis naturalista o “estratonista” a la que aludía Hume en los *memoranda* y que ya habían tratado, como vimos, Cudworth, Le Clerc y Bayle. Dijimos que esta nota en concreto provenía del capítulo CVI de la *Continuation des pensées diverses*. Allí, en efecto, Bayle imagina la réplica que un discípulo de Estratón podría haber dirigido a los estoicos o a los platónicos que criticaran el supuesto naturalista de un mundo que, sin haber sido hecho por una causa inteligente

⁴³ HUME, *DNR*, II, p. 48.

⁴⁴ HUME, *DNR* II, p. 48.

⁴⁵ HUME, *DNR*, IV, p. 64.

anterior, tuviera un orden en sí mismo. Tal réplica consiste en mostrar que si es difícil explicar cómo hay un orden en la materia sin la dirección de un ser inteligente, no es menos difícil explicar cómo hay un orden en Dios sin la dirección de un ser inteligente. En este sentido, justamente, camina el razonamiento de Philo. “Decir que las diferentes ideas que componen la razón del Ser supremo se ordenan por sí mismas y por su propia naturaleza, es realmente hablar sin un sentido preciso. Y si tiene un sentido, me gustaría saber por qué no lo tiene asimismo decir que las partes del mundo material se ordenan por sí mismas y por su propia naturaleza”⁴⁶. Las dos proposiciones son igualmente inteligibles o igualmente ininteligibles. Y la segunda cuenta con el principio de economía a su favor: no multiplicar innecesariamente las entidades.

Pero hay algo más. Los estratonistas apelaban a la condición de *causa primera* de su naturaleza para negar validez a las preguntas acerca de por qué era de una manera y no de otra. “La naturaleza *es así*”, tal era toda su respuesta. Pierre Bayle acepta que esa estrategia puede ser discutible; sin embargo, admite también que tarde o temprano cualquier otra hipótesis debe concluir en una afirmación similar: detenerse en el establecimiento de la naturaleza del primer ser, sin poder buscar la razón de sus atributos en un orden o en un plan anterior⁴⁷. Philo, por su parte, compara esta dificultad, y la “solución” a ella, con la apelación que los peripatéticos hacían a las “facultades o cualidades ocultas” cuando no querían conceder que desconocían la causa de un fenómeno. Vosotros los antropomorfistas, le dice a Cleanthes, cuando se os pregunta por la causa que produce orden en las ideas del Ser supremo, sólo decís que se trata de una facultad *racional* y que tal es la naturaleza de la deidad. ¿Por qué no sería válida una respuesta similar para explicar el orden del mundo sin tener que recurrir a un creador inteligente?

Es sólo cuestión de decir que *tal* es la naturaleza de los objetos materiales, y que todos ellos poseen originalmente una *facultad* de orden y proporción. Éstas no son sino maneras más cultas y elaboradas de confesar nuestra ignorancia; y la primera hipótesis no tiene ninguna ventaja real sobre la otra, excepto en guardar más conformidad con los prejuicios del vulgo⁴⁸.

Las afinidades con Pierre Bayle parecen no terminar allí. En la Parte VI, Philo expone de una manera más enfática la necesidad de recurrir tarde o temprano al hecho último de un principio eterno de orden para dar cuenta de la regularidad natural y evitar el abismo de un regreso infinito. El pasaje ha suscitado varios comentarios, y, de hecho, no deja de presentar algunos puntos oscuros⁴⁹. Dice Philo:

Y si me viera obligado a defender un sistema de esta naturaleza [es decir, de acuerdo con el principio empírico “lo que vemos en las partes podemos inferirlo del todo”], lo que de buena gana jamás haría, estimaría que ninguno

⁴⁶ HUME, *DNR*, IV, p. 64.

⁴⁷ Cf. BAYLE, *CPD*, en *OD*, III, p. 342a.

⁴⁸ HUME, *DNR*, IV, p. 65.

⁴⁹ Al respecto, puede verse: PYLE, *Hume's Dialogues concerning Natural Religion. A Reader's Guide*, pp. 70-71; TWEYMAN, *Scepticism and Belief in Hume's*, pp. 81-83; GASKIN, *Hume's Philosophy of Religion*, pp. 35-36; y NATHAN, “Hume's Immanent God”, pp. 412-414.

es más plausible que el que adscribe al mundo un eterno e inherente principio de orden, aunque escoltado por grandes y continuas revoluciones y alteraciones⁵⁰.

El tono inusualmente afirmativo de la última parte no puede dejar de sorprender en un escéptico. Philo estaría proponiendo aquí que suponer al mundo (a la materia, deberíamos entender) como dotado de un principio de orden “eterno e inherente” resulta la hipótesis cosmológica más *verosímil*. Con lo cual, al parecer, no sólo estaría *objetando* el argumento del diseño sino también *sosteniendo* la hipótesis estratonista o naturalista. Contra esta interpretación, es cierto, se puede alegar la restricción impuesta al comienzo – parafraseándola: “jamás intentaría de buena gana defender un sistema de la naturaleza a partir del principio empírico *lo que vemos en las partes podemos inferirlo del todo*”. De todas maneras, puesto ante el dilema, Philo acepta que el estratonismo le resulta más fácil de defender, y por ello más plausible, que la hipótesis religiosa.

Desde aquí es posible establecer, decíamos, un nuevo vínculo entre Hume y Bayle. En efecto, en la *Continuation des pensées diverses* este último se pregunta si resultaba posible para los filósofos paganos –esto es, para la pura razón, sin ayuda revelada– remontarse desde los efectos visibles en el mundo hacia la existencia de Dios, es decir, hacia la existencia de una naturaleza “que, sin extensión alguna, y sin composición alguna, tiene una ciencia, una sabiduría, una bondad, una justicia, una potencia infinitas”⁵¹. Su respuesta es negativa. Nadie que supusiera la eternidad de la materia –como se debe hacer, de acuerdo a razones estrictamente filosóficas– y que pensara en un Dios realmente extenso –como se debería hacer, si se quiere explicar el poder de la divinidad para mover los cuerpos– puede llegar a concebir la naturaleza perfecta. Esto es, el primer ser que “por un acto único de su entendimiento conoce todas las cosas, y que por un acto único de su voluntad mantiene un cierto orden en el universo o lo cambia según su capricho”⁵².

Retengamos esta última condición. Un primer ser que por un acto único de su voluntad mantiene un cierto orden en el universo o lo cambia según su capricho. Tal era la hipótesis de los cartesianos, la hipótesis “arbitrarista”, y Bayle, como vimos, considera que es la única manera de enfrentar a los estratonistas: sostener “como Mr. Descartes y una parte de sus seguidores, que Dios es la causa libre de las verdades, y que él podría hacer un círculo cuadrado cuando quisiera”⁵³.

Hume conocía bien este problema. Lo atestigua la nota de los *Memoranda* inmediatamente anterior a la que citamos al comienzo de esta sección, la número 14: “El ateísmo de Estratón, el más peligroso de los antiguos, sostenía que el origen del mundo era la naturaleza o una materia dotada de actividad. Bayle piensa que sólo los cartesianos pueden refutar este ateísmo.” Ahora bien, hemos visto que el asunto es más complejo, pues la “refutación” que Bayle tenía en mente dependía de que se aceptaran condiciones sin fundamento racional. Estrictamente, pues, no hay refutación; lo único que puede hacerse

⁵⁰ HUME, *DNR*, VI, p. 76. Gaskin hace notar que Hume había escrito inicialmente “*in matter*” (“en la materia”) en lugar de “*to the world*” (“al mundo”).

⁵¹ BAYLE, *CPD*, en *OD*, III, p. 330a.

⁵² “De ahí la esperanza de sabernos escuchados cuando le rezamos; el miedo a ser castigados cuando nos conducimos mal; la confianza de vernos recompensados cuando vivimos bien; toda la religión, en una palabra, y sin ello ninguna religión” (BAYLE, *CPD*, en *OD*, III, p. 329b).

⁵³ BAYLE, *CPD*, en *OD*, III, p. 348a.

respecto de los estratonistas es desconcertarlos, oponiéndoles la hipótesis cartesiana y haciéndoles ver que ésta escapa a su temible réplica porque –a diferencia de los platónicos, por ejemplo– no supone orden alguno, excepto el que momentáneamente surja de la voluntad de Dios.

Cuál fue la palabra final de Bayle en esta controversia y, por ende, en qué medida él mismo podría ser considerado un defensor del estratonismo, un ateo, es, lo mencionamos antes, una cuestión muy debatida. Lo que sí podría decirse con cierta seguridad es que, en cuanto posición filosófica, consideraba el estratonismo una hipótesis muy difícil de vencer. No sabemos si esto, que Bayle sostuvo hacia 1704, podría tener alguna relación con lo que Hume hizo decir a su personaje escéptico, Philo, varias décadas más tarde, a saber, que si se viera obligado a defender un sistema de acuerdo con el método analógico, estimaría que ninguno es más plausible que el que adscribe al mundo un eterno e inherente principio de orden. En todo caso, renovando una sugerencia ya hecha por Norman Kemp Smith en 1948⁵⁴, las semejanzas son ciertas y las notas 14 y 15 de los *early memoranda* nos autorizan a sostenerlas.

Conclusiones

En *The True Intellectual System of the Universe*, Ralph Cudworth lleva a cabo una reconstrucción del pensamiento antiguo buscando principalmente arrancar de raíz la posibilidad del ateísmo y defender la teoría teológica cristiana. En el curso de esa reconstrucción recupera una variante del ateísmo griego que hasta entonces había pasado casi desapercibida: el ateísmo hylozoico o estratonista, vinculado a un oscuro filósofo peripatético: Estratón de Lampsaco.

Jean Le Clerc, entusiasmado por el proyecto apologético de Cudworth, toma su clasificación de los ateísmos antiguos. Para apoyar y difundir a Cudworth, traduce –en la *Bibliothèque choisie*, journal que dirigía– muchos pasajes del *True Intellectual System* al francés. Allí lo leyó Pierre Bayle, quien no conocía el inglés, y tal lectura significó el principio del fin de la empresa cudworthiana.

En efecto, discutiendo con Le Clerc, Bayle muestra que la supuesta refutación del ateísmo era inviable y que la hipótesis de la “naturaleza plástica”, lejos de salvar a Dios de los males del mundo, sólo es un subterfugio que no disminuye en nada Su responsabilidad. Después de Bayle, por lo tanto, el dilema es de hierro: o adoptamos el arbitrarismo cartesiano, con todas sus horribles consecuencias, o aceptamos que la hipótesis estratonista es irrefutable.

Para terminar. Varios de los pasajes en que Bayle discute con Le Clerc y, por su intermedio, con Cudworth, fueron incorporados por David Hume a los “*early memoranda*”, en notas que constituyen parte de la materia prima con que el filósofo escocés compuso posteriormente los *Dialogues concerning Natural Religion*. De hecho, el personaje escéptico de los *Dialogues*, Philo, trata la hipótesis estratonista en términos muy semejantes a los de Bayle y, como Bayle, termina defendiéndola –o, al menos, aceptándola– por un principio de economía. Se produce así una vuelta del estratonismo desde el continente a las islas, vuelta

⁵⁴ HUME, *Dialogues concerning Natural Religion*, p. 36.

que parece darle más motivos al temor de Cudworth por esa hipótesis a la que consideraba “el sol naciente del ateísmo”⁵⁵.

Referencias bibliográficas

ALLEN, Keith. “Cudworth on Mind, Body, and Plastic Nature”. In: *Philosophy Compass*, 8/4, 2013, pp. 337-347.

BAHR, Fernando. “Pierre Bayle en los *early memoranda* de Hume”. In: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXV, N° 1, Otoño 1999, pp. 7-38.

BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. 5ª ed., Amsterdam/Leyde/La Haye/Utrecht, P. Brunel *et al.*, 1740.

_____. *Réponse aux questions d'un provincial* (RQP), en *Œuvres diverses* (OD). III, La Haye, P. Husson *et al.*, 1727-1731.

_____. *Continuation des pensées diverses* (CPD), *Œuvres diverses* (OD). III, La Haye, P. Husson *et al.*, 1727-1731.

BROGI, Stefano. “Nature plastiche e disegni divini. La polemica tra Bayle e Le Clerc”. In: *Studi Settecenteschi*, 20, 2000.

CUDWORTH, Ralph. *The True Intellectual System of the Universe: Wherein all the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted and its Impossibility Demonstrated*. London: printed for Richard Royston, 1678.

_____. *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality, With a Treatise of Freewill*. Edited by Sarah Hutton. Cambridge: Cambridge UP, 1996.

GASKIN, J. C. A. *Hume's Philosophy of Religion*. London and Basingstoke: The MacMillan Press, 1978.

HUME, David. *Dialogues concerning Natural Religion* (DNR). In : *Dialogues and Natural History of Religion*. Edited by J. C. A Gaskin. Oxford/New York: Oxford University Press, 1993.

_____. *Dialogues concerning Natural Religion*. Edited with an introduction by Norman Kemp Smith, second edition, with supplement. New York: Social Sciences Publishers, 1948.

HUTTON, Sarah. “Cudworth, Boethius, and the Scale of Nature”. In: *The Cambridge Platonists in Philosophical Context: politics, metaphysics, and religion*. Rogers, Vienne y Zarka (eds.). Dordrecht: Springer, 1997.

KREIMENDAHL, Lothar. “Die Kirche ist mir ein Greuel”. *Studien zur Religionsphilosophie David Humes*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2012.

⁵⁵ “[T]he Rising Sun of Atheism” (CUDWORTH, *True Intellectual System*, p. 145).

- LE CLERC. *Bibliothèque choisie*. Amsterdam: Henri Schelte, 1703-1713.
- LOCKE, John. "Some Thoughts Concerning Education". In: *The Works of John Locke in Nine Volumes*, 12th. edition, Vol. 8, London, 1824.
- MALEBRANCHE, Nicolas. *Oeuvres complètes*. Éd. André Robinet. Paris : Vrin, 1974.
- MORI, Gianluca. *Bayle philosophe*. Paris: Honoré Champion, 1999.
- MOSSNER, Ernest C. "Hume's Early Memoranda, 1729-1740: The Complete Text". In: *Journal of the History of Ideas*, Volume IX, N° 4, October 1948, pp. 492-518.
- NATHAN, George. "Hume's Immanent God". In: *Hume*. V. C. Chappell (ed.). New York: Anchor Books, 1966.
- PAGANINI, Gianni. "Theism, Atheism, and Scepticism. Bayle's Background to Hume's *Dialogues*". In: W. Schröder (éd.), *Gestalten des Deismus in Europa*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013, pp. 203-243.
- PAGANINI, Gianni. "Hume's 'questions of words' and Bayle's 'disputes de mots'. On *Dialogues XII*". In: *Hume et la religion. Nouvelles perspectives, nouveaux enjeux*. S. Charles (ed). Hildesheim: Olms, 2013.
- PYLE, Andrew. *Hume's Dialogues concerning Natural Religion. A Reader's Guide*. London/New York: Continuum, 2006, pp. 70-71
- ROSA, Susan. "Ralph Cudworth in the *République des Lettres*: The Controversy about Plastic Nature and the Reputation of Pierre Bayle". In: *Studies in Eighteenth Century Culture*, Vol. 23, Johns Hopkins University Press, 1994.
- SIMONUTTI, Luisa. "Bayle and Le Clerc as readers of Cudworth. Elements of the of the debate on Plastic Nature in the Dutch learned journals". In: *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland*, 4, 2, 1993.
- TWEYMAN, Stanley. *Scepticism and Belief in Hume's Dialogues*. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1986.
- VOLTAIRE. "Le philosophe ignorant". In: *Œuvres complètes de Voltaire*, texte établi par Louis Moland, Garnier, tome 26. Paris: Garnier, (1766), pp. 47-96.

Virtud y voluptuosidad: la figura de Epicuro en el *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque* de Diderot¹

Adrián Ratto²

Resumen: La defensa que Diderot realiza de la filosofía de Epicuro en uno de sus últimos escritos, el *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque*, parece alejarlo del objetivo que se había propuesto en ese escrito, a saber, defender la imagen de Séneca. El objetivo de este artículo es demostrar que, a pesar de lo que puede parecer en un primer momento, el problema no es más que aparente. A la luz de este asunto, el trabajo también examina otros dos temas que provocan tensiones en el texto y parecen debilitar su estructura. En un plano más general, el artículo arroja algunas luces acerca de la recepción de los trabajos de Epicuro y de Séneca en el siglo XVIII.

Palabras clave: Diderot – Epicuro – Séneca – voluptuosidad – virtud

Virtue and voluptuousness: the Epicurus' image in Diderot's *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque*

Abstract: Diderot's defense of Epicurus' philosophy in one of his last writings, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque*, seems to distance him from the purpose he has in that work, namely, defending Seneca's image. The aim of this article is to show that, despite what it may appear at first, the problem is only apparent. In the light of this issue, the paper also examines two other themes that cause tensions in the text and jeopardize its structure. In a broader sense, the article sheds some light on the reception of Epicurus' and Seneca's works in the 18th century.

Keywords: Diderot – Epicurus – Seneca – voluptuousness – virtue

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el I Encuentro Argentina–Brasil sobre estudios del siglo XVIII / I Encontro Argentina–Brasil sobre estudos do século XVIII, que tuvo lugar en octubre de 2020 y fue organizado por la Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII y la Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII.

² Adrián Ratto es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente se desempeña como docente en la Facultad de Filosofía y Letras de dicha institución y como investigador adjunto en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Dirección de correo electrónico: rattoadrian@gmail.com

Introducción

En los §§ 68 y 69 de la Segunda parte del *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque*, uno de los últimos trabajos de Diderot, el autor, que se había propuesto en esa obra defender la imagen de Séneca, parece alejarse de su propósito, al referirse en términos positivos a una escuela, la epicúrea, rival a la que la tradición asocia al filósofo romano, la estoica. El objetivo de este artículo es demostrar que, a pesar de lo que puede parecer en un primer momento, el problema no es más que aparente.

Por otra parte, el texto, a partir del examen del lugar del epicureísmo en el escrito, pone de relieve otras tensiones que lo atraviesan y parecen debilitar su estructura, a saber, una serie de críticas a la filosofía de Séneca por parte de Diderot y un problema metodológico. En un plano más general, el artículo arroja algunas luces acerca de la recepción de los trabajos de Epicuro y de Séneca en el siglo XVIII.

La estructura del trabajo es la siguiente: en primer lugar (1), se reconstruyen los motivos que llevaron a Diderot a redactar el texto, se pone de relieve su carácter polémico y se examina la autocrítica que el filósofo realiza en el mismo; luego, (2), se analizan las alusiones que Diderot hace a Epicuro y su escuela en el escrito y se evalúa en qué medida su valoración positiva no contradice el resto de la obra; por último (3), se indagan, a partir de lo anterior, otras dos cuestiones que parecen amenazar el objetivo del libro.

1) ¡Diderot contra sí mismo!

El texto de Diderot tuvo dos ediciones, una en 1778 y la otra en 1782. La primera se publicó bajo el título de *Essai sur Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur les règnes de Claude et de Néron*, en el tomo VII de las *Œuvres de Sénèque, le Philosophe*, traducidas por M. de La Grange y Jacques-André Naigeon, la segunda, como una obra independiente, bajo el título de *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque, pour servir d'introduction à la lecture de ce philosophe* (de aquí en adelante *Essai*). Entre los motivos de la segunda edición se encontraba el de responder a las críticas que la primera había recibido, publicados, principalmente, en *L'Année littéraire* y en el *Journal de Paris*. Uno de esos cuestionamientos fue el de haber hecho una obra militante, polémica, antes que un tratado académico, el de haber hecho el trabajo de un “apologista” antes que el de un “historiador”³.

Diderot reproduce parcialmente y rechaza la objeción en el § 109 de la Segunda parte de su escrito, en el que también da cuenta de otros cuestionamientos⁴. Sostiene que ha hecho precisamente lo contrario de lo que se lo acusa y que es una prueba de ello el hecho de “no haber omitido nada de lo que se sabe acerca de las costumbres de Séneca”⁵. Además, afirma en las primeras páginas del texto que se propone “examinar sin parcialidad la vida y las obras de Séneca”⁶. La estructura de la obra parece, asimismo, alejar a Diderot de la objeción antes mencionada. El escrito está organizado a la manera de los trabajos académicos de la época, es decir, está dividido en dos partes, la primera, consagrada a la vida de Séneca, a la luz de

³ ANÓNIMO, “Belles Lettres”, p. 97.

⁴ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 405.

⁵ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 405.

⁶ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 35.

los relatos de los historiadores romanos Tácito y Suetonio, presentados en *Annales* y en *De vita Caesarum*, respectivamente, y la segunda, al análisis de sus obras.

Sin embargo, el trabajo parece ser algo más que un frío tratado académico, ajeno a la coyuntura social y política de la Francia del siglo XVIII. Entre los siglos XVI y XVIII la imagen del filósofo romano se inscribe en el marco de un neo-estoicismo y de un retorno del interés por la Antigüedad, en general, que emerge a la luz de un contexto político y religioso de luchas, sufrimiento e inquietud frente al cual el saber escolástico con sus luchas de facciones y sus vanas querellas se revelaba inútil⁷. En ese marco, Diderot redacta el trabajo por un encargo en 1777 del barón d'Holbach, quien le pide una vida de Séneca, para coronar la nueva edición de las obras completas de Séneca en la que estaban trabajando, en ese momento, algunos integrantes de su círculo, al que pertenecía el mismo Diderot. Como sostiene Jean Ehrard, la traducción de los escritos de Séneca realizada por M. de La Grange y Jacques-André Naigeon y el trabajo de Diderot deben ser vistos como parte de una estrategia de conjunto, que tuvo sus bases en el *Système de la nature* (1770) y *La Morale universelle* (1776) de d'Holbach, para presentar una moral laica, atea, independiente de los valores religiosos⁸. “¡Oh, Séneca! Tú eres y serás por siempre, junto a Sócrates y todos los ilustres desdichados, junto a los grandes hombres de la Antigüedad, uno de los dulces lazos que me une a mis amigos”, exclama Diderot⁹. Algunas páginas después, al comienzo del § 119 del Primer libro, agrega: “es necesario reconocer que en muchas ocasiones los enemigos de nuestros filósofos se parecen increíblemente a los detractores de Séneca”¹⁰.

En efecto, el filósofo parece más preocupado por defender una causa que por hacer el trabajo de un erudito. No resulta llamativo, entonces, que, a pesar de conocer el latín, trabajara, en general, a partir de traducciones: aquella que el mismo La Grange había preparado para *Les Œuvres de Sénèque*, pero también traducciones de versiones antiguas, como los dos volúmenes de las *Œuvres morales et mêlées de Sénèque*, traducidas en 1595 por Simon Goulart. No es sorprendente, tampoco, que introdujera pasajes vinculados a la coyuntura, que poco tenían que ver con la obra o la vida de Séneca, como, por ejemplo, una serie de reflexiones acerca de la revolución norteamericana o de las críticas que recibió la *Histoire des deux Indes* de Raynal¹¹. En cualquier caso, él mismo confiesa, finalmente, que su verdadero propósito es “vengar” a Séneca de sus críticos, tanto antiguos como modernos (“esos cobardes que han arruinado tu memoria [la memoria de Séneca]”) y reconoce, hacia el final del libro, su falta de distancia con respecto a la figura del filósofo romano, el hablar “con ardor en favor de un filósofo [Séneca]”¹².

La defensa gira, principalmente, en torno a una justificación del papel de Séneca en la corte de Nerón. Sobre la base de una identificación de “la virtud” con “la justicia”, con el

⁷ Para una visión de conjunto acerca de las diferentes interpretaciones de la figura de Séneca desde la Antigüedad hasta nuestros días, véase HEIL Y DAMSCHEN, *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*, pp. 53–95.

⁸ EHRARD, “Pourquoi Sénèque?”, p. 6. El barón d'Holbach alude a la figura y las obras de Séneca en diferentes pasajes de su célebre *Système de la nature*, Holbach, *Système de la nature*, pp. 288, 318. Además de Diderot, el barón d'Holbach, Naigeon y La Grange, conformaron aquello que Jean Deprun llama *el atelier Séneca* los naturalistas franceses Jean d'Arcet (1724-1801) y Nicolas Desmarest (1725-1815), quienes colaboraron anotando la edición de las *Naturales quaestiones*, DEPRUN, “Diderot au travail”, p. 19.

⁹ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 39.

¹⁰ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 210.

¹¹ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, pp. 355, 418.

¹² DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, pp. 38, 39, 406.

“bien general” (“no hay más que una virtud, la justicia”¹³), arguye, frente a aquellos que le reprochaban el haber vivido junto a un tirano, que hizo bien al permanecer al lado de Nerón, en la medida en que con sus acciones veló por el bienestar de sus amigos, familiares y de los ciudadanos en general: “cuanto más desordenado, ignorante, disoluto y feroz es el príncipe, más valioso es el papel del sabio comprometido”¹⁴. Valora, de este modo, la conducta del sabio que se compromete con los asuntos de la ciudad y lucha para modificar o, en todo caso, moderar o retrasar las extraviadas decisiones de los malos príncipes¹⁵. De la misma manera se expresa en diferentes pasajes del texto, como, por ejemplo, el § 74 de la Primera parte, donde, al hablar de la posición de Séneca en la corte de Nerón tras la muerte de Agripina, explica, ante quienes lo criticaban por no abandonar su cargo luego del crimen, que “era útil que permaneciera allí [junto a Nerón] por su familia, sus amigos, por los buenos ciudadanos”¹⁶.

La identificación de la virtud con la justicia, con la utilidad pública, atraviesa la obra de Diderot y hunde sus raíces en su *Essai sur le mérite et la vertu* (1745), un trabajo de juventud, que es, en realidad, una traducción anotada del libro *An Inquiry Concerning Virtue or Merit* (1699) del conde de Shaftesbury. Allí, sin embargo, ataca a Séneca. En efecto, en una nota al pie colocada al final del texto, acusa al filósofo romano de mantener un “vergonzoso silencio” ante los terribles actos cometidos por Nerón y de mostrarse más preocupado por “aumentar su riqueza” que por enseñar a su pupilo a ser un hombre virtuoso¹⁷. En cambio, en 1778/1782, tras señalar expresamente su pesar por esa crítica de juventud, presenta a Séneca como un hombre virtuoso, preocupado por sus conciudadanos de la Roma del siglo I d.C y amigos antes que por sí mismo¹⁸. ¿Cómo interpretar este desplazamiento?

Diderot se muestra en sus últimos años más “realista”. Tomando distancia de la época en la que pensaba, dice, que era “más importante hablar bien que actuar bien”¹⁹, afirma en su madurez que prefiere “una bella acción” a una “bella página”, al defensor de Calas,

¹³ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 344.

¹⁴ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 92. Vivir en la corte de un tirano no implica, por otra parte, explica Diderot, que el filósofo deba dejar de decir la verdad (p. 282). El filósofo francés, admirador de Sócrates y de Diógenes, sostiene que hacerlo sería “eternizar el reino de la ignorancia y la barbarie” (p. 282). Desde una visión pesimista de la historia, afirma, sin embargo, que en sus días “Diógenes no viviría en un barril, sino bajo un techo” (p. 53), en alusión a las dificultades para decir en su época la verdad directamente, sin velar de alguna manera el mensaje, tal como lo hacía la tradición de autores clandestinos de ese tiempo, a la que él mismo también perteneció. STAROBINSKI, *Diderot, un diable de ramage*, pp. 201-223 (cap. 8: “Diogène”). Sobre Diderot y la literatura clandestina, puede consultarse el dossier “Diderot et la littérature clandestine”, a cargo de Geneviève Artigas–Menant, Antony McKenna y Pierre–François Moreau, publicado en el n.º 19 (2011) de *La Lettre clandestine*.

¹⁵ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, pp. 93, 94.

¹⁶ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 140.

¹⁷ DIDEROT, *Essai sur le mérite et la vertu*, p. 424.

¹⁸ En el § 118 del Primer libro del *Essai*, se puede leer: “un joven autor, a quien estimo y puedo dirigirme sin rodeos, ha publicado la crítica más lacónica y violenta que se haya hecho a Séneca (...) (p. 203)”. Inmediatamente, luego de reproducir algunos pasajes de la nota al pie escrita por él mismo contra Séneca en el trabajo de 1745, exclama: “¿De dónde has tomado todo esto? ¿Sobre qué apoyas tus críticas? (...) juzgas al hombre de acuerdo a un modelo fantástico (...). Una vez que hayas luchado contra tí mismo, una vez que hayas sentido en el propio cuerpo la lucha del sabio, te sentirás avergonzado por las injurias que has lanzado contra el más virtuoso y, yo agregaría, el más desdichado de los hombres, si es que se puede unir la virtud a la desdicha” (p. 204). El pasaje se cierra con el reconocimiento por parte del autor de que se trata de una crítica a lo que él mismo había escrito en 1745: “¿Quién es ése que se refiere con esa vanidad a dos célebres personajes (...)? Soy yo mismo, yo mismo a la edad de veinte años (...) es a mí mismo a la edad de veinte años a quien, ahora, con más de sesenta, dirijo esta lección” (p. 205).

¹⁹ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 228.

antes que al autor de *Mabomet*²⁰. En este mismo sentido, al comentar las *Epistulae morales ad Lucilium*, afirma que en lugar del erudito en soledad, alejado de los asuntos públicos, prefiere “al sabio en acción”²¹.

Es posible pensar que, en el caso de Diderot, la experiencia que trae consigo el paso del tiempo²² y su participación en el círculo del barón de d'Holbach, entre otras cosas, puedan haberlo llevado, efectivamente, a interpretar en 1778/1782 la figura de Séneca de una manera diferente a la de 1745. En cualquier caso, se observan en el texto otras tensiones menos fáciles de elucidar. Una de ellas es la valoración positiva que se hace de la filosofía de Epicuro y del epicureísmo en general en la Segunda parte del libro. ¿No es la epicúrea una escuela rival a la estoica, con la que la tradición asocia a Séneca? A continuación, se examinará este aparente conflicto.

2) En defensa de Epicuro y contra sus falsos discípulos

En los §§ 68 y 69 de la Segunda parte del *Essai*, el autor hace una especie de apología del epicureísmo y ataca en duros términos al estoicismo. Estos apartados, que, con la excepción de algunos pasajes de un trabajo de Paolo Quintili²³, no han logrado atraer aún el interés de los especialistas, pueden resultar llamativos, en la medida en que el editor de la *Encyclopédie* se había propuesto en el escrito, como se ha señalado en la sección anterior, realizar una defensa de la figura y los escritos de Séneca, a quien la tradición considera, en general, un representante de la filosofía estoica.

En cualquier caso, la alusión que Diderot hace a Epicuro y a sus discípulos en el *Essai* no es una referencia aislada en su obra. En efecto, ya había aludido de manera expresa o indirecta a Epicuro y a sus discípulos, tanto antiguos como modernos, en otros trabajos. En la entrada EPICURÉISME OU EPICURISME, publicada en el volumen V (1755) de la *Encyclopédie*, tras señalar que “nunca una filosofía fue tan mal comprendida y calumniada como la de Epicuro” y explicar en qué consisten los errores de las interpretaciones más comunes, a saber, considerar su filosofía como atea y a él como un “apologista del libertinaje”, hace un resumen de los diferentes aspectos de su pensamiento y el de sus discípulos, poniendo especial atención en su materialismo atomista²⁴. No duda en este texto, redactado sobre la base de la *Historia critica philosophiae* de Jakob Brucker, en afirmar que la vida de Epicuro estuvo indisolublemente ligada a “la virtud y a la temperancia” y que los integrantes de su secta fueron “personas muy honestas”²⁵. También en *Le Rêve de d'Alembert* (1769) el lector encuentra el nombre de Epicuro, aunque allí la mayor influencia parece ser la de un hombre de su secta, Lucrecio, cuyo *De rerum natura* sirvió como base para el texto de Diderot. En este libro, el influjo se advierte, particularmente, en el terreno de la física, de la concepción de la naturaleza que presenta Diderot, en la que resuena el materialismo atomista de Epicuro y su

²⁰ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 319. También se refiere a Voltaire en el § 86 de la Segunda parte del *Essai*.

²¹ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 251.

²² Paso del tiempo alimentado, en el caso de Diderot, por los días que pasó como prisionero en el castillo de Vincennes, los problemas que sufrió como editor de la *Encyclopédie* y su desencanto con la emperatriz Catalina II de Rusia, entre otras cosas.

²³ QUINTILI, “Les Matérialistes anciens chez Diderot”, pp. 487-512.

²⁴ DIDEROT, “Epicurisme ou epicurisme”, pp. 779-785.

²⁵ DIDEROT, “Epicurisme ou epicurisme”, p. 779.

escuela²⁶. Como señala Alain Gigandet, no dejan de advertirse, no obstante, una serie de desplazamientos entre ese atomismo clásico y el materialismo vitalista de Diderot²⁷. Algunos pocos años más tarde, en las notas que escribe al margen de la *Lettre sur l'homme et ses rapports* de François Hemsterhuis durante su estadía en Holanda en 1773, vuelve a mostrar su interés por Epicuro y su escuela. Ante los ataques de Hemsterhuis a los materialistas, responde que Epicuro fue un “hombre sabio”, que “Demócrito y Epicuro no eran ni hombres envilecidos ni hombres sin espíritu” y que los materialistas modernos “son hombres de bien” y “están lejos de creer que su opinión conduzca a la inmoralidad”²⁸, retomando, en este último caso, la discusión acerca de la posibilidad de articular el ateísmo y la virtud, una controversia que atraviesa todo el siglo XVIII²⁹.

Las alusiones que Diderot hace a Epicuro y sus discípulos en el *Essai* forman parte de una serie de reflexiones acerca de la naturaleza de la felicidad, que se desarrolla en los §§ 67–72 de la Segunda parte del texto, en los que se ocupa de *De vita beata* de Séneca³⁰. Frente al estoicismo, que condena al sabio a un alejamiento de la sociedad y excluye la voluptuosidad en su respuesta a esta cuestión, el editor de la *Encyclopédie* toma distancia, señalando que no se llega a ese corolario más que después de “una cadena de sofismas”³¹. Agrega, a continuación, que “la filosofía estoica es una especie de teología” y que “no conoce doctrina más alejada de la naturaleza que la de Zenón”³². En este marco se reivindica a Epicuro como el representante de una moral “sana” y “austera”³³.

Ahora bien, ¿no debilitan esta crítica al estoicismo y esta reivindicación de la figura de Epicuro la estructura de un trabajo cuyo principal objetivo es defender la figura de Séneca? La respuesta a esta cuestión parece ser negativa por dos motivos. Por una parte, la “apología del epicureísmo”, que se hace a partir de la referencia positiva a Epicuro que el mismo Séneca presenta en el capítulo XIII de *De vita beata*, muestra a Epicuro como un hombre que no es esclavo de las pasiones, que supo, sin negar la voluptuosidad, encerrarla dentro de “los límites más estrechos”³⁴. “Si se interroga al discípulo de Epicuro dirá que de todas las voluptuosidades la más dulce es la que nace de la virtud”, exclama³⁵. Por otra parte, el cuestionamiento al estoicismo alcanzaría a lo que Diderot denomina “estoicismo rigorista” o “zenonismo”, pero no al “estoicismo moderado”, con el que en general vincula a Séneca. En el § 13 de la Primera parte, explica, al hablar de la formación del filósofo romano y de la influencia sobre su pensamiento de diferentes personajes y corrientes, que, si bien conoció a los “estoicos rigoristas”, fue un “estoico moderado”, es decir, un hombre capaz de articular

²⁶ DIDEROT, *Le Rêve de D'Alembert*, p. 130.

²⁷ GIGANDET, “Lucrèce vu en songe. Diderot, *Le rêve de d'Alembert* et le *De rerum natura*”, pp. 416 y ss. A propósito de la figura de Lucrecio en la obra de Diderot, véase también Goulbourne, “Diderot and the Ancients”, pp. 18-20. En cuanto a la recepción del atomismo antiguo en los siglos XVII y XVIII, pueden consultarse: WILSON, *Epicureanism at the Origins of Modernity* y el dossier “L'épicurisme des Lumières”, dirigido por Anne Deneys-Tunney y Pierre-François Moreau y publicado en el n.º 35 (2003) de *Dix-huitième siècle*.

²⁸ HEMSTERHUIS, *Lettre sur l'homme et ses rapports. Avec le commentaire inédit de Diderot*, pp. 139, 443, 441.

²⁹ Acerca de las críticas de aquellos que vinculaban el epicureísmo al ateísmo y la inmoralidad para atacar a *les philosophes*, desde el cardenal de Polignac, autor de un *Anti-Lucretius*, al abad Nicolas-Sylvestre Bergier, véase ALBERTAN-COPPOLA, “L'anti-épicurisme”, pp. 309-318.

³⁰ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 346.

³¹ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 347.

³² DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 348.

³³ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 348.

³⁴ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, pp. 347, 348.

³⁵ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 347.

la austeridad del estoicismo con el hedonismo de los epicúreos y la preocupación por la virtud de Sócrates³⁶.

Intenta alejar a Séneca de un camino que conduce a prácticas ascéticas y se oponen al *bien general* antes mencionado³⁷. Pero, ¿no destruye también un hedonismo desenfrenado esa moral que se propone articular el interés particular con el general? Probablemente, así sea. En cualquier caso, no es ése, como se señaló, el tipo de hedonismo que Diderot atribuye a Epicuro y su escuela. No fueron más que sus “falsos discípulos” – en alusión a, probablemente, entre otros, Julien Offray de La Mettrie³⁸– los que, explica, interpretaron su doctrina de esa manera, los que “comprendieron mal” la idea de “voluptuosidad”³⁹.

De este modo, tomando distancia de un tipo de estoicismo, el *rigorista*, que conduce a una manera de actuar que rechaza, y de una mala comprensión del epicureísmo, la de sus *falsos discípulos*, puede decir que “no sería difícil conciliar a propósito de la moral a esas dos escuelas [epicureísmo y estoicismo]”⁴⁰. A ese intento de conciliación se refiere, seguramente, cuando afirma, poco después: “después de dormir, medito y después de meditar, necesito alimentarme”⁴¹.

3) Séneca, la moral estoica y algunas reflexiones metodológicas

La *apología del epicureísmo* no parece, como se ha intentado mostrar en el apartado anterior, provocar un problema en la estructura del libro, pero saca a la luz otras cuestiones que pueden generar cierta perplejidad en el lector, a saber, las críticas que, por momentos, Diderot dirige al mismo Séneca y la incertidumbre que rodea, finalmente, al saber que el filósofo se propone apoyar.

El editor de la *Encyclopédie*, como hemos mencionado, intenta tomar distancia de una rama del estoicismo, a la que denomina *rigorista* o *zenonismo*, que, comprometida con una idea demasiado rígida de virtud, aleja al sabio de los asuntos públicos y, de este modo, del tipo de filosofía práctica que intenta defender. Como se señaló, busca alejar la imagen de Séneca de ese tipo de estoicismo y asociarlo a lo que llama *estoicismo moderado*. Sin embargo, Séneca parece, por momentos, no ajustarse a ese deseo. En efecto, al releer una de las cartas de Séneca a Lucilio, en la que el filósofo romano le aconseja exhortar a su amigo a que permanezca en “el reposo”, en “el retiro”, Diderot exclama que eso no es bueno para la

³⁶ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 54.

³⁷ Sobre esta base se apoya también la crítica que dirige a Rousseau en los §§ 61–67 de la Primera parte del libro. Nos hemos ocupado de examinar esas críticas en RATTÓ, “Soledad y filosofía. Las críticas de Diderot a Rousseau en el *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque”, pp. 45–60.

³⁸ Ataca a La Mettrie, que había publicado en 1748 un *Anti-Sénèque*, en el § 6 de la Segunda parte del texto. A propósito de esas críticas, véase QUINTILI, *Matérialismes et Lumières. Philosophies de la vie, autour de Diderot et de quelques autres 1706-1789*, pp. 125-144 (cap. 3: “Lectures matérialistes du stoïcisme au XVIIIe siècle: Diderot et La Mettrie”).

³⁹ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 348. Diderot, por otra parte, aprovecha la ocasión para trazar un paralelismo entre las palabras “voluptuosidad” e “interés”, a propósito de lo que sucedió como consecuencia de –lo que él considera– su mala interpretación: “la palabra *voluptuosidad* (*volupté*), mal comprendida, convirtió a Epicuro en una persona detestable, así como la palabra *interés* (*intérêt*), mal comprendida, provocó el murmullo de los hipócritas y los ignorantes contra un filósofo moderno” (p. 348). Se refiere, seguramente, en el último caso, a La Rochefoucauld.

⁴⁰ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 347. Las cursivas son nuestras.

⁴¹ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 348.

sociedad y que hay en el estoicismo un “espíritu monacal” que le desagrada⁴². Asimismo, al analizar el tratado *De ira* de Séneca, luego de constatar que el filósofo estoico niega la naturalidad de la cólera, incluso en casos como el violento asesinato de un ser querido, exclama: “¿Cómo Séneca? (...) ¿No? Tú me pides algo imposible”⁴³. Es similar lo que se advierte en el comentario al libro V de *De constantia sapientis*. Allí, Diderot coloca a Séneca entre los estoicos que él califica como “rigoristas” y, luego de contar que Stilpon después del asalto a su ciudad y de haber perdido a su mujer y sus hijas había dicho que no había perdido nada y que Séneca había alabado la actitud de Stilpon, reacciona: “no lo disimularé, las palabras de Stilpon y el comentario de Séneca me indignan (...). Si tú no has perdido nada, es porque te habías alejado inexplicablemente de todo lo que es querido a los hombres. Si esas cosas no están adheridas al estoico como su vestimenta, entonces yo no soy estoico y me alegro de no serlo (...)”⁴⁴.

¿Cómo interpretar estas objeciones a Séneca? ¿Se contradice Diderot? ¿Abandona el objetivo principal de su libro? No parece ser así. Las críticas sólo aparecen en los momentos en los que el filósofo romano se aparta de la figura del sabio comprometido con los asuntos de la ciudad, que Diderot busca instalar. Probablemente, se trate de una estrategia. Después de todo, él mismo había dicho que juzgaría a Séneca “con imparcialidad” y que no evitaría indicar “sus debilidades” o “contradecirlo” cuando fuera necesario⁴⁵. Se podría pensar que, de esta manera, el autor buscó dar la impresión de ser un juez “neutral” y, de ese modo, otorgar mayor peso a su defensa.

En cualquier caso, a la luz de esto pueden surgir otras preguntas a las que resultaría menos sencillo responder: ¿cómo alcanzó Diderot el conocimiento acerca de la vida y las obras Séneca que presenta en el texto? ¿Sobre qué apoya sus afirmaciones? ¿Por qué su estoicismo no sería, en general, el mismo que el de Zenón? Como ya se indicó, el autor considera que la vida y los escritos del autor de *De tranquillitate animi* han sido mal interpretados y sostiene que, por el contrario, su lectura es “más sólida” que la de los “detractores” de Séneca e incluso de la que él mismo realizó en su juventud⁴⁶. Con el fin de acercarse, entonces, a la verdad no se ocupa solamente de releer los escritos del filósofo romano (“he leído y releído...”), sino también de comprender su época y de examinar su “vida privada”, es decir, “su educación”, “su carácter”, “sus inclinaciones”, “sus gustos”, etc.⁴⁷. Los “secretos de la vida privada” muestran, dice Diderot, que Séneca era, entre otras cosas, un hombre “frugal” y “austero”⁴⁸. Pero, ¿es esto suficiente? ¿Se puede hablar de una

⁴² DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 251.

⁴³ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 316.

⁴⁴ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 374.

⁴⁵ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, pp. 35, 229.

⁴⁶ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 182.

⁴⁷ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, pp. 184, 242.

⁴⁸ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, pp. 229, 289, 303. “El hombre de genio es conocido por la posteridad, el hombre es ignorado. ¿Qué sabemos de Homero, de Arquímedes, de Demóstenes, de Eurípides o de Sófocles? (...). Así como nuestros sobrinos deberán a Moréri, a Bayle, a Chauffepié, a Marchand, a Fontenelle, a d’Alembert, a Condorcet y a nuestra Academia francesa el conocimiento útil de las virtudes o los defectos domésticos que volvieron agradable o penoso el trato con los hombres célebres cuyas obras admirarán, nosotros lo debemos a Plutarco y a algunos otros biógrafos de la Antigüedad”, afirma (pp. 185, 186). Muriel Brot pone de relieve la importancia que Diderot otorga en el texto a un género, el de las “vidas”, considerado menor entre los historiadores en la época, consagrados a la historia de los reyes y las guerras, véase BROT, “Diderot et les vies privées de Sénèque, Claude et Néron”, pp. 57–64. La autora muestra que Diderot en el *Essai* recurre también a otros géneros considerados menores en esos tiempos, tales como la “anécdota” y el

representación “verdadera” en el caso de este trabajo de Diderot o, como él dice, *más sólida* que las otras?

No parece que se pueda dar una respuesta completamente positiva a esta última pregunta por diferentes razones. En primer lugar, establecer los hechos no es una tarea sencilla. Habiendo lagunas entre los documentos, a menudo los textos de las autoridades, a las que se debe recurrir para reconstruir la imagen de un personaje histórico, son alcanzados por el “eco del rumor popular” o llenan dichas lagunas con absurdas conjeturas para “dañar, calumniar, difamar a los grandes hombres...”⁴⁹. Pero, aun si se establecen adecuadamente los hechos, los problemas persisten. En efecto, es necesario interpretar esos hechos y, para eso, dice el filósofo, se debe tener en cuenta las circunstancias, es decir, no se debe juzgarlos fuera de su contexto. No se puede comprender adecuadamente la vida de Séneca si no se la enmarca en su época, en las cortes de Claudio y de Nerón: “se juzgará mal la posición y la conducta de gente honesta [Séneca y Burro] si se olvida a qué príncipe se enfrentaban...”⁵⁰. Para eso, es necesario conocer, entre otras cosas, señala, las “intrigas secretas (...) las maquinaciones, los movimientos, los caracteres, las miradas, los intereses, los temores, las esperanzas, los proyectos, que cambian con las circunstancias, y las circunstancias, que cambian de un día a otro”⁵¹. Ahora bien, ¿cómo hacer para tener un conocimiento fidedigno de estos aspectos? ¿Cómo hacer para conocer “el tono”, “la mirada” o “la consternación en el rostro de Séneca”?⁵². Finalmente, en cuanto a la lectura de las obras de Séneca, ¿es posible realizar una interpretación definitiva? Diderot denuncia a aquellos que “no han leído” sus obras o que “las han leído con prejuicios”⁵³. No obstante, reconoce que su obra es el producto de “lecturas múltiples” y que “no relee las obras de Séneca sin advertir que no las ha leído aún lo suficiente”⁵⁴. “Leo, converso, interrogo o respondo”, dice y poco después agrega, dirigiéndose al lector, que éste “no tardará en darse cuenta de que es tanto su alma lo que describe como la de los personajes que se ofrecen a su relato”⁵⁵.

El filósofo advierte que si el historiador se permite “agregar o quitar algo al relato histórico, ya no hay verdad ni falsedad”⁵⁶. Sin embargo, eso es, precisamente, lo que hace: selecciona, añade y confunde a Séneca, por momentos, consigo mismo y a la Roma del siglo I d.C. con la Francia del siglo XVIII. Su lectura no parece menos arbitraria que cualquier otra. Él mismo confiesa que no se aborda de la misma manera “un acto que deshonra a la humanidad” que una acción “bella, noble y grande”; que es lícito librarse a “todo tipo de

“elogio” (pp. 59 y ss.). La justificación de la biografía se inscribe en un movimiento que desde los siglos XVI y XVII discute la preeminencia de la historia militar y política, véase GUION, *Du bon usage de l'histoire: histoire, morale et politique à l'âge classique*.

⁴⁹ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, pp. 138, 143.

⁵⁰ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 139.

⁵¹ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, pp. 96, 97.

⁵² DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 139.

⁵³ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 400.

⁵⁴ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, pp. 35, 240.

⁵⁵ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 35. Se podría pensar que el texto es, en cierto modo, autobiográfico y que el filósofo encuentra aquí la oportunidad de, entre otras cosas, justificar su papel junto a la emperatriz Catalina II de Rusia, así como de adelantarse a la publicación del escrito autobiográfico de Rousseau (*Les Confessions*), cuya publicación, que estimaba inminente al momento de la primera edición del *Essai*, lo inquietaba. Elena Russo considera que ésta es la principal clave de lectura del *Essai*, véase RUSSO, “Slander and Glory in the Republic of Letters: Diderot and Seneca Confront Rousseau”, pp. 1–12.

⁵⁶ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 139.

conjeturas” para “exculpar” a un personaje ilustre⁵⁷. Será un “mal juez”, dice más adelante, quien no tenga un “doble tacto”, ya que “la historia de los tiempos calamitosos no se escribe de la misma manera que la de los reinados venturosos”⁵⁸. La historia parece ser, para Diderot, *filosófica y política* —como reza el título del trabajo del abate Raynal (*Histoire philosophique et politique...*), en cuya redacción colaboró— antes que factual⁵⁹.

En este marco, la conclusión del *Essai* resulta menos desconcertante de lo que puede llegar a ser en un primer momento. Allí, en el § 110 de la Segunda parte del libro, sostiene que “los resultados que arrojan los hechos son limitados” y que, por lo tanto, es inevitable tener que apelar en el terreno de la historia a “infinitas conjeturas”⁶⁰. Además, pone en entredicho la propia imagen de Séneca que ha intentado construir en el resto del texto:

Luego de tantas lecturas enfrentadas (...), decidme, lector, ¿cuál debe ser la conclusión? ¿Séneca y Burro fueron personas honestas o viles cortesanos? ¿Séneca fue un hombre de genio o no fue más que un falso *bel esprit*? ¿Habló acerca de la virtud con conocimiento o como un hipócrita? (...) ¿Conozco o no mi propia lengua? ¿Soy un razonador o un sofista? ¿Tiene mi discurso algún tipo de solidez o no es más que una frívola declamación? ¿Tiene o no mi pensamiento consistencia e ideas originales? ¿He hecho un buen o un mal libro? (...) Convenid, lector, que *tú no sabes nada acerca de eso, pero nada en absoluto*⁶¹.

A modo de conclusión

Se ha intentado demostrar en este trabajo que la valoración positiva que Diderot realiza en el *Essai* de la filosofía de Epicuro (2) no provoca tensiones en el texto, ya que no ve en el epicureísmo y el estoicismo escuelas rivales —en cualquier caso, en el tipo de epicureísmo y estoicismo que le interesa defender, que no son ni el hedonismo desmesurado de los *falsos discípulos* de Epicuro ni la virtud impracticable de Zenón—, sino todo lo contrario. Esto, además, arroja algunas luces acerca de la recepción de las filosofías de Epicuro y de Séneca en el siglo XVIII. Este último tema, no obstante, desborda, sin dudas, los límites de este trabajo.

Por otra parte, el análisis del lugar que se otorga a la filosofía de Epicuro en el escrito saca a la luz dos problemas cuya articulación con el propósito principal del libro de Diderot parece menos sencilla (3). Por un lado, se ha mostrado que la defensa de la imagen de Séneca realizada por el editor de la *Encyclopédie* no impide que deslice también contra su filosofía una serie de cuestionamientos, algo que ha sido con frecuencia pasado por alto por los

⁵⁷ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 82.

⁵⁸ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 423.

⁵⁹ Sobre este aspecto de la obra de Diderot, véase el reciente trabajo de D'ANTUONO, “Diderot et sa conception innovante de l'histoire utile, transfrontalière et rétrospective”, p. 285-304.

⁶⁰ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, p. 431.

⁶¹ DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, pp. 430, 431. Las cursivas son nuestras. Acerca de la relación entre el autor y el lector en los escritos históricos del *siècle des Lumières*, especialmente en los trabajos de Diderot, véase PENKE, “La représentation de l'énonciateur et du destinataire dans le discours historique”, pp. 517 y ss. Penke sostiene que el carácter militante de las obras históricas de la época llevó a menudo a los autores a ensayar diferentes estrategias, como, por ejemplo, unir de manera ficticia sus voces a las de los lectores, con el fin de conseguir la aceptación del contenido de sus escritos (p. 218).

especialistas⁶². Por otro lado, se han puesto de relieve una serie de cuestiones de índole metodológica a propósito de las herramientas con las que cuenta el filósofo para alcanzar el saber acerca de la vida y las obras de Séneca que pretende defender. Se puede pensar, tal vez, que el primer problema no es más que aparente si se considera esas críticas a Séneca como parte de una estrategia del autor para persuadir al lector, velando el carácter militante de su obra. La superación del segundo resulta, en cualquier caso, más difícil de conseguir, desde el momento en que los problemas metodológicos mencionados parecen socavar las bases sobre las que debería apoyarse el tipo de saber que Diderot se había propuesto presentar en el libro.

Referencias bibliográficas

ALBERTAN-COPPOLA, S. “L’anti-épicurisme”. In: *Dix-huitième siècle*, n° 35, pp. 309–318, 2003.

ANONIMO. “Belles Lettres”. In: *Journal de Paris*, pp. 97–99, 1779.

BROT, M. “Diderot et les vies privées de Sénèque, Claude et Néron”. In: *Écrire l’histoire*, vol. 17, pp. 57–64, 2017.

D’ANTUONO, G. “Diderot et sa conception innovante de l’histoire utile, transfrontalière et rétrospective”. In: *Libertinage et philosophie à l’époque classique (XVIe–XVIIIe siècle)*, n° 17, pp. 285–304, 2020.

DEPRUN, J. “Diderot au travail”. In: *Œuvres complètes de Diderot*. Ed. Jean Fabre, Herbert Dieckmann, Jacques Proust y Jean Varloot. París: Hermann, vol. 25, pp. 19–26, 1986.

DIDEROT, D. *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque*. Ed. Annette Lorenceau, prefacio de Jean Ehrard e introducción y comentarios de Jean Deprun. In: *Œuvres complètes de Diderot*. Ed. Jean Fabre, Herbert Dieckmann, Jacques Proust y Jean Varloot. París: Hermann, vol. 25, pp. 1–440, 1986.

_____. *Essai sur le mérite et la vertu*. Ed. Paolo Casini y John Spink. In: *Œuvres complètes de Diderot*. Ed. Jean Fabre, Herbert Dieckmann, Jacques Proust y Jean Varloot. París: Hermann, vol. 1, pp. 266–428, 1975.

_____. *Le Rêve de D’Alembert*. Ed. Jean Varloot y Georges Dulac. In: *Œuvres complètes de Diderot*. Ed. Jean Fabre, Herbert Dieckmann, Jacques Proust y Jean Varloot. París: Hermann, vol. 17, pp. 25–209, 1987.

_____. “Epicurisme ou épicurisme”. In: D. Diderot y J. d’Alembert (eds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société des gens de lettres*. Briasson / David / Le Breton / Durand: París, vol. V, pp. 779–785, 1755.

⁶² GATEFIN, *Diderot, Sénèque et Jean-Jacques: Un dialogue à trois voix*, p. 7; MASSEAU, “L’enjeu d’une polémique: la figure de Sénèque dans l’*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*”, p. 149.

EHRARD, J. “Pourquoi Sénèque?”. In: *Œuvres complètes de Diderot*. Ed. Jean Fabre, Herbert Dieckmann, Jacques Proust y Jean Varloot. París: Hermann, vol. 25, pp. 3–18, 1986.

GATEFIN, E. *Diderot, Sénèque et Jean-Jacques: Un dialogue à trois voix*. Amsterdam: Rodopi, 2007.

GIGANDET, A. “Lucrèce vu en songe. Diderot, *Le rêve de d’Alembert* et le *De rerum natura*”. In: *Revue de métaphysique et de morale*, n° 35, pp. 415–427, 2002/3.

GOULBOURNE, R. “Diderot and the Ancients”. In: J. Fowler (ed.), *New Essays on Diderot*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 13–30, 2011.

GUION, B. *Du bon usage de l’histoire: histoire, morale et politique à l’âge classique*. París: Honoré Champion, 2008.

HEIL, A. y DAMSCHEN, G. (eds.). *Brill’s Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*. Leiden: Brill, 2013.

HEMSTERHUIS, F. *Lettre sur l’homme et ses rapports. Avec le commentaire inédit de Diderot*. Ed. Georges May. New Haven: Yale University Press, 1964.

HOLBACH, P. H. T. *Système de la nature*. Londres: s. n., vol. 1, 1770.

MASSEAU, D. “L’enjeu d’une polémique: la figure de Sénèque dans l’*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*”. In: *Diderot Studies*, vol. 32, pp. 149–164, 2012.

PENKE, O. “La représentation de l’énonciateur et du destinataire dans le discours historique”. In: *Dix-huitième siècle*, vol. 32, pp. 503–520, 2000.

QUINTILI, P. “Les Matérialistes anciens chez Diderot”. In: M. Benítez et al. (eds). *Materia actiosa: Antiquité, Âge classique, Lumières. Mélanges en l’honneur d’Olivier Bloch*. París: Champion, pp. 487–512, 2000.

_____. *Matérialismes et Lumières. Philosophies de la vie, autour de Diderot et de quelques autres 1706–1789*. París: Honoré Champion, 2009.

RATTO, A. “Soledad y filosofía. Las críticas de Diderot a Rousseau en el *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque*”. In: *Revista de Filosofía*, vol. 40, n° 1, pp. 45–60, 2015.

RUSSO, E. “Slander and Glory in the Republic of Letters: Diderot and Seneca Confront Rousseau”. In: *Republics of Letters*, vol. 1, n° 1, pp. 1–12, 2009.

STAROBINSKI, J. *Diderot, un diable de ramage*. París: Gallimard, 2012.

WILSON, C. *Epicureanism at the Origins of Modernity*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

La libertad como poder semoviente en Émilie Du Châtelet: reflexiones tempranas

Natalia Zorrilla¹

Resumen: El objetivo de este artículo es examinar algunas continuidades y discontinuidades entre un texto de Émilie Du Châtelet titulado *De la liberté*, su epistolario y sus *Institutions de physique* en torno al tratamiento que la filósofa realiza de la temática de la libertad como poder semoviente. La hipótesis que propongo en este trabajo es que ciertos problemas filosóficos que Du Châtelet se plantea tempranamente se resuelven (o se disuelven) en las *Institutions de physique*. Nos referimos puntualmente a: 1. la presunta contradicción entre la idea del poder semoviente del cuerpo propio y la conservación de la cantidad de fuerza en el universo y 2. la presunta falta de garantías del funcionamiento veraz de nuestras facultades cognitivas (mediante las cuales constatamos que somos libres).

Palabras-clave: Émilie Du Châtelet – Libertad – *De la liberté* – Siglo XVIII – *Fatalisme* – Ilustración

Freedom as a self-moving power in Émilie Du Châtelet: early reflections

Abstract: The aim of this article is to examine continuities and discontinuities between Émilie Du Châtelet's essay *De la liberté*, her correspondence, and her *Institutions de physique* regarding the topic of liberty as a self-moving power. I argue that certain philosophical problems that she considers in *De la liberté* and in her letters are resolved (or dissolved) in her *Institutions de physique*, namely: 1. the alleged contradiction between the idea of a self-moving power and the conservation of the quantity of force in the universe, and 2. the alleged lack of guarantee of the veraciousness of our cognitive faculties (through which we perceive our liberty).

Keywords: Émilie Du Châtelet – Liberty – *De la liberté* – Eighteenth Century – *Fatalisme* – Enlightenment

¹ Becaria postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora asociada del Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF), Argentina. Mail: n.zorrilla@conicet.gov.ar

Introducción²

En las últimas décadas, fruto de los avances de la revisión feminista de la historiografía aplicada a la historia de la filosofía, se ha producido un marcado viraje en la forma en que se aborda la figura de Émilie Du Châtelet (1706-1749). Gracias a esta revisión, se han comenzado a ponderar los logros intelectuales de esta filósofa por mérito propio. En el presente artículo buscamos contribuir a la recuperación de la obra de esta pensadora, ocupándonos principalmente de un breve ensayo de Du Châtelet titulado *De la liberté* (en adelante DL). Intentaremos mostrar, a través del análisis del DL, el proceso de reflexión de Du Châtelet respecto de ciertos problemas filosóficos que ella se plantea tempranamente cuya resolución (o disolución) se reflejará en la redacción de las *Institutions de physique* (1740) (en adelante IP), usualmente considerada la obra magna de la pensadora. Nos referimos puntualmente a: 1. la presunta contradicción entre la idea del poder semoviente del cuerpo propio (poder en que consistiría nuestra libertad) y la conservación de la cantidad de fuerza en el universo y 2. la presunta falta de garantías del funcionamiento veraz de nuestras facultades cognitivas (mediante las cuales constatamos que somos libres).

En primer lugar, ofreceremos algunas precisiones acerca de los avatares del descubrimiento, la publicación y la atribución de autoría del DL. En segundo lugar, abordaremos el carácter inicialmente problemático de la concepción de Du Châtelet de la libertad como poder semoviente en su epistolario. Intentaremos mostrar cómo esta problemática se disuelve durante el proceso de redacción de las IP. En tercer lugar, examinaremos la contienda entre Du Châtelet y el fatalismo en DL, estudiando la reconstrucción que la filósofa realiza de esta posición rival, particularmente, la formulación de objeciones fatalistas a la libertad como argumentos escépticos (que evocan aquellos que Descartes plantea en la Primera Meditación y en la primera parte de sus *Principios de Filosofía*). Estos argumentos socavan nuestra confianza en la veracidad de nuestras facultades cognitivas en relación con la percatación del sentimiento interno de libertad. Finalmente, estudiaremos las críticas que Du Châtelet realiza a Descartes y cómo separarse de este pensador le sirve para blindarse contra los argumentos escépticos que él pondera en su obra.

***De la liberté*: descubrimiento y autoría**

En 1947, Ira Wade publica algunos estudios sobre Voltaire junto con ciertos papeles inéditos de Émilie Du Châtelet que descubre en la “Biblioteca Voltaire” (Voltaire Library) en la actual Biblioteca Nacional Rusa (anteriormente Biblioteca Imperial de San Petersburgo)³. Esta importante colección de libros y manuscritos que formaban parte de la biblioteca personal de Voltaire fue adquirida por Catalina II, Emperatriz de Rusia, poco después de la muerte del filósofo y luego trasladada a Rusia. Entre los materiales publicados por Wade se encuentra un breve tratado titulado “Capítulo V: De la libertad” (el DL) que él

² Este trabajo surge de una presentación realizada en el I Encuentro Argentina–Brasil sobre Estudios do Século XVIII/I Encontro Argentina–Brasil sobre Estudos do Século XVIII en octubre del 2020. Agradezco a los/as colegas por sus comentarios y a Susana Seguin por facilitarme distintos materiales para la composición de este artículo.

³ WADE, I. *Studies on Voltaire. With Some Unpublished Papers of Mme du Châtelet*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1947.

atribuye a Voltaire. Wade entiende que este breve ensayo fue un borrador que Voltaire cortó, editó y re-escribió de donde habría surgido el actual capítulo VII del *Traité de métaphysique*. Wade se apoya en el intercambio epistolar entre Voltaire y quien en 1740 se convertiría en Federico II de Prusia⁴, dado que en este intercambio epistolar, Voltaire le envía a Federico un “extracto de un capítulo sobre la libertad” como un texto de su autoría.

Linda Gardiner Janik⁵ desarrolla una hipótesis contraria a la de Wade. Ella sostiene que el DL era el borrador de un capítulo de la primera versión de las IP escrita entre 1737 y 1738 que luego Du Châtelet revisa y aumenta radicalmente. Una de las evidencias que apoyan esta tesis puede hallarse en el inventario de los manuscritos de Voltaire conservados en Rusia redactado por Fernand Caussy. Allí puede constatar que el manuscrito del DL está catalogado como perteneciente a los papeles de Mme Du Châtelet⁶. A su vez, contiene notas de Voltaire que identifican a Du Châtelet como su autora⁷ y referencias a otros párrafos que, según Gardiner Janik, encajan dentro de la primera versión de las IP.

¿Cómo explica Gardiner Janik entonces el dato de que Voltaire le habría enviado a Federico el extracto de un capítulo sobre la libertad identificándose como su autor? Ella sugiere que Voltaire podría haber sido deshonesto con Federico en este punto, adjudicándose un texto que no era suyo. Gardiner Janik argumenta que, como Du Châtelet no tenía mucha simpatía por Federico⁸, ella podría incluso haber disfrutado irónicamente viéndolo elogiar una obra que atribuía a Voltaire cuando en realidad el texto había sido escrito por ella. Esto también explicaría en parte por qué Du Châtelet no habría incluido el DL en las IP finalmente: para evitar ser acusada de plagio⁹.

La libertad como poder semoviente: epístolas

El interés de Du Châtelet por el problema de la libertad y sus limitaciones y alcances se expresa claramente en su epistolario. La filósofa encuentra una aparente contradicción entre dos tesis que ella misma defiende: por un lado, la idea de que existe la libertad humana, entendida como el poder de iniciar el movimiento del cuerpo propio con el fin de realizar alguna acción, y, por otro, la premisa de que la cantidad de fuerza permanece idéntica en el universo. En una carta a Maupertuis, datada el 30 de abril de 1738, ella confiesa lo siguiente:

La única cosa que me preocupa actualmente es la libertad, porque en definitiva me creo libre y no sé si esta cantidad de fuerzas, siempre la misma en el universo, no destruye la libertad. Comenzar el movimiento, ¿no es producir en la naturaleza una fuerza que no existía [previamente]? Pero si no

⁴ WADE, *Studies*, pp. 82-87.

⁵ Véase GARDINER JANIK, “Searching for the Metaphysics of Science: The Structure and Composition of Madame du Châtelet’s *Institutions de physique*, 1737-1740”.

⁶ Véase CAUSSY, *Inventaire des manuscrits de la Bibliothèque de Voltaire conservés a la Bibliothèque Impériale de Saint-Pétersbourg*, p. 43.

⁷ Voltaire y Du Châtelet forjaron un estrecho vínculo sentimental y de colaboración intelectual desde 1734 durante la estadía de Voltaire en Cirey. Véase ZINSSER, *La Dame d’Esprit: A Biography of the Marquise Du Châtelet*, pp. 115-221.

⁸ El intercambio epistolar entre Voltaire y Federico revela un tono de flirteo y seducción entre ambos, con reproches por parte del segundo al primero por serle infiel con una “coqueta” (que sería Du Châtelet). Para ahondar en el intercambio epistolar “libertino” entre ambos, véase MASON, *Voltaire*, pp. 67-70.

⁹ GARDINER JANIK, “Searching for the Metaphysics of Science...”, p. 110.

tenemos el poder de comenzar el movimiento, no somos libres. Le suplico me aclare este asunto¹⁰.

En su exploración del manuscrito autógrafo de las IP de la Biblioteca Nacional Francesa de 1737, Rey llama la atención sobre un párrafo (§720) que no habría sido incluido en la versión impresa de las IP. Allí Du Châtelet finalmente resuelve este dilema entre la libertad humana y la conservación de la cantidad de fuerza en el universo, estableciendo una distinción entre cantidad de fuerza y cantidad de movimiento. Rey transcribe una anotación marginal que resume el contenido del párrafo:

La conservación de una cantidad igual de fuerza en nuestro universo parece en principio incumbir a nuestra libertad, pero únicamente cuando confundimos la cantidad de movimiento con la cantidad de fuerza. Si somos libres, nuestra voluntad produce sin duda movimiento, porque si depende de mí caminar o quedarme sentada, es seguro que, al caminar, produciré un movimiento que no habría producido si me hubiese quedado en mi silla. Pero ¿es necesario para esto que yo produzca fuerza? No, sin duda. Yo puedo ser libre al emplear la cantidad de fuerza que se encuentra en mis nervios y en mi sangre, sin que por eso mi voluntad pueda crear fuerza¹¹.

De esta manera, concluye la filósofa, la libertad, entendida como poder semoviente respecto del cuerpo propio, no es incompatible con el principio de la conservación de la cantidad de fuerza en el universo. Podemos conectar estas observaciones con una de las primeras anotaciones con las que nos encontramos en el manuscrito de DL, la cual habría sido “sustituida” (o eliminada), de acuerdo con las indicaciones de la transcripción de Wade. La nota dice: “No examino aquí si la opinión que quiere que la cantidad de fuerza permanezca la misma en el universo es tan contraria a la libertad como aquella [que afirma] una igual cantidad de movimiento¹². Véase sobre eso el capítulo VIII”¹³.

¹⁰ Todas las traducciones de las citas de textos de Du Châtelet son propias. “La seule chose qui m’embarrasse à présent, c’est la liberté, car enfin je me crois libre et je ne sais si cette quantité de forces toujours la même dans l’univers ne détruit point la liberté. Commencer le mouvement, n’est-ce pas produire dans la nature une force qui n’existait pas? Or si nous n’avons pas le pouvoir de commencer le mouvement nous ne sommes point libres. Je vous supplie de m’éclairer sur cet article” (Carta a Maupertuis, 30 de abril de 1738. DU CHÂTELET, *Les Lettres de la Marquise Du Châtelet*, vol. I, p. 220). Ante una respuesta insatisfactoria de Maupertuis, Du Châtelet vuelve sobre esta cuestión en una carta del 9 de mayo de 1738. Véase DU CHÂTELET, *Les Lettres de la Marquise Du Châtelet*, vol. I, p. 226.

¹¹ “La conservation d’une quantité égale de force dans notre univers paraît d’abord intéresser notre liberté, mais ce n’est que lorsque l’on confond la quantité du mouvement et la quantité de la force, si nous sommes libres, notre volonté produit sans doute du mouvement, car s’il dépend de moi de me promener ou de rester assis, il est certain qu’en me promenant, je produirai un mouvement que je n’eusse pas produit si j’étais resté sur ma chaise, mais est-il nécessaire pour cela que je produise de la force, non sans doute, je puis être libre dans l’emploi de la quantité de force qui se trouve dans mes nerfs et dans mon sang, sans que pour cela ma volonté puisse créer de la force” (DU CHÂTELET, *Institutions de Physique* [manuscrito], foja 370, citado en REY, “La Minerve vient de faire sa physique”, p. 240).

¹² La anotación marginal al primer párrafo del cuerpo principal del texto afirma “Dieu a réellement donne a l’homme le pouvoir soi-mouvant”; “Dios le ha dado realmente al hombre el poder semoviente” (WADE, *Studies*, p. 92).

¹³ “Je n’examine point ici si l’opinion qui veut que la quantité de force reste la même dans l’univers est aussi contraire a la liberté que celle d’une égale quantité de mouvement, voyez sur cela ch 8” (WADE, *Studies*, p. 92).

Se observa así la continuidad que existe entre las preocupaciones filosóficas de Du Châtelet, sobre las que se expide en las obras de este período temprano. Más aún, estas preocupaciones son de suma importancia para ella debido a sus implicancias morales: según sugiere la autora, si existiese una necesidad de orden metafísico en las acciones humanas, esto redundaría en una exención de responsabilidad moral generalizada.

La contienda entre Émilie Du Châtelet y el fatalismo en *De la liberté*

En DL, Du Châtelet también define la libertad como poder moverse o no moverse de acuerdo con la elección de nuestra mente, agregando una segunda acepción: libertad también es poder pensar o no pensar en algo de acuerdo con la elección de nuestra mente¹⁴. El carácter polémico del DL define su estructura: en tanto su objetivo es vencer a ciertos interlocutores o interlocutoras “*fatalistes*”, nuestra autora reconstruye las principales objeciones a la idea de que somos libres y luego se aplica a refutarlas.

A principios del siglo XVIII, el término “*fatalisme*”, que aquí traduciremos como “fatalismo”, aparecía en tratados y comentarios varios con distintos sentidos. Intérpretes como Paillard¹⁵ sugieren que, durante el Siglo de las Luces, “fatalismo” a menudo se tomaba equívocamente como sinónimo de lo que contemporáneamente entendemos por “determinismo” y también por “necesitarismo”¹⁶. En líneas generales, cuando el fatalismo era asociado a cierto spinozismo y/o al materialismo, equivalía a defender la tesis de que todo existe necesariamente y/o que todos los fenómenos de la naturaleza están causalmente determinados, incluidas las acciones humanas. En estos casos, el término “*fataliste*” funcionaba frecuentemente como una acusación. Sus detractores querían demostrar que quienes defendían el “sistema de la fatalidad” impedían la atribución de responsabilidad moral a los agentes y promovían con ello la resignación y la inmoralidad. También existía en aquella época otro tipo de fatalismo: el teológico, evocado en DL en su formulación “optimista” surgida de la obra de Pope y Leibniz¹⁷.

Du Châtelet distingue cuatro objeciones fatalistas principales; en nuestro artículo, nos concentraremos solamente en las dos primeras. De acuerdo con nuestra interpretación, en ellas, Du Châtelet reconstruye la posición de un fatalismo del primer tipo mencionado anteriormente, el cual utiliza argumentos escépticos para socavar la tesis de la existencia del libre arbitrio. Nuestra hipótesis respecto de la formulación que Du Châtelet realiza de las dos primeras objeciones fatalistas es que la filósofa emularía en ellas el movimiento de la duda metódica cartesiana, reversionando los argumentos escépticos de Descartes en la Primera Meditación (correspondientes a los párrafos §4-5 de la primera parte de los *Principios de la filosofía*¹⁸) para procurar adaptarlos a una formulación fatalista. Mientras que la primera

¹⁴ En “Du Châtelet on freedom, self-motion, and moral necessity”, Julia Jorati argumenta que, basándose en Locke y en algunas ideas de Clarke, Du Châtelet defiende una posición compatibilista, buscando refutar la existencia de la necesidad en sentido físico pero admitiendo la necesidad en sentido moral en lo que concierne a las acciones humanas.

¹⁵ PAILLARD, “Entre science et métaphysique: le problème du fatalisme dans la philosophie de Voltaire”, pp. 211-212.

¹⁶ Para un análisis contemporáneo del fatalismo, véase BERNSTEIN, “Fatalism”.

¹⁷ Véase ZANCONATO, *La dispute du fatalisme en France: 1730-1760*.

¹⁸ AT 8: 5-6. Tenemos evidencia de que Du Châtelet leyó y comentó esta obra, ya que se conservan actualmente algunas notas de sus cuadernos referidas a los *Principios* de Descartes. Por esta razón, indicaremos en nuestra reconstrucción los párrafos correspondientes de los *Principios* de Descartes. Véase la edición digital de estas

objección fatalista de DL exhibe rasgos característicos del argumento del sueño (combinado con el de los sentidos), la segunda evoca el argumento del Dios engañador—aunque, como veremos, también toma en cuenta implicancias de los argumentos escépticos anteriores. La peculiaridad del planteo de la filósofa residiría entonces en que, para articular su posición rival, ella yuxtapone fatalismo y pirronismo¹⁹: le adjudica al primero las armas del segundo.

A través de estas dos objeciones, Du Châtelet se enfrenta al problema de cómo podemos estar seguros/as de que ese sentimiento interior de libertad que experimentamos no proviene de la falta de aplicación o discernimiento de nuestras facultades o de un engaño sistemático al que estaríamos siendo sometidos/as. Según la pensadora, este sentimiento interior funciona como un presupuesto necesario de nuestras acciones y decisiones. No solamente sentimos que somos libres al movernos en una u otra dirección o evocando algún recuerdo o alguna fantasía imaginaria en nuestra mente, sino que además, al deliberar, decidir y realizar una acción, presuponemos que está en nuestro poder ejecutarla.

Antes de pasar al análisis puntual de las objeciones fatalistas en cuestión, es menester aclarar que, a lo largo de su obra, Descartes defiende la existencia del libre arbitrio y la infinitud de la voluntad. No obstante, al ser nuestro entendimiento finito, podemos errar según este pensador. Erramos en nuestros juicios cuando no nos abstenemos de pronunciarnos sobre cuestiones que no se nos presentan con claridad y distinción a nuestro espíritu²⁰. El error entonces no puede darse en lo que el sujeto percibe que percibe²¹ sino en lo que juzga que sea el objeto percibido²².

Así, Descartes sostiene que el libre albedrío es una evidencia que se presenta clara y distintamente a todos los sujetos pensantes, una noción primera e innata²³. En cambio, si bien Du Châtelet también defiende la existencia de un sentimiento interior de nuestra libertad, ella parece estar advertida sobre los peligros del posible corolario pirrónico del solipsismo cartesiano²⁴ respecto de este punto: puede que yo me sienta libre pero ¿cómo

notas, titulada “Three notebook leaves on Descartes, Newton, Fontenelle”, realizada por Andrew BROWN, Ulla KÖLVING y Stefanie ERTZ (Center for the History of Women Philosophers and Scientists, University of Paderborn, en cooperación con la National Library of Russia, Saint Petersburg, y el Centre international d'étude du XVIIIe siècle, Ferney-Voltaire). Cf. <https://historyofwomenphilosophers.org/stp/documents>

¹⁹ Las principales figuras del escepticismo pirrónico en la Antigüedad fueron Enesidemo, Pirrón y Sexto Empírico (autor de las *Hipotiposis pirrónicas*). Los pirrónicos utilizaban una serie de tropos en contra de las pretensiones dogmáticas de aquellos/as que afirmaban que se puede conocer la verdad, esto es: cómo son las cosas en sí mismas. A diferencia de los escépticos académicos, los pirrónicos no sostienen que la verdad es incognoscible sino que intentan lograr mediante estos tropos la suspensión del juicio o *epoché*. Se guían por las apariencias buscando la *ataraxia* o imperturbabilidad. Para una aproximación al pirronismo publicada algunos años antes de la redacción de DL, véase CROUSAZ, *Examen du pyrrhonisme ancien et moderne* (1733).

²⁰ DESCARTES, *Principios* I §33 (AT 8: 17-18). En *Principios* I §6 (AT 8: 6) es la noción de libertad la que, de hecho, le permite resolver la duda hiperbólica y llegar al *cogito ergo sum*: aunque seamos sometidos/as a un engaño generalizado, siempre tendremos la libertad de abstenernos de creer en algo que se nos presenta como incierto o dudoso. En *Meditaciones*, el tratamiento del tema del libre arbitrio se da en la Cuarta Meditación, posteriormente a haber probado la existencia de Dios, garante de nuestros conocimientos.

²¹ Se suele atribuir a Descartes la llamada tesis de la transparencia de la mente, la cual implica que todos los estados mentales son conscientes y que tenemos un conocimiento infalible de ellos. Algunos/as comentadores como Hatfield discuten esta descripción de la filosofía de Descartes. Véase HATFIELD, “Transparency of Mind: The Contributions of Descartes, Leibniz, and Berkeley to the Genesis of the Modern Subject”.

²² DESCARTES, *Principios* I §66 (AT 8: 33-34).

²³ DESCARTES, *Principios* I §39 (AT 8: 19-20).

²⁴ Siguiendo a Charles, si bien actualmente utilizamos el término “solipsismo”, los/as pensadores/as ilustrados/as franceses/as a menudo usaban los términos “*idéalisme*” o “*égoïsme*” para referirse a esta misma tesis. CHARLES, “O solipsismo como forma extrema de ceticismo no Século das Luzes”, p. 17. Consúltese este artículo para ahondar acerca del estrecho vínculo entre solipsismo y escepticismo durante el siglo XVIII.

puedo tener la certeza de que otra persona también lo sienta respecto de sí?²⁵ Las objeciones fatalistas pueden ser “seductoras”²⁶, según la autora, es decir, persuasivas. De aquí que ella se aboque a considerar la posición de quienes desestiman este sentimiento de libertad.

Como veremos más adelante en nuestro análisis, ya en DL podemos constatar que para Du Châtelet resultaría problemático admitir que un fundamento epistémico puramente subjetivo del conocimiento filosófico-científico (como el que ella considera que propondría Descartes) pueda tener validez universal. Por eso, la filósofa entiende que debe enfrentarse al desafío escéptico y solipsista legado por Descartes. En consecuencia, en DL imagina un interlocutor fatalista que utiliza contra Descartes (y en general contra quienes afirman la evidencia del sentimiento de libertad al actuar y pensar) las mismas armas escépticas que el autor de las *Meditaciones metafísicas* emplea para socavar (aunque más no sea momentáneamente) nuestra confianza en nuestras facultades cognitivas.

Cuando Descartes se propone encontrar las verdades indubitables, fundamentos de las ciencias, aplica para ello la duda metódica: se propone poner en duda todas sus antiguas opiniones. Para lograrlo, no las examina una por una (sería una tarea infinita) sino que evalúa distintas posibles fuentes y facultades de conocimiento sometiéndolas a argumentos escépticos varios. El objetivo de Descartes es rechazar como falsas todas aquellas cosas que parezcan dudosas, aunque solo en el marco de la búsqueda filosófica de verdades indubitables (no en la práctica de la vida).

Descartes hace un uso metodológico o instrumental del escepticismo y pretende de esta manera intervenir en lo que Popkin denomina la “*crise pyrrhonienne*”. Popkin indica que esta crisis se suscita en gran medida a causa de contiendas religiosas, específicamente la Reforma, la cual habría puesto de manifiesto la importancia de la problemática del criterio de verdad. Esta problemática se reprodujo en el campo de la filosofía, fomentada por la recuperación durante los siglos XV y XVI de la obra de Sexto Empírico por parte de los llamados “*nouveaux pyrrhoniens*”. Según el historiador, el intento de Descartes de resolver los tropos escépticos y en última instancia de “salvar al conocimiento humano destruyendo al escepticismo” fue un “heroico fracaso”²⁷, ya que durante los siglos XVII y XVIII el pirronismo siguió prosperando a pesar suyo y contra su filosofía, a partir de distintas lecturas de su obra.

Así, Descartes lega a la posteridad mediante estos tropos escépticos ciertos problemas a resolver con los que el pirronismo buscaría sembrar una duda generalizada. Desde nuestro punto de vista, el objetivo de Du Châtelet es desarticular estos argumentos escépticos que Descartes se había planteado pero bajo una nueva formulación, es decir, orientados al problema de la libertad. El DL sería entonces un texto de transición, que enlaza las preocupaciones filosóficas tempranas de Du Châtelet acerca de la libertad que se manifiestan en su epistolario con su rechazo del subjetivismo en las IP. En DL, ambos puntos se unen en el tratamiento que Du Châtelet le da al fatalismo.

²⁵ Mayores precisiones acerca de este tema pueden encontrarse en la sección “Du Châtelet contra Descartes en *Institutions de Physique* (o cómo blindarse contra ataques pirrónicos)”.

²⁶ WADE, *Studies*, p. 93.

²⁷ POPKIN, *The history of scepticism from Savonarola to Bayle*, p. 80.

1. El primer argumento

La primera objeción contra la libertad que Du Châtelet considera aduce que si sostenemos que existe un sentimiento interno o conciencia de que somos libres, es por falta de atención a lo que pasa en nosotros/as. En efecto, la voz fatalista imaginada por Du Châtelet argumenta aquí que “cuando atendemos reflexivamente a las causas de nuestras acciones, encontramos por el contrario que ellas están siempre determinadas necesariamente”²⁸.

Se ofrecen adicionalmente dos ejemplos para reforzar este punto de vista fatalista: los movimientos involuntarios que ocurren en nuestro cuerpo (por ejemplo: la circulación de la sangre) y los arrebatos pasionales que nublan nuestro juicio y nos llevan a realizar acciones desaprobadas por nuestra razón. En cuanto a este último, según la objeción fatalista, se puede ser esclavo/a de pasiones violentas como la ira pero también de pasiones suaves cuando una no se percata que está siendo “conducida” por ellas. El fatalista busca arrojar un manto de sospecha respecto de este sentimiento interno de libertad y sugerir que nunca se puede saber si una está siendo influenciada por tal o cual pasión o si está actuando “autónomamente”. O bien, tal como lo presenta Du Châtelet, el fatalista estaría razonando de la siguiente manera: debido a que a veces nos encontramos bajo el influjo de las pasiones (lo que puede hacernos actuar de formas que la razón desaprueba), debemos suponer que siempre somos (o podríamos estar siendo) esclavos/as de las pasiones sin saberlo.

En *Principios* I §4, Descartes pretende abordar “por qué podemos dudar de las cosas sensibles”. Descartes adiciona aquí el argumento del sueño al argumento de los sentidos. Los sentidos yerran algunas veces, por lo tanto, por aplicación de la duda metódica, no nos podemos fiar de ellos para encontrar certezas absolutas. Asimismo, en nuestros sueños, “nos parece sentir o imaginar innumerables cosas que no hay en ninguna parte, y al que duda de esta manera [acerca de si efectivamente existen los objetos exteriores que percibe mientras sueña] no se le presenta ningún signo por el cual pueda distinguir el sueño de la vigilia”²⁹. La aplicación de la duda metódica a la facultad de los sentidos y de la imaginación en las *Meditaciones* y en los *Principios* da como resultado un razonamiento análogo al que Du Châtelet le atribuye al fatalista en DL: si los sentidos alguna vez me han engañado, debo suponer que siempre me pueden engañar. Si alguna vez me he engañado acerca de la existencia de los cuerpos que percibo, debo suponer que siempre puedo estar engañándome. De la misma manera, si alguna vez me he engañado acerca de mi imperio sobre mi cuerpo o mis acciones, debo suponer que siempre podría estar engañándome. Tal engaño podría suceder, por ejemplo, mientras esté soñando o bien mientras esté actuando bajo el influjo de las pasiones sin darme cuenta.

El fatalista presupone así que las pasiones del alma (cuya causa no se especifica) pueden ser naturalmente engañosas en tanto no nos percatemos de que están afectando nuestra alma y obliterando nuestra racionalidad. Desde el punto de vista cartesiano, en cambio, las pasiones del alma son percepciones “que se refieren solo al alma, (...) cuyos efectos sentimos en el alma misma y de las que, por lo general, no conocemos ninguna causa

²⁸ “Lorsque nous faisons [au contraire] une attention réfléchie sur les causes de nos actions, nous trouvons au contraire qu’elles sont toujours déterminées nécessairement” (WADE, *Studies*, p. 93). Entre corchetes se transcriben, siguiendo a Wade, las frases que fueron borradas (*deleted*) del manuscrito.

²⁹ DESCARTES, *Principios* I §4, p. 8 (AT 8: 6).

inmediata con la que podemos relacionarlas”³⁰. Para Descartes, ellas cumplen la función de disponer al alma “a querer cosas que la naturaleza dicta que nos son útiles y a persistir en esa voluntad”³¹. Según Descartes, pueden ser reguladas, aunque indirecta y mediatamente, a través de nuestra voluntad³². Por lo tanto, si bien conllevan cierta oscuridad en sí debido a la indeterminación de su origen, no son por naturaleza engañosas—somos conscientes de su influjo. Para el fatalista al que alude Du Châtelet, por el contrario, las pasiones pueden no ser detectadas por quienes las padecen (al menos momentáneamente).

En efecto, cuando Du Châtelet, al reconstruir la objeción fatalista, describe cómo sería ese engaño de vivir bajo el influjo de las pasiones sin poder actuar racional y autónomamente, hace uso de una metáfora: el esclavo que no advierte el peso de sus cadenas y se considera un hombre libre. La situación del esclavo es análoga a la situación de quien no puede distinguir entre el sueño y la vigilia³³, más específicamente, alguien que cree que está despierta cuando en realidad está dormida. La persona que está soñando cree, durante el sueño, que mueve su cuerpo en determinada dirección (supone en sí cierto poder semoviente que le permite desplazarse espacialmente); sin embargo, esto no se condice con lo que de hecho ocurre, ya que su cuerpo, en realidad, no se está moviendo sino que yace en reposo.

El esclavo sería aquel que no se da cuenta de cómo afectan las pasiones a su alma. Es aquel que cree que está decidiendo racional o autónomamente realizar una acción, cuando, en realidad, esa decisión solo tiene una apariencia de racionalidad que no es más que una racionalización de lo que las pasiones lo han llevado a hacer. La experiencia consciente del esclavo sería engañosa, ilusoria, ya que habría fuerzas operando en su espíritu de las que él no tiene idea. En este sentido, el esclavo tampoco posee un criterio demarcador firme para distinguir entre experiencias engañosas y no-engañosas, como sucede con el sueño y la vigilia en el argumento cartesiano.

En su respuesta al fatalista, Du Châtelet parecería rechazar la posibilidad de que las pasiones actúen subrepticamente en nuestro espíritu de forma permanente. Si bien la autora concede que algunas pasiones pueden tener un imperio temporal sobre nosotros, según ella, el hecho de que nos percatamos de tales momentos de esclavitud indica que alguna vez fuimos libres. En este sentido, para ella, la libertad es un poder que en algunas circunstancias puede activarse y en otras no. Desde el punto de vista de Du Châtelet, la libertad es la salud del alma; es débil, limitada, intermitente, nunca es plena. Nuestra libertad puede potenciarse, de acuerdo con la filósofa, mediante la costumbre adquirida de reflexionar antes de actuar. Sin embargo, aunque nos esforcemos, nunca podremos deshacernos de las pasiones, ya que serían movimientos involuntarios del alma.

³⁰ DESCARTES, *Pasiones del alma* (I §25), p. 74 (AT 11: 347).

³¹ DESCARTES, *Pasiones del alma* (II §52), p. 100 (AT 11: 372).

³² DESCARTES, *Pasiones del alma* I §45-50. Tal como explica Shapiro: “[In the *Passions of the soul*] Descartes thinks that in regulating the passions we can change the naturally instituted associations between body and mind. This position suggests a subtle shift from that articulated in the Sixth Meditation. There, Descartes intimates that the associations governing mind-body interaction are law-like; they are instituted by God and so are at least contingently necessary, i.e., necessary given God’s will. In the *Passions* Descartes moves away from this claim” (SHAPIRO, “Descartes’s *Passions of the Soul*”, p. 272).

³³ Al finalizar la “Primera meditación”, el fatigado meditador confiesa no poder sostener ese estado de duda radical que ha logrado en sus ejercicios meditativos: “Cierta desidia me arrastra insensiblemente hacia mi manera ordinaria de vivir; y, como un esclavo que goza en sueños de una libertad imaginaria, en cuanto empieza a sospechar que su libertad no es sino un sueño, teme despertar y conspira con esas gratas ilusiones para gozar más largamente de su engaño, así yo recaigo insensiblemente en mis antiguas opiniones” (DESCARTES, *Meditaciones*, pp. 124-125 [AT 7: 23]).

2. El segundo argumento

En el segundo argumento, el fatalista invocado por Du Châtelet sostiene que aun cuando acordemos que tenemos un sentimiento interno de libertad, este es producto de un engaño sistemático. Aquí el fatalista se refiere a otro tipo de engaño, diferente al del primer argumento, ya que implica, además de la imposibilidad de discernir entre ilusión y realidad, una naturaleza humana en sí misma defectuosa, diseñada para fallar. Esta objeción fatalista describe el engaño acerca del sentimiento de libertad de la siguiente manera: “Vuestro sentimiento os engaña acerca de vuestra libertad, de la misma manera que vuestros ojos os engañan acerca del tamaño del sol cuando os hacen juzgar que el disco de este astro es de casi dos pies de largo, aunque su diámetro sea realmente respecto del de la Tierra aproximadamente como 100 es a 1”³⁴.

Podríamos observar aquí una referencia al argumento de los sentidos de Descartes y específicamente a la discrepancia que él plantea en la Tercera Meditación entre la idea de sol que proviene de los sentidos y la que proviene de los razonamientos de la astronomía. Du Châtelet interpreta que la objeción del fatalista asume este “engaño de la vista” como si nuestros órganos de los sentidos estuviesen diseñados para engañarnos sistemáticamente acerca de lo que percibimos. Entonces no se trata de un error ocasional sino de un defecto del aparato perceptual que se debe a cómo nos hizo Dios. Por eso, para responderle al fatalista, Du Châtelet alude a las leyes de la óptica y explica que, mediante el concurso de nuestro intelecto, podemos entender que existe una proporcionalidad entre el tamaño de los objetos percibidos y su distancia respecto del cuerpo del sujeto perceptor. Nuestros órganos sensoriales han sido diseñados para poder percibir los objetos más o menos cerca de nuestros cuerpos, según la filósofa. Por esta razón, si pudiésemos ver el tamaño real del sol, no nos servirían para ver ningún objeto sobre la Tierra. Así, la pensadora concluye que “Dios no me ha engañado al hacerme ver lo que está alejado de mí con un tamaño proporcional a su distancia”³⁵.

Du Châtelet entiende que la analogía entre el ejemplo de la imagen del sol que trae el fatalista y el del sentimiento de libertad es inadecuada. Mientras que entre lo que veo y lo que juzgo que sea eso que veo puede haber una discrepancia salvable mediante el intelecto, según la filósofa, “nuestras acciones nos parecen libres precisamente de la misma manera que ellas nos lo parecerían si lo fuésemos verdaderamente”³⁶. En nuestra percepción del sentimiento interior de libertad tal discrepancia no existe, de acuerdo con Du Châtelet, ya que este sentimiento consistiría en una [auto] percatación de nuestra propia actividad mental, cuando, por ejemplo, elegimos imaginar algo, y también de la ejecución de la acción cuando esta implica el movimiento del cuerpo propio.

Ella deduce que si me engaño acerca de este sentimiento interior (que se me aparece con un grado supino de certeza), entonces debería suponer que Dios me engaña. Más aún,

³⁴ “Votre sentiment [interieur] vous trompe sur votre liberté, de même que vos yeux vous trompent sur la grandeur du soleil lorsqu'ils vous font juger que le [son] disque de cet astre est environ large de deux pieds, quoique son diamètre soit réellement à celui de la terre environ comme 100 est à 1” (WADE, *Studies*, p. 96).

³⁵ “Dieu ne m'a point trompé en me faisant voir ce qui est éloigné de moi d'une grandeur proportionnée à sa distance” (WADE, *Studies*, p. 97).

³⁶ “Nos actions nous paroissent libres précisément de la même manière qu'elles nous le paroitraient si nous l'étions véritablement (note 4)” (WADE, *Studies*, p. 97).

me habría creado para mantenerme en esta ilusión perpetua. Así, ella nos remite al argumento cartesiano del Dios engañador: puede que exista un Dios que me engañe inclusive acerca de las verdades matemáticas (las cuales el argumento del sueño no llega a poner en duda). “Ignoramos si por ventura [Dios] nos ha querido crear tales que nos engañáramos siempre, aun en aquellas cosas que nos parecen evidéntísimas”³⁷. Pero para Du Châtelet, la hipótesis de un Dios engañador es un absurdo, pues Dios no puede sino ser infinitamente sabio y veraz. Como el sentimiento que tenemos de nuestra libertad es tan fuerte, para desautorizarlo haría falta, según Du Châtelet, una demostración que comprobase que el ser libres implica una contradicción. Pero no la hay, de acuerdo con la autora.

3. La nota 4

Al finalizar la reconstrucción de la segunda objeción fatalista, se agrega una nota explicativa al texto (la número 4) que dice: “La respuesta a esta segunda objeción es casi la misma que la del tercer argumento [del capítulo precedente] contra la existencia de los cuerpos, pero esto no puede ser de otra manera porque las personas que niegan la libertad realizan contra ella [prácticamente] [las mismas] una parte de las objeciones que aquellos que niegan la existencia de los cuerpos hacen contra esta existencia”³⁸. Habría entonces un solapamiento (al menos parcial) entre las objeciones que plantean quienes niegan la libertad y las de quienes ponen en duda la existencia de los cuerpos. Ambas podrían provenir de una matriz de pensamiento pirrónica, en donde el ejercicio de la duda se aplica incluso a ciertas tesis que damos por sentadas en nuestra vida cotidiana, como la de la libertad o la de la existencia de los cuerpos³⁹.

En cuanto al capítulo precedente que se menciona en la nota, es menester señalar que en el capítulo IV del *Traité de métaphysique* se analizan los argumentos escépticos que nos hacen dudar respecto de la existencia de los cuerpos⁴⁰. Si el manuscrito del DL fue reutilizado en algún momento del proceso de escritura como borrador del “capítulo V” [luego VII] del *Traité*, entonces la nota podría estar refiriéndose al capítulo IV de esta obra, obra que, recordemos, fue escrita por Voltaire y por Du Châtelet. Como han mostrado Kölving y Brown⁴¹, la filósofa tuvo en ella una participación activa como co-autora y como revisora

³⁷ DESCARTES, *Principios* I §5, p. 8 (AT 8: 6).

³⁸ “La reponse a cette seconde objection est presque la meme que celle du 3e argument [du chapitre precedent] contre l'existence des corps mais cela ne peut etre autrement puisque les personnes qui nient la liberte font controle [a peu pres] [les memes] une partie des objections que ceux qui nient l'existence des corps font contre cette existence”. En la transcripción que realiza Wade constatamos una aclaración a esta nota que indica: “(Nota de Mme du Châtelet)” (WADE, *Studies*, p. 97).

³⁹ La séptima nota que Du Châtelet toma de los *Principios* de Descartes nos demuestra que el problema de la existencia de los cuerpos estaba en el horizonte de reflexión de esta pensadora en relación con la obra del filósofo. La nota dice: “No sé si él [Descartes] tiene razón en la distinción que hace entre la longitud y el color, etc. Hablando metafísicamente, ¿no contradice esto la posibilidad de la no existencia de los cuerpos y el atomismo? Página 55”. “Je ne sais si il a raison dans la distinction qu'il fait de la longueur & et de la couleur &c. Metaphysiquement parlant, cela ne contredit-il point la possibilité de la non existence des cors et l'atomisme page 55”.

KÖLVING, BROWN, ERTZ, “Three notebook leaves on Descartes, Newton, Fontenelle”, [f. 122v] <https://historyofwomenphilosophers.org/stp/documents/view/notes#marker7>

⁴⁰ Para mayor detalle sobre estos argumentos en el *Traité de métaphysique*, véase BRANDÃO, “Voltaire et le scepticisme”.

⁴¹ Cf. BROWN, A. & KÖLVING, U. “Qui est l'auteur du *Traité de métaphysique*?”. In : *Cahiers Voltaire*, n. 2, pp. 85–94, 2003.

crítica. Gardiner Janik⁴², por su parte, argumenta que en la versión temprana de las IP habría existido un capítulo en el que se examinaban razones a favor y en contra de la existencia de los cuerpos que fue, junto con otros, o no incluido en la obra o radicalmente reescrito para expresar doctrinas wolffianas sobre los elementos constitutivos de la realidad y la materia⁴³.

Si bien Descartes no es el único interlocutor polémico de Du Châtelet en DL, su particular empleo de argumentos escépticos reviste un peligro epistemológico que la filósofa se siente compelida a enfrentar—tanto en DL como en las IP—. Esta batería de argumentos cartesianos tiene como objetivo poner en duda nuestra confianza en las facultades cognitivas (aunque más no sea momentáneamente). En tanto no sean resueltos o disueltos, podrían socavar los fundamentos de la investigación científica.

Así, los argumentos escépticos de las objeciones fatalistas estudiadas cuestionan el recto funcionamiento de nuestras facultades cognitivas respecto del “sentimiento interior de libertad” que experimentamos. Lo que está en juego en esta discusión no es únicamente si somos o no somos libres sino si existe algún principio que nos permita garantizar que no nos engañamos en el uso de nuestras facultades con respecto de nuestra [presunta] libertad. Esta preocupación repercute en las IP. Allí, la autora se esfuerza por demostrar que el precepto metodológico cartesiano de solo aceptar como verdaderas aquellas ideas claras y distintas (para luego basar en ellas subsiguientes razonamientos) no es adecuado como fundamento epistémico del conocimiento científico. Du Châtelet entiende que el “sentimiento vivo e interno”⁴⁴ de claridad y evidencia posee un carácter puramente subjetivo y, por lo tanto, se presta a generar confrontaciones irresolubles entre adversarios intelectuales.

Du Châtelet contra Descartes en *Institutions de Physique* (o cómo blindarse contra ataques pirrónicos)

Uno de los primeros objetivos que Du Châtelet se propone cumplir en las IP consiste en definir un marco metodológico unificado para su proyecto filosófico-científico. Descartes constituye, en este sentido, una figura de la que Du Châtelet deberá distanciarse para dar por tierra con el subjetivismo cartesiano y blindarse contra posibles ataques pirrónicos⁴⁵. Para la filósofa, el criterio cartesiano según el cual cada sujeto pensante debería tomar por verdadero todo aquello que se le presenta como claro y distinto a su espíritu

no sirve sino para eternizar las disputas, porque quienes tienen sentimientos opuestos tienen cada uno este sentimiento vivo e interno de la verdad de lo que proponen; así ninguno debe de rendirse, en tanto la evidencia es igual de

⁴² GARDINER JANIK, “Searching for the Metaphysics of Science...”, pp. 100-101.

⁴³ Según Anne-Lise Rey, una de las razones por las cuales Du Châtelet finalmente no incluye el DL en las IP es que en esta última “elle renonce à une conception atomiste de la matière au profit de la reconnaissance d’une élasticité essentielle aux corps”. REY, “La Minerve vient de faire sa physique”, p. 242. Puede que este cambio haya incidido en el destino del capítulo sobre la existencia o inexistencia de los cuerpos.

⁴⁴ IP § 2, p. 17.

⁴⁵ A pesar de sus críticas, Du Châtelet profesa una gran admiración por Descartes, la cual expresa en l’*Avant-propos* de sus IP. Tal como sostiene Detlefsen en su artículo “Émilie du Châtelet” de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, las IP de Du Châtelet emulan en cierta medida la estructura de los *Principios* de Descartes (en los cuales el filósofo también busca defenderse del pirronismo), si bien existen grandes divergencias entre ambas obras.

los dos lados. Es necesario entonces sustituir por demostraciones las ilusiones de nuestra imaginación y no admitir nada como verdadero, salvo lo que puede deducirse, de manera incontestable, de los primeros principios que nadie puede poner en duda y rechazar como falso todo aquello que es contrario a estos principios o a las verdades que se establecen por este medio, sea lo que sea que pueda decir la imaginación⁴⁶.

De acuerdo con Du Châtelet, el subjetivismo solipsista llevaría a cierto estado de *isosthéneia*, es decir, a cierto estado de equivalencia de las razones o las justificaciones al que buscan arribar los pirrónicos mediante sus tropos para neutralizar las pretensiones de verdad del dogmático, logrando la suspensión del juicio. Determinar cuál de dos tesis opuestas es verdadera y cuál es falsa se vuelve una tarea inasequible si la justificación de estas tesis se basa en un sentimiento interior de quien la defiende. En tanto cada uno/a de los/as rivales tiene un acceso privilegiado y personal a sus propios estados mentales (corolario del solipsismo cartesiano), no hay forma de validar o invalidar externamente las tesis en cuestión. La convicción que aporta el sentimiento vivo e íntimo no es suficiente entonces en las explicaciones filosóficas y científicas para Du Châtelet. Se debe llegar a un criterio de verdad incontestable para todos/as basado en principios indubitables e inferencias deductivas a partir de estos que evite el peligro de esta contienda infinita e imposible de dirimir que plantea el escepticismo. Estos principios incontestables, que nadie puede poner en duda, son, para Du Châtelet, el principio de contradicción y el principio de razón suficiente.

Respecto del primero de ellos, Du Châtelet entiende que es el primer axioma sobre el que se fundan todas las verdades necesarias (IP §4) y explica que “los pirrónicos mismos, que hacen profesión de dudar de todo, nunca han negado este principio”⁴⁷. Adicionalmente, ella encuentra en este principio la clave para demostrar la verdad del *cogito ergo sum* cartesiano (IP §7). En efecto, Du Châtelet argumenta que afirmar que una tiene una idea, por ejemplo, una duda (de si existe o no), y sostener al mismo tiempo que una no existe es contradictorio. Por eso, quien duda acerca de si existe o no posee en esa duda una prueba de su existencia.

El principio de razón suficiente es aquel que debe aplicarse a las verdades contingentes, según la filósofa. Este principio da cuenta de las razones que nos permiten comprender por qué una cosa es de cierta manera y no de otra⁴⁸. Resulta particularmente relevante uno de los ejemplos que Du Châtelet utiliza para ilustrar las absurdidades a las que llegamos en nuestras reflexiones cuando suponemos que las cosas pueden suceder sin una razón suficiente. Una de estas absurdidades consiste en no poder discernir entre el mundo fabuloso de los sueños y el de la vigilia. En IP §8, la pensadora se enfrenta al argumento escéptico del sueño y pretende resolverlo mediante el principio de razón suficiente.

⁴⁶ “Cette méthode, d’ailleurs, ne serviroit qu’à éterniser les disputes, car ceux qui ont des sentimens opposés, ont chacun ce sentiment vif & interne de la vérité de ce qu’ils avancent; ainsi aucun ne doit se rendre, puisque l’évidence est égale des deux côtés; il faut donc substituer des démonstrations aux illusions de notre imagination, & ne rien admettre comme vrai, que ce qui peut se déduire, d’une manière incontestable, des premiers principes que personne ne peut révoquer en doute & rejeter comme faux tout ce qui est contraire à ces principes, ou aux vérités que l’on a établies par leur moyen, quoiqu’en puisse dire l’imagination” (IP §2, p. 18).

⁴⁷ “Les Pirrhoniens mêmes qui faisoient profession de douter de tout, n’ont jamais nié ce principe” (IP, p. 19).

⁴⁸ Para un análisis de las diferencias entre Du Châtelet y Leibniz en torno al principio de razón suficiente, véase la conferencia dictada por Fatema AMIJEE, “The disharmony between Leibniz and Du Châtelet”, en el seminario VAMP (Vanderbilt Modern Philosophy): https://www.youtube.com/watch?v=n_LxASdNbD4.

Lo que ocurre a veces en sueños nos da la idea de un mundo fabuloso, donde todos los eventos suceden sin razón suficiente. Sueño que estoy en mi habitación, ocupada escribiendo; de pronto, mi silla se transforma en un caballo alado y me encuentro en un instante a cien leguas del lugar en donde estaba y con personas que hace tiempo han muerto. Todo eso no puede ocurrir en este mundo, porque no habría razón suficiente de todos esos efectos; pues cuando salgo de mi habitación, puedo decir cómo y por qué salgo de ella y no voy a otra sin pasar por lugares intermedios. Sin embargo, todas estas quimeras serían igualmente posibles si pudiese haber efectos sin razón suficiente: este es el principio que distingue el sueño de la vigilia y el mundo real del mundo fabuloso que nos pintan los cuentos de hadas⁴⁹.

Vemos, de esta manera, que la secuencia de causas y efectos que percibimos mientras estamos despiertos/as puede explicarse apelando a este principio. Sin embargo, en un mundo quimérico o ilusorio como el de los sueños, nuestras representaciones se siguen unas a otras de forma arbitraria, espontánea o azarosa. Du Châtelet ofrece, de esta forma, un principio que oficia de criterio para distinguir entre la vigilia y el sueño.

Conclusión

A lo largo de este artículo, hemos intentado mostrar el recorrido intelectual temprano de Du Châtelet en su ponderación del tema de la libertad como poder semoviente y en su combate contra el pirronismo. Consideramos que ambos se unen y se amalgaman en DL, en donde la filósofa recrea distintas objeciones fatalistas para rebatirlas y gestar así su propia posición al respecto. Se integra de esta forma en un debate que, tal como demuestra la riqueza de referencias a otros/as pensadores/as modernos/as en DL, apasionó a los/as filósofos/as de la época.

Al describir la consolidación de la posición metodológica y epistemológica de la autora en las IP, constatamos su rechazo de la idea cartesiana de que un “sentimiento vivo interno” pueda conformar una base segura para la fundamentación de nuestros conocimientos. Sin embargo, es menester tener en cuenta a su vez una característica relevante de su posicionamiento metodológico que se transforma en la transición del DL a las IP. Recordemos que, en su respuesta al segundo argumento fatalista en DL, Du Châtelet recurre a la definición de Dios como ser infinitamente veraz y bondadoso para argumentar que es imposible que este nos engañe. Esta problemática apelación a Dios signará el destino del texto, el cual culmina de una forma aporética. Hacia el final, Du Châtelet confiesa que ella es incapaz de explicar cómo es que la libertad humana puede ser compatible con la omnisciencia

⁴⁹ “Ce qui arrive quelquefois en songe nous fournit l'idée d'un monde fabuleux, où tous les évènements arriveroient sans raison suffisante. Je rêve que je suis dans ma chambre, occupée à écrire ; tout d'un coup ma chaise se change en un cheval ailé, & je me trouve en un instant à cent lieues de l'endroit où j'étois, & avec des personnes qui sont mortes depuis longtems, &c. Tout cela ne peut arriver dans ce monde, puisqu'il n'y auroit point de raison suffisante de tous ces effets; car lorsque je sors de ma chambre, je puis dire comment, & pourquoi j'en sors, & je ne vais point d'un lieu dans un autre sans passer par les lieux intermédiaires: cependant toutes ces chimères seroient également possibles, s'il pouvoit y avoir des effets sans raison suffisante: c'est ce principe qui distingue le songe de la veille, & le monde réel, du monde fabuleux que l'on nous dépeint dans les Contes des Fées” (IP, pp. 25-26).

divina. Confesión que acompaña con un pronunciamiento acerca de los límites de la libertad humana. Estos límites se dan de distinta manera en todas las criaturas de la Naturaleza e incluso, dentro de la especie humana, entre niños y adultos.

Estos pasajes habrían resultado quizás inadecuados o desmotivadores en relación con el ambicioso proyecto filosófico-científico de las IP, y con relación al poder de la razón humana que debe suponerse para desarrollarlo. Uno de los motivos por los cuales Du Châtelet podría haber eliminado este capítulo y en general modificado tan radicalmente toda la obra de las IP reside en que, para la autora, tal empresa de fundamentación metafísica del cosmos no puede sostenerse mediante apelaciones a Dios como recurso explicativo de ciertos fenómenos físicos y metafísicos para los que no se encuentra otra explicación.

El DL anuncia a su vez muchas de las preocupaciones ético-políticas que Du Châtelet seguirá explorando en obras posteriores como, por ejemplo, el *Discurso sobre la felicidad*. Si hay algo que nos demuestra el DL es que esas escrituras abandonadas, tachadas, marginales, esos bosquejos que los/as autores/as deciden no exhibir públicamente, a menudo resultan valiosos registros, particularmente en el marco de la labor de recuperación y de valorización del trabajo filosófico de una figura que ha sido tradicionalmente relegada en la disciplina hasta hace algunas pocas décadas como Émilie Du Châtelet.

Referencias bibliográficas

Fuentes

DU CHÂTELET, E. *Institutions de Physique*, manuscrito autógrafo, BNF, Fr, 12265, 1737.

_____. *Institutions physiques*. Amsterdam: Aux depens de la compagnie, 1742.

_____. *Les Lettres de la Marquise Du Châtelet*. 2 Vols. Besterman, T. (Ed.). Geneva: Institut et Musée Voltaire, 1958.

_____. *La Correspondance d'Émilie du Châtelet*. Brown, A. e Kølving, U. (Eds.). Paris: Centre international d'étude du XVIIIe siècle, 2018.

WADE, I. *Studies on Voltaire. With Some Unpublished Papers of Mme du Châtelet*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1947.

Complementaria

BERNSTEIN, M. "Fatalism". In: *The Oxford handbook of freewill*. Kane, R. (Ed.). Oxford: Oxford University Press, 2002.

BRANDÃO, R. "Voltaire et le scepticisme". In: *Philosophiques*, n. 35 (1), pp. 261–274, 2008.
<https://doi.org/10.7202/018249ar>

BROWN, A. & KÖLVING, U. “Qui est l’auteur du *Traité de métaphysique*?”. In : *Cahiers Voltaire*, n. 2, pp. 85–94, 2003.

CAUSSY, F. *Inventaire des manuscrits de la Bibliothèque de Voltaire conservés à la Bibliothèque Impériale de Saint-Petersbourg*. Paris: Imprimerie nationale, 1913.

CHARLES, S. “O solipsismo como forma extrema de ceticismo no Século das Luzes”. In: *Doispontos* n. 2 (4), pp. 13-38, 2007.

CROUSAZ, J.-P. *Examen du pyrrhonisme ancien et moderne*. La Haya: Pierre de Hondt, 1733.

DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes*, 12 vols. Adam, C. e Tannery, P. (Eds.). Paris: Vrin, 1895-1910.

_____. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Trad. de Vidal Peña. Madrid: Alfaguara, 1977.

_____. *Los principios de la filosofía*. Trad. de Gregorio Halperín. Buenos Aires: Losada, 1997.

_____. *Las pasiones del alma*. Trad. de Tomás Onaindia, Introducción de Agustín Izquierdo. Madrid: EDAF, 2005.

DETLEFSEN, K. “Émilie du Châtelet”. In: Zalta, E. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/emilie-du-chatelet>.

GARDINER JANIK, L. “Searching for the Metaphysics of Science: The Structure and Composition of Madame du Châtelet’s *Institutions de physique*, 1737–1740”. In: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, n. 201, pp. 85–113, 1982.

HAGENGRUBER, R. “If I were king! Morals and Physics in Emilie Du Châtelet’s Subtle Thoughts on Liberty”. In: *Women and Liberty, 1600-1800: Philosophical Essays*, Broad, J., e Detlefsen, K. (Comps.). Oxford: Oxford Scholarship Online, 2017.

HATFIELD, G. “Transparency of Mind: The Contributions of Descartes, Leibniz, and Berkeley to the Genesis of the Modern Subject”. In: *Departure for Modern Europe: A Handbook of Early Modern Philosophy (1400-1700)*, Busche, H. (Ed.). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011.

JORATI, J. “Du Châtelet on freedom, self-motion, and moral necessity”. In: *Journal of the History of Philosophy*, n. 57 (2), pp. 255-80, 2019.

MASON, H. *Voltaire*. Barcelona: Salvat, 1986.

PAILLARD, C. “Entre science et métaphysique: le problème du fatalisme dans la philosophie de Voltaire”. In: *Revue Voltaire*, n. 8, pp. 207-223, 2008.

POPKIN, R. *The history of scepticism from Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

REY, A.-L. “La Minerve vient de faire sa physique”. In: *Philosophiques*, n. 44 (2), pp. 233–253, 2017. <https://doi.org/10.7202/1042332ar>

SHAPIRO, L. “Descartes’s *Passions of the Soul*”. In: *Philosophy Compass*, n. 1 (3), pp. 268–278, 2006.

ZANCONATO, A. *La dispute du fatalisme en France: 1730-1760*. Paris: Presses Paris Sorbonne, 2004.

ZINSSER, J. *La Dame d'Esprit: A Biography of the Marquise Du Châtelet*. New York: Penguin, 2006.

Una primera aproximación al “An Essay in Defence of the Female Sex” (1696): su autoría, su estructura argumentativa y sus estrategias retóricas¹

Leandro Guerrero²

Resumen: El artículo ofrece un aproximación preliminar y parcial al panfleto feminista inglés “An Essay in Defence of the Female Sex” (1696). Luego de una breve introducción destinada a contextualizar la obra y un bosquejo de su estructura general, se procede al análisis más detenido de su primera mitad, reconstruyendo los argumentos sobre los cuales se funda la defensa del sexo femenino y mostrando de qué manera las conclusiones filosóficas más relevantes se articulan con una secuencia de discursos retóricos específicamente diseñados para un auditorio femenino. El artículo defiende la emergencia de una dicotomía naturaleza-historia que permite a la autora, por un lado, desenmascarar una situación de dominio masculino (críticamente reconocible hoy día como antecedente directo de las discusiones feministas contemporáneas) y, por el otro, ofrecer una vía retórica para la conformación y reconfiguración de un *ethos* y un *pathos* femenino.

Palabras clave: Judith Drake – Mary Astell – Naturaleza – Historia – Feminismo

A first approach to “An Essay in Defence of the Female Sex” (1696): its authorship, its argumentative structure, and its rhetorical strategies

Abstract: The article offers a preliminary and partial approach to the English feminist pamphlet “An Essay in Defence of the Female Sex” (1696). After a brief introduction aimed at contextualizing the work and providing an outline of its general structure, we proceed to a more detailed analysis of its first half, reconstructing the arguments on which the defense of the female sex is based, and showing how its most relevant philosophical conclusions articulate with a sequence of rhetorical speeches specifically designed for a female audience. The article claims the emergence of a nature-history dichotomy that allows the author, on the one hand, to unmask a situation of male dominance (that we can today critically recognize as a direct antecedent of contemporary feminist discussions) and, on the other, to offer a rhetorical pathway for the conformation and reconfiguration of a feminine *ethos* and *pathos*.

Keywords: Judith Drake – Mary Astell – Nature – History – Feminism

¹ Este trabajo fue presentado en el I Encontro Argentina–Brasil sobre Estudos do Século XVIII/I Encontro Argentina–Brasil sobre Estudos do Século XVIII, realizado en octubre de 2020.

² Universidad de Buenos Aires (UBA) – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Universidad Nacional de Quilmes (UNQ).

Introducción

El *Ensayo en defensa del sexo femenino*³, publicado en Londres de manera anónima en el año 1696, constituye una de las primeras piezas filosóficas que pueden denominarse con propiedad feministas. Como su título lo indica, su objetivo principal es defender a las mujeres de acusaciones misóginas. De sus argumentos emerge una dicotomía que recibe elaboración filosófica en términos de una serie finita de pares contrapuestos, reunidos bajo el clivaje general naturaleza-historia. Esta díada concentra sobre sí las conclusiones filosóficamente más robustas de la obra y, a la vez, ofrece una vía retórica por la cual invertir la carga de la acusación machista.

Las mujeres inglesas escribieron muy pocas obras publicadas con anterioridad a la primera mitad del siglo XVII. Hay interesantes excepciones, como lo son los casos de Margaret Beaufort, Margaret Roper, Lady Anne Bacon (madre de Sir Francis), Mary Sidney condesa de Pembroke o Anne Askew. Destaca, entre ellas, la obra de Jane Anger (1560-1600) *Her protection for Women*, publicada en 1589. Anger fue la primera mujer que publicó una defensa completa del género femenino en inglés. Es el primero de un grupo de panfletos escritos entre 1589 y 1640 que han sido acriticamente aceptados como ejemplos tempranos de escritura feminista: escritos como los de Rachel Speght, Esther Sowerman o Constantia Munda (estos últimos, seudónimos).

Las décadas de 1640 y 1650 representan un punto de inflexión. Sólo en esas décadas las mujeres accedieron a publicar un número de obras que sobrepasaba cómodamente todo lo publicado con anterioridad. Aunque se ha asociado este crecimiento en las publicaciones femeninas con cierto carácter licencioso del régimen puritano posterior a la guerra civil inglesa, las publicaciones femeninas siguieron siendo un porcentaje ínfimo en comparación con las publicaciones de obras escritas por varones. Sin embargo, durante la segunda mitad del siglo XVII encontramos algunas de las figuras femeninas más conocidas del período, escritoras y filósofas como Bathsua Makin, Margaret Cavendish, Aphra Behn y Mary Astell.

Astell, nacida en Newcastle en 1666, llegó a Londres con tan solo 22 años, decidida a ganarse la vida como escritora. Su fe anglicana ortodoxa, su vínculo con intelectuales de la escuela platónica de Cambridge (especialmente con John Norris) y sus inclinaciones políticas conservadoras le permitieron granjearse la amistad y el patronazgo de varias mujeres relevantes del ámbito realista *tory*. Su período de mayor y más relevante producción intelectual, aproximadamente la quincena de años que se extienden entre 1690 y 1705, coincidió con la conformación, en torno a ella, de este grupo de mujeres que, influenciadas por la emergente cultura francesa de los salones (encarnada en ese entonces por Madeleine de Scudery y las *précieuses*) y por las nuevas ideas en filosofía (ora el cartesianismo francés, ora el experimentalismo británico), trasladaron a la prensa los debates que normalmente llevaban entre ellas, sobre la naturaleza de la mujer, sobre la tiranía masculina o sobre las trampas del matrimonio.

³ No conozco ninguna versión española de esta obra. Todos los pasajes citados aquí en español han sido traducidos por mí, tanto de esta obra como de *A Serious Proposal to the Ladies*.

El Ensayo, su autoría y su estructura general

La obra que analizaremos es, precisamente, fruto de este colectivo femenino de discusión, intercambio de ideas y debate privado que floreció en Londres en la última década del siglo XVII y la primera del XVIII. Si bien posee unidad temática y argumental en sí misma, la obra también tiende vínculos sistémicos con las demás producciones intelectuales del círculo femenino astelliano. Tal es así, que durante cierto tiempo se la ha considerado una obra escrita por la misma Mary Astell. Hay algunos motivos que han inclinado a asumir que la autoría del texto corresponde a Astell. Hoy en día sabemos con certeza que durante estos años, Astell publicó anónimamente su primera y más conocida obra, *A Serious Proposal to the Ladies for the Advancement of their True and Greatest Interest*, cuya primera parte salió a la luz en 1694 y cuya segunda parte, considerablemente más extensa, se incorporó en la segunda edición de 1697. Esta obra, que parte de un diagnóstico de los privilegios masculinos sistemáticamente negados a las mujeres sobre la base de una disposición arbitraria de una sociedad patriarcal y androcéntrica, desarrolla una propuesta filosófico-pedagógica para mejorar la situación intelectual y social de las mujeres, basada fundamentalmente en el acceso de la mujer a la educación, pero una educación por y para mujeres exclusivamente. Esta idea general de organizar una institución que funcione a la vez como retiro religioso y como instituto educativo que nos presenta la primera parte de la *Propuesta* tenía como objetivo sustraer a las mujeres de los contextos sociales opresivos en los que inevitablemente se ven envueltas cotidianamente y colocarlas en un ambiente caracterizado por la sororidad y el cultivo de las virtudes intelectuales y morales. En la segunda parte, Astell desarrolla con mucho más detalle el método a seguir en esa institución, el cual está respaldado y articulado por una serie de directrices metafísicas, epistémicas y morales. Astell desarrolla una teoría acerca de la naturaleza del entendimiento, de la voluntad y de las pasiones de marcada influencia cartesiana y malebrancheana para luego articular la cuestión formativa y pedagógica con el dominio de la voluntad sobre las pasiones, la virtud y la perfección del alma como desiderata (en oposición a la mera búsqueda artificial de la belleza corporal que, a diferencia de la genuina perfección del alma y del carácter, tiene por objeto la representación de los otros, la mirada y la aprobación del varón, no la propia ante la mirada de Dios).

Ahora bien, esta propuesta pedagógica para las mujeres podría chocar rápidamente con la idea de su inferioridad e incapacidad para llevar a cabo actividades intelectuales. Evidentemente, si Astell defiende la educación de la mujer como su verdadero y más elevado interés, es porque rechaza la idea de que las mujeres sean naturalmente incapaces.

Aunque ha sido dicho por hombres más ingeniosos que sabios, y quizás más maliciosos que ninguno de los dos, que las mujeres son naturalmente incapaces de actuar con prudencia, o que están necesariamente determinadas a la insensatez, de ninguna manera debo reconocerlo; esa *Hipótesis* volvería impertinentes mis esfuerzos, porque entonces sería en vano aconsejar la una o emprender la reforma de la otra. Además, hay ejemplos en todas las edades que refutan suficientemente la ignorancia y malicia de esta afirmación.⁴

⁴ ASTELL, *A Serious Proposal to the Ladies*, Part I, p. 16. El énfasis es nuestro.

Como puede leerse en este pasaje, Astell rechaza la hipótesis de que la mujer sea naturalmente inferior al hombre y supone, para posibilitar su discusión, que si acaso fuera cierto que hay alguna incapacidad de la mujer en comparación con el hombre, entonces se trataría de algo adquirido y no natural, es decir, producto de ciertas tradiciones y costumbres arraigadas a lo largo de siglos que han privilegiado a los varones y relegado a las mujeres. Sin embargo, esta tesis es aceptada, precisamente, *ex hypothesi*, a efectos de poder explicar sus causas y sus concomitantes remedios. El ensayo que nos compete en esta oportunidad ocupa justamente ese lugar vacante, dado que es una discusión pormenorizada de la cuestión e intenta ser una demostración definitiva de que la presunta incapacidad femenina no es natural, sino adquirida, y por ende reversible. El *Ensayo en defensa del sexo femenino*, por ello, es una pieza teórica que, a primera vista, coordina armónica y sistemáticamente con las discusiones de Astell, lo cual hace plausible y entendible que durante tanto tiempo se haya creído una obra escrita por la misma Astell. Sin embargo, no parece ser así. Hay elementos teóricos y textuales de esta obra que, a mi entender, parecen indicar con cierta plausibilidad que la autoría del texto no corresponde a Astell (aunque su figura y sus ideas hayan sido muy probablemente su fuente de inspiración), sino a una de las integrantes de su círculo intelectual, Judith Drake († 1723), de quien por otro lado sabemos muy poco.⁵

Aunque a primera vista el *Ensayo* es compatible con la *Propuesta* de Astell y, en términos generales, ambas discusiones se complementan la una a la otra, una mirada más detenida de quienes conozcan en detalle las ideas y la escritura de Mary Astell, encontrarán que algunos de los elementos teóricos del primero no son idénticos a los de la segunda y que algunas de las ideas centrales de ésta última, están casi completamente ausentes en el primero. Es conocida la influencia determinante del neoplatonismo en la obra de Astell, cuya metafísica le sirve para organizar la doctrina cristiana que tanto peso tiene en su sistema. Este neoplatonismo cristiano se articula en la obra astelliana con una recepción y reelaboración de las teorías racionalistas de Descartes y Malebranche. Quizás por ello, Astell no siente especial predilección por la filosofía experimentalista y empirista de sus compatriotas ingleses y, en especial, es muy crítica de la filosofía de John Locke, quien era uno de los intelectuales más conocidos e influyentes de la época. Astell se oponía prácticamente a todas sus opiniones políticas, gnoseológicas y metafísicas. Sin embargo, en el *Ensayo* encontramos algunas referencias a la filosofía experimental de la época (como elogios a Robert Boyle y a la Royal Society) y especialmente una aceptación explícita de la teoría lockeana del entendimiento, incluyendo el rechazo del innatismo tan caro al cartesianismo; elementos que confrontan abiertamente con las principales líneas racionalistas adoptadas por Astell. En cambio, son mucho menores las referencias a Dios, al punto de que hay únicamente un argumento teológico en todo el *Ensayo* y es despachado rápidamente en un breve párrafo, dado que, en palabras de la autora: “no pretendo hacer de este un argumento religioso”⁶.

Por otro lado, hay un elemento textual adicional, aunque completamente independiente de cuestiones teóricas o filosóficas, que parece también indicarnos la autoría del texto. Entre la dedicatoria y el prefacio escritos por la autora y el *Ensayo* propiamente dicho, encontramos un breve poema en tres páginas en el que presenciamos un sentido elogio de la autora, de sus virtudes, su ingenio, de cómo ha disipado las nubes y la neblina con la

⁵ Sabemos que en 1707 prologó la publicación póstuma de la obra médica de su marido, por lo que tenemos que suponer que estaba versada en medicina y anatomía.

⁶ DRAKE, *An Essay in Defence of the Female Sex*, p. 11.

claridad radiante de la verdad, sobre cómo el género femenino brilla bajo el reflejo de su luz, entre muchas otras cosas. Esta alabanza, tan lisonjera como es, está firmada por James Drake (1667-1707), médico, miembro de la Royal Society, autor del *Anthropologia Nova or a New System of Anatomy* (1707), Jacobita y panfletista *tory*, con quien Judith Drake contraería matrimonio, y con quien tendría dos hijos, Ann (nacida en 1700) y James (nacido en 1703). Es altamente probable, por ende, que ese elogio tan amoroso y adulador esté dirigido nada menos que a la futura madre de sus hijos.

A pesar de estas cuestiones históricas respecto de la autoría del texto, que sin duda tienen su relevancia, y que tienden a inclinarnos a rechazar a Astell como la pluma detrás del *Ensayo*, más interesante resulta pensar que se trata de una serie de obras escritas por distintas mujeres que pensaban colectivamente un conjunto de problemáticas de género que las convocaba a todas y cada una de ellas, que debatían, se leían y se discutían entre sí. En ese sentido, tan interesante como estudiar y señalar las diferencias de tono, de contenido o de forma entre sus aportes individuales, resulta también la tarea de indagar las opiniones coincidentes, las ideas que todas en mayor o menor medida compartían y las propuestas adoptadas en común. De hecho, no es raro encontrar que escribieran obras sobre las mismas temáticas: por ejemplo, Mary Astell publicó su *Some Reflections Upon Marriage* en 1700 y Lady Mary Chudleigh su *The Ladies' Defense* tan sólo un año después, en el que también se concentra en un análisis de la institución del matrimonio desde el punto de vista femenino, de los privilegios masculinos de dicha institución y de la prerrogativa femenina de evitar el matrimonio y dedicarse a cultivar su propio mérito individual.

En ocasiones, la obra de este grupo de mujeres se ha considerado “panfletaria”⁷. Si por ello se entiende que sus escritos carecen de cierta sistematicidad filosófica, se estaría incurriendo en un equívoco, como ya hemos señalado. La naturaleza integral de sus obras nos habla de un pensamiento filosófico desarrollado, si bien con una inclinación preminentemente social y política, como puede observarse revisando algunos de sus títulos más conocidos. Sin embargo, esta caracterización llama la atención respecto de los registros discursivos que despliegan estos escritos. En tanto dispositivos literarios, están implicados en la intervención de una voz femenina al interior de debates puntuales que habían alcanzado el estatuto de la opinión pública. Muchos de ellos, además, están involucrados en defender la legitimidad misma de dicha intervención. Esta situación nos advierte sobre la mixtura que hay en estas obras entre la argumentación filosófica y el estilo retórico. A diferencia de otras obras más conocidas y comentadas, especialmente el *A Serious Proposal to the Ladies* de Astell, el ensayo de Drake que analizaremos a continuación ha recibido menos atención entre intérpretes, pero creo que, si bien carece del carácter programático de aquel, sí resulta un ejemplo más interesante de esta confluencia de géneros retóricos y argumentación filosófica que acabo de mencionar.

El *Ensayo* fue publicado anónimamente: “en una carta para una Dama, escrita por una Dama”. Está precedido por dos textos de la pluma de la autora: (a) por una dedicatoria a la Princesa Ana de Dinamarca (más tarde Reina de Inglaterra) y (b) por un prefacio. Allí quedan establecidas varias cuestiones previas. Por un lado, que se trata de un escrito diseñado para y dirigido a un público femenino; por otro, que busca reivindicar el honor del sexo femenino, y que los objetivos concretos por medio de los cuales se alcanzará ese fin son dos:

⁷ Cf. DURAN, *Eight women philosophers. Theory, politics, and feminism*, p. 77.

el de reducir los sexos a un pie de igualdad y, con ello, el de elevar al femenino a una igualdad con el masculino, por medio de argumentos racionales y no por mera declamación. En consonancia con esto, la autora aclara que a la hora de argumentar hará uso, por un lado, de la Razón y, por el otro, de la Observación.

El título pareciera presagiar que su finalidad haría del texto, desde el punto de vista de la clasificación aristotélica de los géneros retóricos, un discurso forense o judicial, es decir, un discurso en donde se debate lo justo o lo injusto de una acusación. Sin embargo, conviven a lo largo del texto distintos géneros retóricos. En efecto, el ensayo comienza presentando la acusación que los varones hacen a las mujeres y se dispone a defenderlas, pero la discusión filosófica de esta cuestión da pie luego a una secuencia de discursos epidícticos, es decir, por un lado, a un elogio de las virtudes femeninas y, paralelamente, a una censura de los vicios masculinos. Finalmente, la discusión derivará hacia lo que la clasificación aristotélica denominaría género deliberativo, es decir, un discurso evaluativo de lo conveniente o perjudicial de ciertas relaciones sociales entre varones y mujeres, en el cual la autora no sólo dirá que es aconsejable que los varones se relacionen con las mujeres si pretenden enmendar aquellas cualidades que han sido previamente censuradas, sino que, además, intentará disuadir a las mujeres de que se vinculen con ciertos varones, cuya compañía no puede sino ser perjudicial para ellas.

Lo que motiva y articula la sucesión de estos tres lugares distintos de persuasión retórica son precisamente las conclusiones a las que se arriba en cada instancia por medio de la aplicación de argumentos filosóficos. De hecho, podría sostenerse que las dos articulaciones centrales del ensayo reposan en sendos argumentos filosóficos que se acomodan, respectivamente, a la clasificación metodológica que se adelanta en el prefacio: siendo el primero de ellos un conjunto de argumentos basados “en la Razón”, mientras que el segundo conjunto de argumentos hace lo propio sobre la base de una aguda “Observación” de la sociedad de la época y sus distintos caracteres.

A continuación me concentraré en la primera secuencia de argumentos y su respectiva articulación con la ofensiva retórica de Drake. En el proceso podremos apreciar cómo opera el clivaje que funciona como hilo conductor: la distinción entre naturaleza e historia. Debido a los límites de espacio, un análisis completo de la obra quedará pendiente para otra ocasión.

Primeros argumentos: “a partir de la Razón”

El primer lugar de persuasión retórica que asume el texto es de tipo forense, pues se trata de la *defensa* ante una acusación común de la que son objeto las mujeres: se trata de decidir si puede o no puede decirse con justicia que el tiempo que un caballero ingenioso pasa en la compañía de mujeres ha sido mal empleado. Esta acusación, afirma la filósofa, ha de examinarse sobre la base de los fines y propósitos que persigue en general la interacción social: el *beneficio* y el *placer*, o en otras palabras, el progreso del entendimiento y la diversión y relajación de las preocupaciones y de las pasiones.

El esquema argumentativo de esta primera defensa posa sobre una disyunción excluyente. Si las mujeres no estuviesen calificadas para la conversación y la amistad sería sólo por carecer de las virtudes que las hacen posibles (intelectuales y morales: sensatez, buen

natural, fidelidad, integridad). Pero de ser así, a su vez, esto sería o bien (a) porque *la naturaleza* no ha sido tan liberal como para depositarlas en ellas, o bien (b) porque no se ha tomado el cuidado adecuado para *cultivar* dichos dotes. Al presentar el argumento en forma dicotómica, Drake decide dirigir una primera batería de argumentos contra la primera alternativa, para concluir que no se trata de que las mujeres estén *naturalmente* descalificadas (es decir, que carezcan por naturaleza de aquellas virtudes). Estos argumentos, que discuten la *naturaleza* femenina, entonces, se construyen, como dice ella, “a partir de la Razón”. Se trata de dos argumentos distintos.

1) El primero es un *argumento religioso*, pero sólo es brevemente tratado, sin pormenorizar, dado que, como adelantamos, a diferencia de Astell, a Drake no le interesa tanto montar su discusión sobre premisas teológicas.

Para mencionarlo rápidamente digamos que el argumento se constituye a partir de la noción de Providencia Divina y presenta la siguiente forma: Las mujeres fueron creadas por Dios para ser las *compañeras* de los varones y no únicamente para la reproducción —si fuera sólo para eso, Dios podría haber creado sin obstáculo alguno otras formas de continuar la especie. Si eligió ésta, consecuentemente, es porque la compañía femenina es lo que conduce al varón a su felicidad —que es el único fin de la creación.

2) El segundo, que por contraste podríamos llamar *argumento filosófico*, está mucho más desarrollado, por lo que resulta más interesante y complejo. En realidad se trata de dos argumentos distintos, que en esencia giran en torno a la distinción dualista entre alma y cuerpo. El primero de ellos, que podríamos llamar el *argumento metafísico*, sostiene que, separada del cuerpo, no podemos encontrar ninguna distinción de género en el alma. Aunque algunas intérpretes han destacado la influencia del dualismo cartesiano en el pensamiento filosófico de Astell, aquí en el caso de Drake es interesante señalar que la otra premisa que, junto con el dualismo, permite alcanzar esta conclusión es una tesis anti-innatista. En efecto, afirma que al no haber ideas innatas, todas nuestras nociones y todas nuestras virtudes derivan de los sentidos externos, o bien inmediatamente, o bien mediante reflexión. Consecuentemente, los rasgos del carácter que distinguen en general varones de mujeres no son innatos, ni están grabados naturalmente en el alma.

Pero aunque la razón muestre que no hay una determinación metafísica del alma que distinga géneros, alguien podría suponer que la constatación de la distinción (y la concomitante inferioridad femenina) tenga lugar en el ámbito de la experiencia y, por ende, que esté relacionada con diferencias anatómicas u orgánicas propias de los cuerpos de varones y mujeres. Pero la filósofa presenta inmediatamente un nuevo argumento dirigido a esta cuestión.

Este segundo argumento, que podríamos denominar *argumento físico*, tiene como fin mostrar que no hay diferencia en la organización de nuestros cuerpos, ni en la de nuestros cerebros, ni en la de los espíritus animales que son los instrumentos inmediatos de la sensación tanto en mujeres como en varones. Drake arguye que no hay impedimentos naturales en la estructura de los cuerpos femeninos cuya existencia pueda defenderse racionalmente sobre la base de la experiencia: las mujeres emplean todas sus facultades naturales al igual que los hombres.

Drake explota en su favor distintos tipos de experiencia, lo que hace que el argumento se ramifique en tres direcciones diferentes que finalmente convergen. En primer lugar, tenemos una confirmación que procede de la *experiencia de los animales*: si observamos

las criaturas que menos se desvían de la naturaleza, es decir, sin las restricciones de la costumbre o las leyes, no podemos detectar diferencia de entendimiento entre machos y hembras. Criaturas guiadas por la pasión, que desconocen las diferencias de educación o las tendencias propias del prejuicio, manifiestan capacidades similares independientemente de sus sexos.

En segundo lugar, esta igualdad física queda confirmada por la *experiencia de la humanidad*, y esto en dos sentidos diferentes. Primero, destaca Drake que si considerásemos a la gente de campo y a los jornaleros, es decir, a las clases trabajadoras, advertiríamos que en ellos la condición de ambos géneros está nivelada (e incluso que las mujeres superan a los varones en presteza y cortesía). Segundo, también se dice que en otras naciones vecinas más adelantadas en lo que hace a la igualdad de derechos, como en Holanda, se percibe mayor equidad entre varones y mujeres que en Inglaterra. Ambos ejemplos en conjunto sugieren que, en clases más privilegiadas, las diferencias entre varones y mujeres radican precisamente en una diferencia de privilegios, y que la desigualdad en estos privilegios es irreducible a cualquier supuesta inferioridad natural entre sexos, puesto que es producto de las costumbres.

En tercer y último lugar, Drake no sólo emplea la experiencia para desmentir la supuesta inferioridad femenina o la supuesta inadecuación femenina para la realización de ciertas actividades, sino que además invierte la situación en favor de las mujeres a partir de una descripción de la respectiva *conformación de los cuerpos*: las mujeres, más delicadas físicamente, han de estar naturalmente equipadas para el pensamiento y el ejercicio de la mente (asociado a virtudes como el ingenio y la prudencia, la ternura y el cuidado), y los varones, más robustos y fornidos, naturalmente equipados para las actividades físicas: la acción y el trabajo.

La conclusión general que arroja esta batería de argumentos filosóficos es que la posición de inferioridad en la que se hallan las mujeres con respecto a los varones no radica en ningún vicio o incapacidad *natural* del género femenino, sino que es, hasta donde la razón y la observación lo indican, el producto de cierto tipo de socialización, en la que los varones asumen un rol dominante y las mujeres, uno sumiso.

La dicotomía Naturaleza-Historia

Este repaso somero por la estructura general de los primeros argumentos permite poner de manifiesto las características de una dicotomía de género que hacen de este texto un genuino antecedente de las discusiones feministas contemporáneas. Esta apreciación inicial se ve ratificada a medida que uno avanza en la lectura de la obra, puesto que el *Ensayo* no sólo encara un análisis crítico de dicha dicotomía de género, sino que sostiene además algunos principios que bajo estándares actuales también son claramente feministas. Aunque hay disputas teóricas sobre cómo definir el feminismo, en general podríamos aceptar como definición preliminar la conjunción de tres tesis fundamentales⁸: una descriptiva, una prescriptiva y otra práctica. La primera es descriptiva porque se trata de una afirmación fáctica, empíricamente constatable, y que dice que en todas las sociedades las mujeres están en una situación desventajosa o desfavorable respecto de los varones, que como colectivo se

⁸ Cf. MAFFIA, *Contra las dicotomías: feminismo y epistemología crítica*, [s/f].

encuentran en situaciones de mayor precariedad, inseguridad o vulnerabilidad comparativa. La segunda es prescriptiva porque se trata de una afirmación valorativa. Esta tesis asevera que no es justo, que no está bien que las mujeres de todas las sociedades estén comparativamente peor, como colectivo, en oposición a los varones; que se trata de algo que no debería ocurrir. Sobre la base de esta apreciación axiológica se funda el tercer enunciado que constituye al feminismo, uno de carácter práctico, es decir, que involucra un compromiso moral para confrontar con y evitar la subordinación jerárquica sistemática de las mujeres respecto de los varones, por el mero hecho de ser mujeres y varones.

Una dicotomía de género es una distinción dual entre pares opuestos de conceptos que ubica de cada lado de la distinción, respectivamente, al colectivo entero de los varones y de las mujeres. Se trata, en otras palabras, de una generalización que recorta y divide el conjunto de la sociedad de manera exhaustiva y excluyente sobre la base de un principio organizador binario que disgrega según el sexo (y el género correspondiente) de las personas. Este principio organizador, asimismo, no sólo está sexualizado, sino que también recibe una carga valorativa, de modo tal que el lado femenino de la dicotomía es infravalorado o valorado negativamente respecto de su par masculino. Mientras que los varones han sido tradicionalmente asociados a cualidades como la racionalidad, la abstracción, lo universal o la actividad en la esfera pública, a las mujeres se las ha asociado tradicionalmente con lo emocional, lo particular, lo concreto, la esfera del ámbito privado o doméstico.

En ese sentido, el *Ensayo en defensa del sexo femenino* es una obra que, a pesar de sus 325 años, resulta todavía hoy una obra visiblemente feminista, en tanto que pone de manifiesto esta dicotomía entre varones y mujeres en distintos ámbitos de la realidad (político, social, económico, educativo) y afirma sin matices que las opiniones y las conductas de los varones hacia las mujeres que se basan en estas categorías resultan injustas y moralmente despreciables, precisamente porque no pueden justificarse en la naturaleza misma de la feminidad. Se trata, por el contrario, de un sistema social y político opresivo erguido a través del uso ilegítimo de la fuerza y sostenido por un aparato ideológico androcéntrico que opera por igual sobre la mente (y los cuerpos) de varones y mujeres.

Lo interesante de la obra es que no se limita sólo a señalar lo que podríamos denominar la naturaleza ideológica de esta dicotomía, sino que lleva a cabo un diagnóstico de la situación, ofreciendo elementos históricos y filosóficos para una reconstrucción conjetural de la misma, con la intención de desarticular las creencias y las opiniones misóginas que operan en el sentido común respecto de sus más tradicionales (aunque insostenibles) fundamentaciones. Para ello, Drake replantea la dicotomía de forma tal que pueda ponerse al desnudo su componente ideológico androcéntrico, arbitrario e injustamente misógino. Ya no se trata de una dicotomía de género, pero sí de una dicotomía que asume una faz feminista, pues pretende retratar el viraje entre una situación original de igualdad natural entre los sexos y una historia social general de la civilización caracterizada por el dominio inicuo de los varones, que han humillado servilmente a las mujeres, relegándolas cruelmente a un lugar subalterno que sofoca y deshonra sus potenciales naturales.

La dicotomía naturaleza-historia recoge dentro de sí un listado de conceptos y categorías que le permiten a Drake no sólo pensar el sistema androcéntrico de opresión a la mujer sino también elaborar, como veremos, lugares retóricos de discusión a partir de los cuales atacar, sobre la base de una noción reformulada de naturaleza en general y naturaleza femenina en particular, la historia de tiranía y usurpación masculina, invirtiendo en el proceso

la carga de la prueba de la acusación machista que recae sobre la mujer y cuyo análisis crítico es el objeto del *Ensayo*.

La naturaleza está asociada a una fase primitiva de la historia en la que varones y mujeres mantenían relaciones de igualdad y reciprocidad entre sí. Al tratarse de un estado en donde varones y mujeres yacían en igualdad, libertad e independencia los unos respecto de los otros, fácilmente podría hacernos pensar en una suerte de estado de naturaleza originario en sentido contractualista, en el que la única subordinación era la de todo el género humano a Dios soberano. Por ende, se trata de un estado en el que reina la razón y en el que se cultivan las bellezas intelectuales y morales del alma. Allí regían, por ende, las virtudes morales del compañerismo y la amistad.

A este estado se le opone un estado ulterior, que ha sido el producto de las maquinaciones y especulaciones de los hombres, quienes han hecho uso de la fuerza física que naturalmente los caracteriza para monopolizar el poder e imponer un orden social caracterizado por la sujeción de la mujer. Los varones, que se erigen como los soberanos y principales actores de la historia de la humanidad, ejercen ese poder especialmente sobre los cuerpos de las mujeres, no sólo sexualizando una política de segregación sino socializando a las mujeres en la ignorancia respecto de virtudes intelectuales superiores y destinándolas únicamente al cuidado y regulación de sus cuerpos, haciendo de la belleza física el único y principal interés femenino, para deleite del varón. Estas nuevas directrices que regulan la vida en comunidad, por ende, no se basan en una adecuada valoración de la naturaleza espiritual del ser humano (intelectual y moral), y por lo tanto no se aplican bajo la autoridad de la razón (o, para el caso, de Dios), sino únicamente bajo la autoridad de la fuerza masculina primero y del hábito después. Precisamente, el hábito logra invisibilizar esas relaciones de iniquidad entre varones y mujeres y hace difícil de advertir el dominio cruel y tiránico que los hombres ejercen sobre las mujeres. Pero que algo se haya vuelto habitual, que esté sancionado por la costumbre, las leyes o las tradiciones humanas, no lo hace inmediatamente legítimo. Por el contrario, esta dicotomía permite emplear el constructo filosófico de un estado de naturaleza original como criterio de evaluación de la realidad histórica que atraviesan las mujeres, poniendo de manifiesto su carácter esencialmente usurpador y deleznable.

Es cierto que difícilmente pueda demostrarse que haya existido históricamente una instancia original o primitiva de estas características. Sin embargo, no se trata de una afirmación histórica, sino conceptual, cuya utilidad radica en su potencial retórico. A diferencia del discurso científico o filosófico, la retórica no pone su principal interés en la conexión entre el discurso y la verdad de las proposiciones, sino que lo coloca explícitamente en la comunicabilidad de lo que dice el orador a su auditorio. El plano de referencia del discurso no se sitúa “en las cosas mismas”, sino que se sitúa en las opiniones, en el sistema comunitario de creencias a partir del cual, como criterio, se instituye la argumentación. Las opiniones y el sentido común de un auditorio forman un sistema que duplica la realidad y opera, en el nivel lingüístico y pragmático, como la experiencia lo hace en el nivel epistémico, es decir, como criterio de verificación. De ese modo, la retórica puede probar la credibilidad de una tesis mediante una adecuada confrontación con el sistema de opiniones y creencias comunes. En ese sentido, la retórica como método se presenta como un instrumento de selección y justificación de enunciados persuasivos, pero que además de contemplar la relación epistémica que ha de haber entre los enunciados y las cosas sobre las que refieren, a su vez no puede desatender la relación persuasiva que se da entre el investigador y el auditorio

cuyas opiniones pretende torcer a su favor. En este caso, como hemos dicho, el *Ensayo* es una obra escrita por una mujer para un auditorio femenino, por lo que la dicotomía resultará fructífera retóricamente para la conformación de un *ethos* y de un *pathos* femenino, que permitirá redefinir filosófica y retóricamente el carácter femenino, reconfigurando en el proceso nuevos sentidos y nuevas agencias para las mujeres, de cara a la posibilidad de ejercer una influencia que revierta su situación de subordinación, e ideando un nuevo lugar que potencialmente puedan ocupar las mujeres en la sociedad de su época y los cambios positivos que estas reconfiguraciones traerían aparejadas.

Giro epidíctico: elogio de las mujeres y censura de los varones

Si seguimos fielmente la Razón, ésta nos muestra que la supuesta inferioridad de las mujeres no es tanto una incapacidad natural, como una desventaja impuesta por las costumbres y los procesos de socialización que seleccionan y organizan la educación que recibirán los distintos miembros de la sociedad según su sexo. Sin embargo, Drake evita la conclusión de que las diferencias se explican únicamente por la disparidad educativa. Por el contrario, el *Ensayo* comienza en este punto una larga exposición de carácter retórico en el que se responsabiliza directamente a los varones, quienes ejercen un poder político y social sobre las mujeres y ahogan sus posibilidades de progreso individual. Por ende, ya no es posible que se afirme, en desmedro de las mujeres, que carecen de virtudes intelectuales o morales meramente por causa de la educación que han recibido, sino que la cuestión ahora es indagar *por qué* reciben la educación que reciben y *quiénes* son los verdaderos responsables de la situación desventajosa por la que atraviesan.

Los hombres rara vez instan esta causa en contra nuestra [*i.e.: la disparidad educativa*], aunque es la única que les da alguna ventaja sobre nosotras en cuanto a comprensión. Pero no sirve a su orgullo, no hay honor que ganar con ello: porque un hombre no debe valorarse más por ser más sabio que una mujer, si debe su ventaja a una mejor educación y mayores medios de información, de lo que debería jactarse de su coraje por golpear a un hombre cuando sus manos estaban atadas.⁹

En efecto, Drake sostiene que la educación de las mujeres de su época no es tan deficiente como comúnmente se piensa. De hecho, durante los primeros años de vida es en términos generales similar: tanto a las niñas como a los niños se les enseña a leer y a escribir en sus años más tiernos. Sin embargo, es a partir de los siete años, afirma Drake, luego de haber sido introducidos en los rudimentos de la alfabetización, que se los separa en dos grupos, por criterios sexuales. A los niños se los manda a las escuelas de gramática, en donde profundizarán sus saberes de la lengua materna, en donde seguramente se les enseñará el francés y los rudimentos del latín, en donde también podrán aprender matemática, geografía o historia. Las niñas, en cambio, son enviadas a internados, en donde la educación se concentrará en el cultivo de ciertos talentos (*accomplishments*) tales como el tejido, el canto, la

⁹ DRAKE, *An Essay in Defence of the Female Sex*, p. 20. La aclaración en negrita es un añadido nuestro.

música, el dibujo y la pintura. Todos estos talentos, además, están destinados a agradar a los varones, sean sus padres, sus pretendientes, o sus futuros esposos.

Los hombres, tiranos y cobardes, mantienen a la mujer en la ignorancia y con ello dan testimonio de la crueldad que les caracteriza. Estos pasajes, de alto vuelo retórico, retratan con claridad meridiana una situación de explotación machista enraizada prácticamente en el origen mismo de la historia de la civilización humana y expresan de manera inequívoca la ya mencionada dicotomía naturaleza-historia que se perfila en el texto:

Sólo pueden ser tiranos los cobardes. Porque nada hace que una de las partes deprima servilmente a otra, sino su temor de que en un momento u otro puedan volverse lo suficientemente fuertes o valientes como para igualar, o incluso superar, a sus amos. Este es nuestro caso; porque los hombres, siendo conscientes tanto de las habilidades de la mente en nuestro sexo, como de la fuerza del cuerpo en el suyo propio, comenzaron a ponerse celosos de que nosotras, que en la infancia del mundo fuimos sus iguales y socias en el dominio, pudiéramos en el proceso del tiempo, por sutileza y estratagema, convertirnos en sus superiores; y por lo tanto comenzaron a hacer uso de la fuerza (origen del poder) para obligarnos a una sujeción que la Naturaleza nunca quiso; e hicieron uso de las bondades que les dio la Naturaleza para sacar provecho de aquellas que nos dio a nosotras. Desde ese momento se han esforzado en entrenarnos por completo en la indolencia y la ignorancia; como los conquistadores suelen hacer con aquellos que reducen por la fuerza, para desarmarlos, tanto de coraje como de ingenio; y en consecuencia hacerlos renunciar dócilmente a su libertad y someter abyectamente sus cuellos a un yugo servil.¹⁰

Drake apoya esta opinión con dos casos ejemplares, uno mítico y otro real. El ejemplo mítico lo provee la historia de las Amazonas, un pueblo compuesto exclusivamente por mujeres. Las Amazonas resultaron un interesante objeto de reflexión filosófica feminista a lo largo de toda la modernidad. Para Drake, el hecho de que las Amazonas no hayan querido compartir en sociedad con los varones, aunque tuvieran que encontrarse con ellos periódicamente para garantizar la reproducción de sus ciudadanas, es un índice de que los beneficios que podrían extraer de una asistencia mutua no superaban los perjuicios provenientes de la voluntad de dominio que los varones manifiestan hacia las mujeres. Si pudiendo haberlo hecho, decidieron mantener su distancia, es porque no querían aceptar la subordinación servil. En otras palabras, su convicción de vivir en sociedad separada habla de la tendencia masculina a suprimir su libertad. Esta misma subordinación servil puede apreciarse incluso en Inglaterra, a pesar de las comodidades con las que allí cuentan las mujeres: “grilletes de oro siguen siendo grilletes y la seda que vestimos nunca podrá hacerlos tan cómodos como la libertad”¹¹.

La segunda situación histórica que presenta Drake en apoyo de su diagnóstico crítico y de su feroz censura al régimen cruel al que las mujeres son sometidas está comprendida en

¹⁰ DRAKE, *An Essay in Defence of the Female Sex*, pp. 20-21.

¹¹ DRAKE, *An Essay in Defence of the Female Sex*, p. 25.

un comentario sobre la Ley Sálica francesa. Aquí resulta interesante no sólo la idea de que hubo un tiempo primitivo en el que las mujeres fueron libres, sino la caracterización del poder masculino como irracional o irrazonable (lo cual congenia muy bien con la idea de que se trata, además, de un poder tirano y cruel) y la agudeza crítica de poner en tela de juicio los relatos históricos que han llegado hasta nuestros días, dado que todos ellos han sido escritos por hombres, es decir, por sujetos que hemos de suponer tienen *a priori* una agenda misógina.

Los franceses son un pueblo ingenioso, y quienes confeccionaron esa ley sabían bastante bien que nosotras no éramos menos capaces de reinar y gobernar bien que ellos; pero sospechaban que si el Poder Real caía a menudo en manos de las mujeres, éstas favorecerían su propio sexo y, con el tiempo, podrían devolverles su libertad primitiva e igualdad con los hombres, y así romper el cuello de esa autoridad irrazonable que tanto afectan sobre nosotras; y por eso hicieron esta Ley para prevenirlo. Los historiadores nos dicen otras razones, pero no pueden ponerse de acuerdo entre ellos, y como los hombres son partido en contra nuestra, su evidencia puede ser rechazada con justicia. A decir verdad, señora, no sé cómo probar todo esto a partir de registros antiguos; porque si alguna historia fue escrita antiguamente por mujeres, el tiempo y la malicia de los hombres han conspirado eficazmente para suprimirlas.¹²

Una vez desenmascarada la verdadera naturaleza de la situación de superioridad de los varones, Drake inicia un derrotero retórico en el que se encargará de elogiar las virtudes que las mujeres pueden cosechar incluso en este contexto de opresión masculina y de censurar, a su vez, a los varones, que por acción u omisión suelen desperdiciar o echar a perder los beneficios que recibieron de una educación liberal que es sistemáticamente negada a las mujeres.

Aunque privadas de una educación académica formal, hay muchas mujeres que cuentan con los medios para educarse de manera autodidacta. Por lo general las mujeres de Inglaterra, nos dice Drake, sólo manejan el inglés y en algunos casos (como el suyo) un poco de francés. Pero cuentan a su favor con una próspera industria editorial, que no sólo las coloca al alcance de importantes obras de autores británicos en prosa, poesía o teatro (Shakespeare, Bacon, Dryden, Milton son algunos de los nombres que hacen aparición en el texto) sino que además les ofrece buenas traducciones al inglés de autores extranjeros, tanto antiguos (Aristóteles, Platón, Ovidio, Horacio, Virgilio, Plutarco, Séneca, Cicerón son algunos de los nombrados), como modernos (Montaigne, La Rochefoucauld, St. Evremond). En ese sentido, Drake considera que a pesar de la disparidad en educación, y a pesar del monopolio arbitrario y tiránico que los varones tienen de las ciencias y la academia, no hay excusas para una mujer bien posicionada que desee instruirse, siempre que tenga la ambición de hacerlo.

Los hombres, por otro lado, que sí han recibido una educación liberal tampoco tienen forma de excusarse cuando echan a perder esos beneficios. Drake presenta dos casos ejemplares a través de dos arquetipos sociales de la época: el pedante (*pedant*) y el escudero

¹² DRAKE, *An Essay in Defence of the Female Sex*, pp. 22-23.

(*country squire*). El primero, debido a su vida retirada e inactiva, rechaza todo tipo de negocio y permanece a tal punto en constante conversación con la antigüedad, que se vuelve una momia egipcia, extrañada e ignorante de los asuntos domésticos y de las costumbres de su propia época y país. El segundo, en cambio, ha heredado de sus ancestros los medios necesarios para dedicarse a tonterías y desperdicia su educación hablando todo el día de sus caballos, sus perros y halcones, discutiendo sobre cerveza y pedigrí, para el tedio de su auditorio.

Drake concluye que la supuesta inferioridad intelectual y moral de las mujeres no puede deberse en sí ni a la naturaleza ni tampoco a la desigualdad en la educación, como suele decirse, pues incluso aceptando las desventajas con las que debe lidiar una mujer en comparación al varón, a menudo sucede que aquellas están en condiciones de suplirlas tanto como estos de desperdiciarlas. Por lo tanto, las cualidades negativas y los vicios que los varones atribuyen a las mujeres no se deben sino a que éstos son adversarios mezquinos, que gustan más de cultivar el escándalo y la difamación que las razones y los argumentos sólidos. En efecto, Drake sostiene que los varones imputan a las mujeres una larga lista de faltas e imperfecciones que en realidad están extraídas del catálogo de sus propias insensateces y vicios, volviéndolas hacia ellas: vanidad, impertinencia, envidia, hipocresía e inconstancia. Cada uno de estos vicios que se atribuyen comúnmente a las mujeres puede ser críticamente revisado, de manera tal de restituirlos a sus verdaderos dueños, los hombres, si se hace una cuidadosa *observación* de las costumbres y los comportamientos de cada sexo. Esto da pie a una nueva secuencia de argumentos, cuyo análisis excede los límites de este trabajo.

Referencias bibliográficas

Anónimo [ASTELL, M.]. *A Serious Proposal to the Ladies, for the Advancement of their True and Greatest Interest, in Two Parts*. London: printed for R. Wilkin, 1667.

Anónimo [DRAKE, J.], *An Essay in Defence of the Female Sex in which are inserted the Characters of a Pedant, a Squire, a Beau, a Vertuoso, a Poetaster, a City-Critick, etc.*. London: printed for A. Roper and E. Wilkinson, 1669.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Introducción, traducción y notas de Q. Racionero. Madrid: Gredos, 1999.

DURAN, J. *Eight women philosophers. Theory, politics, and feminism*. Chicago: University of Illinois Press, pp.1-133, 2006.

EALES, J. *Women in Early Modern England*. Londres: UCL Press, 1998.

MAFFIA, D. *Contra las dicotomías: feminismo y epistemología crítica*. Buenos Aires: Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, UBA, 2008.

PATEMAN, C. *El contrato sexual*. Introducción de María-Xosé Agra Romero, traducción de Ma. Luisa Femenías. Barcelona: Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 1995.

PAUL, M. *Marketing Women's Writing in Eighteenth-Century England: The Consideration of Audience in the Works of Mary Astell, Lady Mary Wortley Montagu, and Frances Burney*. Tesis Doctoral, California State University, 2005.

STUBBS, N. *Mary Astell and Margaret Fuller: rhetorically redefining the conduct of women*. Tesis Doctoral, California State University, 2005.

VERSCHUEREN, J. *Para entender la pragmática*. Versión española de E. Baena y M. Lacorte. Madrid: Gredos, 2002.

Visiones catastróficas e inspiraciones edificantes.

Kant entre Bengel y Lessing¹

*Ricardo Cattaneo*²

Resumen: Para dar cuenta de una de las articulaciones posibles entre los conceptos de naturaleza e historia, nos proponemos revisar algunas ideas que presenta Immanuel Kant en un texto poco frecuentado pero muy interesante, a saber: “El fin de todas las cosas” (1794). Se trata de un ensayo que aborda ciertos temas de interés desde la perspectiva de una filosofía práctica. Particularmente, en relación con la comprensión histórica que supone cierta visión distorsionada de acontecimientos considerados como catastróficos y la dificultad que conlleva adoptar un pensamiento fundado en inspiraciones edificantes sobre el curso de las cosas. J. A. Bengel y G. E. Lessing representarían tales posiciones, planteos errados de los cuales busca mantenerse equidistante el filósofo de Königsberg con sus reflexiones incisivas e irónicas.

Palabras clave: Kant – naturaleza humana – experiencia histórica – visiones catastróficas – aspiraciones edificantes

Catastrophic visions and uplifting inspirations. Kant between Bengel and Lessing

Abstract: In order to account for one of the possible articulations between the concepts of nature and history, we propose to review some ideas presented by Immanuel Kant in an unfrequented but very interesting text, namely: “The End of All Things” (1794). It is an essay that addresses certain issues of interest from the perspective of a practical philosophy. Particularly in relation to the historical comprehension of a certain distorted view of events considered catastrophic and the difficulty of adopting thinking grounded in uplifting inspirations about the course of things. J. A. Bengel and G. E. Lessing would represent such positions, erroneous approaches from which the philosopher from Königsberg seeks to remain equidistant with his incisive and ironic reflections.

Key words: Kant – human nature – historical experience – catastrophic visions – uplifting inspirations

¹ Una versión previa de esta indagación fue expuesta en “História e Natureza: I Encontro Argentina-Brasil sobre estudos do século XVIII”, organizado en forma conjunta por la ABES XVIII y la AAES XVIII durante el mes de octubre de 2020. El presente trabajo se inscribe en los proyectos de investigación CAI+D 2020 “Naturaleza humana, perfectibilidad y autonomía en la Filosofía Moderna” (FHUC-UNL) y PID 2018-2020 “Pasiones, intereses y racionalidad en los órdenes sociales” (FCECO-UNER), República Argentina. El asunto abordado fue motivo de una larga conversación con el Prof. Dr. Julio De Zan, hace muchos años. Sirva de recuerdo grato a su memoria.

² Profesor Adjunto de Filosofía Moderna, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral (FHUC-UNL). Profesor Titular de Problemática Filosófica, Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Entre Ríos (FCECO-UNER). Email: cattaneoricardo@gmail.com

I. Horizontes de indagación

Para abrir nuestra indagación, partamos de una pregunta inicial que bien podría estar planteándonos en este presente aciago: ¿hasta qué punto aquello que fuera denominado “*Grenzsituation*” (Jaspers) puede suscitar la necesidad de llevar a cabo una reflexión filosófica? Hay quienes consideran que en tales situaciones límites puede tener lugar aquella actitud propia del filosofar, caracterizada por la interrogación ante lo que ha de dejado de resultarnos obvio, como si la mirada se tornara diversa respecto de aquello que creíamos tener delante de nuestros ojos. Otros, en cambio, son más bien escépticos respecto de la productividad intelectual que pueda suscitarse tras, por ejemplo, los desastres naturales o las hecatombes ambientales, culturales, sociales, políticas, económicas, etc. En la situación un tanto sombría en la que nos encontramos, quizás se trate de comprender y de vivir a la luz de quienes han pensado antes que nosotros. A tal efecto, traeremos a colación algunas reflexiones pertenecientes al campo de la filosofía práctica en relación con algunos acontecimientos significativos de la segunda mitad del siglo XVIII. Con ello, no pretendemos dirimir la cuestión de la cual partimos dado que parece ser una discusión de largo aliento. La duda que estimula nuestra exploración al respecto es la siguiente: los supuestos que acompañan a las dos actitudes que suelen observarse comúnmente ante tales sucesos inesperados (dicho a grandes rasgos, las visiones pesimistas y los anhelos optimistas), ¿han de ser auscultados atendiendo solo a las concepciones antropológicas subyacentes (como si fueran tipos psicológicos, digamos) o, más bien, a su comprensión de la trama histórica en la que se hallan insertas esas experiencias vitales?

En la búsqueda de una respuesta, proponemos retrotraernos al contexto general de la *Aufklärung* o “Ilustración alemana”, entendiendo por tal la peculiar recepción y promoción del movimiento de la Ilustración al este del río Rin. Ciertamente es que resulta difícil todo intento de determinación acerca de con quienes ha comenzado y con quienes ha llegado a su consumación dicho movimiento, así como llegar a establecer las características principales que permitirían su distinción de otras vertientes culturales con las cuales ha interactuado. De seguir a Giorgio Tonelli, sería conveniente utilizar el término “época de las Luces (*Aufklärung*)” lo menos posible, porque “da lugar a demasiadas controversias”³. Quizás sea mejor pensar tal contexto como “campos de tensión”⁴, en los que hombres y mujeres del siglo XVIII procuraron enfrentar e intentaron resolver diversos problemas filosóficos, políticos, sociales, económicos, etc.

En ese contexto, nos interesa rastrear ciertas limitaciones que parecen haberse dado con el devenir de dicho movimiento. En particular, aquellas que refieren al alcance de sus estrategias retóricas, las que fueron elaboradas y puestas en juego en los debates de la segunda mitad del siglo con la pretensión de desactivar prejuicios, supersticiones y fanatismos. Se trata de estrategias impulsadas por ese proyecto cultural en procura del perfeccionamiento moral de la humanidad, para su mayor autonomía a la hora de afrontar las decisiones fundamentales de la vida. En líneas generales, nos interesa saber: a) si la retórica utilizada por los promotores de la *Aufklärung* ha logrado alcanzar sus objetivos; b) si ha podido alcanzarlos, en qué medida o hasta qué punto ha tenido una repercusión amplia; c) si no ha llegado a ser lo

³ TONELLI, *La filosofía alemana desde Leibniz a Hegel*, p. 99.

⁴ PAGANINI y TORTEROLO, *Iluminismo. Un vademecum*, p. 13.

suficientemente efectiva, qué motivos pudieron haber impedido su concreción. Siguiendo a Villacañas⁵, tenemos la sospecha de que esa “retórica ilustrada” (si se nos permite utilizar aquí, con carácter introductorio, ese concepto genérico) fue menos efectiva quizás que ciertos relatos catastróficos, cuyo impacto despertara no pocas reacciones en buena parte de la población germana, en la segunda mitad de ese mismo siglo. Ciertamente es que a esas narraciones escatológicas no le faltaron motivaciones incitantes...

Basta recordar el terrible sismo que asoló a aquella ciudad rebosante de devoción, Lisboa, justo en la festividad del “Día de todos los santos” (1º de noviembre de 1755). Tres terremotos, seguidos de incendios devastadores y maremotos destruyeron alrededor de dos terceras partes de la ciudad, incluyendo sus edificios religiosos más importantes -como la iglesia de São Paulo, a donde se habían refugiado muchos fieles-⁶. Como se sabe, la contemplación de semejante desastre no solo actualizó el tema de la justificación de Dios ante el sufrimiento humano. Impactó profundamente, además, en el imaginario social de no pocos pueblos de Europa occidental⁷, dado que Lisboa había adquirido fama por su eficiencia para llevar a cabo actividades comerciales y autos de fe... En su carta a Jean-Robert Tronchin del 24 de noviembre de 1755, Voltaire aborda por primera vez la situación desesperante poniendo en evidencia a quienes pretendían sostener que aquella desolación era resultado de la elección divina de “lo mejor” (*optimus*):

Esta es una física muy cruel, señor. Será muy difícil adivinar cómo operan las leyes del movimiento en tan espantosos desastres en el *mejor de los mundos posibles*. Cien mil hormigas, nuestros prójimos, aplastadas de repente en nuestro hormiguero, y la mitad de ellas pereciendo sin duda en una angustia inexpresable en medio de los escombros de los que no pueden ser sacadas (...). ¡Qué triste juego de azar es el de la vida humana! ¿Qué dirán los predicadores (...)?⁸

Las discusiones sobre el origen del mal se incrementaron por doquier. Debido a ello, quizás, dejó de ser usada (o perdió su ingenuidad) como figura literaria aquella metáfora de la construcción sobre un suelo firme⁹; tropo literario que fuera recurrente desde tiempos de René Descartes. Un siglo después, cuando Kant revise “el conjunto de los trabajos que ella [la razón] hizo hasta ahora” en su breve “Historia de la razón pura” -esto es, hacia el final de su primera *Crítica*-, advertirá que “lo que pone ante mis ojos, por cierto, edificios, pero sólo

⁵ VILLACANAÑAS, *Dificultades con la Ilustración*, p. 9.

⁶ En aquella ciudad con intrincadas calles de aspecto medieval, la mayoría de los edificios importantes habían sido construidos para las prácticas religiosas (KENDRICK, *The Lisbon Earthquake*, p. 31). Sin embargo, la destrucción parece no haber alcanzado otras construcciones de la ciudad como sus prostíbulos (SHRADY, *The Last Day. Wrath, Ruin and Reason in the Great Lisbon Earthquake of 1755*, p. 24).

⁷ Las noticias del sismo y, especialmente, sus detalles macabros, se publicaron inmediatamente en la *Gazette* de París y en el *Mercur* de Ámsterdam. No hacía falta mucho esfuerzo para referir tales desastres a “la llegada del fin del mundo”, como lo testimonia un marinero sueco: “Más tarde [llegamos] a Lisboa, en el año de 1755 (...); aquí nos tocó ser espectadores del más trágico acontecimiento que jamás fue dado contemplar a los ojos humanos. El terremoto que sufrió la bella capital [al margen: 1 de noviembre] ciertamente igualó o, mejor, sobrepasó toda la descripción cruel que se pueda hacer del Día del Juicio. Desde nuestro navío fuimos testigos de aquel horrible acontecimiento” STERNLEUW, 1755: *Breve testimonio dum sueco*, pp. 14-16.

⁸ VOLTAIRE, *Correspondance IV* (1754-1757), p. 619.

⁹ HAMACHER, “The Quaking of Presentation”, p. 263.

en ruinas (*aber nur in Ruinen vorstellt*)” (A852/B860)¹⁰. Ahora, no hemos de seguir aquí el sendero un tanto trillado que ha llevado a circunscribir tales procesos bajo el concepto de “secularización”¹¹. De ser posible, intentemos ver con otros ojos algunas de las repercusiones que tuvieron en tierras prusianas esos horrendos acontecimientos.

En ese mismo contexto, recordemos que hubo también un intento de cambio de rumbo en la Real Academia Prusiana de Ciencias de Berlín a mediados de siglo. Para ello, se convocó a un concurso para la “Clase filosófica” en el que se propuso como eje de discusión la frase “Todo está bien” (*Tout est bon*) de Alexander Pope¹². La idea era que los participantes compararan el “sistema” de pensamiento optimista del poeta inglés con el más conocido de Leibniz¹³. La elección del tema se debió probablemente al interés de quien presidía por entonces la Academia, el francés Pierre-Louis Moreau de Maupertuis. Con esa propuesta, este defensor y divulgador de las ideas de Newton pretendía dejar atrás el enfoque metafísico de los concursos previos (1743-1751), dedicados a examinar pura y exclusivamente la *Teodicea*¹⁴. En la sesión de junio de 1753 se programó ese nuevo concurso para 1755, pero nada de ello permitió atisbar siquiera el cisne negro que poco después iba a llegar... Cabe inferir, no obstante, que las noticias de la hecatombe lusitana llegaron a tierras prusianas en tiempos en los que era sopesada toda elucubración optimista sobre los avatares del curso natural. Al menos entre los miembros de la Academia y demás lectores de los importantes periódicos de la época, quienes eran partícipes en mayor o menor medida del uso público de la razón. Puede que también sucediera lo mismo entre quienes hacían un uso privado de la misma – tales como médicos, militares o ministros de las confesiones religiosas –, al menos en sus ratos libres en que no se encontraban siguiendo las directivas de su función.

II. Intereses teóricos y prácticos

Uno de esos ávidos lectores, docto a su vez, intervino en dicho certamen y llegó a presentar tres ensayos en los que hace referencia a esos “temblores de tierra observados desde hace algún tiempo”¹⁵. Los tres escritos fueron elaborados desde un enfoque científico dado que su autor, Immanuel Kant, enseñaba por entonces “Geografía física” y tenía conocimientos de pirotecnia¹⁶. En esos intentos de explicación de tales fenómenos extraordinarios, no debería extrañarnos entonces que el filósofo de Königsberg remita, en primera instancia, a sus posibles causas geológicas: “Construimos, sin preocuparnos, sobre bóvedas cuyos pilares vacilan a veces y amenazan con desmoronarse [...] el suelo en el que nos encontramos, está hueco y sus bóvedas se prolongan casi en línea de continuidad a lo largo de extensas regiones, incluso bajo el fondo del océano” (AA I, 419-420). Luego, ante los revuelos causados por el enroque que se pretendía llevar a cabo desde la nueva gestión de la Real Academia Prusiana de Ciencias, Kant ofrecerá al debate público algunas

¹⁰ KANT, *Crítica de la razón pura*, p. 861.

¹¹ BLUMENBERG, *La legitimación de la Edad Moderna*, p. 13. VILLACANA, “Historia de la razón y giro copernicano”, p. 70.

¹² La frase de Pope es “*Whatever is, is right*” y no había sido expresada en una obra especulativa sistemática, sino en la primera carta de su extenso poema filosófico titulado *An Essay on Man; In Epistles to a Friend* (1733-1734).

¹³ VON HARNACK, *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, p. 310.

¹⁴ CARO, “Introducción”, pp. 48-49.

¹⁵ HERNÁNDEZ MARCOS, “Un texto de Immanuel Kant sobre las causas de los terremotos (1756)”, p. 215.

¹⁶ HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 26.

consideraciones sobre la doctrina del optimismo puesto en tela de juicio, para afrontar así ese “nudo, tan difícil de desatar, de las dificultades que se plantean en relación al origen del mal” (AA II, 29)¹⁷.

Cabe destacar, sin embargo, que en el primero de esos ensayos científicos es posible advertir un esbozo de tratamiento distinto de esos “grandes acontecimientos que afectan al destino de todos los hombres, provocan con razón esa loable curiosidad que se despierta ante todo lo que es extraordinario [...]”. Pues, sus reflexiones sobre la estructuración material de la naturaleza dejan entrever otro enfoque posible del mismo tema. Kant señala allí mismo que el miedo antes tales fatalidades deja lugar a la compasión, “cuando nos percatamos de la desolación que causa en nuestros vecinos la catástrofe oculta bajo nuestros pies” (AA I, 419)¹⁸. No ha de llamarnos la atención que ese enfoque adquiriera mayor relieve décadas después, tras la larga gestación de su filosofía crítica, cuando refiera a esos mismos acontecimientos pensándolos a partir de los desarrollos teóricos alcanzados en su filosofía práctica. El filósofo de Königsberg dejará en claro entonces que el uso de nuestras facultades con fines prácticos-morales es aquello que interesa a todos los seres humanos, en mayor medida que los descubrimientos científicos o las especulaciones teoréticas. Y poco antes de retirarse de la docencia universitaria insistirá sobre ello al ocuparse, en particular, de una representación que pareciera ser común a todos los pueblos y que se haya ligada a esos acontecimientos desastrosos: la de esperar un *fin del mundo* y que el mismo se produzca en modo *catastrófico*, es decir, que sea una calamidad para la mayor parte de la humanidad.

Antes de ocuparnos de esa otra perspectiva de nuestro tema, recordemos lo que la filosofía crítica kantiana intentó dejar en claro en ese campo de tensión en vías de ilustración que constituye el *orden práctico*, es decir, “todo lo que es posible mediante libertad” (A800/B828)¹⁹. Que los asuntos humanos han llegado a consolidarse en el camino del perfeccionamiento moral para la razón práctica pura significa que: a) la voluntad racional autónoma -incondicionalmente buena- ha llegado a reconocer que el ser moral es algo más que un sujeto de necesidades con dependencias sociales (afirmarlas no significa entender que son determinantes de la propia vida); b) la razón pura solo aparece en el ámbito del obrar como un hecho por el cual la moralidad se da efectivamente, como conciencia del deber expresado en los juicios morales²⁰; c) el ideal de la razón práctica es definido como “un individuo que une en sí la voluntad moralmente perfecta con la suma felicidad, y que es causa de toda felicidad, en el mundo, proporcional a la moralidad”²¹; d) el ideal del bien supremo originario sería aquella inteligencia que “reúne la voluntad moralmente perfectísima con la máxima felicidad [...] es causa de la felicidad en el mundo [...] un Creador del mundo cuya voluntad sea santa”²². Ciertamente que los sucesivos esfuerzos de Kant por dejar sentados tales desarrollos teóricos parecen no haber sido acompañados por la comprensión y concreción de esos principios en la acción moral (eso siempre lleva algo más de tiempo...). Por ello su concepción fundada del orden práctico no ha podido dejar sin efecto, tal vez, ciertas preguntas urticantes: ¿por qué los seres humanos esperan *aún* un fin del mundo y qué los

¹⁷ KANT, “Ensayo de unas consideraciones sobre el optimismo”, p. 8.

¹⁸ HERNÁNDEZ MARCOS, “Un texto de Immanuel Kant sobre las causas de los terremotos (1756)”, p. 215.

¹⁹ KANT, *Crítica de la razón pura*, p. 816.

²⁰ HÖFFE, *Immanuel Kant*, pp. 186-187.

²¹ CAIMI, *Diccionario de la filosofía kantiana*, p. 243.

²² CAIMI, *Diccionario de la filosofía kantiana*, p. 243.

lleva a creer que el mismo será plagado de horrores? ¿Acaso hay algo que los conmina o los seduce como para adherir, más o menos fácilmente, a esa representación ubicua de una hecatombe descomunal?

Para examinar ese punto, consideramos que puede ser de interés revisar el ensayo “El fin de todas las cosas” (*Das Ende aller Dinge*) de Kant, publicado en el *Berlinische Monatschrift* en junio de 1794. En ese escrito, el septuagenario profesor de Königsberg emprende uno de sus últimos intentos por ofrecer resistencia a la antigua alianza entre el clericalismo y el autoritarismo del monarca de turno -falso servicio que en otro texto caracteriza como *cultus spurius* (AA VI, 153)-²³. El ensayo aparece así en ese contexto adverso en el que su autor está en vías de padecer la censura de los reaccionarios (Federico Guillermo II y su ministro Wöllner), en medio de rumores sobre la posibilidad de ser removido de su cátedra universitaria e, incluso, de ser desterrado por haber faltado a su “deber como maestro de la juventud”²⁴. Dejando de lado las similitudes con el legendario Sócrates, cabe señalar que a ese escrito hemos de leerlo a partir de las líneas matrices de la filosofía crítica kantiana y sin perder de vista, además, que su tema guarda estrecha relación con textos del mismo periodo tales como *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1794) o *El conflicto de las Facultades* (cuya redacción comenzó en 1793 aunque fuera publicado luego, en 1798), entre otros. Resulta de interés revisar, entonces, algunos pasajes de ese ensayo finisecular, “en parte quejumbroso y en parte divertido de leer”, tal como lo caracteriza el mismo autor en su carta a J. E. Biester (editor del mencionado periódico berlinés) del 10 de abril de 1794 (AA II, 496-497).

III. Efectos múltiples de un pensamiento inquietante

Al ocuparse de aquello que es esperado por muchos como un desenlace calamitoso, tal sería uno de los objetivos centrales de su ensayo sobre el fin de todas las cosas, Kant advierte la necesidad de distinguir tres aspectos concernientes al término “fin”: a) “el *fin natural* de todas las cosas [...] que podemos comprender muy bien (en sentido práctico); 2) el *fin místico* (sobrenatural) de las mismas [...] del que no comprendemos nada; 3) el *fin antinatural* (invertido) provocado por nosotros mismos al comprender *equivocadamente* el fin último” (AA VIII, 333)²⁵. Ahora, no vamos a examinar en detalle la totalidad del ensayo ni hemos de explayarnos aquí sobre las disquisiciones que ofrece en esa primera sección acerca de nuestra representación del *tiempo* y el modo de pensar la *eternidad*, con base en la distinción ya establecida entre lo *fenoménico* y lo *nouménico* en su *KrV* (A295/B236)²⁶. A modo de reseña, señalemos que el autor afirma insistentemente una misma conclusión: la idea de “un fin de todas las cosas” no tiene su origen en una reflexión *teórica* de la razón -sobre el orden y sucesión de los objetos naturales-, sino en su *curso moral* (no *físico*). Esto es, aquello que es referido a lo *suprasensible*, que se torna comprensible por la libertad de la voluntad o bien es limitado a las condiciones del uso *práctico*. Tal fin ha de ser pensado como consumación de una vida en la que ya no habría cambios (que solo pueden ser pensados si presuponemos el

²³ KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 150.

²⁴ HÖFFE, *Immanuel Kant*, pp. 39-40.

²⁵ KANT, “El fin de todas las cosas”, pp. 142-143.

²⁶ Se trataría, dice Kant, de “una magnitud inconmensurable con el tiempo (*duratio noumenon*), de la que ningún concepto podemos formarnos (fuera del negativo)” (AA VIII, 327). KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 137.

tiempo) y se daría a partir de una reflexión sobre “aquellos principios que hayamos encontrado como prevaleciendo en nuestro vivir hasta su final (ya sean del bien o del mal)” (AA VIII, 330)²⁷. En esa oportunidad, la conciencia moral puede sopesar sus principios rectores para elaborar una sentencia (favorable o desfavorable) sobre la cualidad de sus actos morales. Una sentencia *razonable* que conforma humanamente la posibilidad de ser considerados dignos y que en ciertas representaciones religiosas estaría representada por la instancia del “Día del juicio final”, según el relato bíblico del libro del Apocalipsis (AA VIII, 328)²⁸.

Yendo al eje de nuestra indagación, el motivo por el cual los hombres esperan *en general* un fin del mundo, dice Kant, “parece residir en que la *razón* les dice que la duración del mundo tiene un valor en tanto que los seres racionales se conforman al fin final (*Endzweck*) de su existencia”. Es decir, en la medida que la voluntad racional humana se conduce bajo los designios de los principios dictados por su conciencia moral autónoma, dando así un sentido auténtico a su propia existencia. De otro modo, si no fuera posible alcanzar tal plenitud en el obrar moral, su vida sería inútil y “la creación les aparece como sin finalidad (*zwecklos*) -como una farsa sin desenlace y sin intención alguna-” (AA VIII, 331)²⁹. Lo cual no implica que dispongamos de la sabiduría suprema, más allá de lo que humanamente está a nuestro alcance, como para establecer un juicio definitivo sobre “el valor moral propio (y el destino merecido) o el de los demás” (AA VIII, 330)³⁰. Esto último no sería más que presunción (*Eigendünkel*), advierte Kant, “pues ¿qué hombre se conoce a sí mismo, o conoce a los demás con tanta transparencia como para decidir [...] si ante los ojos omnividentes de un juez universal guarda en su valor moral interior alguna ventaja sobre los demás [...]?” (AA VIII, 330)³¹.

Otra cosa sucede cuando esa idea del “fin de todas las cosas” es sometida a una *sensibilización* [*Versinnlichung*]³², es decir, cuando es revestida con imágenes dantescas, que causan extrañeza y resultan ser ininteligibles para la razón teórica. Con todo, se comprende la necesidad de tenerlas en cuenta y atender a ellas como un rasgo que, digamos, también hace a nuestra humanidad. De allí se sigue la necesidad de enfocar adecuadamente la expresión común que recoge Kant y con la cual abre su ensayo: “Es una expresión corriente, especialmente en el lenguaje piadoso, hablar del tránsito de un moribundo *del tiempo a la eternidad*” (AA VIII, 327)³³. Esta expresión ha de ser considerada desde una perspectiva *moral* y se atiende a sus efectos de sentido en el orden práctico, puede observarse además que con ella se pone de manifiesto un pensamiento en el cual aflora cierta tensión inquietante respecto de ese *tránsito a lo desconocido*:

Este pensamiento encierra algo de horrible: porque nos conduce al borde de un abismo de cuya sima nadie vuelve (“con fuertes brazos lo retiene la eternidad en un lugar sombrío, de donde no se vuelve”, Haller); y, al mismo

²⁷ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 140.

²⁸ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 138.

²⁹ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 140.

³⁰ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 140.

³¹ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 139.

³² KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 138.

³³ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 137.

tiempo, algo de atrayente: porque no podemos dejar de volver a él nuestros ojos espantados (*nequeunt expleri corda tuendo*, Virgilio) (AA VIII, 327)³⁴.

La experiencia humana, vista en su conjunto, parece contar con testimonios que refieren a ese pensamiento en todos los pueblos y en todas las épocas, por lo que se requiere indagar acerca de su articulación con la razón. Se trata de un pensamiento que produce un impacto propio de una idea *sublime* [*erhaben*], pues se torna terrible por su oscuridad a la vez que horrible por invocar un lugar tétrico (despeñadero o grieta), del cual no se vuelve, irreversiblemente. Pero no por ello deja de ser placentero y de encerrar algo atrayente, a punto tal que nos impide separar los ojos de su abismo sin que podamos “saciar nuestros corazones con la mirada” -según reza la cita de Virgilio³⁵-. Puede ser tenida, sin dudas, por una experiencia maravillosa (en el sentido del *Θαυμάζειν*), ante la cual los seres humanos no han quedado atónitos, estupefactos, sino que han visto movilizadas sus facultades naturales:

Lo terrible-sublime, en parte por causa de su oscuridad, pues ya se sabe que en ella la imaginación trabaja con más fuerza que a plena luz. Hay que pensar que esa visión se halla entretejida misteriosamente con la razón humana; porque tropezamos con ella en todos los pueblos, en todas las épocas, ataviada de un modo o de otro (AA VIII, 327)³⁶.

En la edición inglesa de este ensayo, Allen Wood comenta que era común recurrir a imágenes quiliásticas a mediados del siglo XVIII y que no es extraño encontrarnos con que Kant buscara circunscribirlas, como de costumbre, dentro de los límites de la razón. Wood parece oscilar entre dos consideraciones: que la crítica esbozada en este ensayo se dirige a “quienes intentaban imponer su visión de la verdad religiosa por medios políticos”, pero, por la elección del tema, “también podría verse simplemente como una forma de expresar una actitud de desesperación sombría con respecto a las perspectivas inmediatas de una libre comunicación y educación ilustrada en materia de religión en Prusia”³⁷. Por nuestra parte, consideramos que es preciso no pasar por alto una clave de lectura basada en las acotaciones reiteradas que hace el mismo Kant sobre el uso de esas facultades antes mencionadas: la *imaginación* (*Einbildungskraft*), que se ve impulsada a operar con más fuerza debido a la oscuridad que conlleva tal expresión ordinaria, y la *razón humana* (*Menschenvernunft*), a la cual no puede resultarle ajeno dicho pensamiento porque hay testimonio de ello a lo largo de la historia (como si dijera: nada de lo humano le es ajeno, parafraseando la conocida sentencia de Terencio).

Esa clave de lectura permite entrever, a su vez, el motivo por el cual los hombres *imaginan* que tal fin ha de ser con horrores, al menos para la mayor parte de ellos. Se basa, dice Kant, “en la opinión de la corrompida constitución [*verdehten Beschaffenheit*] del género humano, de tal grado que lleva a la desesperación [*Hoffnungslosigkeit*]” (AA VIII, 331)³⁸. Se

³⁴ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 137.

³⁵ VIRGILIO, *Eneida*, 8, 265.

³⁶ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 137.

³⁷ WOOD, “Translator’s introduction”, p. 219.

³⁸ KANT, “El fin de todas las cosas”, pp. 140-141.

trata, cierto es, de una mera *opini3n* (*Meinung*), es decir, de un enunciado acerca de algo que se tiene por verdadero pero que no se puede fundamentar (ni objetiva, ni subjetivamente). Sin embargo, su menció extendida en numerosos pueblos incita a preguntarnos por su posible origen. ¿C3mo se engendra, entonces, aquello que se imagina sobre el fin del mundo, basado en esa opini3n de la corrupci3n desesperante de la especie humana? Por otro lado, que muchos sean de ese parecer respecto de su humana condici3n y no puedan dar justificaci3n alguna de lo que se figuran, ¿se debe solo a su falta de formaci3n en un saber objetivo, bien fundamentado, s3lido? De ser as3, tal vez sea suficiente con insistir en la necesidad del acceso irrestricto a toda instancia de autoformaci3n, en la que pueda ponerse en pr3ctica el ejercicio de la libertad de pensamiento y de expresi3n, renovando as3 las proclamas del movimiento ilustrado. Sin embargo, para nosotros, la cuesti3n central que aborda Kant en su ensayo parece tener un car3cter supratemporal, como si con ella se hiciera referencia a una constante y se preguntara: ¿por qu3 los hombres no solo esperan, sino que *siguen esperando* tal fin de todas las cosas e, inclusive, que el mismo *no pueda darse sino* como catastr3fico?

Veamos, que muchos seres humanos se hayan dejado llevar por tales visiones escatol3gicas quiz3s no se deba tanto a una determinaci3n patol3gica de su voluntad (por la cual se han vuelto perezosos, temerosos o cobardes y no se han atrevido a pensar por s3 mismos, como puede leerse en la conocida “Respuesta a la pregunta ¿Qu3 es la Ilustraci3n?”), ni se explica solo por la inclinaci3n natural a buscar la comodidad (como se se3ala all3 mismo y se describe luego en la *Antropolog3a en sentido pragm3tico*, §14). Como indica Villaca3as, puede que la imaginaci3n de la cat3strofe final c3smica tenga un origen ajeno a la condici3n moral de esos hombres y mujeres de todas las 3pocas, o, en t3rminos kantianos, a las condiciones universales de la raz3n pr3ctica³⁹. Origen que se basar3a m3s bien en una forma peculiar de apreciar la estructura de la historia, conforme quiz3s a proyectos pol3ticos-culturales que buscan tener alguna influencia sobre el imaginario social de los distintos pueblos. De ser as3, ser3a preciso emprender una suerte de examen cr3tico de esa experiencia hist3rica para intentar comprender cabalmente el problema, cuya ra3z no se circunscribe ya a una teor3a del conocimiento, como se3ala Accarino⁴⁰. En conclusi3n, creemos que Kant habr3a tenido plena conciencia de lo que se hallaba en juego tanto con tales visiones catastr3ficas, como con ciertas inspiraciones edificantes. Ahora, ¿por qu3 traemos a colaci3n los nombres de J. A. Bengel y G. Lessing en todos estos planteos, si nuestro autor no los menciona expl3citamente en su ensayo sobre el fin de todas las cosas?

IV. Ni pesimista ni optimista, Kant entre Bengel y Lessing

Hemos visto que el fil3sofo de K3nigsberg se3ala como fuente de esas figuraciones catastr3ficas sobre el fin del mundo a la opini3n generalizada acerca de la condici3n corrompida del g3nero humano. En determinados contextos culturales, para ese retrato de una humanidad descarriada solo cabe esperar un final implacable, dado que ello se condice con cierta representaci3n de una justicia suprema. De all3 que el fin del mundo no pueda ser

³⁹ VILLACA3AS, “Kant y Bengel: Pensar el Apocalipsis”, in3dito (agradecemos al Prof. Villaca3as que nos haya facilitado este manuscrito no publicado a3n -hasta donde sabemos-).

⁴⁰ ACCARINO, “El principe e la cat3strofe”, p. 11.

caracterizado sino como “terrible” (*furchtbar*) y que muchos crean entrever los presagios más espantosos que han de caer sobre el género humano en las postrimerías:

Algunos piensan en la injusticia desbordada, en la opresión de los pobres por el fausto arrogante de los ricos, y en la pérdida total de la lealtad y de la fe; o en las guerras sangrientas que inflamarán la faz de la tierra, etc.; en una palabra, en la caída moral y el súbito incremento de todos los vicios con sus consecuentes males, como nunca antes se viera. Otros piensan en inusitadas catástrofes naturales, terremotos, tempestades e inundaciones, o cometas y fenómenos atmosféricos (AA VIII, 331-332)⁴¹.

Tales pensamientos no serían, entonces, más que representaciones de una imaginación excitada si no fuera porque conllevan una pretensión y una actitud que es preciso someter a crítica: la de quienes creen disponer de un saber especial reservado a unos pocos (“los misterios”)⁴², por haber tenido acceso a una experiencia de tipo mística que los habilitaría a enseñar la verdad e, inclusive, a poder predecir el curso de las cosas⁴³. De allí que debamos considerar si se trata solo de un intento falaz de apropiación imaginaria del futuro o si ello puede deberse, en cambio, a una expectativa distorsionada de la experiencia humana que por haber sido derivada de cierta reelaboración retórica del pasado, merece ser criticada. Esta segunda hipótesis de lectura, sugerida por Accarino en el trabajo antes citado, nos atrae particularmente y creemos que puede sustentarse en algunas referencias del ensayo kantiano.

En tal sentido, al revisar la cita anterior de Kant podemos advertir que el autor identifica y distingue dos grupos de ejemplos que son tomados usualmente como señales para vaticinar el supuesto fin de todas las cosas: por un lado están aquellos que refieren a la *decadencia moral* (la injusticia desbordada, el avasallamiento de los ricos, la pérdida de la fe, las guerras sangrientas) y, por el otro, los que remiten a *cambios inusitados en la naturaleza* (los cometas, las grandes inundaciones, tempestades y terremotos). Unos ejemplos y otros han sido vinculados más de una vez, particularmente a la hora de pergeñar pruebas en los tribunales inquisitoriales⁴⁴. Y si bien en todos esos casos las consecuencias son nefastas, los del primer grupo parecen indicar una diferencia notable al hallarse signados por el empeoramiento: en el pasado, dice Kant, nunca se ha visto tan “[...] rápido incremento de todos los vicios con sus consecuentes males” (AA VIII, 332)⁴⁵. A la hora de dar una explicación de ese súbito incremento de la decadencia moral, nuestro autor cree encontrarla en la dinámica desacompasada del progreso material y moral. Ambos no parecen haber

⁴¹ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 141.

⁴² “Sobre este particular el hombre caviloso da en la *mística* (porque la razón, que no se contenta fácilmente con su uso inmanente, es decir, práctico, sino que lleva a gusto su osadía a lo trascendente, tiene también misterios), donde su razón ni se comprende a sí misma ni aquello que quiere, sino que prefiere fantasear, cuando estaría más a tono con el habitante intelectual de un mundo sensible mantenerse dentro de los límites de éste” (AA VIII, 335). KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 145.

⁴³ A ello refiere Kant en un ensayo de esos mismos años, titulado “Sobre un tono de distinción adoptado recientemente en filosofía” (*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, 1796). CATTANEO, “La economización de esfuerzos en la labor filosófica, según Kant”, en prensa.

⁴⁴ Al listado recogido por Kant podríamos agregar las pestes y epidemias que asolaron buena parte de la población europea y produjeran migraciones masivas (como la de los ancestros de Baruch Spinoza, entre muchas otras).

⁴⁵ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 141.

seguido el mismo ritmo en su desarrollo. El progreso material no solo no ha acompañado al perfeccionamiento moral, se ha adelantado algunas veces sacándole bastante distancia. Ahora, cabe preguntarse, ¿alcanza con el desarrollo de nuestras capacidades técnicas para que la especie humana pueda lograr la consumación de su auténtico fin, de ese fin final (*Endzweck*)?

Hacia el final de la *Antropología en sentido pragmático*, Kant señala que el carácter propio de los seres humanos *terrestres* (“porque no tenemos conocimiento de seres racionales *no-terrestres*”), es el de ser capaces de perfeccionarse de acuerdo con los fines que ellos mismos se determinaran a alcanzar en la historia. Fines que no se satisfacen con el conocimiento y el dominio científico-tecnológico de los múltiples objetos del orden natural, sino que requieren primordialmente del uso apropiado de nuestras facultades en la realización plena del orden práctico. Ello implica tanto el desarrollo de su capacidad técnica para manejar las cosas, de su capacidad pragmática para saber integrarse a la convivencia social -siguiendo sus propias intenciones- y de su capacidad moral para obrar de acuerdo al principio de la libertad bajo leyes, lo cual puede llevar a la realización de dicho fin final (AA VII, 321-330)⁴⁶. De otro modo, el solo desarrollo de las capacidades técnicas o pragmáticas, por muy importante que ello sea, puede derivar no solo en un fracaso en la consecución de ese fin auténtico -el cual quedaría así postergado, aplazado, junto al perfeccionamiento de la especie-. Peor aún, el avance indiscriminado de aquellas capacidades redundaría en una comprensión unilateral de la constitución del género humano, la cual termina por ser figurada como corrupta (en nuestro contexto, podría ser concebida también como “arruinada” o “echada a perder”, más aún si se sigue en línea de la secularización antes mencionada-). La razón de todo ello “parece residir aquí”, dice Kant:

De modo natural la cultura del talento, de la destreza y del gusto con su consecuencia: la abundancia, se adelanta en los progresos del género humano al desarrollo de la moralidad; y este estado es el más agobiante y peligroso, lo mismo para la moralidad que para el bienestar físico; porque las necesidades crecen mucho más de prisa que los medios para satisfacerlas (AA VIII, 332)⁴⁷.

Ante esa opinión *pesimista*, cabe tener en cuenta que hay también una comprensión *optimista* de la experiencia humana en la historia, basada en una reflexión sobre los pequeños pasos dados desde la disposición moral. Ese otro progreso, más lento si lo comparamos con los desarrollos técnicos, no dejaría de mostrarse no obstante como seguro⁴⁸. Prueba de ello serían las “ventajas morales de nuestro tiempo sobre las anteriores” (AA VIII, 332)⁴⁹, lo cual no solo sería un claro indicio de progreso moral, sino que rehabilitaría la esperanza de alcanzar ese fin final al cual se aspira. Así, la primera razón o justificación dada, la del desarrollo de las destrezas en el campo de la técnica o de la participación social, se complementaría con esta otra que rescata y reivindica los avances logrados en el orden moral

⁴⁶ KANT, *Antropología en sentido pragmático*, pp. 277-288.

⁴⁷ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 141.

⁴⁸ Kant recuerda en ese punto “el *poena, pede claud* de Horacio” (AA VIII, 332), en referencia al final de la Oda II (libro III de las *Odas*) en la que el poeta latino recuerda que el castigo llegará, lento pero seguro. KANT, “El fin de todas las cosas”, pp. 141-142.

⁴⁹ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 142.

en los tiempos nuevos, modernos (*die Neuzeit*). Pues, la realidad objetiva de las ideas de la razón en su uso práctico constituye ese orden primordial y pone de manifiesto el campo de trabajo *libre* para todos los seres humanos, esto es, aquel en el que puede desarrollarse apropiadamente la voluntad racional autónoma. Recordemos, además, que ese es el campo propio de la filosofía cuando es concebida más allá de los intereses puramente teóricos propios de los ámbitos académicos. Es decir, conforme a su “*concepto cósmico*”, que es “[...] aquello que necesariamente interesa a todos”, según lo estableciera Kant en “La arquitectónica de la razón pura” (A 840/B 868)⁵⁰.

Pero, no por tratarse de una concepción optimista ha de ser aceptada, sin más. Pues, es preciso advertir que esa esperanzada concepción del derrotero humano es, dice Kant, una “fe heroica en la virtud” (AA VIII, 332)⁵¹. En su ensayo no se explaya sobre cuáles serían los rasgos sobresalientes de la misma, pero sí refiere a ello en la primera parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón* donde señala que tal opinión (o *fe heroica en la virtud*) “ha encontrado crédito solo entre filósofos y en nuestra época particularmente entre pedagogos” (AA VI, 19)⁵². Aunque no es mencionado explícitamente, creemos que hay allí una suerte de apelación a ciertas ideas de Gotthold Ephraim Lessing, dado su aporte valioso a esa concepción heroica de la vida en favor de la virtud, tal como lo enseña en su gran obra: *La educación del género humano* de 1780.

A diferencia de aquella visión desmesurada de la decadencia humana, cuya aceleración generaría alguna expectativa de resurgimiento o restauración (se supone que de la edad de oro soñada), Lessing señala que puede trazarse una articulación entre la educación de un individuo y revelación divina como proceso de aprendizaje para la especie: “§1. Lo que es la educación para el individuo, es la revelación para el género humano”⁵³. El autor entiende así que la revelación sería la historia de la autoconstrucción de la razón. Una y otra implican un proceso paulatino de desarrollo de lo que estaría contenido en forma germinal en el origen de todo lo creado, ya sea a nivel individual como de la especie (§2). Esta perspectiva sería útil para afrontar las dificultades exegéticas que se presentan con el carácter moral un tanto atrasado de ciertos libros considerados sagrados y que guardarían relación a su vez con la visión del descarrío humano primitivo (según la doctrina patrística de la *acomodatio*, §3). Como si naturaleza (concebida leibnizianamente) e historia hubieran seguido un mismo patrón, un mismo orden en su desarrollo progresivo: “§5. Y así como no es pedagógicamente indiferente el orden en que se desarrollan las fuerzas del hombre, [...] del mismo modo tuvo que guardar Dios en su revelación un orden, una cierta medida”⁵⁴. Subyace así, en este planteo de Lessing, una convicción esperanzada en la “marcha imperceptible” (§91)⁵⁵ que llevará a lograr a un nivel y otro el mismo desarrollo pleno de sus capacidades latentes: “¡No es otra cosa lo que sucede! La misma ruta por la que arriba a su perfección la humanidad, ha de caminarla cada

⁵⁰ Ha de interesar a todos porque, desde ese punto de vista, “[...] la filosofía es la ciencia de la referencia de todo conocimiento a los fines esenciales de la razón humana [...]” (A 839/B 867). Fines esenciales que no son ajenos a cualquier ser humano (aunque no siempre suelen reconocerlo *de facto*), pues hacia ellos se dirige la voluntad racional autónoma para alcanzar su completa destinación (*Bestimmung*) como ser humano (A 840/B 868). KANT, *Crítica de la razón pura*, pp. 850-851.

⁵¹ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 142.

⁵² KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 30.

⁵³ LESSING, *La educación del género humano*, p. 574. Sería interesante explorar, en ese punto, la posible influencia de las ideas de Spinoza.

⁵⁴ LESSING, *La educación del género humano*, p. 574.

⁵⁵ LESSING, *La educación del género humano*, p. 593.

hombre [...]” (§93)⁵⁶. Esta otra hipótesis, considerada por Lessing como la “más antigua”, habría sido debilitada y destruida luego mediante “sofisterías” (§95)⁵⁷.

Todo lo favorable que pueda tener esa concepción se ve descompensado por su carácter acotado, sobre todo si esa opinión edificante es contrastada con aquella otra versión generalizada sobre las postrimerías. El fiel de la balanza parece inclinarse en favor de esta última, esto es, de la visión pesimista. Aquella fe heroica en la virtud no parece tener, concluye Kant, “un poder de conversión tan fuerte sobre los ánimos como esa entrada acompañada de horrores que se cree precederá a las últimas cosas” (AA VIII, 332)⁵⁸. La suerte, no obstante, no está echada y el filósofo de Königsberg no parece resignarse a la mera constatación del triunfo de aquella retórica tétrica, basada en una comprensión unilateral de la experiencia humana. De acuerdo con esa referencia cruzada (del primer libro de *La religión dentro de los límites de la mera razón* a su ensayo sobre el fin de todas las cosas -recordemos que ambos textos son redactados en forma contemporánea-), puede verse la reconstrucción sucinta que lleva a cabo Kant de esas dos versiones opuestas que refieren a *presuntas* experiencias humanas. Así, frente a la visión escatológica, que va siempre de una supuesta “edad de oro” al incremento del vicio y la consecuente decadencia humana, es factible contraponer esa otra inspiración edificante, que iría de lo malo a lo mejor reconociendo las ventajas de los tiempos modernos en el campo moral. Ciertamente es que esta opinión optimista más reciente ha sido menos difundida entre los pueblos, pero su debilidad mayor parece ser otra y es que resulta ser, digamos, contraintuitiva para muchos (estos no tendrían un correlato en su experiencia y por ello serían de la opinión contraria-):

Con seguridad, esta opinión no la han obtenido de la experiencia [...] pues la historia de todos los tiempos habla demasiado poderosamente en contra; más bien se trata, probablemente de un benévolo supuesto de los moralistas, de *Séneca* a *Rousseau*, para impulsar el cultivo infatigable del germen del bien que se encuentra quizá en nosotros, con tal de que se pudiese contar con una base natural para ello en el hombre (AA VI, 20)⁵⁹.

Cabe respetar, sin dudas, a aquellos moralistas antiguos (“en particular los estoicos con su lema *virtud*”), que han asumido esa opinión edificante y la han defendido con “denuesto y valentía” (AA VI, 57)⁶⁰. Sin embargo, por muy esperanzadora que parezca ya no es posible adherir a ella. Pues parece tratarse de un optimismo debilitado o edulcorado, digamos, de cuño leibniziano, al cual el filósofo de Königsberg parece no adherir ya -o no poder seguir haciéndolo ingenuamente, al menos- hacia el final de su vida. De allí que esta otra opinión resulte insuficiente como contrapropuesta a las figuraciones más extendidas y sea preciso tomar distancia de ambas. Insistimos, de la fe heroica en la virtud inclusive, aunque ésta haya intentado identificar un rasgo esencial que hace a la naturaleza humana, capaz de purificarse determinando toda inclinación degradante gracias a la posibilidad de educar su voluntad racional libre. Pero, ¿solo tomar distancia?

⁵⁶ LESSING, *La educación del género humano*, p. 593.

⁵⁷ LESSING, *La educación del género humano*, p. 594.

⁵⁸ KANT, “El fin de todas las cosas”, p. 142.

⁵⁹ KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 30.

⁶⁰ KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 63.

Del haber contrapuesto una y otra opinión, en una suerte de sano ejercicio de la equipolencia escéptica, no cabe esperar que nos sea dada la *epoché* (aunque lo que se halla en juego sean distintas opiniones sobre un mismo tema), muchos menos permanecer indiferentes. Pues en ese campo de tensión se juega algo decisivo para el proyecto de la *Aufklärung* del cual Kant fuera uno de sus principales promotores, a saber, la alternativa entre el abandono en el sinsentido (por la decadencia creciente y la ausencia, en última instancia, de un *telos* como criterio de perfeccionamiento moral íntegro) o la dotación de un sentido en el presente (por la decisión responsable de hacerse cargo de la destinación humana)⁶¹. Sobre ese trasfondo donde se entabla la lucha entre una conciencia histórica en gestación y una forma peculiar de ordenar los sucesos en el tiempo (la cronología), el filósofo de Königsberg advierte la necesidad de no dejar pasar una versión extrema del catastrofismo: aquella que se apoya en ciertas derivaciones de la famosa exégesis del Apocalipsis de Johan Albrecht Bengel. Sin embargo, en el ensayo “El fin de todas las cosas” su autor no lo menciona explícitamente, como sí lo hace en varios lugares de su *Antropología en sentido pragmático* (AA VII, 195) y en *El conflicto de las Facultades* (AA VII, 63).

Ese clérigo pietista luterano, que había estudiado griego y se había abocado a editar los libros del Nuevo Testamento con un aparato crítico importante, publicó una exposición detallada del libro del Apocalipsis que tuvo gran acogida entre el público y del cual se hicieron varias reediciones en su época. A diferencia de sus anteriores obras eruditas y de su consagrado *Gnomon Novi Testamenti* (1742), en la que presenta sus anotaciones exegéticas para lectores formados en las lenguas cultas, en su obra *Erklärte Offenbarung Johannis und vielmehr Jesu Christi* (1740), el autor procura exponer aquello que considera entendible y provechoso para lectores carentes de formación en la lengua griega. En tal sentido, Bengel brinda allí no solo un sistema de interpretación de la profecía completa de Juan (el evangelista), sino la llave para acceder al mismo⁶². Para elaborar esa explicación de “la Revelación de Juan o más bien de Jesucristo”, el exégeta recurre fundamentalmente a una serie de cálculos matemáticos que expone en tablas cronológicas. Su detallado estudio de esas cifras extraídas de la misma Biblia lo llevó a creer que, desde el primer libro (*Génesis*) hasta el último (*Apocalipsis*) las fechas y los periodos de tiempo estaban estrechamente relacionados.

Bien, hasta donde hemos podido explorar, la conclusión a la cual arribara, tras su exégesis novedosa del libro del *Apocalipsis*, causó un enorme impacto al señalar que el fin del mundo estaba cerca. Siguiendo sus cálculos matemáticos, Bengel revela el “fin del *no-chronus*” y el cumplimiento de la palabra de Dios y de su misterio⁶³. Ello se produciría el 18 de junio de 1836, cuando tuvieran lugar todos los eventos profetizados: la caída del Anticristo (representado por la Iglesia Católica Romana; la conversión de los judíos; el reinado de Cristo durante 1000 años y, por último, el juicio final). Así, gracias a esa *Revelación explicada (o expuesta)* de Bengel, aquello que había permanecido oculto durante tantos siglos y que era conservado como un misterio accesible a unos pocos, ahora había quedado a la vista (espantada) de todos. La profecía contenida en el libro del Apocalipsis (12, 12) está pronto a cumplirse: “Ay de la tierra y del mar, porque el diablo ha subido y viene sobre ti con gran rabia, *sabiendo que tiene poco tiempo*”.

61 VILLACANAS, *Dificultades con la Ilustración*, p. 38.

62 BENDEL, *Erklärte Offenbarung Johannis und vielmehr Jesu Christi*, pp. 41-42.

63 BENDEL, *Erklärte Offenbarung Johannis und vielmehr Jesu Christi*, p. 641 y p. 658.

Para ir recogiendo nuestra indagación y a modo de conclusión abreviada, digamos que para Kant no hay en todo ello más que un craso error: la cronología nunca puede determinar la historia sino al revés, es la historia (entendida a grandes rasgos como la acción del hombre sobre la tierra) lo que ha de determinar toda cronología. Pues solo el ser humano, en el ejercicio de su voluntad racional libre, tiene la posibilidad de juzgar y decidir sobre el sentido de aquello que le ha sido dado en el presente. De otro modo, si estuviera fijado lo que inexorablemente ha de suceder y su final fuera previsto como catastrófico, no habría espacio alguno para que los seres racionales puedan autodeterminarse hacia su auténtico final, aquel progreso en el orden moral que perfecciona a la especie. Volvemos así al punto de central del examen kantiano, esto es, a la necesidad de la crítica como forma radical de uso de la libertad. La voluntad racional ha de buscar por la vía deliberativa la manera más razonable de ordenar lo que nos es dado en el tiempo para darle un sentido a su presente y poder proyectar un futuro, de ser posible, mejor. Cuando repasamos el ensayo “El fin de todas las cosas” y tenemos en cuenta los múltiples aspectos allí abordados por su autor - alguno de los cuales no hemos podido abordar en este acotado espacio-, creemos que esa “pieza magistral de ironía filosófica, teñida de melancolía”⁶⁴ no puede seguir siendo subestimada, aunque haya sido escrita en un tono ligero o burlón⁶⁵.

Referencias bibliográficas

ACCARINO, B. “Il principe e la catastrofe. La critica dell’esperienza storica nella dottrina kantiana del male radicale”. In: *Daedalus. Le digressioni del male da Kant a Blumenberg*. Milano: Mimesis, 2002, pp. 11-25.

BENGEL, J. A. *Erklärte Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christi* (1740), W. Hoffman (hrsg.), Stuttgart, 1834.

BLUMENBERG, H. *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia: Pre-textos, 2008.

CAIMI, M. et. al. *Diccionario de la filosofía crítica kantiana*, Buenos Aires: Colihue, 2017.

CARO, H. D. “Introducción” a Kant I, “Algunas observaciones sobre el optimismo” (1759). In: *Ideas y Valores* No. 129 (Diciembre de 2005), pp. 48-49.

CATTANEO, R. “La economización de esfuerzos en la labor filosófica, según Kant”. In: *Actas del V Simposio de Filosofía Moderna*, Rosario, 2021 (en prensa).

HAMACHER, W. “The Quaking of Presentation”. In: *Premises: Essays on Philosophy and Literature from Kant to Celan*, Stanford University Press, 1999, pp. 261-293.

HERNÁNDEZ MARCOS, M. “Un texto de Immanuel Kant sobre las causas de los terremotos (1756)”. In: *Cuadernos Dieciochistas*, 6, 2005, pp. 215-224.

⁶⁴ HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 39.

⁶⁵ ACCARINO, “Il principe e la catastrofe”, p. 11.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*, Barcelona: Herder, 1986.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. In: *Akademie Ausgabe* (AA) Band III y Band IV. Seguimos la traducción de Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2007.

_____. *Das Ende aller Dinge*. In: *Akademie Ausgabe* Band XXIII, pp. 325-339. Seguimos la traducción de Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa en I. Kant, *Filosofía de la historia*. La Plata: Terramar, 2004.

_____. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. In: *Akademie Ausgabe* Band VI, pp. 1-200. Seguimos la traducción de Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza, 1995.

_____. *Der Streit der Fakultäten*. In: *Akademie Ausgabe* Band VII, pp. 1-115. Seguimos la traducción de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Trotta, 1999.

_____. “The End of all Things”. In: *Religion and Rational Theology*. A. Wood and G. Di Giovanni (ed.), Cambridge University Press, 1996, pp. 217-232.

KENDRICK, Th. D. *The Lisbon Earthquake*. London: Methuen, 1956.

LESSING, G. E. “La educación del género humano”. In: *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid: Editora Nacional, 1985, pp. 573-594.

SHRADY, N. *The Last Day. Wrath, Ruin and Reason in the Great Lisbon Earthquake of 1755*. New York: Penguin, 2008.

STERNLEUW, Fr. Chr. *1755: Breve testemunho dum sueco*. Instituto Ibero-Americano de Gotemburgo, Suécia. Lisboa: Casa Portuguesa, 1958.

VILLACANAS, J. L. “Historia de la razón y giro copernicano”. In: *Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 37 (2004), pp. 67-88.

_____. *Dificultades con la Ilustración. Variaciones sobre temas kantianos*. Madrid: Verbum, 2013.

_____. “Kant y Bengel: Pensar el Apocalipsis”, inédito.

VOLTAIRE. *Correspondance IV* (1754-1757). Édition de Théodore Besterman. Bibliothèque de la Pléiade, NRF. Paris: Gallimard, 1978.

VON HARNACK, A. *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin: Reichsdruckerei, 1900.

Una lectura de la doctrina kantiana del genio

Luciana Martínez¹

Resumen: En este artículo se examina la doctrina kantiana del genio. En primer lugar, se estudia el desarrollo de esa doctrina en el período precrítico. Se muestra que durante ese período Kant restringe el ámbito de injerencia del genio. Hacia comienzos de los '80, el genio es el productor de bellas artes. En segundo lugar, se estudia la argumentación crítica. Se detalla la naturaleza del genio y se explica su función sistemática para la *Crítica del Juicio*.

Palabras clave: Kant – genio – arte – período precrítico – *Crítica del Juicio*

An Interpretation of Kantian Doctrine of Genius

Abstract: In this paper, the Kantian doctrine of genius is examined. Firstly, the development of this doctrine during the pre-critical period is studied. It is shown that Kant did restrict the genius' scope in this period. In the early eighties, genius was already considered only as the maker of fine arts. Secondly, his critical argumentation is studied. The features of genius and its systematic function within the *Critique of Judgment* are then explained.

Keywords: Kant – genius – fine arts – pre critical period – *Critique of Judgment*

¹ Luciana Martínez es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Ha realizado una investigación posdoctoral financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y actualmente se desempeña como investigadora en la Universidad Kant de Kaliningrado (IKBFU). Participa en numerosos grupos y equipos de investigación y ha publicado varios artículos sobre la filosofía teórica de Kant.

Introducción

En este texto se examina la doctrina kantiana del genio, con el propósito de exhibir los motivos de su necesaria, y exclusiva, inscripción en el dominio de la producción artística. Intentaré mostrar que el desarrollo de la visión crítica de la belleza conduce al filósofo a redefinir el ámbito de incumbencia del genio. Para ello, en primer lugar examinaré la evolución del concepto en el período precrítico de la producción del filósofo, con el fin de mostrar que ya en los '70 Kant pensaba que el genio tenía un ámbito de intervención restringido que, no obstante, alcanzaba todavía a algunas ciencias. Hacia 1780, de acuerdo con los documentos disponibles, ese ámbito se restringe aún más, reduciéndose apenas al ámbito de la producción artística. En segundo término, se exhibirán algunos aspectos de la doctrina del genio, tal y como se presenta en la *Crítica del Juicio*. El objetivo general de este examen es mostrar que el genio tiene una función sistemática específica en este texto y que una definición específica del término es necesaria para que el genio satisfaga esa función.

En un artículo publicado en 2001, C. Wenzel ya ha investigado las razones que llevaron a Kant a abandonar la noción de la genialidad matemática² y a restringir la doctrina del genio al ámbito de la producción de bellas artes. El tratamiento del tema por parte de Wenzel tiene dos diferencias significativas con el tratamiento que se desarrolla en el artículo presente. Por un lado, Wenzel considera que la restricción de la *Crítica del Juicio* constituye una exclusión de las prácticas matemáticas del ámbito de injerencia del genio. En este artículo sostengo que esa restricción había sido realizada mucho antes y que lo excluido por Kant en 1790 es la incidencia del genio en el ámbito de *otras* ciencias, tales como la Filosofía.

En segundo lugar, Wenzel vincula el cambio principalmente a dos aspectos de la doctrina. Por un lado, el genio se asocia con los productos de la imaginación. En este artículo intentaremos mostrar que en efecto esa asociación está relacionada de manera histórica con la restricción del genio al ámbito del arte; en particular, es la lectura de y la discusión con Gerard lo que desencadena el cambio en el joven Kant, a mediados de la década de 1770. Por otra parte, para Wenzel Kant vincula la confusión por la que se habla de genio más allá del arte con una falta de precisión conceptual: se confunde el genio con el talento. En contra de esta tesis, sin embargo, podemos ver que en los años '70 Kant distingue cuidadosamente el genio entre los talentos, y adscribe genialidad a ciertos sectores de la producción de conocimiento. En la *Crítica del Juicio*, por su parte, señala de manera explícita que el genio es un talento, es decir, un don natural.³

Este artículo, como hemos adelantado, tiene dos partes. En la primera examinaremos la evolución de la doctrina del genio durante la década de 1770, con el fin de exhibir el cambio que se produce, especialmente desde mediados de esa década y en estrecha relación con la lectura de Gerard. En la segunda parte, mostraremos que una noción específica de genio es requerida por la estructura sistemática de la argumentación de la *Crítica del Juicio*.

² Esta investigación, como el mismo Wenzel señala, tiene antecedentes en TONELLI, "Kant's Early Theory of Genius" y GIORDANETTI, "Das Verhältnis von genius, Künstler und Wissenschaftler in der Kantischen Philosophie".

³ Las obras de Kant se citan de acuerdo con las convenciones estándar, especificadas en la revista *Kant Studien*. KU, §46, AA 5: 307.

I. La evolución de la doctrina del genio⁴

La Crítica del Juicio se publicó en 1790. Tenemos testimonios dos décadas anteriores del interés de Kant por el concepto de genio. En su mayor parte, estos testimonios son anotaciones de los estudiantes en sus clases de Antropología. En los '70 Kant explicaba y describía este concepto en sus clases. Curiosamente, de acuerdo con los testimonios disponibles, Kant se alejaba de los textos que debía explicar en clase. La *Metafísica* de Baumgarten y la *Lógica* de Meier ni siquiera incluían este concepto en el que Kant, sin embargo, sí se demoraba en sus cursos de Antropología y Lógica.

Una de las numerosas disciplinas que Kant enseñaba en las aulas se llamaba “Enciclopedia Filosófica”. Este curso consistía en una suerte de ordenado, esquemático, resumen introductorio a los conocimientos de la época. Para dar estas clases, Kant empleaba un libro escasamente considerado por los estudiosos de su filosofía. Su autor, Feder, sí usaba la palabra “genio”. Y la usaba en un contexto muy específico: para investigar cuál es la naturaleza anímica de un buen filósofo. Feder indagaba por el genio filosófico, es decir las aptitudes o disposiciones del hombre que hace filosofía. La razón de esta indagación estaba vinculada con la necesidad de diferenciar los procedimientos para conocer en matemática y los procedimientos para conocer en filosofía.⁵

Es interesante que durante toda la década de 1770, de acuerdo con los testimonios que tenemos, Kant consideró que era necesario genio para filosofar. Es decir, era necesario un espíritu libre de reglas, un espíritu que no imitara, una disposición que no podía aprenderse, ni enseñarse, ni reproducirse para ser filósofo o artista. La matemática, en cambio, se presentaba para Kant, durante todo este período, como una ciencia de reglas. Las ciencias de reglas no requieren genio, que, en cambio, se vincula con una producción autónoma y original.

En las lecciones de lógica de la misma época, por ejemplo, Kant distinguía los conocimientos que podemos adquirir por aprendizaje y el conocimiento que obtenemos por el mero sano entendimiento⁶. En este sentido, cabe diferenciar aquellos conocimientos que pueden ser enseñados y los que no⁷. Estos últimos pertenecen a la incumbencia del genio. Este mismo tipo de consideraciones se encuentra en la base de la diferenciación entre la matemática y la filosofía. Los argumentos con los que Kant establecía el límite entre ambas ciencias son, en verdad, numerosos. Uno de ellos involucra la doctrina del genio. De la misma manera, en las lecciones de antropología de comienzos de la década, la matemática se describe como un arte que puede enseñarse.⁸ En ella hay reglas⁹ que guían los procedimientos y esas reglas pueden dictarse¹⁰. El caso de la filosofía es diferente. En ella no hay contenidos para

⁴ En este apartado se recogen los resultados de algunos trabajos previos. En ellos examino los detalles de la evolución de la doctrina del genio en el período precrítico. Cf. MARTÍNEZ, “El desarrollo del genio artístico”.

⁵ FEDER, *Grundriß*, §4. Cf. también MARTÍNEZ, “Die Lehre vom Genie in Kants Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie”.

⁶ V-Log/ Blom, AA 24:165.

⁷ V-Log/Phil, AA 24: 321s.

⁸ V-Ant/Col, AA 25:164; V-Ant/Par, AA 25: 364, V-Ant/Fried, AA 25: 556.

⁹ PhilEnz, AA 29:5.

¹⁰ En este sentido, en contra de los que sostiene C. Wenzel, es inusual (aunque no inexistente) la atribución de genio al desarrollo de la investigación matemática, incluso a comienzos de la década de 1770. El artículo de Wenzel, sin embargo, constituye una explicación interesante de los motivos por los que para Kant no puede

enseñar. Para Kant, no se ha escrito todavía un compendio de la filosofía. Además, la filosofía debe desarrollar un método y no hay reglas para la elaboración del método¹¹.

Durante los primeros años de la década, el genio se describía como un espíritu original, contrapuesto al espíritu de la imitación¹². Quisiera demorarme en la noción de espíritu porque va a ser importante también en el criticismo. El concepto de espíritu tenía una extensión diferente, más amplia, de la del concepto de genio. Por una parte, también la imitación involucra espíritu. Por otro lado, el espíritu se presenta como un principio vital, como algo que vivifica aquello en lo que se encuentra.¹³ El genio, por su parte, es innato, raro e inusual.¹⁴ Es un espíritu original, que crea y lo hace sin instrucciones ni reglas.¹⁵

Hay relativo consenso en el ámbito de las investigaciones kantianas respecto de la tesis según la cual la lectura y la discusión del texto *An Essay on Genius*, de Alexander Gerard fue crucial para Kant. El texto de Gerard se publicó, en inglés, en 1774. Dos años después, en 1776, se publicó su traducción al alemán, a cargo de Christian Garve.¹⁶ En este texto, Gerard presenta una doctrina del genio como *inventor*. La creación involucra todas las facultades del hombre. La principal de ellas es, sin embargo, la imaginación. Gerard desarrolla una cuidadosa argumentación para justificar la tesis según la cual esta facultad es la más importante para la producción genial.

Un elemento de esa argumentación consiste en la diferenciación entre la invención y el aprendizaje. Para Gerard, la capacidad de aprender, a diferencia de la capacidad de inventar, es común a todos los hombres. Alguien que no tenga esa capacidad será un monstruo. Por otro lado, el aprendizaje puede ser explicado a partir de las otras facultades del hombre, sin tomar en consideración la imaginación, que es propia del genio. Gerard considera que la actividad genial se expresa tanto en la ciencia como en el arte. En la ciencia, se necesita genio para crear conocimiento verdadero. En el arte, se necesita genio para crear belleza. En ambos casos, la facultad rectora en la invención es la imaginación.¹⁷

Entre 1776 y 1778, Kant habría escrito una anotación acerca del texto de Gerard¹⁸. Esta anotación es el comentario más detallado de Kant sobre este texto.¹⁹ En ella, el filósofo de Königsberg critica la concepción del genio como facultad, que atribuye a Gerard. Como hemos indicado antes, empero, Gerard no identifica al genio con una capacidad, sino que sostiene que el genio tiene todas las facultades. Sin embargo, la facultad característica del

haber genio (ni gusto) en el ámbito de la matemática. Cf. WENZEL, “Beauty, Genius, and Mathematics: Why Did Kant Change His Mind?”.

¹¹ V-Ant/Fried, AA 25: 556.

¹² V-Log/Phil, AA 24: 493; V-Log/Blom, AA 24: 299. Es importante reparar en esta distinción temprana entre ciencias de genio y ciencias de la imitación y el aprendizaje. Para Giordanetti, esta distinción es una consecuencia de la recepción de Gerard. Cf. GIORDANETTI, “Kant e Gerard. Nota sulle fonti storiche della teoria kantiana del ‘genio’”, 688 ss. Sin embargo, estas fuentes indican que Kant había desarrollado la diferenciación antes de tener acceso al texto de Gerard.

¹³ V-Ant/Par, AA 25: 437; V-Ant/Col, AA 25: 167; V-Ant/Fried, AA 25: 557.

¹⁴ V-Ant/Fried, AA 25: 556s.

¹⁵ Met L1, PM 164.

¹⁶ Puede encontrarse un comentario sobre la publicación y la recepción de este texto de Gerard en KLUKOFF, “Alexander Gerard. *An Essay on Genius* (1774), edited by Bernhard Fabian (Theorie und Geschichte der Literatur und der Schönen Künste, vol. III). München. Wilhelm Fink Verlag. 1966. vii + 459 pp. DM.52”.

¹⁷ Este párrafo es un resumen de GERARD, *An Essay on Genius*, parte 1, secciones 1 y 2.

¹⁸ R949, AA 15: 420s.

¹⁹ Joãozinho BECKENKAMP (“Kant und Gerard über Einbildungskraft”, “Kant e Gerard sobre imaginação”) sostiene que las críticas de Kant no se basan en el texto de Gerard, sino en un comentario de este texto, escrito por Johann N. Tetens.

genio es, para él, la imaginación. Para Kant, según la fuente mencionada, el genio no se identifica con una facultad, sino con la vivificación de nuestras facultades por medio de una idea. El concepto de la vivificación y la noción de una idea no son nuevos en las fuentes kantianas, pero sí lo es esta manera de caracterizar al genio. Por otro lado, en la reflexión el filósofo concede la consideración del genio como necesario para inventar.

En las lecciones de esta época se desarrolla una doctrina del genio que mantiene algunos elementos de las lecciones previas, pero también incorpora algunas novedades. Kant señala la diferencia entre descubrir e inventar. El descubrimiento se refiere a una cosa que ya existía. El ejemplo elegido por Kant es el descubrimiento de América. El objeto ya existente pero desconocido se trae a la luz con el descubrimiento, que no produce nada nuevo. Inventar, en cambio, involucra crear algo que antes no estaba. El ejemplo kantiano es el teorema de Pitágoras.²⁰

Otra novedad que también está vinculada con el debate con Gerard es la indagación acerca del principio de la originalidad del genio. Para Kant, el carácter original, que no imita ni sigue reglas, sigue siendo el rasgo distintivo del genio. Pero para él ese principio no es la facultad de la imaginación, ya que los productos de esta facultad son, por sí mismos, caóticos. Lo que caracteriza al genio *no es la imaginación, sino el espíritu*. El espíritu, sin embargo, no es una facultad. Antes bien, es un principio que proporciona unidad y armonía a las facultades.²¹ En el concepto de espíritu así definido y en la consideración de los productos de la imaginación como no ordenados se cifra una visión crítica del planteo de Gerard.

Kant todavía sostiene la clasificación entre las ciencias que pueden aprenderse, como la matemática, y las ciencias de genio, como la filosofía. En este sentido, la filosofía tiene un origen común con el del arte. Poco después, a comienzos de la década de 1780, este rasgo de la filosofía se cancela. El genio se presenta en estas anotaciones asociado a la creación poética y caracterizado por la imaginación creativa.²² Así, positivamente la doctrina del genio se restringe, de manera explícita, al ámbito de la producción de arte.

La contracara de esto es que en el tratamiento de la diferencia entre la filosofía y la matemática se omite la noción de genio. Kant menciona diferentes tipos de “cabeza” (*Kopf*)²³ y señala que la filosofía requiere ingenio.²⁴ Ser un genio²⁵, en cambio, significa tener una mente original. El genio requiere un talento que no puede sustituirse por el esfuerzo²⁶. Los productos de la imaginación parecen ser un resultado de este tipo de talento. Por esta razón,

²⁰ V-Ant/Pil, AA 25: 758.

²¹ V-Ant/Pil, AA 25: 782.

²² V-Ant/Mensch, AA 25: 991.

²³ Esta noción aparece en las lecciones previas y se encuentra ya en la versión alemana de la *Metafísica* de Baumgarten. El término, en este texto de Baumgarten, hace referencia a una peculiar disposición de nuestras facultades, que nos torna más apto en uno u otro ámbito del saber (matemático, histórico, filosófico, poético, mecánico). Cf. Baum, Met. §476. En la traducción de Meier, BAUMGARTEN, *Metaphysik. Ins Deutsche übersetzt von Georg Friedrich Meier*, 148.

²⁴ V-Ant/Mensch, AA 25: 1054.

²⁵ Es importante señalar que en estas anotaciones se distingue entre “ser genio” y “tener genio”. Cf. V-Anth/Mensch, AA 25: 1061. Algunos autores, como Bruno, consideran que esta distinción aparece y se torna significativa después de Kant. Ortland muestra que ya había sido desarrollada en el siglo XVII. Véase ORTLAND, “Genius”, 675.

²⁶ Esta representación del genio y su relación con el empeño ya había sido discutida en la literatura inglesa, desde que E. Young afirmó que el genio es un don y que no requiere ningún esfuerzo. Véase YOUNG, *Conjectures on Original Composition*: 6.

no se encuentra genio en la ciencia, sino sólo en la poesía. Genios son los poetas y los artistas, no los científicos y filósofos.²⁷

La objeción a la posición de Gerard es, una vez más, explícita. La imaginación es necesaria para el genio, pero no lo define. Y no hay genio en filosofía y en ciencia.²⁸ El concepto de genio se define en estas clases como un “talento original” y no como un talento prominente o más desarrollado.²⁹ El término proviene del latín *genius*³⁰ y significa un espíritu peculiar que acompaña a las personas desde su nacimiento³¹. *Genius* proviene de *gignere*³² y permite resaltar el carácter original. La originalidad del genio se opone al espíritu de imitación, a todo aquello que puede enseñarse y a la producción que sigue reglas y modelos³³.

A comienzos de la década de 1780, un elemento novedoso de la presentación que se vincula con este rasgo de la genialidad es la mención de Shakespeare. El autor inglés era un tema de discusión en la estética de la época en virtud de su deliberada infracción de las leyes del teatro clásico. En particular, Kant lo mencionaba por la omisión de la regla de la unidad del espacio en su obra. Kant, al igual que Gerard, presentaba a Shakespeare como a un genio³⁴. Su imaginación no podía estar restringida por reglas. Shakespeare se presenta como un maestro de las reglas y no como el esclavo de ellas. Él no se encuentra compelido a subsumir su obra a reglas arbitrarias. Ahora bien, esta peculiar relación del artista con las reglas no es universalizable, no vale para todos ni para todos los ámbitos de la vida de esos hombres singulares.³⁵ En cambio, esa ruptura con la regla se presenta como una licencia. Fuera del ámbito de ella, infringir las reglas es un error. La genialidad compensa este error, pero el gesto no debe ser reproducido³⁶.

A lo largo de la década de 1780, hasta la publicación de la *Crítica del Juicio*, las tesis principales de Kant acerca del genio se mantienen, de acuerdo con los testimonios disponibles.³⁷ Todos los hombres tenemos dones naturales, que nos tornan talentosos en diversos ámbitos de la experiencia. El genio es un tipo de don natural que se tiene o no se tiene, que se debe cultivar pero no puede generarse por instrucción. Por esta razón, las ciencias, para las que sí podemos hacernos aptos por instrucción, no son producto de genio. El genio, dice Kant, es creador de arte.

²⁷ Debemos mencionar en este punto que en estos mismos años Kant utiliza la noción de genio para hacer referencia a los grandes griegos que originaron la lógica (V-Met/Volck, 28: 368), así como a los requisitos necesarios para desarrollar una filosofía buena y comprensible (V-Log/Wien, AA 24:796).

²⁸ V-Anth/Mensch, AA 25: 1055.

²⁹ V-Anth/Mensch, AA 25: 1056.

³⁰ Fricke encuentra una diferencia entre el significado del término alemán (*Genie*) y el del término latino (*genius*) para Kant. Cf. FRICKE, “Genius”, 758.

³¹ Este comentario de Kant se identifica con las definiciones clásicas del término latino. Cf. Valpy 1828, 174.

³² En de Vaan, el verbo “gigno, -ere” se define como ‘crear, engendrar’ (2008:260). En Ernout et Meillet se presenta un significado derivado nominal que involucra “una divinidad generatriz que preside el nacimiento de cada uno” (2001: 270 s.)

³³ V-Anth/ Mensch, AA 25: 1056.

³⁴ La figura de Shakespeare y su ruptura con las reglas del teatro clásico eran objeto de gran discusión, como hemos señalado. En Alemania, muy cercano a Kant, Herder había desarrollado una frenética defensa del autor británico. Cf. HERDER, “Shakespeare”.

³⁵ Quizás en relación con este punto sea conveniente pensar la noción del “terror del genio” de DESMOND (“Kant and the Terror of Genius: Between Enlightenment and Romanticism”). Este autor hace referencia al hecho de que el genio no encaja en la descripción de las facultades regulares y las formas de creación estándar. Por esta razón, para el autor Kant se inscribe, en su doctrina del genio, entre la ilustración y el romanticismo.

³⁶ V-Anth/ Mensch, AA 25: 1057.

³⁷ Cf. V-Anth/ Mrongovius (83/84), V-Anth/Busolt (88/89).

Para nuestro filósofo, el genio se expresa por medio de sus productos, que son originales. Pero no es el caso que todos los originales sean dignos de ser imitados. Los productos de genio son originales y, además, dignos de ser imitados. Esto es crucial para Kant porque no es el caso que cualquiera que simplemente quiera no seguir ninguna regla haya de ser considerado genio. Kant no quiere dejar abierta la puerta para que cualquier tipo de irreverencia sea autorizada. El genio se libera de las reglas en la medida en que sus productos se conviertan en regla. El genio no es extravagante. Crea originales dignos de ser imitados. Si bien la idea general es la misma, en el transcurso de los años ochenta, empero, el ejemplo representativo de la noción de genio cambia: no es Shakespeare, sino Miguel Ángel y Milton.

Durante esta década, además, Kant es elogioso de Gerard en sus cursos, y recupera una noción de imaginación productiva, que movilizada por el espíritu vivificante se constituye como el rasgo principal del genio. En las lecciones inmediatamente anteriores a la publicación de la *Crítica del Juicio*, el modo como define al genio recupera ideas de las lecciones de los '70, más específicamente del libro que Kant usaba para enseñar la disciplina enciclopedia filosófica. El genio es una imaginación productiva sobresaliente, independiente, magistral, que sin embargo debe ser ordenada por el entendimiento, puesto que de lo contrario sus productos serían caóticos. El principio que la vivifica es el espíritu.

II. La *Crítica del Juicio*

Después de dar clases en varias cátedras durante tres décadas y de examinar los límites y el alcance de la razón pura en sus usos teórico y práctico, Kant publicó la *Crítica del Juicio* en 1790. En este texto desarrolló varios temas. El hilo conductor que los reúne es el examen de los elementos a priori de los juicios en los que el universal no está dado, es decir los juicios reflexionantes. El gusto parece haber sido la clave para que Kant identificara la necesidad de examinar si estos juicios reflexionantes requerían principios a priori. Para construir sus argumentos, Kant recuperó numerosos conceptos que había trabajado y discutido en sus clases.³⁸

En rigor, la presentación de la doctrina del genio que encontramos aquí tiene algunas diferencias con respecto a la presentación de los cursos. Desde luego, la descripción de estas diferencias requiere un estudio muy minucioso. El genio se explica en el contexto del tratamiento del arte, que se encuentra inmediatamente después de la deducción del principio a priori de los juicios de gusto. En el tratamiento del arte podemos identificar tres momentos: 1) la explicación de la noción de arte, 2) la doctrina del genio, 3) el tratamiento de los productos del genio, es decir, la doctrina de las bellas artes. Vamos a concentrarnos en el segundo momento, pero para ello conviene tener presentes algunos aspectos del primero.

Cuando pensamos qué es el arte, podemos diferenciarlo de otros ámbitos de la experiencia. Por ejemplo, el arte no es naturaleza. Cuando un animal realiza una actividad para satisfacer sus necesidades, no pensamos que eso es arte, sino que establecemos una relación diferente entre el agente y el producto. En particular, consideramos que el agente

³⁸ Quizás la investigación más rigurosa de este proceso sea el libro de SÁNCHEZ RODRÍGUEZ (*Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético*), en el que examina la génesis de la KU en las lecciones de antropología.

que produce la obra de arte tiene una intención. La obra de arte no se crea por instinto. Pero incluso entre las actividades mediadas por intenciones, consideramos que el arte es diverso de otras actividades: lo distinguimos de la ciencia y de la creación de artefactos en general. El artista tiene una intención pero no dispone de un concepto determinado de lo que la cosa que produce deba ser, ni dispone de reglas que le indiquen cómo producirla. Cuando juzgamos que algo es arte juzgamos que es el producto de intenciones, es decir que involucra una voluntad pero también consideramos que esa producción no está determinada por el concepto de un objeto, ni por instrucciones operativas³⁹.

Una pregunta importante que debemos hacernos es: ¿es esta representación del arte compatible con la noción de belleza que se funda en el juicio reflexionante cuyo principio a priori ha sido deducido previamente, en la *Crítica del Juicio*? Si la respuesta a esta pregunta fuera que NO, la *Crítica del Juicio* tendría algunas dificultades. El primer problema que yo veo es que en este caso Kant habría encontrado un principio a priori que no vale para todos los juicios de gusto, sino sólo para los juicios de gusto sobre los objetos naturales. ¿En qué consisten en principio los juicios de gusto? ¿Qué decimos cuando decimos que un objeto es bello? Cuando digo “esto es bello”, expreso que con ocasión de su representación en este momento experimento un sentimiento peculiar de placer y, además, afirmo que espero que ese mismo sentimiento de placer sea sentido por todos los otros seres que tienen mis facultades de conocimiento.⁴⁰ Ahora bien, si la noción del arte no fuera compatible con las condiciones de los juicios de belleza, habría ciertos juicios de belleza para los que no valdría todo lo que sostiene Kant en la *Crítica del Juicio*, a saber, los juicios sobre obras de arte. Esto podría ser un poco escandaloso para las pretensiones ilustradas pero no sé si sería una objeción grave para el sistema filosófico de Kant. Ahora, hay un segundo problema más acuciante. Si el principio a priori de lo bello valiera sólo para el enjuiciamiento de la naturaleza, entonces el juicio de gusto involucraría una condición en la representación juzgada como bella. Una determinación conceptual, a saber la que dice “esto es un objeto natural”, condicionaría el juicio de gusto. Y esto es algo no deseado.

Ahora bien, ¿por qué uno se preguntaría por la *posibilidad* de los juicios de gusto sobre artefactos? Hay numerosos pasajes en los que el mismo Kant señala dificultades al respecto. El ejemplo más claro es la nota al pie que se encuentra en la determinación de lo bello según el tercer momento.⁴¹ Es precisamente el tercer momento de la analítica de lo bello, el momento de la relación, el momento en el que entra en juego la noción de una conformidad a fin sin la representación de un fin, el que resulta problemático a la hora de pensar si y cómo es posible el juicio de belleza sobre artefactos.

Además Kant señala el problema de la noción de “arte bello”. Esta noción refiere una representación que en cuanto que es artística es ella misma conforme a fin, en otras palabras: uno es consciente de que es arte y no naturaleza. Pero al mismo tiempo, en cuanto la juzgamos bella tenemos que ser capaces de sentir un placer que no se funde en conceptos. Kant menciona este conflicto en el siguiente pasaje de la *Crítica del Juicio*: “Pues todo arte presupone reglas a través de cuya fundamentación ante todo un producto, si es que debe denominarse artístico, se representa como posible. Pero el concepto del arte bello no permite

³⁹ Cf. KU §43, AA 5:303s.

⁴⁰ Cf. KU §37, AA 5: 289s.

⁴¹ Estudié esta nota en MARTÍNEZ, L. “Una función del genio en la deducción del principio a priori de los juicios de gusto”.

que el juicio sobre la belleza de su producto sea derivado de alguna regla que tenga un concepto como fundamento de determinación”.⁴²

Aunque el producto sea intencional, tenemos que poder representarlo como si no lo fuera. Kant explica que la naturaleza es bella cuando parece arte. Nos representamos *eso ahí* como si estuviera dispuesto para satisfacernos, para ser conforme al libre juego de nuestras facultades. Y el arte sólo puede ser llamado *bello* cuando parece naturaleza. Nos representamos ese producto humano *como si* ningún concepto hubiera dirigido su producción, *como si* ninguna deliberación hubiera condicionado su producción. Es un producto del arte. El arte siempre tiene un propósito. Pero lo juzgamos como bello. Es decir, ese producto suscita un placer que juzgamos comunicable. La conformidad a fin no debe parecer intencional. Entonces, el objeto no debe mostrar huella alguna de que hay reglas que condicionan el ánimo del artista. Por lo tanto, el arte es bello cuando parece naturaleza.⁴³ El problema, entonces, consiste en explicar cómo es posible que juzguemos que objetos artísticos son bellos- como, por lo demás, lo hacemos, de hecho. La manera que tenemos de representarnos el arte bello es precisamente ésta: considerar el arte como producto de genio. Genio es un *don natural*, es la naturaleza siendo prodigiosa en el hombre. No suponemos una regla humana, es decir conceptual, en el origen del arte, sino una regla puesta *directamente* por la naturaleza. Y es de tal índole que el genio ni siquiera puede explicar en qué consiste, ni cómo obtenerla. El genio es original, pues el origen de su obra es algo que la naturaleza pone en él *y sólo en él*. Para que sea concebible el enjuiciamiento estético del arte, es necesario suponer este tipo de representación de su origen: un genio que crea según una regla involuntaria, sin copiar nada más. Si copiara, entonces su obra tendría una regla intelectual y no sería bella: el criterio de su valoración sería la adecuación al modelo.

Desde luego, como la regla es un don natural, no puede enseñarse. Además de enfatizar en la originalidad del genio y en su origen natural, Kant retoma en la *Crítica del Juicio* un rasgo que ha explicado en sus cursos: el genio no se forja, no se aprende. Tampoco imita. Aprender es imitar, la aptitud para el aprendizaje no es genio. Por esta razón, no hay genio en la ciencia. Pero inventar tampoco es ser genio. En este punto, el Kant crítico se distancia de Gerard, para quien la capacidad del genio consiste en inventar. Para Kant se puede aprender a inventar, se puede desarrollar esta capacidad. El genio, en cambio, es algo dado por la naturaleza al hombre que nace y muere con él.

Ahora bien, es posible inquirir acerca de esto que es dado por la naturaleza al genio. Kant señala que la naturaleza da la regla para el arte⁴⁴. Esa regla no puede formularse para servir como precepto. En caso contrario, el juicio de belleza podría determinarse por conceptos. La regla se puede conocer a posteriori, por abstracción, *a partir del producto*. Por medio de ella, los otros pueden testear su propio talento. Además, el genio sirve como patrón (*Muster*), como modelo. De esta manera, el genio se presenta como un modelo y su producto hace accesible una regla que sirve de prueba para el talento de los demás. Las ideas del artista suscitan ideas semejantes en sus discípulos, *si éstos tienen proporciones semejantes de las fuerzas anímicas*.⁴⁵ Me parece que en esta indicación se encuentra una clave para comprender en qué consiste el don natural del genio.

⁴² KU §46, AA 5: 307.

⁴³ KU §45, AA 5: 306s.

⁴⁴ KU, §46, AA 5: 307.

⁴⁵ KU, §46, AA 5: 308.

Aunque ese don no pueda ser explicado ni enseñado, no debe pensarse en términos sobrenaturales. En rigor, esta noción de genio corresponde a algo que ya encontramos en Baumgarten, en Meier, en los libros que Kant leía para preparar sus clases y que explicaba en sus cursos: naturalmente, nuestras facultades del ánimo se encuentran en ciertas proporciones.⁴⁶ Es en virtud de esas proporciones que tenemos talentos. Los talentos que tenemos son proporciones específicas en el desarrollo de alguna u otra de nuestras capacidades. Algunos aspectos de ellas pueden ser cultivados, pero no todos. El genio es una proporción que no puede ser cultivada.

Hay, sin embargo, para Kant una parte mecánica en la producción de arte. Esta parte sí puede enseñarse en las escuelas. En el texto crítico Kant recupera un espacio para las escuelas de arte. El genio, como talento original, es la parte esencial de la producción de arte bello, pero no la única. El genio proporciona el sustrato (*Stoff*) del producto. La forma de este producto, empero, requiere un talento cultivado.⁴⁷ En este artículo nos interesa el aspecto de la producción de la obra que no se puede aprender, la parte que supone genio. Y todavía no somos capaces de especificar demasiado esta noción. Sabemos que es un don natural y que proporciona el sustrato de la obra.

Kant especifica más esta noción, a partir de una exégesis de la representación habitual de las bellas artes. ¿Qué es lo que percibimos cuando identificamos el arte bello? De los productos del arte de los que se espera que se muestren (*sich zeigen*) como bellos se dice que tienen o no tienen espíritu (*Geist*). Ahora bien, esta noción de espíritu, mientras no sea explicada, no arroja luz al problema. ¿Qué significa esto de tener espíritu? ¿Qué es el espíritu? Kant propone una definición. El término puede resultar polisémico. Pero en su significado estético, el espíritu es un “principio vivificante en el ánimo”.⁴⁸ Este principio nos permite exhibir ideas estéticas.

Las ideas estéticas son representaciones de la imaginación que no se pueden exponer. La exposición de una representación consiste en la exhibición clara y distinta de (algunos de) sus elementos. La razón por la que no se puede exponer ideas estéticas es que no hay conceptos que les correspondan. Estas representaciones de la imaginación no pueden ponerse en correspondencia con conceptos. No hay conceptos que sean adecuados a ellas. Por este motivo, las ideas estéticas son representaciones que tienen su origen en la imaginación y son inexponibles. Sin embargo, es posible exhibirlas. En particular, el espíritu es la capacidad de exhibir ideas estéticas.⁴⁹ La noción misma de estas ideas tiene una doble determinación. Por una parte, ellas son un producto de la imaginación. Por esto Kant las denomina “estéticas”. Se distinguen de las representaciones lógicas, que se originan en nuestras facultades para pensar. Sin embargo, son ideas. En este sentido, hay un vínculo en el nombre entre ellas y los conceptos que produce la razón en su uso puro, i.e. las ideas de la

⁴⁶ Cf. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético*, 168.

⁴⁷ Jovanović (“A New Look at Kant’s Genius: a Proposal of a Multi- componential Account”) encuentra en este punto una suerte de conflicto. Para la autora, el hecho de que el genio proporcione el sustrato de la obra, y que por consiguiente la forma de ésta corresponda al aspecto del arte que puede ser aprendido en las escuelas, es incompatible con la doctrina de las ideas estéticas (que desarrollaremos en este artículo, más adelante). Por el contrario, yo encuentro consistentes entre sí estos dos momentos del texto kantiano. Las ideas estéticas son parte del sustrato de la obra, son su contenido, son lo que ellas expresan. La forma de esta expresión es un producto de las técnicas, en las que el artista debe entrenarse.

⁴⁸ KU, §49, AA 5: 313.

⁴⁹ KU, §49, AA 5: 314.

razón. La diferencia entre ambos tipos de ideas está dada por el origen: la imaginación y la razón pura, respectivamente. La similitud, el motivo por el que Kant las denomina del mismo modo, está dada por la tendencia de ambas clases de ideas de remitir a algo más allá de los límites de la experiencia.

Las ideas estéticas tienen su origen en una facultad común: la imaginación. Las ideas estéticas son el producto de un talento, una imaginación bien desarrollada. Pero su presentación requiere algo más: requiere espíritu. El genio es una disposición tal de las facultades, que consigue encontrar ideas para un concepto dado y expresarlas de tal manera que comuniquen a otros una disposición subjetiva del ánimo. La capacidad de expresión de ideas estéticas es el espíritu.

Así, el genio tiene un talento especialmente desarrollado. Se trata de la imaginación, que le proporciona ideas estéticas. Pero además tiene la capacidad de expresar estas representaciones que de otro modo serían inefables; es decir, el genio tiene espíritu. Kant concluye que “Puede explicarse el genio mediante la facultad de las ideas estéticas, con lo cual se indica al mismo tiempo el fundamento por el que en los productos del genio la naturaleza (del sujeto), y no un fin meditado, da la regla al arte (para la producción de lo bello).”⁵⁰ De esta manera, la doctrina del genio resuelve el problema de la posibilidad del arte bello.

Adicionalmente, conviene tener presente que esta resolución tiene una virtud significativa, relevante para el razonamiento sistemático del texto en el que se inscribe. La doctrina del genio, en pocas palabras, hace que podamos comprender la belleza natural y la belleza artística de la misma manera, es decir que sean concebibles los juicios de gusto no condicionados por el origen de la representación juzgada. Este corolario se señala en el siguiente pasaje: “En general, puede llamarse *belleza* (sea de la naturaleza o del arte) a la *expresión* (*Ausdruck*) de ideas estéticas.”⁵¹

Hemos visto que en las décadas previas a la publicación de la *Crítica del Juicio* Kant había realizado un esfuerzo, un enorme trabajo conceptual para especificar la noción del genio. En el texto de la *Crítica*, esta noción se presenta como una noción precisamente determinada, con una función sistemática clave. El genio de la *Crítica del Juicio* tiene una imaginación rica que produce ideas estéticas, pero tiene sobre todo el espíritu, que es la capacidad de expresarlas. Pienso que esta noción del genio poco o nada tiene que ver con la producción de conocimiento o las invenciones ingeniosas. Pero esto no es un problema, no constituye una limitación conceptual, pues la antropología de Kant cuenta con otros conceptos para explicar los otros talentos del hombre.

Recapitulación

En la introducción de este artículo se han revisado las principales ideas desarrolladas en Wenzel (2001). Luego, en el cuerpo del texto se han examinado dos clases de fuentes. En primer término, se han examinado las fuentes disponibles correspondientes al período previo a la publicación de la *Crítica del Juicio*. En segundo lugar, hemos revisado las ideas desarrolladas

⁵⁰ KU, §57, Obs. 1, AA 5: 344.

⁵¹ KU, §51, AA 5:320

en este texto publicado. En lo que queda, recorreremos algunas tesis de Wenzel que contrastan con la exégesis desarrollada.

En primer lugar, advertimos que para Wenzel con la *Crítica del Juicio* se produce una ruptura respecto de las posiciones kantianas antecedentes en relación con la necesidad de genio para el conocimiento matemático. Nuestro recorrido por las fuentes muestra que ya a comienzos de los años '70, dos décadas antes de la publicación de la *Crítica del Juicio*, Kant consideraba que no hay genio en matemática.⁵² En el período precrítico y hasta comienzos de la década de 1780, empero, el filósofo contempló la posibilidad de reconocer que hay genio en el ámbito del conocimiento. Esto se modifica, de acuerdo con los testimonios disponibles, a comienzos de la década de 1780. En este momento, Kant afirma de manera explícita que la esfera de incumbencia del genio es la producción artística. En este momento, Kant ha leído a Gerard y ha introducido algunas novedades en sus cursos. Por un lado, ha comenzado a especificar las diferentes facultades que constituyen el genio. Por el otro lado, ha resaltado entre ellas el espíritu, que constituye una suerte de vivificación de todas.

Además, Wenzel vincula el cambio señalado con dos aspectos de la doctrina del genio en el texto crítico. En primer lugar, el genio se vincula con la producción de la imaginación. El foco en esta facultad es, sí, un rasgo característico del concepto de genio de Gerard. Kant pone, también, la imaginación en un lugar central de la doctrina. En la *Crítica* empero este lugar, en el que la imaginación es el origen de las ideas estéticas, no es solitario. Junto a la imaginación, el filósofo identifica otras capacidades del genio⁵³. Entre ellas se ha destacado aquí una disposición vivificante por la que el genio es apto para expresar las ideas estéticas de la imaginación. Es decir, junto con esta facultad reconocemos el espíritu. El segundo cambio que Wenzel identifica en el criticismo está dado por la diferenciación entre el genio y los talentos. Ciertamente, desde los '70 y durante el criticismo Kant es enfático sobre el carácter original del genio, que no puede ser aprendido. En esto, el genio se diferencia de otras habilidades y talentos. No obstante ello, en la *Crítica del Juicio* Kant dice explícitamente que el genio tiene un talento⁵⁴, que es un don natural.

A partir de la lectura de las fuentes que describo en este artículo, pienso que podemos concluir que se produce una necesaria especificación del concepto de genio en la *Crítica del Juicio*. Esta especificación está vinculada con la función que tiene ese concepto en el contexto

⁵² Se pueden identificar empero algunos pasajes aislados, por ejemplo en V-Anth/ Fried, en los cuales Kant menciona la posibilidad de algún tipo de genio matemático. Esto se presenta como un requerimiento excepcional y no exhibe la consideración general del filósofo, que ha sido desarrollada en la sección correspondiente de este artículo.

⁵³ En este trabajo me demoré solamente en la imaginación y el espíritu. No son los únicos elementos constitutivos del genio, ni los más problemáticos. Un tema de debate es, también, la relación entre genio y gusto. Esta relación era ya discutida en la época de Kant y ocupó la pluma de pensadores célebres como Gerard y Herder. Alexander Pope ha descrito al genio como una dimensión irreductible entre el gusto y el aprendizaje (*An Essay on Criticism*, 48s.) Para Gerard, el genio y el gusto surgen de la imaginación y tienen una relación inestable y variable (*An Essay on Taste with three dissertations on the same subject by Voltaire, D'Alembert, Montesquieu*, 177). Posteriormente, Herder estableció la prioridad del gusto. Éste es considerado por Herder como un presupuesto para el genio. El gusto se define como un conjunto de facultades, en tanto que el genio se considera como una suerte de ordenamiento de ellas. ("Ursachen des gesunkenen Geschmacks bei den verschiednen Völkern, da er geblühet", 158). Actualmente, también los comentaristas intentan explicar la relación entre ambos en la *Crítica del Juicio*. Jovanović ("A New Look at Kant's Genius: a Proposal of a Multi- componential Account") propone una respuesta que a mí me resulta insatisfactoria. Para ella, hay un conflicto entre genio y gusto en el texto de Kant que puede reformularse en términos de discutir si el gusto es exterior o interno al genio.

⁵⁴ KU, §46, AA 5: 307.

general de la argumentación desarrollada allí. El concepto de genio, que incluye la producción y la expresión de las ideas estéticas, facilita un abordaje de la belleza artística que resulta compatible con la caracterización del Juicio reflexionante estético.

Referencias bibliográficas

BAUMGARTEN, A. G. *Metaphysik. Ins Deutsche übersetzt von Georg Friedrich Meier*. Jena: Dietrich Scheglmann Reprints, 2004.

BECKENKAMP, J. “Kant und Gerard über Einbildungskraft”. In: Dörflinger, B.; La Rocca, C.; Loudon, R.; de Azevedo Marques, U. R., *Kant's Lectures / Kants Vorlesungen*. Berlin: Walter de Gruyter, 2015.

_____. “Kant e Gerard sobre imaginação”. In: *Studia Kantiana*, 20, 117-127, 2016.

DESMOND, W. “Kant and the Terror of Genius: Between Enlightenment and Romanticism”. In: *Kants Ästhetik · Kant's Aesthetics · L'esthétique de Kant*. Berlin, Boston: De Gruyter, 594-614, 2013.

FEDER, J. G. *Grundriß der Philosophischen Wissenschaften nebst der nöthigen Geschichte*. Coburg : Findeisen, 1769.

FRICKE, C. “Genius”. In: Willaschek, M., Stolzenberg, J., Mohr, G., Bacin, S., *Kant-Lexikon*. Berlin, Boston: De Gruyter, 756-758, 2015.

GERARD, A. *An Essay on Taste with three dissertations on the same subject by Voltaire, D'Alembert, Montesquieu*. London: Millar, Kincaid, and Bell, 1759.

_____. *An Essay on Genius*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1966.

GIORDANETTI, P. “Kant e Gerard. Nota sulle fonti storiche della teoria kantiana del ‘genio’”. In: *Rivista Di Storia Della Filosofia* 46 (4), 661-699, 1991.

_____. “Das Verhältnis von genius, Künstler und Wissenschaftler in der Kantischen Philosophie”. In: *Kant-Studien*, 86(4), 406-430, 1995.

HERDER, J. G. “Shakespeare”. In: *Von Deutscher Art und Kunst*. Hamburg, 73-118, 1773.

_____. “Ursachen des gesunkenen Geschmacks bei den verschiednen Völkern, da er geblühet”. In: *Herders Werke in fünf Bänden*, drittes Band. Berlin und Weimar: Aufbau Verlag, 1964.

JOVANOVIĆ, I. “A New Look at Kant's Genius: a Proposal of a Multi- componential Account”. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 1(12), 248-269, 2020.

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 1900 ss.

KLUKOFF, P. J. “Alexander Gerard. An Essay on Genius (1774)”. In: *Studies in Scottish Literature*, 5 (3), 201–202. Edited by Bernhard Fabian (Theorie und Geschichte der Literatur und der Schönen Künste, vol. III). München. Wilhelm Fink Verlag. 1966. vii + 459 pp. DM.52”, 1967.

MARTÍNEZ, L. “El desarrollo del genio artístico”. In: *Con-Textos Kantianos*, 11, 176-190, 2020.

_____. “Die Lehre vom Genie in Kants Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie”. In: Weibel, V. y Ruffin, M. (ed.), *Nature and Freedom/ Natur und Freiheit/ Nature et Liberté*, Berlín: De Gruyter, 901-908, 2019.

_____. “Una función del genio en la deducción del principio a priori de los juicios de gusto”. In: Órdenes, P. y Alegría, D. (ed.), *Kant y el Criticismo. Presente, pasado, ¿futuro?*, Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

ORTLAND, E. “Genius”. In: Barck, K. et al, *Ästhetische Grundbegriffe*, Band 2. Stuttgart, Weimar: Metzler Verlag, 2001.

POPE, A. *An Essay on Criticism*. London, 1711.

SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, M. *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético*. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2010.

TONELLI, G. “Kant’s Early Theory of Genius (1770-1779): Part I”. In: *Journal of the History of Philosophy*, 2, 1966.

_____. “Kant’s Early Theory of Genius (1770-1779): Part I”. In: *Journal of the History of Philosophy*, 4(3), 209-224, 1966.

WENZEL, C. H. “Beauty, Genius, and Mathematics: Why Did Kant Change His Mind?”. In: *History of Philosophy Quarterly*, 18(4), 415-432, 2001.

YOUNG, E. *Conjectures on Original Composition*. Manchester: The University Press, London, New York, etc.: Longmans, Green & Co, 1918.

Las reflexiones de Diderot en la voz **ENCYCLOPÉDIE**. Crítica y representación en el diccionario francés

Esteban Ponce¹

Resumen: El propósito de este trabajo es ofrecer una interpretación de algunas reflexiones que realiza Diderot en el artículo **ENCYCLOPÉDIE** del diccionario homónimo, y que están relacionadas, en su mayor parte, con el problema del paso del tiempo y su repercusión en el diseño de la obra. En particular, me interesa vincular esta problemática con un asunto más complejo y siempre presente en las consideraciones de nuestro autor: el de la potencia crítica de la *Encyclopédie* y la manera en que ésta podía servir como vehículo de los intereses ilustrados. Mi intención es abordar este tema siguiendo un camino que ya he recorrido en otras ocasiones (en especial para tratar cuestiones estéticas y epistemológicas) y que tiene como elemento central el concepto de *representación*.
Palabras clave: Diderot – Encyclopédie – Ilustración – Representación

Diderot's reflections in the article **ENCYCLOPÉDIE**. Criticism and representation in the French dictionary

Abstract: The aim of this paper is to offer an interpretation of some of Diderot's reflections in the article **ENCYCLOPÉDIE**, which are mostly related to the problem of the passage of time and its repercussions on the design of the work. In particular, I am interested in linking this problem to a more complex issue that is always present in our author's considerations: that of the critical power of the *Encyclopédie* and the way in which it could serve as a vehicle for Enlightenment interests. My intention is to approach this subject by following a path that I have already followed on other occasions (especially in the fields of aesthetics and epistemology) and which has the concept of *representation* as its central element.

Keywords: Diderot – Encyclopédie – Enlightenment – Representation

¹ Doctor en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Docente-Investigador del Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales (IHUCSO) / Universidad Nacional del Litoral – CONICET. Ha realizado estudios de Doctorado y Posdoctorado con Becas del CONICET. Su campo de investigación es la Ilustración; en particular, se dedica al pensamiento de Denis Diderot, a la Enciclopedia francesa y a la Estética del s. XVIII. E-mail: estebanponce@hotmail.com.

1. Introducción

Como se ha señalado en reiteradas ocasiones, la *Encyclopédie* puede ser considerada como la obra más representativa del movimiento ilustrado francés. Por su carácter colectivo – es decir, por la pluralidad de voces que colaboraron en el proyecto – y por las disciplinas y materias allí tratadas (pensemos sobre todo en el espacio dedicado a las artes mecánicas y las ilustraciones de los 11 volúmenes de láminas que acompañaban a los artículos), la obra se distinguió de las de sus predecesores de los siglos pasados. Además, como bien señala Leca-Tsiomis, a diferencia de los autores anteriores, desde Alstedius a Furetière, o del padre Souciet, del *Dictionnaire de Trévoux*, a Chambers, que habían sido esencialmente solitarios que recopilaban, copiaban, relacionaban saberes heterogéneos, productos de segunda mano, la *Encyclopédie* recurrió directamente a los eruditos, es decir, a los sabios vivos y no ya, como aquéllos, a la mera compilación libresca².

Entre los miles de artículos y textos que forman parte de la *Encyclopédie*, hay algunos que revisten un interés especial para el propósito de este trabajo. Se trata de aquellos escritos que, por su carácter reflexivo, nos brindan la posibilidad de comprender los diversos problemas a los que se enfrentaban los directores de la obra, como así también las soluciones que pensaron para llevar la empresa a buen puerto. En general, tales escritos pueden clasificarse como metadiscursivos, y el lugar que ocupan en el *Diccionario* es, podríamos decir, marginal en tanto no forman parte del contenido propiamente dicho, como sí lo hacen los artículos. Nos referimos, especialmente, al *Prospecto* elaborado por Diderot en 1750; al *Discurso preliminar* de d'Alembert, de 1751 (con la colaboración de Diderot), y a los diferentes *Avertissements*, aparecidos en los primeros siete volúmenes (1751-1757). Sin embargo, hay un texto que se destaca por ser, a la misma vez, artículo y metadiscurso: la entrada ENCYCLOPÉDIE, redactada por Diderot para el volumen V (1755).

En efecto, este artículo reúne varias características que lo vuelven un texto muy rico para el análisis. En primer lugar, porque Diderot lo redactó en una época en que sus escritos personales habían tomado ya una dirección que marcaría el rumbo de su obra hasta el final. Además, porque tiene una extensión considerable, se trata de uno de los artículos más largos de toda la *Encyclopédie*. También nos parece relevante que nuestro autor se exprese allí con una llamativa libertad (sobre todo teniendo en cuenta el examen del censor al que estaban sometidos los artículos previo a su publicación), revelando abiertamente algunos detalles del trabajo de edición y de evasión de los censores reales. Por otra parte, porque, por la fecha de su publicación, a diferencia del *Prospecto* o del *Discurso preliminar*, que proyectaban una obra que estaba todavía por hacerse – o que había sido recién iniciada –, el artículo se redacta a varios años del comienzo de la obra y esto le permite a Diderot hacer un balance sobre las expectativas, los logros y los defectos de una empresa ya en marcha. Asimismo, porque se trata de un texto clave para entender cómo pensaba Diderot el proyecto, cuáles fueron sus estrategias y cuáles eran las claves que solo él conocía para entender lo que pasaba en ese inmenso cúmulo de materiales (como señalan los editores asociados en una carta dirigida a

² MARIE LECA-TSIOMIS (2014), “L’Encyclopédie: entre héritages et innovations”, en *Qu’est-ce que l’Encyclopédie?*, Édition Numérique Collaborative et CRitique de l’Encyclopédie, <http://enccre.academie.sciences.fr>.

d'Argenson con motivo de la encarcelación de Diderot)³. Finalmente, porque allí se encuentra el famoso pasaje donde Diderot confiesa el objetivo real y último del proyecto: “cambiar la forma común de pensar”, sobre el que nos interesa hacer alguna observación.

En lo que sigue, vamos a poner a consideración una lectura que busca relacionar la cuestión del potencial crítico de la *Encyclopédie* con una serie de tópicos presentes en la obra personal de Diderot. Sugerimos que estos tópicos, cuyo elemento central está en el concepto de *representación*⁴, sirvieron a nuestro autor de fundamento teórico para pensar en la estrategia de dirección de la obra.

2. El contexto en la obra de Diderot

Antes de entrar en el análisis de algunas de las reflexiones de Diderot en el artículo ENCYCLOPÉDIE, será necesario realizar un breve rodeo, mediante el cual buscaremos señalar ciertos motivos de su producción personal que están allí presentes. Nos referimos a un conjunto de textos que Diderot viene trabajando, por lo menos, desde 1749⁵, y en los que pueden percibirse los primeros esbozos de una teoría que, en su desarrollo, intentará dar cuenta de la relación entre el sujeto y la naturaleza. Esta relación, como intentaremos mostrar, tiene dos instancias claramente distinguibles: por un lado, la experiencia (el complejo mecanismo de percepción que involucra, de un lado, la materialidad del cuerpo con todas sus afecciones, y del otro, la actividad racional implicada en el juicio del sujeto) y, por el otro, la representación (los modos en que damos a conocer esa experiencia – sea a nosotros mismos, sea a otros –, mediante la expresión).

Los escritos sobre los cuales nos detendremos brevemente son: la *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven* (1749); la *Carta sobre los sordomudos para uso de los que hablan y oyen* (1751); *Sobre la interpretación de la naturaleza* (1753/4); y los artículos redactados para la *Encyclopédie*: BELLO (Vol. II, 1752, pp. 169b-181a), ECLECTISISMO (Vol. V, 1755, pp. 270a-293b) y GENIO (Fil. y Lit.) (Vol. VII, 1757, pp. 582a-584a)⁶.

³ Cfr. la serie de cartas enviadas por los libreros editores a d'Argenson, apenas Diderot fuera encarcelado en Vincennes por la publicación de la *Carta sobre los ciegos*. Citamos aquí un extracto de la primera de esa serie (que luego tendrá otras tres con un incremento progresivo de argumentos que apuntaban a la excarcelación de Diderot): *Lettre 24 de julio de 1749*: “Nous prenons la liberté de nous mettre sous la protection de Votre Grandeur et de lui représenter les malheurs auxquels nous expose la détention de M. Diderot, conduit ce matin à Vincennes par ordre du Roi. C'est un homme de lettres d'un mérite et d'une probité reconnus ; nous l'avons chargé depuis près de cinq ans de l'édition d'un dictionnaire universel des sciences, des arts et métiers. Cet ouvrage qui nous coûtera au moins deux cent cinquante mille livres et pour lequel nous avons déjà avancé près de quatre-vingt mille livres était sur le point d'être annoncé au public. La détention de M. Diderot, *le seul homme de lettres que n[ous] connaissions capable d'une aussi vaste entreprise et [qui] possède seul la clef de toute cette opération* peut entraîner notre ruine (el subrayado es nuestro). Disponible en: <https://encyclopedia.uchicago.edu/node/105>.

⁴ Intentaremos dar un sentido preciso a este término en el desarrollo de nuestro trabajo, pues no se trata de un concepto que Diderot utilice específicamente.

⁵ Podríamos, sin embargo, sumar aquí textos anteriores a esta fecha que tocan parcialmente los temas a los que nos dedicaremos en este apartado: *El paseo del escéptico*, de 1747, donde se plantea, entre otras cosas, el problema de la salida de la filosofía de la clandestinidad, el paso de la esfera privada a la esfera pública (Cfr. nuestro: *Les sectes philosophiques dans La promenade du sceptique*, en *La Lettre clandestine*, n° 23. 2015, pp. 279-300), y las *Mémoires sur différents sujets des mathématiques*, de 1748, donde comienza a perfilar la noción de relaciones (*rappports*) que será retomada como clave de su artículo BELLO.

⁶ Como es sabido, el artículo GÉNIE es atribuido a Saint Lambert. Sin embargo, las ideas allí expresadas pueden considerarse compartidas por Diderot, pues el contenido del mismo puede ser reconstruido prácticamente en su totalidad a partir de fragmentos esparcidos en diferentes textos de la obra de nuestro autor.

De la *Carta sobre los ciegos* nos parece relevante destacar dos tesis que, aunque por diferentes caminos, comienzan a delinear las condiciones de la experiencia: 1) que nuestras creencias, ideas, concepciones, e incluso, toda nuestra metafísica, están mediadas por las condiciones materiales de la experiencia. La falta de un sentido es aquí un claro ejemplo de ello: Saunderson, el matemático ciego, le dice al ministro religioso Holmes “¡Ay!, señor (...) dejad de lado ese hermoso espectáculo que no ha sido hecho para mí. He sido condenado a pasar mi vida entre tinieblas y vos me citáis prodigios que en absoluto entiendo y que sólo sirven de testimonio para vos y para quienes, como vos, pueden ver. Si queréis que crea en Dios, habéis de conseguir que lo toque”⁷; 2) que es preciso distinguir la sensación, de la percepción. En otras palabras, considerar separadamente la mera afección sensible, de la captación de sentido de aquello que nos afecta⁸. Esta cuestión, que requiere de toda una investigación sobre el uso de los símbolos, del lenguaje de cada uno de los sentidos, de los esquemas, de las formas, etc., está sugerida (aunque no resuelta) en la discusión que da Diderot sobre el problema de Molyneux.

La segunda tesis, la de la distinción entre la pasiva recepción de lo externo por medio de los sentidos y la actividad del sujeto que configura simbólicamente la experiencia, será retomada y desarrollada desde diversos aspectos en los años siguientes. Escritos casi simultáneamente, el artículo BELLO y la *Carta sobre los sordomudos* volverán a tratar el problema de la experiencia y su representación. En el artículo, Diderot discutirá el problema del juicio estético, ubicándose entre dos posiciones antagonistas. La crítica a estas perspectivas tiene su fundamento, precisamente, en el carácter inacabado de la noción de experiencia que defienden. El sentimentalismo (aquí representado por Hutcheson, pero también extensible a la tradición empirista y su concepción de la experiencia), supone un sujeto pasivo en la recepción de los datos que afectan a los sentidos – en el caso del juicio de gusto, al sentido interno de la belleza –, dejando de lado la participación activa del sujeto, presente, para Diderot, en la percepción de relaciones: “Es la indeterminación de esas relaciones, la facilidad para captarlas y el placer que acompaña a su percepción, lo que hizo suponer que lo bello era más una cuestión de sentimiento que de razón”⁹. Por otra parte, frente a las posiciones representadas por la tradición clásica, deudora del racionalismo cartesiano, que sostienen que habría una aprehensión intelectual de las reglas inmutables, eternas y absolutas de lo bello, Diderot reclamará que no logran dar cuenta del origen de las nociones que conforman aquellas reglas: orden, relación, simetría, etc., y afirmará que dichas nociones son adquiridas en la experiencia: “Y cualesquiera que sean las expresiones sublimes de las que nos servimos para designar las nociones abstractas de orden, proporción, relaciones y armonía, llamémoslas, si se quiere, *eternas, originales, soberanas, reglas esenciales de lo bello*, pasaron por nuestros sentidos para llegar a nuestro entendimiento”¹⁰. El asunto de las condiciones necesarias para la experiencia en la filosofía de Diderot requeriría un desarrollo que aquí no podemos ofrecer, pues nos desviaríamos de nuestro objetivo. Basten estas

⁷ DIDEROT, *Carta sobre los ciegos seguido de Carta sobre los sordomudos*, p. 42.

⁸ Como ha sido sugerido por David Funt, el origen de esta tesis estaría en una distinción análoga, aunque no idéntica, propuesta por Leibniz, en sus *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón*. Cfr. “Diderot and the Esthetics of the Enlightenment”, en *Diderot Studies* (1968), Vol. 11, p. 40 y ss.

⁹ DIDEROT; D’ALEMBERT (eds.) (1751-1767), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une Société de Gens de Lettres. Paris : chez Briasson, David, Le Breton, Durand, Vol. II, p. 176b. (la traducción es nuestra).

¹⁰ DIDEROT; D’ALEMBERT, *Encyclopédie...*, vol. II, p. 175b.

mínimas consideraciones sobre el tema de la experiencia, para pasar a tratar el de la representación, cuyas líneas directrices se encuentran por primera vez formuladas en la *Carta sobre los sordomudos*.

Diderot comienza discutiendo allí el asunto de las inversiones gramaticales en las lenguas antiguas y modernas (un tema en boga, cuya resolución permitiría decidir qué lengua es la más apropiada para la correcta expresión del pensamiento). Pero rápidamente cambia el eje de la discusión, señalando que la cuestión está mal planteada, para introducir dos observaciones importantes: 1) que no hay un correlato ontológico entre la estructura gramatical del lenguaje y lo que llamamos realidad: “Poco a poco nos hemos acostumbrado a creer que dichos nombres [los sustantivos] representaban a seres reales: hemos mirado las cualidades sensibles como simples accidentes y hemos imaginado que el adjetivo estaba realmente subordinado al sustantivo, aunque el sustantivo no sea propiamente nada, y el adjetivo lo sea todo”¹¹. Desde el punto de vista de Diderot este error es el resultado del peripatetismo escolástico, que ha otorgado realidad efectiva a conceptos que se construyen en el proceso de abstracción del pensamiento. Al mismo tiempo, es consecuencia de haber considerado al lenguaje discursivo como constitutivo de toda experiencia y haber supuesto que, en la afección sensible del cuerpo, existe un orden natural de ideas que se suceden como si estuvieran ya en el lenguaje. De aquí la necesidad de marcar un hiato entre la experiencia y su expresión. Precisamente, esta es la segunda tesis que nos interesa resaltar de ese texto: 2) que no existe un orden natural discursivo en la experiencia; que la discursividad en el pensamiento (que luego refleja el lenguaje) es ya un producto del análisis del contenido de lo que Diderot denomina el estado efectivo del alma. Un estado que existe como impresión total en un instante indivisible:

El estado del alma en un instante indivisible fue representado por una multitud de términos que la precisión del lenguaje exigía y que distribuyeron una impresión total en partes: y como esos términos se pronunciaban sucesivamente y sólo se entendían a medida que se pronunciaban, se tuvo tendencia a creer que las afecciones del alma que representaban tenían la misma sucesión; pero no es así. Una cosa es el estado de nuestra alma, otra cosa las cuentas que rendimos, bien a nosotros mismos, bien a los demás; una cosa la sensación total e instantánea de dicho estado; otra cosa la atención sucesiva y detallada que nos vemos forzados a dar para analizarla, manifestarla y hacernos oír. Nuestra alma es un cuadro viviente a partir del cual pintamos sin cesar: empleamos mucho tiempo en reproducirlo con fidelidad, pero existe entero y a la vez: el espíritu no avanza a pasos contados como la expresión.¹²

Más allá de lo que sigue en esta *Carta*, lo que nos interesa notar aquí es que estas primeras observaciones implicaban enfrentarse a un problema al que Diderot volvería una y otra vez en distintos momentos de su vida: el problema de la *representación*. En efecto, siendo el estado del alma (la experiencia afectiva) algo total y simultáneo, ¿cómo lograr su expresión

¹¹ DIDEROT, *Carta sobre los ciegos seguido de Carta sobre los sordomudos*, p. 84.

¹² DIDEROT, *Carta sobre los ciegos seguido de Carta sobre los sordomudos*, pp. 104-5.

justa, su equivalente mediante una representación? ¿Cómo salvar esa distancia que se abre entre la experiencia y su expresión? Diderot muestra que, por distintas razones, tal cosa es imposible, aunque hay modos de aproximarse a un ideal en las artes: la expresión jeroglífica (propia del genio). Este tipo de expresión tiene la potencia de restituir en el receptor la simultaneidad del estado efectivo del alma que ha sido indefectiblemente analizado antes de darse en una representación. El trabajo de representación del artista consiste, precisamente, en valerse de los recursos de su arte para borrar las huellas de la composición. Diderot sugiere que deberían estudiarse las expresiones jeroglíficas de cada arte, puesto que todas las tienen, pero solo da una idea concreta de lo que sucede en la poesía:

Hay que distinguir, en todo discurso en general, el pensamiento y la expresión. Si el pensamiento está reproducido con claridad, pureza y precisión, es suficiente para la conversación familiar: a esas cualidades añadid la elección de los términos, con el número y la armonía del periodo, y tendréis el estilo que conviene al púlpito, pero todavía estaréis lejos de la poesía, sobre todo de la poesía que la oda y el poema épico despliegan en sus descripciones. Entonces, recorre el discurso del poeta un espíritu que mueve y vivifica todas las sílabas. ¿En qué consiste ese espíritu? A veces he sentido su presencia; pero todo cuanto sé de él es que es quien hace que las cosas sean dichas y representadas a la vez; que al mismo tiempo que el entendimiento las capta, el alma se conmueve, la imaginación las ve, y el oído las oye; y que el discurso ya no es solamente una concatenación de términos enérgicos que exponen el pensamiento con fuerza y nobleza, sino que también es un tejido de jeroglíficos puestos los unos sobre los otros, que la pintan. Podría decir en este sentido que toda poesía es emblemática.¹³

En términos generales, podemos decir que las expresiones jeroglíficas en las artes son obra del genio. Sin embargo, también su recepción exacta, la captación precisa del jeroglífico será privativa del genio: “Pero la inteligencia del emblema poético no le es dada a todo el mundo; hay que estar casi en situación de crearlo para sentirlo con firmeza (...) He aquí, señor, uno de esos problemas [el de la captación del emblema] que el genio poético resuelve sin proponérselo”¹⁴. Como podemos ver, en cuanto a la comprensión acabada de una representación en el ámbito de las artes, las condiciones establecidas por Diderot son muy exigentes. Sin embargo, hay comprensiones de sentido común que, si bien no llegan a sentir plenamente todos los elementos del jeroglífico, alcanzan para ser afectados por la unidad de sentido. En efecto, tal como lo señalará Diderot en su labor de crítico desarrollado en los Salones, la unidad será una de las condiciones mínimas que se exigen al artista para que su obra sea lograda¹⁵.

Ahora bien, la relación entre lo uno y lo múltiple, la configuración de una totalidad a partir de elementos, debe ser analizada atendiendo a las operaciones de las facultades del sujeto. En el siguiente apartado, buscaremos mostrara cómo podemos, a partir de este

¹³ DIDEROT, *Carta sobre los ciegos seguido de Carta sobre los sordomudos*, pp. 110-11.

¹⁴ DIDEROT, *Carta sobre los ciegos seguido de Carta sobre los sordomudos*, pp. 111-2.

¹⁵ Con respecto a la necesidad de unidad en la obra de arte, cfr. el análisis de FRIED, *El lugar del espectador. Estética orígenes de la pintura moderna*, Caps. II y III.

análisis, extender el alcance del concepto de representación más allá de los límites de la esfera de las artes.

3. Representaciones en la ciencia

Comencemos por constatar que, para Diderot, la ciencia es una imagen de la naturaleza¹⁶. Esta idea puede ser entendida, al menos, en dos sentidos: en primer lugar, que la ciencia refleja a la naturaleza, al modo de un espejo. Este sentido es el que Diderot tiene presente en la carta que citamos, modo habitual de concebir la relación naturaleza-ciencia en la época: “al igual que en la naturaleza no hay un fenómeno que podamos considerar el último, tampoco en la ciencia, *que es una imagen de la naturaleza*, hay ninguna proposición que podamos considerar la última” (subrayado nuestro). El segundo sentido, está teñido de un sano escepticismo que Diderot nunca abandonó en sus especulaciones y que adquiere el significado, ya no de un reflejo, sino de una representación. Aquí es donde el concepto de interpretación tiene un peso determinante, pues el hecho de que la naturaleza deba ser interpretada¹⁷, indica claramente la necesidad de recurrir a sistemas, esquemas, fórmulas, etc. que puedan representar por su mediación lo que de otro modo no podría ser comprendido. Ahora bien, ¿qué hay en común entre las representaciones de las artes y las de la ciencia? Ya hemos adelantado una posible respuesta: toda representación supone la elaboración de una unidad, una totalidad a partir de elementos.

En los escritos de época de Diderot, podemos observar que existe un paralelismo entre las formas de representación de las artes y de la ciencia. Si, como ya hemos advertido, atendemos a las operaciones que realizan las facultades en la construcción de representaciones, notaremos que no se trata simplemente de una analogía. Para nuestro propósito, la relación que existe entre los elementos que forman parte de las operaciones puede ser presentada, esquemáticamente, bajo dos aspectos: por un lado, aquello que corresponde a las representaciones. Aquí nos referimos, principalmente a la relación entre *lo uno* y *lo múltiple*. En la obra de arte, esta relación ha sido históricamente presentada de diversos modos, destacándose el binomio forma-contenido. Como sabemos, la forma será aquello que unifica o integra los elementos de la composición. También hemos visto que esta relación puede ser pensada, en el caso de Diderot, como unidad de sentido o “idea” que rige la composición, y que es anterior (temporal y causalmente) a la distribución de los elementos constitutivos. Pensemos, nuevamente, en cómo el artista debe trabajar la materia de su arte para que desaparezca, en la obra acabada, tanto su huella como la mera materialidad de los elementos.

La misma relación entre *lo uno* y *lo múltiple* está presente en la representación de la ciencia. En este ámbito, podemos incluso ver que la relación se reduplica a medida que la ciencia va adquiriendo mayor generalidad: lo elemental y múltiple, en una primera instancia, serían hechos o fenómenos de la naturaleza, que son unificados bajo una ley particular. El conjunto de las leyes particulares (aquí ahora ocupando el lugar de lo múltiple), debe ser unificado en una ciencia particular. Finalmente, las múltiples ciencias particulares, deben ser

¹⁶ Cfr. la carta de Diderot a Sophie, del 21 de noviembre de 1762, *Cartas a Sophie Volland* (2010), Acantilado, Madrid, ed. de Laurent Versini, trad. de Nuria Petit, Acantilado, Barcelona, p. 324.

¹⁷ Nos referimos, claro está, a la decisión de Diderot de titular su obra sobre la metodología científica *Interpretación de la naturaleza*.

coordinadas y unificadas en un sistema de la naturaleza, aspiración última de la ciencia en cuanto tal. Diderot trató explícitamente este problema en *Sobre la interpretación de la naturaleza* (volveremos a tratar más adelante este texto): “la independencia absoluta de un solo hecho es incompatible con la idea de totalidad; y sin la idea de totalidad, ya no hay filosofía” (XI), y más adelante, “[El] objeto más grande que la inteligencia humana puede proponerse es el *sistema universal de la naturaleza* (L) (subrayado nuestro)”.

El segundo aspecto a considerar es el de las operaciones y las facultades que entran en juego en la producción y en la recepción de las representaciones. Podemos simplificar también los diversos modos en que operan las facultades aludiendo al par *análisis-síntesis*. Las facultades son, por supuesto, imaginación y entendimiento (o razón, sin más), respectivamente. Y las operaciones correspondientes, dependiendo del ámbito de aplicación, pueden ser ejemplificadas con el paso de lo simultáneo a lo discursivo y viceversa (tal como lo vimos en el caso del jeroglífico poético); el trabajo de descomposición-reunión, en el sentido clásico de la terminología empirista, que vale tanto para la composición artística como para la relaciones entre ideas, por el lado de la imaginación, y el lugar de síntesis que representa el entendimiento, en la medida en que unifica lo múltiple mediante la actividad judicativa.

Estos dos aspectos, apenas esbozados aquí, nos resultan interesantes porque sirven a Diderot como punto de partida para distinguir, tanto en la esfera de las artes como en la de la ciencia, dos posibles intervenciones. Nos referimos a las figuras contrapuestas de *genio-hombre de gusto*, por un lado, y *experimentador-especulador* (o *eclectico*, como veremos a continuación), por el otro. Veamos, para continuar, cómo estas tipologías aparecerán bajo distintos aspectos en el conjunto de obras que mencionamos anteriormente.

En varias ocasiones, Diderot traza una distinción clara entre las formas de operar del genio y las del hombre de gusto. En sus *Salones* es un tópico recurrente; también está marcada tal diferencia en el artículo GÉNIE; pero en ningún lado queda más patente que en la *Carta sobre los sordomudos*, cuando dice, respecto de un verso¹⁸, lo siguiente:

¡Todos exclaman, qué hermoso es! Pero quien mida el número de sílabas de un verso con los dedos, sentirá lo afortunado que es el poeta que tiene que pintar un soupir de que exista en su lengua una palabra cuya primera sílaba es sorda, la segunda tónica, y la última muda. Se lee: ‘étend les bras’, pero no se sospecha en absoluto la longitud y el cansancio de esos ‘bras’ al estar representados mediante ese monosílabo plural. Esos brazos extendidos caen tan suavemente con el primer hemistiquio del verso que casi nadie se da cuenta, como tampoco del movimiento del párpado en ‘ferme l’oeil’, y del paso imperceptible de la vigilia al sueño en la caída del segundo hemistiquio cierra los ojos y se duerme. El *hombre de gusto* observará sin duda que el poeta tiene que pintar cuatro acciones, y que su verso está dividido en cuatro miembros; que las dos últimas acciones están tan cercanas la una de la otra que apenas se distinguen intervalos entre ellas y que de los cuatro miembros

¹⁸ El verso en cuestión es: “Soupire, étand les bras, ferme l’oeil, et s’endort” (Suspira, extiende los brazos, cierra los ojos, y se duerme. Boileau, *Le lutrin*).

del verso, los dos últimos, unidos por una conjunción y por la rapidez de la prosodia del penúltimo, también son casi indivisibles; que cada una de estas acciones toma, de la duración total del verso, la cantidad que le conviene según su naturaleza, y que al encerrarlas a las cuatro en un solo verso, el poeta ha satisfecho la prontitud con la que tienen costumbre de sucederse. He aquí, señor, uno de esos problemas que el *genio* poético resuelve sin proponérselo (subrayado nuestro) (p. 111-2).

La explicación que da Diderot de la diferencia radical entre las actividades sintética y analítica que gobiernan las producciones del genio o del hombre de gusto es muy compleja, e implica vérselas con los posteriores desarrollos que el autor realiza en sus estudios sobre fisiología. No nos detendremos en ello ahora, pues solo nos interesa mostrar cómo estas mismas características se vuelven a dar cita en el ámbito de la ciencia. Ya en el artículo GÉNIE, está el reconocimiento de la presencia del genio en la filosofía, el único capaz de ofrecer la unidad que la multiplicidad de la experiencia no podrá nunca brindarnos. Diderot ya había hecho una incursión importante sobre este tema en *Sobre la interpretación de la naturaleza*, cuando se enfrenta al problema de la coordinación entre la recolección de hechos (experiencias y experimentos) destinados a acrecentar la evidencia empírica, a cargo de los laboriosos representantes de la filosofía experimental, por un lado, y los filósofos especuladores, encargados de combinar el material para dar con un sistema que dé unidad a los fenómenos, en forma de ley o sistema de la naturaleza, por el otro. Allí el “espíritu de adivinación” reviste las características del genio (I-XII). La idea de la genialidad en la filosofía también se expresa nítidamente en el siguiente pasaje: “Me imagino el amplio recinto de las ciencias como un gran terreno salpicado de lugares oscuros y de lugares iluminados. Nuestros trabajos deben proponerse, o bien extender los lugares iluminados, o bien multiplicar en el terreno los focos de luz. Lo uno corresponde al genio creador, lo otro a la sagacidad que perfecciona” (XIV).

Nuevamente, en el artículo ECLETISME, esta figura se repite bajo la forma del pensador ecléctico que se vale de los sistemas ofrecidos por la historia de la filosofía y que, en una especie de juego, combina sin cesar los elementos de los viejos edificios conceptuales que siguen siendo útiles (esto es, compatibles con los datos de la experiencia), para dar con un nuevo plano que los integre en un sistema:

El ecléctico no recoge verdades al azar; no las deja aisladas; menos aún se obstina por hacerlas encajar en algún plan determinado; cuando él ha examinado y admitido un principio, la proposición de la que ocupa inmediatamente después, o se une evidentemente con ese principio, o no se le une, o le es opuesta. En el primer caso, él la considera como verdadera; en el segundo, suspende el juicio hasta que nociones intermedias que separan la proposición que él examina del principio que ha admitido, le demuestren su unión o su oposición con ese principio; en el último caso, la rechaza como falsa. Éste es el método del ecléctico. Es así como él consigue formar un todo

sólido, que es propiamente su obra, de un gran número de partes que ha recogido y que pertenecen a otros¹⁹.

Creemos que el concepto de representación, tal como lo hemos tratado hasta aquí, puede servirnos para pensar la ciencia como un sistema construido por elementos, con la finalidad de ser una imagen de la naturaleza. En efecto, así es como, desde nuestra perspectiva, lo entendía Diderot. Pero creemos que es posible extender aún más el alcance de dicho concepto para ver cómo funcionan las representaciones particulares en el contexto más amplio del saber de una época.

4. La *Encyclopédie* y la representación del saber

Aunque Diderot no utiliza el término ‘representación’ con un significado preciso, creo que podría ser útil ensayar una definición que nos permita avanzar con una interpretación sobre la tarea crítica de los filósofos del siglo XVIII, en general, y de Diderot, en particular. Se trata, entonces, de pensar las representaciones no solo como una producción individual (la expresión del estado de alma) o como un sistema general (tal como lo puede ofrecer una filosofía de la naturaleza), sino de extender su significado a aquellas formas de representación que son productos históricos de las sociedades, sedimentados en el tiempo. Las representaciones, así entendidas, nos permiten ampliar el horizonte hasta llegar a incluir, por ejemplo, a las instituciones, los valores, el derecho, la libertad, etc. Desde este punto de vista, el trabajo crítico de la razón ilustrada, en general, podría ser comprendido como la desarticulación de representaciones que, mediante el análisis de sus componentes, muestra o saca a la luz lo que de otro modo quedaría oculto.

Creemos que, en gran medida, mucho de lo que soñaba Diderot para el proyecto enciclopédico estaba enmarcado en esta tarea: en la posibilidad concreta de reunir a esa *Sociedad de gentes de letras* para llevar adelante la empresa crítica más ambiciosa del siglo. Pero, una vez hecha la crítica, este trabajo analítico con las representaciones que se quería denunciar, quedaba otra tarea no menos importante: la de la construcción de una nueva representación. Allí, el papel de Diderot como editor de la obra cobra todo su sentido: la nueva articulación, el trabajo de síntesis de los materiales que darían como resultado una nueva representación del saber, del hombre, de los valores ilustrados, etc.

El artículo ENCYCLOPÉDIE puede ser leído como una reflexión de Diderot acerca de la posibilidad, los obstáculos, los logros y los peligros de fracaso de una obra destinada a subvertir el orden de las cosas. Cabe preguntarse ¿por qué el tiempo aparece, en principio, como el gran enemigo de la empresa? Una respuesta posible, tal como señala Michel Malherbe, es la siguiente:

Toda enciclopedia tiene, en efecto, una función histórica: recoge el saber del pasado, lo entrega a los hombres de hoy y lo transmite a los hombres del mañana, para que sea incrementado. Ella misma es un objeto histórico; aunque a su modo, en tanto reunión de conocimientos dispersos, es un

¹⁹ DIDEROT; D’ALEMBERT, *Encyclopédie...*, vol. V, p. 271a.

momento privilegiado en la historia del conocimiento, no puede pretender representar la culminación del saber, y está condenada a envejecer con el tiempo²⁰.

En efecto, Diderot aborda dos problemas fundamentales que podrían poner en riesgo el carácter representativo de la obra: el progreso en las ciencias y en las artes y la dinámica propia de las lenguas. Ambos problemas están relacionados con el transcurrir del tiempo y ese es el motivo por el que la *Enciclopedia* debe comenzarse y finalizarse en un período relativamente breve. De no alcanzar una realización rápida, la *Enciclopedia* acabaría siendo una obra del pasado. Este inconveniente puede ser atenuado mediante las estrategias de las que el mismo Diderot da cuenta en el artículo: el trabajo sobre los radicales lingüísticos, el orden enciclopédico que estructuraría el edificio de las ciencias, las referencias cruzadas que evitarían excesos y repeticiones, etc. Pero Diderot reconoce con cierta resignación que, tarde o temprano, el progreso de las ciencias y las artes harán el trabajo de Saturno, devorando a sus propios hijos. Y, así las cosas, en cuanto al carácter representativo de la *Encyclopédie* en el ámbito del conocimiento, ésta no pasará de ser una imagen indefectiblemente temporal y transitoria de la naturaleza. De aquí que la posteridad podrá juzgar, a partir de su lectura, hasta dónde había llegado la humanidad en el siglo de la razón en materia de conocimientos, de una interpretación de la naturaleza en clave ilustrada.

Sin embargo, hay otro peligro al que Diderot hace referencia y es en el que me quiero detener aquí:

El momento más glorioso para una obra de esta naturaleza sería el que sucediera inmediatamente a una gran revolución que hubiera suspendido el progreso de las ciencias, interrumpido el trabajo de las artes, y sumido una parte de nuestro hemisferio de nuevo en la oscuridad. ¿Qué reconocimiento no le haría la generación que viniera después de estos tiempos difíciles a los hombres que los temían desde lejos, y que evitaron la devastación poniendo a resguardo el conocimiento de los siglos pasados? [...] La misma voz que recordará a los colaboradores de la Enciclopedia, tampoco olvidará hablar de las penas que soportaron los autores, y las desgracias que sufrieron; y el monumento que se les levantará tendrá muchas caras, donde se verán alternativamente honores concedidos a su memoria, y marcas de indignación ligadas a la memoria de sus enemigos. (Vol. V, p. 637)

Aunque la expresión que utiliza Diderot (revolución) es la misma que usó antes para describir el progreso de las artes y las ciencias, aquí tiene una connotación completamente diferente. Se trata de una revolución que *detendrá* el progreso y que no depende en absoluto del tiempo, sino de una imposición externa que tiene la fuerza suficiente para sumir en la

²⁰ “Toute encyclopédie, en effet, a une fonction historique : elle recueille le savoir passé, elle le livre aux hommes d’aujourd’hui, elle le transmet aux hommes de demain pour qu’il soit augmenté. Elle-même est un objet historique ; même si à sa façon, en tant que rassemblement de connaissances éparses, elle est un moment privilégié dans l’histoire de la connaissance, elle ne peut prétendre représenter l’achèvement du savoir, et elle est condamnée à vieillir avec le temps” (MALHERBE, “L’Encyclopédie : histoire, système et tableau”, p. 45).

oscuridad a una porción de la tierra. Diderot no aclara en este pasaje si se trata de un acontecimiento fortuito (natural, podríamos pensar) o si es una revolución intencionada. Sin embargo, la alusión a la posibilidad de anticiparse a la devastación que provocará y el remate del párrafo aludiendo a los enemigos de la *Enciclopedia* nos hace pensar en aquellas fuerzas que se han denominado como la Contrailustración. En otras palabras, creo que, de ser esta interpretación correcta, habría aquí un ejemplo claro de que la fe en el progreso por parte de los ilustrados no era para nada ingenua, como se ha querido establecer. Por el contrario, vemos en este pasaje la plena conciencia de que el progreso dependía, antes que de un necesario desarrollo de las capacidades humanas, de alcanzar las condiciones sociopolíticas que le dieran lugar. De aquí que el verdadero objetivo de la obra, la utilidad secreta, como decía Diderot, sea el de *cambiar la forma común de pensar*. Y quizá la primera condición para una sociedad que se quiere libre sea la de erradicar sus propios prejuicios. Las referencias cruzadas, desde esta perspectiva, son como un reguero de pólvora que irá dinamitando los prejuicios, a la vez que conducirá a las renovadas representaciones:

Toda vez que, por ejemplo, un prejuicio nacional mereciera respeto, correspondería a su artículo particular exponerlo respetuosamente, con todo su cortejo de verosimilitud y seducción; pero se derribaría el edificio de barro, se dispararía un vano montón de polvo remitiendo a los artículos en los que principios sólidos sirven de base para las verdades opuestas. Esta manera de desengañar a los hombres opera muy rápidamente sobre los buenos espíritus, y lo hace infaliblemente, sin ninguna consecuencia negativa y secretamente sobre todos los espíritus. Es el arte de deducir tácitamente las consecuencias más fuertes. Si estos reenvíos de confirmación y refutación se planean anticipadamente y se preparan con habilidad, darán a una Enciclopedia el carácter que debe tener un buen diccionario; ese carácter es *cambiar la forma común de pensar* (p. 643a subrayado nuestro).

Para ir finalizando. Es habitual entre los que se dedican al estudio de la *Enciclopedia* ver en este deseo de cambiar la forma común de pensar el llamado a una lectura ilustrada, y creo que es correcto, pero también puede pensarse que había otra vía, complementaria: aquella que silenciosamente operaría en el común de la gente a través de la modificación de aquellas representaciones que, en forma de prejuicios o creencias, eran funcionales al estado de cosas que se quería subvertir. Robert Darnton²¹, en su clásico ensayo, mostró cómo las sutiles modificaciones en el árbol del conocimiento ofrecían una nueva imagen o representación del saber en el siglo XVIII. Se trata de una de las representaciones más importantes que se pueden observar en la obra, pues como hemos visto, afecta al sistema total del saber representado. Pero hay otras, muchísimas otras que, aunque de menor alcance, funcionaban con la misma lógica. Citaré, para terminar, un solo ejemplo: el de las artes mecánicas.

En el artículo ARTE, redactado para el primer tomo, Diderot destina los primeros párrafos a desterrar un prejuicio, el de la superioridad de las artes liberales respecto de las

²¹ DARNTON, *La gran matanza de los gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, pp. 192-215.

artes mecánicas. Luego de analizar el origen de la división de las artes, en liberales y mecánicas, señala:

Esta distinción, aunque bien fundada, ha producido un mal efecto al degradar a gentes muy estimables y muy útiles, y favorecer en nosotros no sé qué pereza natural, que nos induce demasiado a creer que aplicarse constante y continuadamente a experiencias, objetos particulares, sensibles y materiales es ir en contra de la dignidad del espíritu humano. (...) Un prejuicio éste que tendía a llenar las ciudades de orgullosos razonadores y de contempladores inútiles y las campiñas de pequeños tiranos ignorantes, ociosos y desdeñosos. (...) Poned de un lado de la balanza las ventajas reales de las Ciencias más sublimes y de las Artes más honradas y en el otro las de las Artes mecánicas: veréis que el prestigio que se ha conferido a unas y el que se ha otorgado a las otras no se ha distribuido en relación justa de esas ventajas, y que se ha alabado mucho más a las personas ocupadas en hacer creer que éramos felices que a las ocupadas en hacer que lo fuéramos de hecho (Vol I, p. 714a).

Y luego de ofrecer un estudio sobre las particularidades de las artes mecánicas, dice:

Hagamos, pues, justicia a los artesanos como es debido. Las Artes liberales se han cantado a sí mismas suficientemente; ahora podrían emplear la voz que les quede para celebrar las Artes mecánicas. Corresponde a las Artes liberales sacar a las Artes mecánicas del envilecimiento en que las ha mantenido durante tanto tiempo el prejuicio; y a la protección de los reyes corresponde librarlas de la indigencia en la que aún languidecen. *Los artistas se han creído despreciables porque se los ha despreciado.*” (Vol I, p. 714a, subrayado nuestro).

Esta sorprendente reivindicación de las artes mecánicas, este cambio rotundo en la representación que de ellas se tenía, sería acompañado diez años más tarde con las impecables láminas de la *Encyclopédie*, que mostraban espléndidos talleres poblados de laboriosos artesanos. Sin duda, estas láminas de dibujos colaboraban, desde la potencia representativa de la imagen, en la dignificación de los oficios (Vol I, p. 717a).

Referencias bibliográficas

DIDEROT, D. ; d'ALEMBERT, J. (eds.). *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une Société de Gens de Lettres. Paris: chez Briasson, David, Le Breton, Durand, 1751-1772.

DIDEROT, Denis. *Carta sobre los ciegos seguido de Carta sobre los sordomudos*. Trad. de J. Escobar. Valencia: Fundación Once y Pre-textos, 2002.

_____. *Investigaciones filosóficas sobre el origen y la naturaleza de lo bello*. Trad. de F. Calvo Serraller. Madrid: Sarpe, 1984.

_____. *Cartas a Sophie Volland*. Acantilado, Madrid, ed. de Laurent Versini, trad. de Nuria Petit. Barcelona: Acantilado, 2010.

DARNTON, Robert. *La gran matanza de los gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. Trad. C. Valdéz, 2da. ed. (2000). México: FCE, 1987.

FRIED, Michael. *El lugar del espectador. Estética orígenes de la pintura moderna*. Colección La balsa de la Medusa. Madrid: Machado libros, 2000.

FUNT, David. "Diderot and the Esthetics of the Enlightenment". In: *Diderot Studies*, Vol. 11. Genève: Droz, 1968.

MALHERBE, Michel. "L'Encyclopédie : histoire, système et tableau". In: Groult, Martine (Dir), *L'Encyclopédie ou la création de disciplines*. Paris: CNRS, 2003.

LECA-TSIOMIS, Marie. "L'Encyclopédie : entre héritages et innovations". In: *Qu'est-ce que l'Encyclopédie ?* Édition Numérique Collaborative et CRitique de l'Encyclopédie, 2014.

Antiguo régimen, opresión y revolución. El lugar de la historia en la *Mémoire* de Meslier

Manuel Tizziani¹

Resumen: ¿Qué lugar ocupa la historia en la *Mémoire* de Meslier? ¿Qué importancia tuvieron algunos relatos históricos en las reflexiones políticas del cura? Según nuestra hipótesis, la lectura de diversos panfletos, novelas y crónicas le permitieron comprender que la opresión que sufrían los feligreses de Etrépigny no era un hecho aislado, sino un rasgo común del Antiguo Régimen. De allí que esos textos tengan un rol crucial para comprender el alcance que Meslier busca darle a sus reflexiones. Si la sumisión teológico-política no se encuentra circunscrita a un espacio geográfico particular, sino que posee un alcance general, la revolución que plantea el cura debe tener ese mismo alcance. En suma, las encendidas líneas en las que Meslier insta a los pueblos de la tierra a unirse contra la opresión de los poderosos quizás no hubieran sido posibles sin el auxilio que le brindaron sus conocimientos históricos.

Palabras clave: Opresión – Conjura – Revolución – Historia – Meslier

Ancien Régime, oppression, and revolution. The place of history in Meslier's *Mémoire*

Abstract: What is the place of history in Meslier's *Mémoire*? How significant was the knowledge of specific historical stories in the priest's political reflections? According to our hypothesis, the reading of various pamphlets, novels, and chronicles enabled him to understand that the oppression suffered by the parishioners of Etrépigny was not an isolated event but a common feature of the *Ancien Régime*. Hence, these texts play a crucial role in understanding the scope that Meslier seeks to give to his reflections. If the theological-political submission is not limited to a particular geographical space but has a broad range, the priest's revolution must have the same range. In short, the fiery lines in which Meslier urges all the earth peoples to unite against the powerful's oppression might not have been possible without the help of his historical knowledge.

Keywords: Oppression – Conjuración – Revolución – Historia – Meslier

¹ Universidad Nacional del Litoral (UNL). Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). E-mail: manueltizziani@gmail.com.

1. Historia y *Memoria*: una primera aproximación²

¿Qué lugar ocupa la historia en la *Mémoire des pensées et des sentiments* (c.1729) de Jean Meslier (1664-1729)? Dicho de otro modo, ¿qué importancia podríamos atribuirle al conocimiento de algunos relatos históricos en las reflexiones filosófico-políticas que el cura ateo expone a lo largo de su obra? Según nuestra hipótesis, la lectura de diversas piezas literarias, de algunos panfletos y de ciertas novelas y crónicas de la época parecen haberle permitido comprender que la opresión que sufrían sus feligreses de Etrépigny no era un hecho aislado, sino un rasgo común del Antiguo Régimen; en otras palabras, que la dominación y la sumisión eran las dos caras de un sistema de organización política y social que solo beneficiaba a unos pocos –a “los grandes de la tierra”³, como Meslier los denomina–, y que sumía en el sufrimiento a la inmensa mayoría de los seres humanos.

De allí que los textos *históricos* no solo resulten muy importantes para reconstruir el modo en el que Meslier fue edificando poco a poco su propio pensamiento –según una hipótesis que hemos defendido en otros lugares, a partir de una “lectura pirómana” de todos los papeles caían en sus manos⁴–, sino también para comprender el alcance que el cura busca darle a sus reflexiones. He aquí el razonamiento: si la sumisión teológico-política no se encuentra circunscrita a un espacio geográfico particular, sino que posee un alcance general, el proyecto de liberación, esto es, la conjura y la revolución que finalmente postula el cura, debe tener ese mismo alcance. En suma, las encendidas líneas finales de su texto, en las que el párroco de las Ardenas se dirige a sus “queridos amigos” e insta a todos los pueblos de la tierra a unirse contra la opresión, no hubieran sido posibles, tal vez, sin el auxilio que parecen haberle brindados sus conocimientos de la historia.

¿Pero qué textos tuvo oportunidad de leer este cura de campaña? En el *Abrégé de la vie de l'auteur*, una breve biografía de Meslier que circuló de manera manuscrita y clandestina durante la primera mitad del siglo XVIII, y que luego Voltaire incluyó en su extracto del *Testament de Jean Meslier* (publicado por primera vez en 1762 y reeditado en 1768), se afirma que los libros a partir de los cuales el cura desarrolló sus sentimientos y forjó su pensamiento fueron “la Biblia, un Moréri, un Montaigne y algunos Padres”⁵; breve lista a la que se añade el *Traité de l'existence de Dieu* de Fénelon (en la edición de 1718) y las *Réflexions sur l'athéisme* del jesuita Tournemine que se habían editado como epílogo de ese *Traité*⁶. Si bien es indudable que todos estos libros se encuentran entre sus principales fuentes de inspiración, luego de más de cinco décadas de intensas investigaciones sabemos que, de la misma manera en que el breve y edulcorado *Extrait* de Voltaire no ofrece una imagen fidedigna del ateísmo materialista de Meslier, el *Abrégé* no brinda una idea exacta de sus lecturas. Pues, aunque también es cierto que en sus anaqueles había solo unos cincuenta libros, ya ha quedado fuera

² Este texto forma parte de un proyecto de investigación más amplio, a partir del cual se intenta echar luz sobre la génesis del pensamiento de Meslier. A lo largo de estos últimos años, no solo hemos buscado esclarecer sus posibles fuentes de inspiración –sobre todo filosófica–, sino también determinar el modo en el que el cura se apropia de ellas. Es en este particular modo de leer, de combinar y de crear a partir de ideas con las que está y con las que no está de acuerdo en donde reside, creemos, la principal originalidad del pensamiento de Meslier.

³ MESLIER, *Œuvres complètes*, t. I, p. 8. Todas las traducciones son de nuestra autoría.

⁴ Cf. TIZZIANI, “‘Mientras queden tinta y papel en el mundo’. Meslier, lector de Montaigne”, 2015; TIZZIANI, “‘Autant qu’il y aura d’encre et de papier au monde’. Meslier lecteur de Montaigne”, 2016; TIZZIANI, “Doubt, disbelief, and irreligion. From Montaigne’s skepticism to Meslier’s atheism”, 2020.

⁵ MESLIER, *Œuvres complètes*, t. III, p. 392.

⁶ Cf. MESLIER, *Œuvres complètes*, t. III, p. 393.

de duda que el pensamiento de Meslier se forjó a partir de fuentes bastante diversas, y que él contaba con una biblioteca inusualmente bien provista para un cura rural de *Ancien régime*⁷.

Entre esas diversas y “frugales” lecturas⁸, aquí nos interesan especialmente las que contribuyeron al desarrollo del conocimiento que el cura tenía de la historia europea –y en particular francesa– de los siglos XVI y XVII; un saber que parece haber nutrido la crítica política y social que Meslier lleva a cabo en su extensa *Mémoire*, y que se concentra sobre todo en el *Avant-Propos*, en la Sexta prueba y en la Conclusión de la obra⁹. En tal sentido, apoyándonos en las investigaciones y conclusiones alcanzadas por algunos críticos clásicos –como Roland Desné¹⁰ y Albert Soboul¹¹– y otros más contemporáneos –como Miguel Benítez¹² o Serge Deruette¹³–, creemos que es posible afirmar que este saber histórico y esta perspectiva social crítica se habrían visto nutridos por el contenido de al menos cinco libros: los relatos de *Les aventures de Télémaque* (1699), obra anónima redactada por el arzobispo de Cambrai, François de Salignac de La Mothe-Fénelon; las reflexiones y los retratos que Jean de La Bruyère presenta en *Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle* (1688); las diversas cartas que componen *L’Espion turc* (1686), novela epistolar redactada –al menos en parte– por el genovés Giovanni Paolo Marana, y las críticas que aparecen en dos panfletos políticos anónimos que fueron publicados durante los últimos años del siglo XVII: *Le salut de l’Europe* (1694) y *L’esprit du Cardinal Mazarin* (1695)¹⁴.

Esto no significa que el saber de Meslier fuera solo *libresco*. De hecho, creemos que resulta un tanto infructuoso continuar con la discusión acerca de la razón o de la inspiración última de su pensamiento. Según nuestra mirada, no tiene demasiado sentido debatir si el comunismo y la revolución defendidos por el cura se forjaron a partir de la frecuentación de ciertos textos o por la rabia que le provocaba la situación en la que vivían los campesinos de su comarca, ya que ambos aspectos bien pueden ser complementarios. Como el mismo Meslier afirma en las páginas iniciales de su *Mémoire*, los sentimientos de desagrado que sentía desde su “más tierna juventud”¹⁵ frente al engaño que da sostén a la dominación teológico-política parecen haberse visto reforzados tanto por su larga experiencia al frente de la iglesias de Etrépigny y Balaives (en donde ofició como párroco entre 1689 y el día de su muerte, en el verano boreal de 1729) como por las distintas lecturas que tuvo ocasión de realizar. Los libros, sin embargo, sí parecen haberle resultado útiles para ampliar su perspectiva, para aclarar su mirada; en otras palabras, para comprender que el mal que veía a su alrededor, y

⁷ Según afirma Maurice Dommanget, estos curas solían tener “menos libros que el número de dedos de una mano”. DOMMANGET, *Le curé Meslier*, p. 49.

⁸ Las que han sido usualmente reconstruidas a partir de las referencias más o menos explícitas que el propio Meslier incluye en su *Mémoire*. Cf. DESNÉ, “Les lectures du curé Meslier”, 1975; BREDEL, *Meslier l’enragé, prêtre athée et révolutionnaire sous Louis XIV*, 1983, pp. 259-260; BAUDRY-KRUGER, “La bibliothèque de Jean Meslier (essai de reconstitution d’après le *Mémoire*)”, 2007, pp. 37-44.

⁹ La *Mémoire* se encuentra dividida en ocho “pruebas”. La sexta se haya destinada a demostrar la falsedad de la religión cristiana a partir su complicidad con los abusos del poder tiránico. Cf. MESLIER, *Œuvres complètes*, t. II, pp. 15-147.

¹⁰ Cf. DESNÉ, “Meslier lecteur de La Bruyère”, 1966.

¹¹ Cf. SOBOUL, “La critique sociale devant son temps”, 1970, pp. CI-CXLVI.

¹² Cf. BENÍTEZ, *Les jeux de la raison*, 2012.

¹³ Cf. DERUETTE, “Jean Meslier ou l’athéisme vu d’en bas”, 2013, pp. 215-238.

¹⁴ A estos textos cabría añadir algunas otras lecturas complementarias: crónicas y periódicos de la época, como *L’Etat de la France* y el *Journal de Verdun*, la *Histoire romaine* (1680) de Nicolas Coëffeteau, las *Mémoires* (1610) de Philippe de Commines y *L’Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie* (1669), del libertino erudito Gabriel Naudé.

¹⁵ MESLIER, *Œuvres complètes*, t. I, p. 7.

con sus propios ojos, se extendía en el espacio geográfico y en el tiempo histórico. De un modo similar a Montaigne, Meslier apenas había tenido ocasión de abandonar su región natal, por lo que los libros le resultaron un insumo indispensable para frecuentar el mundo. Incluso, podría pensarse que los pocos textos que tuvo entre sus manos no solo le sirvieron para *ver* mejor, para comprender el mundo que lo rodeaba, sino también para expresar sus ideas con una mayor claridad y contundencia¹⁶.

Teniendo en cuenta estas observaciones introductorias y generales, en esta ocasión nos concentraremos en la presentación analítica¹⁷ de una serie de ejemplos a partir de los cuales intentaremos elucidar el modo en el que Meslier *utilizó* algunos los textos que acabamos de mencionar; en particular, el *Télémaque* de Fénelon, *Les Caractères* de La Bruyère y *L’Espion turc* de Marana, por el cual comenzaremos nuestro análisis.

2. Marana y el espía turco

A partir de las indicaciones realizadas por Maurice Dommanget en su ya clásico estudio sobre Meslier, hemos podido constatar que, a lo largo de la *Mémoire*, es posible hallar una decena de referencias explícitas al texto atribuido a Marana¹⁸, quien muchas veces es caracterizado por Meslier como un autor *savant* y *judicieux*¹⁹.

¿En qué consiste el texto atribuido al escritor genovés? En esta novela epistolar, se relata la historia de una buena parte del siglo XVII francés desde un punto de vista peculiar: el de Mahmut, un espía otomano que habría vivido en París durante casi cinco décadas, entre 1637 y 1682, detrás de una falsa identidad, la del cristiano Tito de Moldavia. En tal sentido, podría considerarse a *L’Espion turc* como la “invención de un género”, esto es, como el ejemplo inicial y paradigmático de una crítica literaria de la realidad social y política europea realizada por un viajero venido del oriente²⁰; un recurso que provocó un fuerte impacto en escritores como Daniel Defoe –a quien se le atribuye la redacción de *A continuation of Letters written by a Turkish spy at Paris*, publicada en Londres en 1718–, y que fue retomado por el barón de Montesquieu en sus *Lettres persanes* (1721), quien tenía un ejemplar de *L’Espion turc* en la biblioteca de su castillo de La Brède²¹.

La historia editorial de texto es muy peculiar: una primera versión fue publicada en París entre 1684 y 1686, en italiano y en francés, bajo el título *L’Espion du Grand Seigneur, et*

¹⁶ He allí, según Roland Desné, la función de las cuantiosas citas que Meslier añade a su propio escrito. Cf. DESNÉ, “L’homme, l’œuvre et la renommée”, 1970, p. XLV.

¹⁷ Con esto queremos decir que haremos una presentación *desmenuzada* de textos que se encuentran muchas veces *encastrados* en la obra de Meslier, dando cuerpo a ese rompecabezas que es la *Mémoire*.

¹⁸ Cf. DOMMANGET, *Le curé Meslier*, p. 112. Además de estas referencias, Meslier toma prestado de Marana al menos otro elemento: cuando se refiere a san Pablo como “gran mirmadolin” (*Œuvres complètes*, t. I, p. 369) no hace sino utilizar el nombre de uno de los correspondientes al que el espía otomano le escribe varias cartas: «Mirmadolin Santon, de la vallée de Sidon».

¹⁹ Este es el mismo adjetivo con el que Meslier caracteriza a Montaigne, uno de los filósofos más citados a lo largo de la *Mémoire*. Según afirma Miguel Benítez (*Les yeux de la raison*, p. 71), los autores *judicieux* son, a ojos de Meslier, aquellos que habiendo comprendido el engaño al que viven sometidos los seres humanos, debieron sin embargo disimular sus sentimientos para evitar la persecución o una muerte violenta.

²⁰ Cf. GUION, “L’Espion du Grand Seigneur, ou l’invention du roman épistolaire oriental”, 2010, pp. 187-202.

²¹ Sabemos que la obra de Marana figura en los catálogos de diversas bibliotecas aristocráticas del Siglo de las Luces, por lo general junto a obras de carácter religioso, de historia o de jurisprudencia. Además de Montesquieu, quien poseía un ejemplar editado en Colonia en 1717, Louis Sébastien Mercier también se sirvió de las descripciones de *L’Espion turc* para construir su *Tableau de Paris* (1781).

les relations secrètes envoyées au Divan de Constantinople découvertes à Paris pendant le règne de Louis le Grand. Su autor era, dijimos, Giovanni Paolo Marana (1642-1693) –genovés refugiado en Francia y pensionado por Luis XIV–, quien, según el Prefacio de esta primera versión, se había encargado de traducir una serie de cartas originalmente escritas en árabe por Mahmut. Tras el considerable éxito de esta primera edición, que constaba de un único volumen cuyas 102 epístolas se dividían en tres tomos, el redactor enriqueció e hizo reeditar el texto en varias ocasiones. Una segunda versión de la obra, que incluye una buena parte del primer volumen y añade otros cinco, fue editada en Colonia (1696-1697, vol. I-IV) y Ámsterdam (1699, vol. V-VI) hacia finales de siglo, bajo un título diferente: *L’Espion dans les Cours des Princes Chrétiens*. Esta edición, que se dice traducida del inglés e incluye un total de 632 cartas, de las cuales solo algunas serían de Marana, fue reeditada en varias ocasiones entre 1700 y la muerte de Meslier, e introducida en el *Index librorum prohibitorum* en 1705²². Si bien no es posible identificar qué edición específica utilizó el cura de Etrépigny, dado que este nunca ofrece el número de página en sus referencias²³, Miguel Benítez cree que Meslier habría tenido entre manos o la edición realizada en Colonia en 1711, o la de 1717, las únicas dos que contenían en su título la supuesta nacionalidad de Tito de Moldavia: *L’Espion Turc dans les Cours des Princes Chrétiens...*²⁴

¿Cómo lee Meslier estas epístolas, y para qué las utiliza? Según Daniel Warren, dado que el exitoso texto atribuido a Marana guardaba una fuerte relación con los asuntos políticos y sociales europeos,

...Meslier pudo extraer de la obra numerosas citas y transcripciones de páginas enteras de importancia inmediata para sus necesidades, y pudo hacer de Mahmut una sólida autoridad para sus propios puntos de vista. En general, podemos decir que estas citas y referencias pueden clasificarse en el siguiente orden: en primer lugar, la historia bíblica; a continuación, la historia sagrada en un sentido más general; y luego los pasajes que tratan del desarrollo de las sociedades en general y de sus estructuras sociales, especialmente los que tratan del desarrollo de Francia desde la muerte de Enrique IV²⁵.

Más en particular, si se mira con detenimiento dónde se incluyen las citas de Marana en la *Mémoire* de Meslier, puede concluirse, en primer lugar, que través de una serie de extensos pasajes que pueden hallarse en las primeras cinco pruebas de su texto, el cura recurre a *L’Espion turc* para demostrar: primero, la falsedad de todas religiones, “que no son sino invenciones humanas”, es decir, ficciones útiles de políticos ambiciosos que, a la manera del legislador romano Numa Pompilio, han acomodado “*su modelo [de religión] a las inclinaciones de los pueblos que tenían el designio de engañar*”²⁶; segundo, para criticar la veracidad de la presunta

²² Cf. GAUDIER, HEIRWEGH, “Jean-Paul Marana, *L’Espion du Grand Seigneur* et l’histoire des idées”, 1981, pp. 25-52.

²³ Cf. MESLIER, *Œuvres complètes*, t. I, p. 45, n. 1.

²⁴ BENÍTEZ, *Les yeux de la raison*, op.cit., p. 43, n. 1. Ante la imposibilidad de dar con esas ediciones, nos hemos servido de la que fue realizada en Colonia, “chez Erasme Kinkius”, en 1715.

²⁵ WARREN, “Marana’s Turkish Spy and the development of Meslier’s historical thought”, p. 10.

²⁶ MESLIER, *Œuvres complètes*, t. I, p. 44. La cursiva es del original, dado que es un pasaje de *L’Espion turc* (MARANA, *L’Espion turc*, 1715, t. III, l. LXXVIII, p. 267) que Meslier incluye en su propio texto. El ejemplo

“palabra divina” que se habría expresado a través de diversos profetas, como Moisés, a quien no le resultó “*difficile inspirar vénération et affect pour sa personne en les fils de Jacob, rustiques et ignorants [comme estos eran]*”²⁷; tercero, para reconstruir el origen histórico y expresar el profundo desagrado que le producen los sacrificios animales, indudable signo de barbarie de algunas religiones²⁸; cuarto, para poner en duda las “supuestas promesas y profecías” contenidas en las páginas del Nuevo Testamento²⁹, las que los cristianos pretenden ofrecer como apoyo de su fe, es decir, de una “creencia ciega”; finalmente, para dejar en claro que, en sus comienzos, la religión cristiana no era considerada más que como “un vil y despreciable fanatismo”, lo que salta a la vista si se consultan diversas fuentes históricas, como los *Annales* de Tácito, la *Histoire romaine* de Nicolas Coëffeteau y *L’Espion turc*³⁰.

Por otra parte, Meslier utiliza a Tito de Moldavia para criticar la estructura política y social de la Francia de Antiguo Régimen. En efecto, al menos la mitad de las diez referencias mencionadas más arriba se concentran en la Sexta Prueba de la *Mémoire*, la cual se encuentra destinada a mostrar “la vanidad y falsedad de la religión cristiana a partir de los abusos, las injustas vejaciones y la tiranía de los grandes, que ella permite y autoriza”³¹. Ya en las páginas iniciales de esta Prueba, Meslier recurre a la ayuda del espía turco para apoyar la tesis de la igualdad natural de los seres humanos, la que debería expresarse socialmente en una “justa proporción de estados y de condiciones”³² que diera lugar, en términos políticos, a una “justa subordinación” de los súbditos, antes que a una “dominación tiránica” por parte de los poderosos. “Todos los hombres son iguales por naturaleza, ellos tienen todos igual derecho de vivir y de caminar sobre la tierra, igual derecho de gozar allí de su libertad natural, y de tener parte en los bienes de la tierra...”³³, afirma Meslier, quien manifiesta un profundo desagrado por la “enorme desproporción” que observa a su alrededor. Una desproporción que se originó junto con la nobleza, tal como lo relata Tito de Moldavia en la carta XXII del tomo V de *L’Espion turc*, la cual es citada extensamente por Meslier en su propio texto³⁴.

De igual modo, los relatos de Mahmut le sirven al cura para dar cuenta de los abusos que estos señores feudales, convertidos en dueños de una tierra que naturalmente pertenece a todos los seres humanos, cometen contra los campesinos franceses³⁵; para criticar la existencia de los “mendicantes”³⁶, quienes se dan el lujo de pasar su vida sin trabajar mientras los paisanos se encuentran sometidos a condiciones de esclavitud; y, finalmente, para realizar una dura crítica de la “tiranía de los reyes de Francia, cuyos pueblos son miserables y

de Numa Pompilio, que se añade a continuación del texto de Marana, es tomado del capítulo XI de la *Apologie* de Gabriel Naudé, que Meslier cita según la edición realizada en París en 1669.

²⁷ MESLIER, *Œuvres complètes*, t. I, pp. 110-112. Cf. MARANA, *L’Espion turc*, 1715, t. IV, l. LXXXIII, p. 342.

²⁸ MESLIER, *Œuvres complètes*, t. I, pp. 219-222.

²⁹ MESLIER, *Œuvres complètes*, t. I, pp. 316-320.

³⁰ MESLIER, *Œuvres complètes*, t. I, pp. 419-420.

³¹ Cf. MESLIER, *Œuvres complètes*, t. II, pp. 15-147.

³² MESLIER, *Œuvres complètes*, t. II, p. 17.

³³ MESLIER, *Œuvres complètes*, t. II, p. 18. Meslier había tenido la oportunidad de leer el siguiente pasaje en el texto de Marana: “Toda la tierra no es, hablando propiamente, más que un país o una provincia, común a los hombres y las bestias. Es nuestro elemento, y debemos tener allí la libertad de ir donde nos plazca, como los pájaros en el aire y los peces en el mar, sin ley, sin coacción y sin ultraje” (1715, t. V, l. XXIV, p. 105).

³⁴ Cf. MESLIER, *Œuvres complètes*, t. II, pp. 20-24. El texto de Marana (*L’Espion turc*, 1715, t. V, l. XXIV, pp. 97-102) ocupa las primeras cuatro páginas del capítulo 43: “Origen de la nobleza”.

³⁵ Cf. MESLIER, *Œuvres complètes*, t. II, p. 25.

³⁶ A los que califica de “verdaderos chupa-sangre”. Cf. MESLIER, *Œuvres complètes*, t. II, pp. 50-51.

desgraciados”³⁷. En efecto, tras incluir una larga cita de *L’esprit du Cardinal Mazarin* en la que se relata el modo en que el ascenso hasta el firmamento de Luis XIV, el “rey sol”, supuso al mismo tiempo la degradación de sus súbditos y la corrupción de toda Francia³⁸, Meslier concluye junto al espía turco:

*No hay nada, dice un autor extranjero, como ya he señalado, no hay nada tan vil, tan abyecto, tan pobre y tan insignificante como el campesino de Francia, que trabaja solo para los demás, y tiene muchas dificultades, con todo su esfuerzo, de ganarse el pan para sí mismo (Esp. tur.); en una palabra, dice, los paisanos de Francia son absolutamente esclavos de aquellos cuyas tierras valorizan con su trabajo y de los que poseen las granjas en las que ellos labran...*³⁹.

3. La Bruyère y la crítica social

Al igual que ocurre con el texto anónimo de Fénelon que abordaremos luego, Meslier hace referencia explícita y utiliza la obra de La Bruyère en al menos siete ocasiones⁴⁰, cuatro de las cuales se ubican en la Sexta Prueba de la *Mémoire*.

¿De qué trataba este texto de La Bruyère? En *Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle*, obra en la que el moralista francés trabajó durante más de dos décadas, y que había comenzado como una traducción del texto griego de Teofrasto, se ofrecen una serie de máximas y retratos *psicológicos* inspirados en personajes del siglo XVII, analizados desde una perspectiva moral. Tras la primera edición, en 1688, en la que La Bruyère presenta 420 *remarques*, la obra fue reeditada en nueve ocasiones hasta la muerte del autor, en 1696, llegando a 1120 *remarques* en su versión definitiva. A lo largo de su obra, La Bruyère ofrece la caracterización de reyes, burgueses, cortesanos y príncipes, creando de este modo un mosaico crítico del siglo XVII francés, una época marcada por la doble moral, los vicios y la frivolidad de la vida pública. De hecho, fue su rol como preceptor del joven duque de Borbón el que le permitió a La Bruyère frecuentar de cerca a nobles y cortesanos, y componer esta obra en la que abundan las consideraciones políticas y las reflexiones sociales. En tal sentido, cabe señalar que una de las principales críticas del autor de *Les Caractères* refiere a la gran desigualdad social que observa a su alrededor, aunque sus conclusiones lo ubican lejos del ánimo revolucionario. Al estilo de Montaigne, el moralista cristiano manifiesta la incertidumbre respecto de lo pueda derivar de una revuelta política, y concluye que lo más sensato es optar por el estado y el régimen en que se ha nacido.

³⁷ Cf. MESLIER, *Œuvres complètes*, t. II, pp. 103-109.

³⁸ Cf. MESLIER, *Œuvres complètes*, t. II, pp. 105-107.

³⁹ MESLIER, *Œuvres complètes*, t. II, p. 107. Cf. MARANA, *L’Espion turc*, 1715, t. VI, l. XVII, p. 85.

⁴⁰ Según las referencias que ofrece a lo largo de su *Mémoire*, Meslier parece haber tenido a la mano distintos ejemplares de la obra de La Bruyère. Según han indicado Roland Desné (“Meslier lecteur de La Bruyère”, pp. 89-90) y Miguel Benítez (*Les yeux de la raison*, pp. 71-72), Meslier nos remite en tres ocasiones a la paginación de la sexta edición de Michallet, publicada en 1691; otras dos veces, sin embargo, el cura refiere a pasajes que fueron agregados en la séptima edición, aparecida en 1692. Además, como remarca Benítez, Meslier refiere al autor por su nombre, “La Bruiere”, el que comenzó a aparecer en las portadas de la obra solo a partir de la edición realizada en París en 1697. Es esta última edición la que hemos utilizado aquí.

En tal sentido, como ha señalado Roland Desné, el interés que la obra de La Bruyère suscita en Meslier no deja de ser curioso, o un tanto “paradójico”⁴¹, pues las intenciones de ambos textos parecen haber sido muy diferentes, así como también la interpretación que ambos autores hacían de la situación en la que vivían. Ante el cuadro de miseria que lo rodea, La Bruyère constata hasta qué punto los seres humanos se han degradado por su propia malicia, fuente de todos los males que sufren: la imperfección social sería así el resultado de una corrupción inherente al corazón humano. Para Meslier, por el contrario, la malicia o la depravación humana no es intrínseca, ni la razón principal que explica la situación en la que viven las clases populares, aunque haya pasajes de su texto que también transmiten cierto pesimismo teológico. Para el cura, la ecuación que explica la depravación es más bien la inversa, dado que es la sociedad mal organizada –por la ambición de algunos astutos engañadores– la que ha convertido a los humanos en seres perversos y desdichados; una punto de vista que se torna evidente en las páginas de la Conclusión: “Es sobre todo la falta de buenas leyes y de buenos gobiernos lo que los hace [a los hombres y a los pueblos] viciosos y malvados”, afirma Meslier⁴². De allí la diferencia de tono y de intención que existe entre el moralista cristiano y el cura ateo: lo que para La Bruyère se resuelve gracias a una reforma moral del individuo, para Meslier solo podrá resolverse por medio de una revolución política y social: “El cristiano propone una solución moral e individual; el ateo, una solución política y colectiva”⁴³.

¿Qué hace, entonces, Meslier con las ideas de La Bruyère? Las radicaliza, las saca de contexto, las mezcla con otras provenientes de textos como *L’Espion turc*, las obliga a practicar diversas *torsiones*. El cura de Etrépigny se sirve de distintos fragmentos de *Les Caractères* como mejor le conviene, los somete a distintas *amputaciones* e, incluso, como ya había hecho con muchos pasajes de los *Essais* de Montaigne, les hace decir justo lo contrario de aquello que afirmaban en su origen. En definitiva, como hemos mencionado en la introducción, el texto del moralista cristiano parece haberle servido a Meslier para tomar mayor conciencia de la situación que padecían los campesinos franceses bajo el dominio tiránico de los “grandes de la tierra”, más allá de las comarcas rurales en las que él vivía. Tal como lo ha afirmado Miguel Benítez:

Aunque se encontraba aislado en su parroquia rural, [Meslier] halló en efecto en sus lecturas, y muy particularmente en La Bruyère y en *L’Espion turc*, un cuadro de la miserable condición de la humanidad: la infinita desproporción existente en la condición y en los bienes de los hombres, que sin embargo tienen todos el mismo origen y han nacido de la misma familia; el prestigio de la autoridad y del dinero, que ocupa el lugar de la religión; el desprecio de los grandes ante el sufrimiento del pueblo; la guerra que se libra entre los hombres por lo “tuyo” y lo “mío”; el enriquecimiento de los más indignos mediante el robo, el contubernio y la violencia; la dilación de la justicia [terrenal]; la incredulidad de los grandes y de los eruditos en materia de

⁴¹ Cf. DESNÉ, “Meslier lecteur de La Bruyère”, pp. 90-91.

⁴² MESLIER, *Œuvres complètes*, t. III, p. 166.

⁴³ DESNÉ, “Meslier lecteur de La Bruyère”, p. 91.

religión; la miseria del pueblo, y especialmente de los campesinos; la división de las familias; la rareza del mérito, en suma⁴⁴.

Primero, en las páginas iniciales de la *Mémoire*, en las que interpela directamente a sus lectores, Meslier recurre a la ayuda de La Bruyère –a quien, al igual que a Marana, califica como *un auteur très judicieux du dernier siècle*– para criticar a los nobles, “que son casi todos como lobos rapaces que, con el pretexto de querer gozar de sus derechos y de su autoridad, los pisotean, los saquean, los maltratan y les roban cada día lo mejor de lo que ustedes tienen (*Caract. ou moeurs du siècle*)”⁴⁵. En otras palabras, Meslier pretende dejar en claro que los “grandes de la tierra” participan activamente del engaño que sufre el pueblo, y que se apoderan de recursos que deberían ser comunes, lo que, como dijimos antes, es la causa de la miseria que los campesinos padecen.

Algunas líneas más abajo, en el inicio de la Segunda Prueba, la cual se halla destinada a ofrecer una crítica de esa “creencia ciega” a la que se denomina “fe”, Meslier recurre a La Bruyère para afirmar que las religiones no solo son falsas, o fuentes de errores, ilusiones e imposturas, sino también causa de las mayores desgracias que ha padecido la humanidad. Tras una extensa cita tomada de los *Essais* de Montaigne, a través de la que Meslier busca ofrecer un argumento de autoridad para su tesis –dado que, según el ensayista, quien vivió casi toda su vida inmerso en guerras de religión, no hay peor hostilidad que la se alimenta de dichas creencias–, el cura remata su razonamiento con un pasaje tomado de *Les Caractères*: “¡Hasta dónde no irán los hombres, dice el señor de La Bruyère, por el interés de la religión, de la que están tan poco persuadidos, y que practican tan mal!”⁴⁶. De hecho, resulta curioso que la tercera referencia a La Bruyère que Meslier incluye en su *Mémoire* aparezca en el capítulo 14 de esta misma Prueba, un capítulo en el que el cura ateo recurre al moralista cristiano para señalar la “falta de exactitud de las llamadas Sagradas Escrituras, que están falsificadas y corrompidas”⁴⁷.

Por otra parte, al igual que ocurre con las otras dos obras que nos hemos propuesto analizar aquí, más de la mitad de las referencias a *Les Caractères* se concentran en la Sexta Prueba de la *Mémoire*, y son utilizadas por Meslier para criticar especialmente los abusos de príncipes y sacerdotes. En el capítulo 42, Meslier recurre al texto de La Bruyère para criticar el primer abuso que la religión cristiana “permite y autoriza”: el de la enorme desproporción que existe en la condición social en la que viven los seres humanos; unos pocos, disfrutando de todos placeres y ejerciendo un poder tiránico; la enorme mayoría, sumida en la miseria

⁴⁴ BENÍTEZ, *Les yeux de la raison*, pp. 42-43.

⁴⁵ MESLIER, *Œuvres complètes*, t. I, pp. 12-13. Si bien Meslier no ofrece una referencia clara, sabemos que ha tomado esta idea del último fragmento del capítulo *Des Jugements*, al comienzo del cual La Bruyère utiliza la expresión “loups ravissants”. Cf. LA BRUYÈRE, *Les Caractères*, 1697, t. II, pp. 167-174.

⁴⁶ MESLIER, *Œuvres complètes*, t. I, p. 85.

⁴⁷ MESLIER, *Œuvres complètes*, t. I, pp. 114-116. En este caso, Meslier utiliza un largo pasaje tomado del capítulo *Des esprits forts* (Cf. LA BRUYÈRE, *Les Caractères*, 1697, t. II, pp. 265-266). Lo curioso es que, si bien Meslier cita casi integralmente el texto de La Bruyère, suprime algunas líneas que se encuentran al inicio del comentario. Esta *licencia*, habitual en el cura de Etrépigny, le permite utilizar el pasaje en un sentido opuesto al que su autor había querido darle. Como moralista cristiano, La Bruyère había subrayado el carácter ilógico de la crítica libertina: los *esprits forts*, que creen sin dificultad en la historia profana de César –a pesar de que esta se encuentra mezclada con falsos relatos y deformada por la leyenda–, se rehúsan a creer en la historia que, divina en su origen, se encontraría presuntamente libre de cualquier aditamento humano. En el caso de Meslier, la crítica que se hace a cualquier historia profana también puede extenderse a la que se relata en los presuntos textos sagrados.

material y sometida a esa cruel dominación. En esas líneas, tras señalar que “todos los hombres son iguales por naturaleza”⁴⁸ —una idea que, como vimos, Meslier puede haber leído en las páginas de *L’Espion turc*—, y de reafirmar que los seres humanos vivirían mucho más felices si entre ellos existiera una comunidad de bienes y una “justa subordinación”, el cura recurre a la autoridad de La Bruyère para atacar esta inicua y odiosa disparidad⁴⁹.

En el capítulo 48, tras constatar una vez más la enorme desproporción en la forma en la que viven los seres humanos, y señalar que el verdadero paraíso consiste en gozar despreocupadamente de los bienes materiales y de los placeres, mientras que el infierno no es más que la miseria y el sufrimiento de los males que son resultado de esa indigencia, Meslier afirma que el mundo se encuentra “patas para arriba”, pues los hombres buenos sufren y los malvados gozan. En este contexto, el cura vuelve a recurrir al mismo pasaje del texto de La Bruyère que había citado más arriba⁵⁰, dado que “este abuso tan grande” y “esta injusticia completamente flagrante” ha llevado a este autor afirmar “*que las cosas han sido trastocadas por la malicia de los hombres, o Dios no es Dios*”⁵¹. “Pues —añade Meslier— no es creíble que un Dios todopoderoso, infinitamente bueno e infinitamente sabio quisiera permitir semejante trastocamiento de la justicia”⁵².

Más adelante, en el capítulo 51, Meslier utiliza un pasaje del texto de La Bruyère⁵³ para ofrecer un crudo relato de la situación de explotación que padecen los campesinos, afirmando al mismo tiempo que la situación sería mucho más ventajosa para todos, o al menos mucho más justa, si los seres humanos compartieran la pesada carga del trabajo de la tierra. Pero la mayor crueldad no radica, sin embargo, en el hecho de que los campesinos deban asumir ese duro trabajo, sino en que ni siquiera puedan gozar de los frutos que ellos mismos cosechan: “los ricos y los grandes de la tierra”, además de someterlos, se apoderan de aquellos bienes que los paisanos producen⁵⁴.

En el capítulo 53, finalmente, el cura se manifiesta contra el “abuso del gobierno tiránico de los reyes y príncipes de la tierra”⁵⁵. En estas líneas, tras señalar que los impuestos abusivos son el modo en el que los reyes se adueñan de los bienes producidos por los campesinos, Meslier recurre al texto de La Bruyère con el fin de darle cierto vuelo literario a su propia reflexión. Si los dejáramos ir hasta donde ellos desean, afirma el cura, los reyes nos obligarían pagar impuestos “incluso por el viento y por las nubes”, y añade con el moralista: “*Deja hacer a Ergaste, dijo afablemente el señor de La Bruyère, y él exigirá un pago a todos aquellos que beben agua del río, o que caminan por tierra firme: él sabe cómo convertir cañas, juncos y ortigas en oro*”⁵⁶.

En conclusión, más allá de que La Bruyère y Meslier hayan tenido diferentes interpretaciones sobre los males que aquejan a la naturaleza humana, y de que sus textos

⁴⁸ MESLIER, *Œuvres complètes*, t. II, p. 17.

⁴⁹ MESLIER, *Œuvres complètes*, t. II, p. 18. Cf. LA BRUYÈRE, *Les Caractères*, 1697, t. II, p. 299. A renglón seguido, Meslier incluye un pasaje de Séneca en el que no solo se reafirma la igualdad natural de los seres humanos, sino en el que también se pone en evidencia que la causa de la desproporción y de la tiranía es la ambición.

⁵⁰ Cf. MESLIER, *Œuvres complètes*, t. II, p. 18.

⁵¹ LA BRUYÈRE, *Les Caractères*, 1697, t. II, p. 299.

⁵² MESLIER, *Œuvres complètes*, t. II, p. 66.

⁵³ En este caso, del capítulo *De l’homme*. Cf. LA BRUYÈRE, *Les Caractères*, 1697, t. II, p. 109-110.

⁵⁴ Cf. MESLIER, *Œuvres complètes*, t. II, pp. 77-78.

⁵⁵ MESLIER, *Œuvres complètes*, t. II, p. 101.

⁵⁶ MESLIER, *Œuvres complètes*, t. II, p. 101. En este caso, el texto ha sido tomado del capítulo *Des biens de la Fortune*. Cf. LA BRUYÈRE, 1697, t. I, p. 207.

hayan sido escritos con intenciones diversas, resulta claro que el cura ateo se identificó con algunas ideas del moralista cristiano, como también lo hizo con algunas ideas del arzobispo Fénelon, a quien ahora referiremos⁵⁷.

4. Fénelon y la educación del príncipe

Tal como *Les Caractères* de La Bruyère, dijimos, las *Aventures de Télémaque* de Fénelon⁵⁸ son citadas por Meslier en siete ocasiones, en las que el cura incluye diversos pasajes y *manipula* el texto con el fin de sostener sus ideas políticas con mayor solidez.

¿De qué iba el texto de Fénelon? Se trataba de una novela de carácter pedagógico-político –redactada a partir de 1694 y publicada por primera vez en 1699– con la que el arzobispo de Cambray buscaba formar al duque de Borgoña, nieto de Luis XIV y heredero del trono de Francia, y la que lo condujo tanto a la fama literaria como a la desgracia política. A lo largo de la obra, que se presenta como una continuación del libro IV de la *Odisea* de Homero, Fénelon relata una serie de viajes de Telémaco –quien va acompañado del sabio Mentor, que oficia como preceptor– a partir de los cuales busca desarrollar un particular método de enseñanza moral y política para su discípulo, y en los que puede advertirse, al mismo tiempo, una sátira del reinado del propio Luis XIV: el arrogante príncipe Idomeneo aparece como una imagen que evoca a la figura del “rey sol”. Esta crítica implícita del absolutismo fue inmediatamente considerada como un manifiesto a favor de la monarquía limitada, y, desde este punto de vista, la obra de Fénelon tuvo una importante influencia en el pensamiento filosófico-político del siglo XVIII. De hecho, el barón Montesquieu, quien la describió como “*L’ouvrage divin de ce siècle*”⁵⁹, también parece haberse inspirado en ella para el proceso de *distanciamiento* que puso en práctica en sus *Lettres persanes*.

¿Cómo y dónde lo utiliza Meslier? En cuanto al modo, como señala Albert Chérel en otro estudio ya clásico, a pesar de haber sido un tenaz crítico del *Traité de l’existence de Dieu* de Fénelon, el cura de Etrépy se sirvió del *Télémaque* para defender al pueblo y atacar a la tiranía de los gobernantes: “las citas están tomadas de los consejos de Mentor sobre el desarrollo de la agricultura, o se refieren a la ambición de los reyes. Se pueden encontrar motivos [del *Télémaque*] en el pasaje en el que Meslier refiere a la utilidad, para «la patria», de la unidad de la educación, y sin duda en aquel en el que ensalza las ventajas de una vida sencilla, limitada a los oficios útiles y al cultivo de la tierra”⁶⁰. En cuanto al lugar, tal como ocurre con las referencias de *L’Espion turc* y de *Les Caractères* de La Bruyère, seis de las siete citas que Meslier toma de las *Aventures de Télémaque* se concentran en la Sexta Prueba de la *Mémoire*⁶¹.

⁵⁷ Al respecto, coincidimos con Roland Desné: “Creemos que, sacando provecho de los *Caractères*, como también sacó provecho, y con el mismo espíritu, del *Télémaque*, el cura Meslier reaccionó con la convicción y la sensibilidad de un hombre profundamente sublevado por la miseria popular y para quien el deber esencial es ponerle fin. Encontró en La Bruyère, como en el autor del *Télémaque*, aliados en la lucha contra la injusticia”. DESNÉ, “Meslier lecteur de La Bruyère”, p. 104.

⁵⁸ Meslier cita a Fénelon a partir de la edición anónima de Adrien Moëtjens (La Haye, 1705), por lo que es muy probable que el cura no conociera nunca el nombre del autor de la obra. Ante la imposibilidad de dar con la edición mencionada, aquí nos hemos servido de la que ese mismo impresor realizó en 1710.

⁵⁹ MONTESQUIEU, *Pensées*, I, 115. En línea: <http://www.unicaen.fr/services/puc/sources/Montesquieu/>

⁶⁰ CHEREL, *Fénelon au XVIII^e siècle en France (1715-1820)*, p. 309.

⁶¹ La séptima se encuentra al inicio de la obra, en el *Avant-Propos*. Allí, al ser incluido luego de una referencia a Job, el texto de Fénelon (*Télémaque*, 1710, VII, p. 270) busca reforzar la idea de un Meslier de “buen corazón”;

Primero, en el capítulo 47, en el que el cura Meslier critica a los ya mencionados “mendicantes”, la novela pedagógica de Fénelon es utilizada para insistir en la idea de que la naturaleza es una madre generosa, que provee a los seres humanos de todo lo que ellos necesitan para vivir, “con moderación y laboriosidad”, sin que deban realizar grandes esfuerzos ni padecer con su trabajo⁶². Sin embargo, como hay algunos individuos que se empeñan en vivir sin trabajar, a costa de otros que sí lo hacen, es inevitable que los que llevan la carga del trabajo se vean sometidos a condiciones de esclavitud, y que ni siquiera puedan proveerse a sí mismos de una alimentación digna. Lo que a todas luces resulta una injusticia.

Más tarde, en el capítulo 55, Meslier recurre al texto de Fénelon con el fin dar un mayor sustento a su relato sobre “el gobierno tiránico de los reyes de Francia”, historia que reconstruye a partir de las páginas de *La salut de l'Europe* (1694)⁶³. En esas páginas, el cura insiste en la “inhumanidad” de los príncipes que ultrajan a los pueblos, y que les arrancan de sus manos los frutos que estos han cultivado con el sudor de su frente, y da cuenta del progresivo aumento de los impuestos que se produjo en Francia durante los reinados de Luis XIII y Luis XIV, lo que redundó en la prosperidad de la corona y la ruina del pueblo francés. En ese contexto, Meslier incluye un diálogo entre Mentor e Idomeneo –personaje que, como ya dijimos, personifica el absolutismo del “rey sol”– en donde el preceptor intenta convencer al monarca de las ventajas que conlleva hacer felices a los pueblos, en lugar de vivir a costa suya⁶⁴.

Esta misma idea es retomada un poco más adelante, en el capítulo 58 de la Sexta Prueba –donde el *Télémaque* es citado cuatro veces⁶⁵–, en el que Meslier se opone a la idea que defienden los “aduladores de los reyes”, quienes aconsejan a los gobernantes que mantengan al pueblo embrutecido y en la miseria material, dado que solo así lograrán que sus súbditos permanezcan dóciles y evitarán cualquier revuelta política. Al contrario, concluye Meslier de la mano de Fénelon, lo que incita al pueblo a revelarse contra los reyes es la inhumanidad, la avaricia y la penosa situación en la que éstos lo obligan a vivir. En efecto, tras incluir una cita de los *Essais* de Montaigne a través de la que los tiranos son caracterizados como seres más salvajes que los caníbales del Brasil, Meslier recurre al texto de Fénelon para concluir:

*Los pueblos, como se dice en el Telémaco, son desgraciados por la ambición de sus reyes, por su pompa y por su imprudencia, pues el pueblo suele sufrir solo por las faltas de los reyes, que deberían velar constantemente para evitar que éstos sufran (t. 2, p. 227)... Un rey no es un rey sino para cuidar de su pueblo, como un pastor de su rebaño o como padre de su familia*⁶⁶.

en otras palabras, de un cura comprometido con su propia comunidad, que busca ser “el ojo de los que no ven” y desengañar a aquellos que sufren bajo la dominación de sacerdotes y tiranos inescrupulosos.

Cf. MESLIER, *Œuvres complètes*, t. I, p. 31.

⁶² Cf. MESLIER, *Œuvres complètes*, t. II, p. 52; Cf. FÉNELON, *Télémaque*, 1710, VI, p. 219.

⁶³ El título completo de este panfleto es el siguiente: *Le Salut de l'Europe considérée dans un état de crise, avec un avertissement aux Alliés sur les conditions de paix que la France propose aujourd'hui, par l'auteur de la Réponse au Discours de M. de Rébenac*. Cologne, l'an 1694.

⁶⁴ Cf. MESLIER, *Œuvres complètes*, t. II, pp. 130-133. Meslier transcribe un extenso pasaje del libro VI del *Télémaque*, quitando y manipulando algunas frases. Cf. FÉNELON, *Télémaque*, VI, pp. 219-221, 222-224.

⁶⁵ MESLIER, *Œuvres complètes*, t. II, pp. 136-137, 138 y 140.

⁶⁶ MESLIER, *Œuvres complètes*, t. II, p. 138. Cf. FÉNELON, *Télémaque*, 1710, IX, p. 385 y X, p. 421.

En suma, Meslier insiste una y otra vez sobre la misma idea: los buenos reyes no son aquellos que se sirven de la religión para engañar a sus súbditos, ni los que utilizan la fuerza para saquearlos y subyugarlos, obligándolos a una existencia miserable, sino los que logran gobernarlos con amor y sabiduría, como un padre a un hijo. He allí la forma de gobierno que imagina el cura de Etrépigny; una muy diferente de la que pudo ver con sus propios ojos, o conocer a través de los pocos libros que tuvo entre sus manos.

5. Conjura y revolución

¿A quién estaba dirigida la *Mémoire* de Meslier? Si nos concentramos en las habituales interjecciones del curas, sabemos que sus destinatarios últimos no son otros que sus “queridos amigos”, es decir, los campesinos que solían frecuentar las parroquias de los pequeños pueblos de Etrépigny y Balaives. Desde esta perspectiva, la *Mémoire* podría ser concebida como un libelo de intervención local, como un texto que busca remediar la situación particular en la que se encuentran los paisanos de las Ardenas. Sin embargo, si se consideran con atención otros elementos, las intenciones de Meslier no parecen agotarse allí; no solo porque las dos cartas que el párroco dejó junto a las tres copias del manuscrito póstumo se encontraban expresamente dirigidas a los curas de su *voisinage*, sino también porque el *Avant-Propos* y la conclusión de la obra están escritos para ser leídos –u oídos– por el pueblo, por los pueblos, incluso por toda la humanidad.

Esto es una clara muestra de la diversidad de destinatarios en los que Meslier pensaba, y de la estrategia de difusión e intervención política que él mismo había concebido. Meslier parece haber pensado en un doble auditorio; por un lado, el público *lector*, conformado por los curas de las parroquias vecinas y todos aquellos hombres *d’esprit* que fueran capaces de sopesar con serenidad y justicia los irrefutables argumentos que él creía haber presentado a lo largo de su voluminoso escrito⁶⁷; por otro, el público *auditor*, destinado a escuchar el sermón ateo que el cura les había preparado con tanta dedicación, y que sus colegas, una vez convencidos ellos mismos, no podrían negarse a revelar a sus fieles. En consonancia con ello, Meslier también piensa en una doble estrategia de liberación: primero, el cura creía necesario que sus lectores iniciaran una *conjura*; en otras palabras, que hicieran circular secretamente el mensaje, reproduciéndolo y acrecentando su potencia, su poder de fuego. Luego, era imprescindible que estos hombres lo comunicaran a quienes padecían silenciosamente bajo el yugo, alentando la desobediencia civil y la revolución.

Solo desde esta perspectiva es posible comprender el siguiente pasaje de la Conclusión de la *Mémoire*, en donde Meslier afirma: “Me gustaría poder hacer oír mi voz de un extremo al otro del reino, o más bien de un extremo al otro de la tierra”⁶⁸. O el llamamiento que el propio cura hace a los pueblos algunas líneas más abajo:

⁶⁷ Cf. MESLIER, *Œuvres complètes*, t. III, pp. 171-177. El término *appel comme d’abus*, que da título al último capítulo de la *Mémoire*, designaba en Francia el recurso procesal por el cual los miembros de clero tenían la facultad de impugnar una decisión abusiva de un organismo eclesiástico fuera de su ámbito de competencia, llevándola ante los tribunales civiles. En el caso particular de Meslier, “ante el tribunal de la *droite raison*”. En tal sentido, puede decirse que los únicos capaces de leer y juzgar la *Mémoire* de un modo adecuado son, como en el caso del *TTP* de Spinoza, quienes pueden guiarse por la razón.

⁶⁸ MESLIER, *Œuvres complètes*, t. III, p. 129.

Su salvación está en sus manos, su liberación depende solo de ustedes, si tan solo pudieran ponerse de acuerdo; tienen todos los medios y fuerzas para librarse e incluso para hacer esclavos a sus tiranos, porque sus tiranos, por muy poderosos y formidables que sean, no tienen poder sobre ustedes sin ustedes; toda su grandeza, toda su riqueza, toda su fuerza y todo su poder proviene solo de ustedes. [...] ¡Únanse, pues, pueblos, si son sabios; únanse todos, si tienen el valor para librarse de todas sus miserias comunes; entusiásmense y anímense unos a otros en una empresa tan noble, generosa, importante y gloriosa!⁶⁹

Según nuestra mirada, estas líneas –en las que resuenan a la vez las voces de Karl Marx y de Étienne de La Boétie, otra posible fuente de inspiración política de Meslier⁷⁰– no hubieran sido posibles, quizás, sin los conocimientos históricos que el cura poseía.

Referencias bibliográficas

ANONIMO. *L'esprit du cardinal Mazarin, ou entretiens Sur les Matières du Temps, sur ce qui se passe à la Cour de France, & dans celle des autres Princes de l'Europe*. Cologne: Chez Pierre Marteau, 1695.

BAUDRY-KRUGER, Hervé. “La bibliothèque de Jean Meslier (essai de reconstitution d’après le Mémoire)”. In: MESLIER, Jean, *Mémoire des pensées et des sentiments*. Paris: Talus d’approche, 2007, t. I, pp. 37-44.

BENÍTEZ, Miguel. *Les yeux de la raison. Le matérialisme athée de Jean Meslier*. Paris: Honoré Champion, 2012.

BETTS, Charles. *Early Deism in France. From the so-called ‘déistes’ of Lyon (1564) to Voltaire’s Lettres philosophiques (1734)*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1984.

BREDEL, Marc. *Meslier l’enragé, prêtre athée et révolutionnaire sous Louis XIV*. Paris: Balland, 1983.

CHEREL, Albert. *Fénelon au XVIII^e siècle en France (1715-1820)*. Paris: Hachette, 1917.

DERUETTE, Serge. “Jean Meslier ou l’athéisme vu d’en bas”. In: STAQUET, Anne (dir.), *Athéisme voilé/dévoilé aux Temps Modernes*. Bruxelles: Académie royale de Belgique, 2013, pp. 215-238.

DESNÉ, Roland. “Meslier lecteur de La Bruyère”. In: AA.VV. *Études sur le Curé Meslier*. Paris: Société des Études Robespierristes, 1966, pp. 87-104.

⁶⁹ MESLIER, *Œuvres complètes*, t. III, pp. 146-147.

⁷⁰ Cf. WEBER, “Meslier et le XVI^e siècle”, 1966.

_____. “L’homme, l’œuvre et la renommée”. In: MESLIER, Jean. *Œuvres complètes*. Paris: Anthropos, 1970, t. I, pp. XVIII-XXIX.

_____. “Les lectures du curé Meslier”. In: *Mélanges de littérature française offerts à M. René Pintard*, vol. XIII, n. 2, 1975, pp. 613-628.

DOMMANGET, Maurice. *Le Curé Meslier, athée communiste et révolutionnaire sous Louis XIV*. Paris: Coda, 2008.

FÉNELON, François. *Aventures de Télémaque, fils d’Ulysse; ou suite du quatrième livre de l’Odyssée*. La Haye: Chez Adrien Moetjens, 1710.

GAUDIER, Jean-Pierre; HEIRWEGH, Jean-Jacques. “Jean-Paul Marana, *L’Espion du Grand Seigneur* et l’histoire des idées”. In: *Études sur le XVIII^e siècle*, vol. VIII, 1981, pp. 25-52.

GUION, Béatrice. “L’Espion du Grand Seigneur, ou l’invention du roman épistolaire oriental”. In: *Littératures classiques*, vol. 1, n. 71, 2010, pp. 187-202.

LA BRUYÈRE, Jean. *Les Caractères de Theophraste traduits du grec, avec Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle*. 2 vols. Paris: Chez Estienne Michallet, 1697.

MARANA, Giovanni Paolo. *L’Espion dans les Cours des Princes Chrétiens*. 6 vols. Cologne: Chez Erasme Kinkius, 1715.

MESLIER, Jean. *Œuvres complètes*. Paris: Anthropos, t. I, 1970; t. II, 1971; t. III, 1972.

MONTESQUIEU. *Édition critique des Pensées*, C. Dornier (éd.), Presses universitaires de Caen, 2013. Accessível em: <http://www.unicaen.fr/services/puc/sources/Montesquieu/>

REGUIG-NAYA, Delphine. *Fénelon, les leçons de la fable. Les Aventures de Télémaque*. Paris: PUF/CNED, 2009.

SOBOUL, Albert. “La critique sociale devant son temps”. In: MESLIER, Jean. *Œuvres complètes*. Paris: Anthropos, 1970, t. I, pp. CI-CXLVI.

TIZZIANI, Manuel. “Doubt, disbelief, and irreligion. From Montaigne’s skepticism to Meslier’s atheism”. In: *Sceptical Doubt and Disbelief in Modern European Thought: A New Pan-American Dialogue*. Vicente Raga Rosaleny and Plinio Smith (eds.). New York: Springer, 2020, pp. 123-142.

_____. “« Mientras queden tinta y papel en el mundo ». Meslier, lector de Montaigne”. In: *Cuadernos de Filosofía*, n. 65, 2015, pp. 59-72.

_____. “« Autant qu’il y aura d’encre et de papier au monde ». Meslier lecteur de Montaigne”. In: *La Lettre clandestine*, n. 24, 2016, pp. 297-316.

WARREN, Daniel. “Marana’s Turkish Spy and the development of Meslier’s historical thought”. In: *Journal for Eighteenth-Century Studies*, vol. 13, n. 13, 1977, pp. 10-18.

WEBER, Henry. “Meslier et le XVIème siècle”. In: AA.VV. *Études sur le Curé Meslier*. Paris: Société des Études Robespierriennes, 1966, pp. 53-70.

Varia

Da atração por um enigma: os caminhos de Claude Lefort à obra Maquiavel¹

Dario de Negreiros²

Resumo: Neste artigo, esforçamo-nos para retratar os caminhos que – ao longo das décadas de 1950 e 1960 – conduziram Claude Lefort à obra Maquiavel, para a qual viria a dedicar, posteriormente, seu mais longo estudo. De modo sumário, passamos por alguns momentos importantes de seu percurso como intelectual-militante e, com mais vagar, trataremos do modo como Lefort coloca em relação os pensamentos de Maquiavel e Marx. Trata-se, portanto, de analisar os deslocamentos lefortianos prévios à escrita de *Le Travail de l'œuvre Machiavel* (1972), percorrendo as sendas pelas quais gradualmente sua curiosidade se deslocaria do pensador prussiano ao florentino.

Palavras-chave: Lefort – Maquiavel – Marx – O trabalho da obra Maquiavel

The attraction to an enigma: Claude Lefort's paths to Machiavelli

Abstract: “This book” – says Claude Lefort about his opus magnum, *Le Travail de l'œuvre Machiavel* (1972) – “was born from the attraction to an enigma, about which we would not be able to say all the motives”. In this article, striving to retrace the paths that led Lefort to Machiavelli, we ask: if the manifest speech of the French philosopher is dedicated to the work of the Florentine secretary, how would this object be inserted in his hic et nunc, latent theme which motivated him to carry out his longest study? To do so, we must, at first, pass through some important moments in his journey as an intellectual militant. Finally, we will analyze the way Lefort puts the thoughts of Machiavelli and Marx in relation.

Keywords: Lefort – Machiavelli – Marx – Machiavelli in the making

¹ Este artigo é resultado de uma dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da USP, orientada pela Profa. Dra. Marilena Chauí, e recebeu o apoio do CNPq durante o processo de sua escrita.

² Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo.

Há uma *relação particular* que a filosofia política mantém com a escrita. Quem a ela se dedica, adverte Lefort³, “não pode ceder inteiramente à ilusão de se desligar de seu tempo”⁴, como se seus escritos não tivessem destinatários contemporâneos reais ou pressupostos, como se não se inserisse e não interviesse em um debate mais ou menos importante para os acontecimentos de sua época.

Em uma palavra: *todo e qualquer escrito que aceite o desafio do político direciona-se em alguma medida à sua época*, mede suas letras a partir dos debates que lhe são coetâneos, insere-se nas disputas políticas presentes e, mesmo que não as tematize explicitamente, não pode deixar de expressá-las como palavra latente, fio invisível que guia e sustenta a costura de seu discurso manifesto. Eis o desafio inescapável: ao escrevermos sobre política, a alguém nos endereçamos com um propósito, inevitavelmente, propriamente político.

No presente artigo, esforçamo-nos para retrazar os caminhos que, ao longo das décadas de 1950 e 1960, conduziram Lefort ao pensamento maquiaveliano, ao qual viria a dedicar, posteriormente, seu *opus magnum*⁵. Para tanto, deveremos passar rapidamente por alguns momentos importantes de seu percurso como intelectual-militante e, com mais vagar, trataremos do modo como nosso autor coloca em relação os pensamentos de Maquiavel e Marx. Trata-se, neste artigo, portanto, de analisarmos os *deslocamentos lefortianos prévios à escrita do TdoM*, sendas pelas quais gradualmente sua curiosidade se deslocava do pensador prussiano ao florentino.

“Este livro” – eis a frase com a qual Lefort inauguraria sua mais importante obra – “nasceu da atração por um enigma, sobre a qual nós não saberíamos dizer todos os motivos”⁶. Quais seriam, afinal, os motivos de sua atração pelo enigma Maquiavel?

Maquiavel, o outro de Marx

Quando indagado sobre seu interesse na obra do secretário florentino, Lefort afirma: “De certa forma, eu me voltei a Maquiavel como ao outro de Marx”⁷.

“Outro”; curiosa expressão, mas que nesta entrevista concedida em abril de 1978 parece ser utilizada em sua acepção mais corriqueira: enquanto o marxismo ignoraria o problema do político, uma vez que “pretende encontrar o fundamento da realidade social tão somente nas relações de produção”⁸, Maquiavel, *ao contrário*, teria feito do político o centro de sua reflexão. Um mês depois, em maio, Lefort não hesitaria em formular sua resposta nos mesmos termos ao *Le Monde*, desta vez ainda mais enfático, quando novamente indagado sobre os motivos de seu interesse em Maquiavel:

³ Todos os trechos de obras não-lusófonas citadas neste trabalho constituem traduções livres.

⁴ LEFORT, *Écrire – à l'épreuve du politique*, p. 11.

⁵ *Le Travail de l'œuvre Machiavel*. Paris, Gallimard, 1972 (doravante TdoM).

⁶ LEFORT, *Le travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 9.

⁷ LEFORT, *Le temps présent*, p. 347.

⁸ LEFORT, *Le temps présent*, p. 347.

Maquiavel me atraiu por múltiplas razões. Mas há uma que é preciso mencionar antes de qualquer outra. Desde cedo me atentei a uma lacuna da problemática marxista: a lacuna do político.⁹

Perfeitamente simétrico, ainda que inverso, é o ponto de partida – adotado para em seguida melhor ser desconstruído – do texto “Maquiavel: a dimensão econômica do político”:

Maquiavel – gostam de repetir – afirmou plenamente a autonomia do político: da reflexão política em relação à ética; dos fatos políticos em relação aos fatos da cultura e aos fatos econômicos. (...) Deveríamos, notadamente, reconhecer que Maquiavel deixa ‘fora de sua investigação tudo o que constitui a vida social e econômica’.¹⁰

Perfaz-se, assim, a oposição: enquanto o marxismo autonomizaria o econômico e ignoraria os fatos do poder, Maquiavel autonomizaria o político e ignoraria os fatos da economia. Maquiavel, o outro de Marx: “outro”, até aqui, não é outra coisa senão o anverso, o contrário, o oposto, imagem em negativo: *a sombra do pensamento de um é o foco dos holofotes do outro*. Tomemos o termo, pois, ao menos inicialmente, nesta acepção, vejamos até que ponto podemos sustentá-la e deixemos que nossa investigação nos conduza, se ela assim nos exigir, a eventuais complicações.

Da vulgata marxista, Lefort não precisou do encontro com Maquiavel para se manter afastado. A ideia de uma teleologia da história, bem como de uma possível determinação científica do fenômeno social – em resumo, “a versão mecanicista e determinista”¹¹ do marxismo –, desde cedo Lefort, contra certo marxismo mas ainda com Marx, recusaria:

eu jamais sustentei a concepção cientificista, economicista, segundo a qual Marx teria descoberto as leis que regem o funcionamento da sociedade e a evolução da humanidade. Meu temperamento intelectual, mas também o encontro com Merleau-Ponty, e graças a ele com a fenomenologia, quando eu ainda era muito jovem, me preservaram desta perversão.¹²

Se, portanto, Lefort não cansará de afirmar que “a noção de indeterminação da história sempre foi para [ele] essencial”¹³, e se esta se deve antes a seu precoce encontro com Merleau-Ponty do que com Maquiavel, tampouco deixa de ser claro que *a radicalidade da indeterminabilidade do poder e do saber que encontrará na letra maquiaveliana* pode ser elencada como um dos elementos que motivaram sua atração, permitindo-o renovar sua munição contra a “perversão” de um marxismo mecanicista e determinista.

Até aqui, fogo amigo de um intelectual militante de *Socialisme ou Barbarie*, engajado na tarefa de alvejar a vulgata marxista para melhor defender Marx. Mas uma modulação

⁹ LEFORT, *Le temps présent*, p. 359.

¹⁰ LEFORT, *As formas da história*, p. 142.

¹¹ LELLOUCHE, *L'invention du politique*.

¹² LEFORT, *Le temps présent*, p. 359.

¹³ LEFORT, *Le temps présent*, p. 842.

fundamentalmente diferente aparecerá em sua fala quando começar a direcionar sua crítica ao modo de compreensão marxiana do *estatuto do poder*, da *divisão social* e, em consequência, do conceito de *revolução*. Agora, diz: “eram os princípios fundamentais da ação revolucionária (...) que eu queria colocar em questão. E, de saída, a própria imagem da Revolução”¹⁴.

Mais uma vez, não teria sido o secretário florentino, contudo, o pivô da separação. Indagado se seu “divórcio com Marx” ocorrera simultaneamente à sua descoberta de Maquiavel, Lefort responde negativamente: a ruptura se consuma, diz, em 1956, explicando: “é uma data precisa no meu itinerário”¹⁵. E acrescenta: “é um pouco mais cedo que eu começo a trabalhar sobre Maquiavel, nos anos 1954 e 1955”¹⁶. A ruptura parece vir antes do olhar ao mundo do que do estudo de uma obra de pensamento: 1956, “data precisa”, pois data de dois acontecimentos históricos fundamentais para o crescimento da perspectiva crítica à experiência soviética: o Relatório Khrushchov e a Revolução Húngara. Apenas neste momento, e tocado por estes dois eventos, afirma: “eu verdadeiramente compreendi o caráter totalitário do comunismo soviético”¹⁷.

Se a importância de Maquiavel é pela segunda vez menosprezada na resposta, é seguro que será a partir dele que Lefort irá assentar as bases de suas críticas e – não há dúvidas de que residem aqui outros *motivos de sua atração*. A quem estava às voltas com o modo como a divisão social, longe de desaparecer, tornara-se tão profunda quanto denegada no totalitarismo soviético, é evidente a valia de um pensamento no qual a *divisão social deixa de ser divisão de fato*, portanto contingencial e passível de ser suprimida, *para se tornar divisão insuperável*:

Para nossos leitores, que conheceram a empreitada extraordinária que, sob o nome de comunismo, se dá por fim a plena emancipação do povo, a lição de Maquiavel é plenamente confirmada pela história. Da destruição de uma classe dominante surgiu não uma sociedade homogênea, mas uma nova figura da divisão social.¹⁸

Duas são, precisemos, as novidades. Decerto, “o filósofo florentino tinha, bem antes de Marx, destacado a divisão de classes em todas as sociedades históricas, mas ele não a fazia derivar de um estado de fato”, a saber, não a fazia derivar do “estado de desenvolvimento das forças produtivas e da divisão do trabalho”¹⁹. Em adição, além de deixar de ser entendida como contingente, *a divisão, em Maquiavel, é desdobrada em duas*: constitutivamente dividida entre aqueles que desejam dominar e aqueles que desejam não ser dominados, a sociedade, não obstante esta cisão interna, forma ainda um *conjunto social*; este, por sua vez, é um dos termos de uma segunda divisão: *a sociedade está insuperavelmente cindida do lugar do poder*.

A questão de Maquiavel, e que Lefort traz para si, pode então ser assim formulada: “como conceber um pensamento que permita alcançar a realidade social como estando

¹⁴ Entrevista concedida em 1975, disponível em LEFORT, *Le temps présent*. A presente citação faz referência, precisamente, à p. 236.

¹⁵ LELLOUCHE, *L'invention du politique*.

¹⁶ *Idem*. Seria no Brasil, enquanto lecionava filosofia como assistente do professor João Cruz Costa, que Lefort viria a iniciar seus estudos mais sistemáticos sobre Maquiavel: “ele levou seu Maquiavel para o Brasil, onde este foi o tema de diversos cursos na Universidade de São Paulo (1953-54)”. (BATAILLON, “Claude Lefort, the Practice and Thought of Disincorporation”. In: PLOT, (org.), *Claude Lefort: thinker of the Political*, p. 94).

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ LEFORT, *Écrire – à l'épreuve du politique*, p. 174.

¹⁹ LEFORT, *Le temps présent*, p. 360.

simultaneamente unificada por uma perspectiva e rasgada pelo enfrentamento entre grupos ou classes?”²⁰. A tentativa de compreensão desta contradição virá pela investigação desta dupla divisão que permite o surgimento de uma paradoxal *unidade não una*, uma sociedade que, embora cindida, não deixa de ser *uma* sociedade:

Lefort percebe ter em mãos, assim, um pensamento capaz de nos desiludir duas vezes: por um lado, “Maquiavel dissipava a ilusão de uma sociedade que se ordenaria sem divisão”²¹, de uma sociedade una, que por não estar internamente cindida entre Grandes e Povo *eliminou de si a figura do conflito*. Em uma palavra: *desfaz-se a ilusão da boa sociedade*. Por outro lado, não sendo possível que poder e conjunto social formem um só corpo, o florentino “dissipava ao mesmo tempo a ilusão de que poderia haver um bom poder, seja acima das classes, árbitro dos conflitos, seja confundido com o povo inteiro”²². Não há poder que, ao ser exercido, não seja *mais ou menos violento, mais ou menos opressor e mais ou menos mistificador*:

(...) o poder, mesmo o melhor, será sempre o poder. Ele abordará sempre a sociedade (...) no interior (...) do quadro de representações que lhe impõe (...) sua distância em relação à vida das pessoas na sociedade. (...) aos meus olhos, o poder (...) será sempre, no melhor dos casos, mais ou menos malvado [*à demi mauvais*].²³

Se se entende, portanto, que o ato revolucionário é aquele que funda uma sociedade em cujo interior não há mais separação entre dominantes e dominados e na qual o lugar do poder se confunde com o lugar do conjunto social, ou seja, uma sociedade capaz de abolir esta dupla divisão, eliminar o conflito e libertar definitivamente o povo tanto da opressão do Poder quanto da opressão dos Grandes, então *esta imagem de Revolução* Lefort não mais poderá sustentar:

a *ideia* da revolução como acontecimento absoluto, fundação de um mundo no qual os homens dominariam inteiramente as instituições, se colocariam de acordo no conjunto de suas atividades e de seus fins, (...) esta ideia está secretamente ligada com a representação totalitária.²⁴

Mas há também, lembremos, revolucionários mais bem avisados, aqueles que conhecem bem a falácia das ideias de unidade e homogeneidade do social e que sonham com a sociedade da plena abertura ao novo, da radical legitimidade da diferença e do permanente reconhecimento da produção de multiplicidades próprias à potência disruptiva da vida. Ora, esta ausência completa de óbices à diferenciação não pode, decerto, conviver com uma concepção que sustenta as inevitabilidades do caráter opressivo do poder e da insaciável dominação dos Grandes. Sejamos, pois, rigorosos com nosso próprio autor e destaquemos que muito embora no trecho acima, escrito em 1976, ele associe sem ressalvas a imagem da

²⁰ POLTIER, *Claude Lefort: la découverte du politique*, p. 32.

²¹ LEFORT, *Le temps présent*, p. 360.

²² *Idem*.

²³ LEFORT, *Le temps présent*, p. 355.

²⁴ LEFORT, *Le temps présent*, p. 268.

boa sociedade e do bom poder à experiência totalitária, sua descrença nestas ideias vai ainda mais longe. O que fica claro nesta entrevista concedida duas décadas depois, em 1996:

Na minha juventude eu encontrava em Marx – era uma utopia, eu estou de acordo – o esboço um pouco maluco de uma sociedade em que cada um poderia, ao seu tempo, exercer a mesma função, onde não haveria clivagens decisivas devidas à divisão do trabalho, em que se daria espaço de direito à espontaneidade. Assim, a ilusão a qual eu cedi foi a de uma sociedade completamente efervescente. Outra coisa é a imagem de uma coletividade que, de algum modo, se dobra sobre si mesma, uma sociedade totalitária, na qual os indivíduos estão sob a autoridade de um senhor.²⁵

Façamos, enfim, o recenseamento dos deslocamentos operados: (i). de um pensamento que deixa o político à sombra àquele cujo foco é o poder; (ii). da concepção determinista da história ao pensamento da indeterminação radical; (iii). da contingência de uma divisão de fato à insuperabilidade de uma dupla divisão produtora de uma paradoxal unidade cindida; (iv). da ação revolucionária com vistas à fundação da boa sociedade à inevitabilidade da opressão do Poder e dos Grandes.

Não por acaso, dois anos após a “ruptura de 1956” tornar-se-ia impossível para Lefort permanecer no grupo *Socialisme ou Barbarie*. Pois, de fato – e ainda que ao observarmos de nossos dias possa nos parecer evidente a ingenuidade do projeto – trata-se não apenas de uma revista acadêmica de alto nível, mas de um grupo que “se acreditava o embrião de uma organização revolucionária”²⁶.

Haveria muito a ser dito sobre a ruptura de Lefort com o grupo que formava *Socialisme ou Barbarie*. Mas, para nossos propósitos, basta destacar que este estudioso de Maquiavel já não mais acreditava em uma perspectiva dirigista, “organizacionalista”²⁷, de um pequeno apanhado de intelectuais cuja identidade maior consistia no devaneio comum de encarnar o polo diretor do que deveria vir a ser, um dia, uma espécie de vanguarda da classe trabalhadora mundial em sua marcha revolucionária.

Sonhos que se tornariam ainda mais fortes em 1958, com o que Lefort chama de “golpe de Estado a frio”²⁸ de Charles De Gaulle, momento no qual os membros do grupo – pensando estar diante de uma “virada histórica” que criara “um vazio político sem precedentes”²⁹ na França – “acreditaram ter chegado a hora de construir a organização com a qual sonhavam”³⁰. A permanência de Lefort se tornaria, então, insustentável. Assim, diz nosso autor, “na ausência de um movimento social do qual eu pudesse participar, convenci-me da necessidade e da legitimidade de um trabalho teórico”.³¹ Neste mesmo ano de 1958, após gestar por mais de quatro anos as suas leituras de Maquiavel nas salas de aula das

²⁵ LEFORT, *Le temps présent*, p. 845.

²⁶ LEFORT, *Le temps présent*, p. 232.

²⁷ *Idem*.

²⁸ LEFORT, *Le temps présent*, p. 233.

²⁹ *Idem*.

³⁰ *Idem*.

³¹ LEFORT, *Le temps présent*, p. 345.

universidades de São Paulo e de Caen, Lefort leva um projeto de doutorado ao seu orientador, Raymond Aron.

Habitados por um mesmo

Em um colóquio ocorrido na cidade de Toronto, em 1974, Lefort se dedicará a desmontar a leitura que faz de Maquiavel um pensador desinteressado pelos aspectos econômicos do social e do político:

talvez nós nos decepcionemos porque não sabemos reconhecer na obra os momentos em que a análise política implica uma visão econômica. Estamos decepcionados, talvez, porque permanecemos *prisioneiros de uma representação sumária tanto dos fatos econômicos quanto dos fatos políticos*.³²

Eis um momento em que Lefort fala de Maquiavel como bem poderia estar falando de si mesmo. Trata-se sobretudo, de inserir os pensamentos maquiaveliano e lefortiano no interior de uma mesma tradição: *a tradição da filosofia política*. Se quisermos, diz Lefort, definir a especificidade da filosofia política, “só podemos fazê-lo opondo-a ao espírito das ciências sociais ou das ciências humanas em geral”³³. Afinal, alguém que advoga pela radical indeterminação dos fenômenos sociais não poderá enxergar em expressões como “ciências sociais” ou “ciências humanas” outra coisa senão uma *contradição em termos*: a tentativa de aplicação de métodos de redução científica àquilo que se define, justamente, por ser avesso à objetividade da ciência.

“Filosofia política”, dirá Lefort, não como quem dá destaque à limitação inevitavelmente posta pela adjetivação, mas, ao contrário, como forma de ressaltar a abrangência imposta pelo substantivo. Pois não se trata de estabelecer distinções e erigir fronteiras entre diferentes tipos de filosofia – como um biólogo que, para delimitar sua diferença no interior do vasto campo da biologia, “se situa no quadro da biologia molecular, por exemplo”³⁴. Ao contrário, trata-se de fazer o movimento oposto – remetendo a política à filosofia e não esta àquela – *de modo a reivindicar ao pensamento sobre o político o quadro mais amplo da investigação filosófica*, a saber: “uma interrogação do tempo no qual se vive”³⁵. “O filósofo”, entende nosso autor:

não pode se satisfazer com a separação estabelecida, de um ponto de vista científico, entre a política (entendida como o conjunto das atividades e das relações tocantes ao exercício do poder) e, de outra parte, a economia, o direito, os costumes etc. (...) Eu não quero dizer que toda a vida social é determinada pelo modo de definição e de representação do poder. (...) Eu quero somente colocar em evidência a ideia de “forma de sociedade” (...).³⁶

³² Grifos nossos. LEFORT, *As formas da história*, p. 144.

³³ LEFORT, *Le temps présent*, p. 601.

³⁴ LEFORT, *Le temps présent*, p. 600.

³⁵ LEFORT, *Le temps présent*, p. 601.

³⁶ LEFORT, *Le temps présent*, p. 602.

E com a ideia de *forma de sociedade* retornamos, enfim, a Maquiavel. Pois, como explica Lefort, não pode haver autonomia do político – ou tampouco abandono do econômico – àquele que se põe a *pensar as formas do social*. Resposta necessária, mas que, convenhamos, não é suficiente: afinal, nada nos impede de colocar a questão essencial: qual é, então, o ponto de Arquimedes apoiado no qual o florentino pode girar o seu mundo? A resposta já nos é conhecida: “a forma das relações sociais”, Maquiavel “coloca através da divisão grande-povo”³⁷.

Ao tocar este elemento nuclear, Lefort, longe de temer o anacronismo, faz questão de estabelecer uma relação de plena comutabilidade – algo que, por sinal, permanecerá ao longo de todo o *TdoM* – entre o que aparece no pensador renascentista como a divisão da Cidade entre o desejo do povo e o desejo dos grandes e um termo muito mais contemporâneo, que sabemos bem a quem devemos tributar. “Todo mundo sabe”, relembra Lefort, “que Maquiavel concebe o poder em relação com *a luta de classes*”³⁸.

“Maquiavel, o outro de Marx”: eis que, enfim, começamos a chegar às complicações que trarão a esta expressão um outro significado. Procedamos então à análise de um texto publicado em 1960 na *Cahiers internationaux de sociologie*, no qual Lefort se propõe a confrontar as obras de Marx e Maquiavel. Confrontação cuja inspiração, logo de saída, nosso autor deixa claro se dever antes à percepção de um *mesmo* do que à de um *outro*:

A ideia de confrontar a obra de Maquiavel com a de Marx é sugerida pela observação segundo a qual *tanto uma como a outra são habitadas por uma mesma paixão realista*.³⁹

Do outro entendido como oposto, contrário, inverso, passamos a um outro que, sem deixar de sê-lo, pode bem ser *habitado por um mesmo*.

Por uma paixão realista

Realismo: a aparição deste termo na pena de Lefort desconcerta e parece até mesmo emudecer os comentadores. Mas o que aqui poderia querer dizer *realismo*? Ou, para retomar a pergunta posta por Lefort, *o que é o realismo em política*? Procuremos seguir, inicialmente, a argumentação do autor. Logo de saída, a respeito da pergunta “que é o real?”, uma afirmação grandiloquente:

É por ter enfrentado esta questão, sem se deixar inteiramente desviar pelo objeto de suas preferências, que uma teoria política, por mais ligada que seja a uma prática, pôde adquirir um alcance universal (...).⁴⁰

Não haveria, para Lefort, pensamento político que transcenda os interesses específicos de sua época e de seu contexto social e histórico a não ser estes que, ousadamente, põem-se a enfrentar o enigma do real. São escritores que querem “descobrir os motivos em

³⁷ LEFORT, *As formas da história*, p. 144.

³⁸ LEFORT, *As formas da história*, p. 142. Grifo nosso.

³⁹ Grifo nosso.

⁴⁰ LEFORT, *As formas da história*, p. 183.

virtude dos quais agem os indivíduos ou os grupos, assim como as causas que explicam o devir das sociedades”⁴¹. E, mais fundamentalmente: são escritores aos quais recorreremos, admitamo-lo, não pela mera curiosidade erudita sobre as sociedades em que viviam, mas com alguma esperança de que suas leituras possam de algum modo transcender a problemática de seu tempo e nos ajudar a lançar luz à nossa própria época e aos nossos problemas. Do que decorre a pergunta:

O que é que, na obra de caráter político, a despeito do fato de que nasce nas fronteiras de uma sociedade e a aborda dentro dos traços particulares que lhe compõe um determinado estado da produção, das instituições e da cultura, desbrava uma via de acesso à realidade?⁴²

Mas, notemos, há algo mais nesta discussão do que apenas o estatuto do realismo. Há o real, com efeito, mas há também *um esforço de conquista*; há uma via de acesso à realidade, mas há também alguém que a *quer* desbravar; há motivos e causas que explicariam indivíduos e sociedades, mas há antes aqueles que o supõem e que ousam tentar descobri-los.

Lefort costuma ser cirúrgico na escolha de seus termos – motivo pelo qual não poderíamos deixar o pequeno elefante do realismo passar pela sala sem ser nomeado. Mas igualmente não podemos esquecer do termo que o acompanha: o *mesmo* que habita Maquiavel e Marx é, antes de tudo, *uma paixão*. Habitados por uma mesma *paixão realista*.

Com este termo queremos, primeiramente, designar segundo o uso corrente o *desejo*⁴³ de um modo de ação que responde a móveis e se subordina a fins cuja observação mostra serem *efetivamente* os móveis e os fins de uma humanidade empírica.⁴⁴

Ouriçados que ficamos ao lermos termos que nos remetem ao domínio da objetividade – realismo, observação, efetividade, empiria – quase não nos damos conta de que todos eles estão a serviço da qualificação de um substantivo primeiro, radicalmente subjetivo: o desejo. Há, pois, um desejo fundamental. Mas, e agora carregando as tintas no termo que a ele se opõe, há também:

um sistema de realidade para além das quais o arbitrário do desejo, mesmo que ainda se regule em função de certas propriedades do objeto, não deixa de condenar o sujeito, irremediavelmente, a perder o controle de suas operações.⁴⁵

Trata-se, portanto, da tentativa de examinar com lupa “as condições de fato”⁴⁶, mas tendo como lente de aumento a “vontade de reconhecer nelas a origem de uma necessidade

⁴¹ LEFORT, *As formas da história*, p. 185.

⁴² LEFORT, *As formas da história*, p. 186.

⁴³ Grifo nosso.

⁴⁴ LEFORT, *As formas da história*, p. 187.

⁴⁵ LEFORT, *As formas da história*, p. 187.

⁴⁶ *Idem*.

prática”⁴⁷; trata-se bem de investigar a “realidade empírica, tal como a compõe a história dos homens”⁴⁸, mas somente para, por meio desta investigação, chegar à descoberta, no interior desta realidade, daquilo que seria “o fundamento da ação adequada”⁴⁹. É este, enfim, o *mesmo* que habita as obras de Maquiavel e Marx, o mesmo enigma de uma *paixão realista*:

Ambos partem da certeza de que o real é o que é e que, de uma certa maneira, não há nada a mudar nele, mas daí deduzem, todavia, uma tarefa prática: paradoxo deliberadamente enfrentado e aparentemente resolvido por meio do pensamento segundo o qual esta tarefa se acha inscrita na realidade empírica.⁵⁰

Para melhor compreendermos esta aparente resolução do paradoxo, passemos rapidamente pela leitura lefortiana de um intérprete que a desenvolve.

* * *

Não há caminho mais simples e mais esclarecedor para compreendermos as peculiaridades do modo pelo qual Lefort confronta os pensamentos de Marx e Maquiavel do que, de saída, passarmos pela sua leitura sobre as características que esta mesma confrontação adquire sob outra pena: a de Antonio Gramsci. Não há melhor caminho, entenda-se, pois nenhum outro poderia deixar tão claro aquilo que Lefort *não* pretende fazer.

Isto de modo algum significa que nosso autor não reconheça os méritos da análise do marxista italiano. Gramsci, diz Lefort, bem compreendeu que a obra, ao mesmo tempo que constitui a “expressão da experiência histórica de uma classe”⁵¹, está não obstante para além de suas determinações históricas, que ela possui a inesperada capacidade de se projetar para outros tempos e espaços, que ela lança aos leitores presentes e futuros uma espécie de *chamado a ser decifrado*, que ela nos convoca, enfim, a “uma atitude teórica e um partido prático, que anunciam o encontro necessário de nosso pensamento com o seu”⁵². É deste modo, pois, que a obra política “desbrava uma via de acesso à realidade”⁵³ e, desta percepção, Lefort e Gramsci compartilham plenamente. Esgotam-se aqui, contudo, as concordâncias. Se da obra depreendem-se *um chamado a ser decifrado, uma atitude teórica e um partido prático*, não restam dúvidas de que – ao menos na leitura de Lefort – os chamamentos que estes intérpretes decifram dissonam, que eles não adotam, no trabalho teórico, a mesma atitude, e que estão longe, na prática, de pertencer ao mesmo partido.

Não se trata, destaquemos, de avaliar aqui a justeza da crítica de Lefort à leitura gramsciana⁵⁴. Para os propósitos restritos deste artigo, interessa apenas observar que a análise

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ CHAUI, “O pensamento da obra de pensamento”, p. 25.

⁵² LEFORT, *As formas da história*, p.186.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ Para Juarez Guimarães, o capítulo dedicado a Gramsci pelo filósofo francês em sua grande obra “é certamente uma das peças mais duras e fechadas à abertura de sentidos deste grande leitor que é Lefort” (GUIMARÃES, “A Revolução democrática e o momento Lefortiano da democracia brasileira”, pp. 133-134). De fato, se tal como Guimarães acompanharmos a generosa interpretação da letra gramsciana empreendida por Benedetto

da crítica lefortiana ao marxista sardo constitui uma *estratégia privilegiada de apreensão do modo como o próprio Lefort dispõe em relação os pensamentos de Marx e Maquiavel*. Vejamos.

Ao levarmos em conta o apelo revolucionário marxista, como podemos considerar que a obra maquiaveliana mantenha com Marx outra relação senão a da mais bem acabada oposição? Afinal, se Maquiavel, como muitos interpretam, endereça sua palavra aos defensores da tirania, e se tanto se esmera em lhes dar instruções detalhadas com vistas à conservação do poder, como comparar o seu apelo àquele que, ao contrário, convoca o destinatário de sua mensagem à destituição do poder estabelecido? É precisamente a insuficiência da leitura que faz do *Príncipe* uma obra dedicada à conservação do poder tirânico que Gramsci, já de saída, irá demonstrar.

Que Maquiavel tenha exposto os termos de uma política tirânica, tenha envidado grandes esforços para descrever seu modo de funcionamento, tenha insistido na necessidade de avaliação dos fenômenos políticos em termos de relação de força, que ele tenha, enfim, construído algo que, com Gramsci, poderíamos chamar de um *ensinamento de realismo político*, nada disso é suficiente para concluirmos que seriam os interessados na manutenção do poder estabelecido que ocupariam o lugar de destinatário de sua mensagem. Aliás, poderíamos, muito antes, deduzir o contrário: pois toda opressão que se preza não abre mão da dissimulação, da mistificação, de esconder-se por detrás da máscara do interesse coletivo. E, se assim o é, quais benefícios poderia ter a revelação do rosto da tirania para aqueles que não só conhecem bem o que há por trás da máscara como, e principalmente, dependem dela? Deste modo, se o *Príncipe*:

atrai a atenção sobre a natureza do poder e revela que é uma criação humana saída das condições permanentes de luta social, é que se dirige àqueles que o poder cega e que não compreenderam ainda que está a seu alcance logo que sejam os mais fortes e qual o preço de sua conquista.⁵⁵

“Por conseguinte”, interpreta Gramsci, se os que estão no poder já sabem o que o *Príncipe* tem para dizer, então “quem ‘não sabe’? A classe revolucionária de seu tempo, o ‘povo’ e a ‘nação’ italiana, a democracia cidadã”⁵⁶. Chega a carta maquiaveliana ao seu destinatário: a burguesia florentina em ascensão, embora ainda não o saiba e não tenha conseguido dar a si mesma o líder do qual necessita, embora continue colocando em seus próprios olhos a venda do moralismo cristão, é, neste instante, a classe portadora da tarefa histórica. Se se dirige a um príncipe, “Maquiavel trata de como deve ser o Príncipe que queira conduzir um povo à fundação de um novo Estado”⁵⁷. Dirige-se, então, não a qualquer príncipe, mas a um novo príncipe, *il principe nuovo*, capaz de, em sua vontade, expressar a vontade de um povo. Se este homem ainda não existe, cumpre então o papel de um mito capaz de dar “uma forma mais concreta às paixões políticas”⁵⁸, uma figuração que irá corporificar e representar “de forma plástica e ‘antropomórfica’ o símbolo da vontade

Fontana, encontraremos entre as empreitadas de Lefort e Gramsci convergências significativas, desaguando ambas no esforço comum de promover o “retorno do marxismo à cultura do republicanismo democrático” (GUIMARÃES, “A Revolução democrática e o momento Lefortiano da democracia brasileira”, p. 135).

⁵⁵ LEFORT, *As formas da história*, p. 192.

⁵⁶ GRAMSCI, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, p. 17.

⁵⁷ GRAMSCI, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, p. 10.

⁵⁸ GRAMSCI, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, p. 9.

coletiva”⁵⁹. Pode bem ser uma fantasia, mal não faz, uma vez que se trata de uma “fantasia concreta que atua sobre um povo disperso e pulverizado para suscitar e organizar sua vontade coletiva”⁶⁰. Longe de servir aos interesses da classe dominante, e de modo análogo ao apelo marxista, o *Príncipe* maquiaveliano possui, na lente gramsciana, “uma função revolucionária por sua simples intenção: interpela homens que, mistificados, não têm interesse na mistificação”⁶¹.

Mas notemos, sobretudo, o *modus operandi* desta revolução: a classe revolucionária – mistificada, dispersa e pulverizada – é incapaz de advir por si à organização de sua vontade coletiva e deve por isso, interpreta Lefort, “aceitar a mediação do príncipe para aceder à sua própria unidade”⁶². Como dirá Gramsci:

Pode-se considerar que Maquiavel quer persuadir estas forças da necessidade de ter um ‘chefe’ que saiba o que quer e como obter o que quer, e de aceitá-lo com entusiasmo, mesmo quando suas ações possam estar ou parecer em contradição com a ideologia difundida na época, a religião.⁶³

Ora, a analogia que o intérprete tem em vista – a organização que em sua época deverá desempenhar o papel principesco, bem como a classe que deverá “aceitá-lo com entusiasmo” – não só parece evidente a Lefort, como também lhe parece clara a sua finalidade fundamentalmente defensiva:

Tanto o jacobinismo (...) quanto o bolchevismo (...) comporão as encarnações modernas do *Príncipe*: figuras em que o povo decifrará os traços de sua própria história, pessoas atuantes às quais dará, por sua fé, o poder de transformar o mundo.⁶⁴

É este, na leitura lefortiana, o sentido do *Príncipe* gramsciano: *discurso-apelo* direcionado à burguesia florentina – massa portadora da tarefa histórica, que deve aceitar a necessidade da mediação do Príncipe para que consiga “aceder à sua própria unidade”⁶⁵ –, a obra de Maquiavel prefigura o *discurso-apelo* de Marx, que colocaria ao proletariado a necessidade de aceitação da mediação do Partido Comunista. E, se é assim, quando questionamos a verticalidade da estrutura hierárquica do partido e sua pertinência para a construção de uma sociedade sem classes, fazemo-lo tão somente porque, ingênuos, “não soubemos reconhecer que esta instituição ocupa na sociedade moderna a função principesca outrora definida por Maquiavel”⁶⁶. Ao refletirmos sobre o dilema comunista com a ajuda do secretário florentino, “persuadir-nos-emos de que o Partido não pode ser diferente do que é”⁶⁷. E é este, para

⁵⁹ *Idem*.

⁶⁰ GRAMSCI, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, p. 10.

⁶¹ LEFORT, *As formas da história* p. 192.

⁶² LEFORT, *As formas da história* p. 193.

⁶³ GRAMSCI, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, p. 18.

⁶⁴ LEFORT, *As formas da história*, p. 194.

⁶⁵ LEFORT, *As formas da história*, p. 193.

⁶⁶ LEFORT, *As formas da história*, p. 194.

⁶⁷ *Idem*.

Lefort, o sentido maior da empreitada gramsciana: por um lado, quer assegurar as massas da pertinência de colocar seus destinos nas mãos de um chefe; por outro,

quer trazer aos chefes a certeza de que estão no bom caminho quando subordinam todas as suas preocupações à conquista do poder e que, seguindo a razão aparentemente abstrata que governa a política, fazem-se de agentes da razão histórica.⁶⁸

Não podemos deixar que, no campo do saber, haja lugar para a *incerteza*, assim como não podemos arriscar que, no campo da ação, faça-se espaço para a *indeterminação*. O enigma de uma paixão realista, tal como queríamos demonstrar, resolver-se-ia na proposição de que *a tarefa de transformação da realidade se acha inscrita na própria realidade*: política e realidade se juntam, enfim, porque *a realidade é política*. Quer seja em Marx, como uma tarefa “pouco a pouco formada no curso de uma história cumulativa até a etapa em que sua definição se torna evidente”⁶⁹, quer seja em Maquiavel, como uma tarefa “sempre presente e sempre exposta ao acaso da aventura social em uma história repetitiva”⁷⁰, trata-se de afirmar que *realidade é práxis*, ou seja, “que o presente é apreendido como aquilo que adveio graças à ação dos homens e faz apelo a uma tarefa”⁷¹.

Assim, dirá Lefort, sob a pena gramsciana todos os conflitos só existem para serem, em seguida, a-problematicamente solucionados: na massa revolucionária (burguesia florentina ou proletariado), resolve-se o conflito entre sua mistificação e sua tarefa histórica, graças à mediação do Príncipe ou do Partido; também se soluciona o conflito no interior das totalidades classe-instância (Burguesia-Príncipe ou Proletariado-Partido), graças às mediações dos *discursos-apelo* das obras (*Príncipe* e *Manifesto Comunista*); o realismo político do Príncipe-Partido e o realismo popular das massas se unem felizes na ação revolucionária; enfim, resolve-se o conflito entre as obras de Maquiavel e Marx graças à mediação, é claro, do próprio Gramsci.

Eis, acusa Lefort, a posição a que se arroga o pensador sardo: figura da onisciência que sobrevoa todos os tempos e obras, que é capaz de ocupar todos os lugares – de Maquiavel e de Marx, da burguesia florentina e do Príncipe, do proletariado e do partido, da teoria e da prática, da paixão e do realismo, da arbitrariedade do desejo e da imutabilidade da realidade, ambas resumidas na práxis revolucionária –, figura do autor-ator, que age porque sabe e sabe porque age⁷².

⁶⁸ LEFORT, *As formas da história*, p.196.

⁶⁹ *Idem*.

⁷⁰ *Idem*.

⁷¹ LEFORT, *As formas da história*, p.195.

⁷² Na leitura da letra gramsciana empreendida por Fontana, ao contrário, “o partido não possui um conhecimento a cujas ‘verdades’ seus seguidores e membros devem se submeter” (FONTANA, *Hegemony and power*, p. 15)2. Isto porque, como deixariam claro os escritos do pensador sardo, tal conhecimento “deve agora ser compreendido como sendo sempre interno ao povo, pois o filósofo democrático (o professor) é ele mesmo o produto do povo que ele pretende educar”. Assim, quando lemos que Maquiavel quer ensinar ao povo o novo conhecimento político”, seria crucial não nos esquecermos da noção gramsciana de ensino, para a qual “todo professor é também um estudante, e todo estudante é também um professor”. Ao que Fontana conclui: “É neste contexto” – radicalmente distinto, diga-se, daquele pressuposto pela crítica lefortiana – “que a discussão gramsciana do partido como o príncipe moderno deve ser conduzida” (FONTANA, *Hegemony and power*, p. 151).

Da exclamação à interrogação

Quando perguntado se “existe uma possibilidade de oposição entre a bagunça endêmica na sociedade e a vontade de racionalização do poder ou dos contra-poderes?”, Lefort responde antes ser possível “denunciar a bagunça, tentar agir (...) para que aqueles que dela são vítimas descubram o seu poder de transformar as condições que acreditam fatais”.⁷³

Observemos a cautela com que o filósofo constrói a frase, procurando deixar claro que não lhe cabe a tarefa de transformação da realidade: são antes as próprias “vítimas da bagunça” que detêm este poder. Cabe-lhe, assevera, denunciar a bagunça, ajudando-as a descobrir o poder que possuem e a tomar para si as rédeas da situação. Indicação de rumo que nos é preciosa para compreendermos, finalmente, o que Lefort entende pelo *realismo* de Maquiavel e Marx.

A vontade com a qual estes dois pensadores tentam se apropriar, em um pensamento posto à prova da ação, de toda a “extensão da história humana”⁷⁴, na tentativa de restituir “ao real sua verdadeira identidade”⁷⁵ (idem), se no frígir dos ovos não chega a entregar o que prometeu, tampouco deixa de apontar a quem se dedica à filosofia política uma via possível:

A vontade de preparar uma tal restituição, em pensamento e em ato, engendra tanto na obra de Maquiavel como na de Marx *um procedimento crítico* (...). Mesma *ruptura* com a tradição cultural de seu tempo (...); mesma *recusa* em substituir à ordem das paixões ou dos interesses uma essência do homem racional, fundamento do bom regime; mesma *acusação* lançada contra um humanismo moral que, sob a cobertura de um apego a valores abstratos, deixa livre o terreno ao exercício desordenado da violência (...).⁷⁶

Ruptura, recusa, acusação: as palavras em destaque deixam claro que é no procedimento crítico que Lefort identifica os dividendos das paixões realistas. Podemos tomar para nós este realismo, portanto, desde que observemos que “a conquista do real se efetua na crítica de cada imagem na qual estaríamos tentados a nos deter”⁷⁷. Se são então dissolvidas as imagens que, ainda que imaginariamente, nos ofereciam respostas às nossas questões e apaziguavam nossos espíritos, procuremos não nos assustar com esta multiplicação dos pontos de interrogação: afinal, o “realismo não consiste precisamente em definir os *termos* de uma situação, em dispô-los em forma de questão?”⁷⁸.

Retomando a oposição diametral estabelecida por Lefort entre sua leitura e a de Gramsci, diríamos, se tivéssemos de resumir nossas conclusões em uma frase: para Gramsci, mais próximo de Marx do que de Maquiavel, as obras destes autores são marcadas por um apelo exclamativo, possuem a forma de manifestos explicativos e nos asseguram, demonstrando a unidade entre pensamento e ação, de que seguimos o bom caminho; para Lefort, mais próximo de Maquiavel do que de Marx, estas obras são fundamentalmente

⁷³ LEFORT, *Le temps présent*, p. 255.

⁷⁴ LEFORT, *As formas da história*, p. 189.

⁷⁵ LEFORT, *As formas da história*, p. 189.

⁷⁶ LEFORT, *As formas da história*, p. 189. Grifos nossos.

⁷⁷ LEFORT, *As formas da história*, p. 205.

⁷⁸ LEFORT, *As formas da história*, p. 204.

interrogativas, possuem a forma de enigmas produtivos e desbravam, fundando diferentes procedimentos críticos, novos campos discursivos que nos permitem desfazer falsas certezas e lançar nova luz sobre nossos próprios problemas.

Podemos enfim começar a entender por que, inquietos com os problemas da época em que vivemos, debruçamo-nos sobre textos dos séculos XV ou XIX: se ao lermos estes autores aceitamos correr o risco “de ver em seu realismo o advento de certas questões mais do que uma tese”⁷⁹, se nos abrimos a encontrar em suas obras “a indicação de um percurso a seguir obrigatoriamente por todo aquele que começa a se interrogar sobre a política mais do que a revelação do que é”⁸⁰, então “somos levados a restituir a Maquiavel e a Marx um igual poder de enfrentarmos nossos próprios problemas”⁸¹. Se compreendemos que *cabe à filosofia política, nos campos do saber e da ação, antes revelar do que esconjurar a incerteza e a indeterminação*:

Não é um paradoxo sustentar que é tomando a medida desta indeterminação que nos comunicamos com o pensamento deles e, sob o seu efeito, interrogamos nosso tempo. Seus erros não aparecem mais como erros, nem suas contradições como contradições se chegássemos a ler na sua obra a indicação de uma problemática da realidade.⁸²

Daí por que, para Lefort, uma obra de pensamento transpassa suas próprias fronteiras espaço-temporais para adquirir “um alcance universal”⁸³, tornando-se capaz de desbravar “uma via de acesso à realidade”⁸⁴: não porque suas proposições possam se alçar ao estatuto de verdades universais, mas porque os problemas com os quais se defronta, as contradições nas quais se enreda, as aporias nas quais desemboca e mesmo os erros que comete constituem aprendizados fundamentais a quem tem por tarefa dismantelar as falsas verdades de seu próprio tempo. Daí, e assim encerramos as investigações com as quais abrimos este texto, o motivo maior da atração por um enigma.

Referências bibliográficas

CHAUI, M. “O pensamento da obra de pensamento”. Resenha do livro de Claude Lefort *Le Travail de l'œuvre, Machiavel* (Paris, Gallimard, 1972). Documento datilografado e não publicado. Departamento de Ciências Sociais – Cadeira de Ciência Política, 1974.

FONTANA, B. *Hegemony and power. On the relation between Gramsci and Machiavelli*. Minnesota: Minnesota University Press, 1993.

GRAMSCI, A. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Madrid: Ediciones Nueva Visión, 1980.

⁷⁹ LEFORT, *As formas da história*, p. 198.

⁸⁰ LEFORT, *As formas da história*, p. 198.

⁸¹ LEFORT, *As formas da história*, p. 199.

⁸² LEFORT, *As formas da história*, p. 208.

⁸³ LEFORT, *As formas da história*, p. 183.

⁸⁴ LEFORT, *As formas da história*, p. 186.

GUIMARÃES, J. “A Revolução democrática e o momento Lefortiano da democracia brasileira”. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 1 (32), pp. 123-139, 2018. <https://doi.org/10.11606/issn.1517-0128.v1i32p123-139>

LEFORT, C. *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

_____. “Bitran, a questão do olho”. Tradução de Renato Janine Ribeiro. In: *Revista Discurso*, v. 7, n. 7 (1976) pp. 23-50. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/discurso/issue/view/3136>.

_____. *Écrire – à l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy, 1992.

_____. *Le temps présent*. Paris: Belin, 2007.

_____. *As formas da história*. Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Brasiliense, 1979.

_____. *Les formes de l'histoire*. Paris: Éditions Gallimard, 1978.

LELLOUCHE, S. “L'invention du politique. Rencontre avec Claude Lefort”. Entrevista concedida à revista *Sciences Humaines* em 1999. Disponível em: https://www.scienceshumaines.com/l-invention-du-politique-rencontre-avec-claude-lefort_fr_10814.html.

MAGALHÃES, J.B. “Lefort diz que mercado não garante sozinho justiça social”. Entrevista concedida por Lefort ao jornal Folha de São Paulo, publicada em 19/04/1992. Disponível em: http://almanaque.folha.uol.com.br/entrevista_filosofia_lefort.htm.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Tradução: Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

POLTIER, H. *Claude Lefort: la découverte du politique*. Éditions Michalon: Paris, 1997.

PLOT, M. (org.) *Claude Lefort: thinker of the Political*. Nova Iorque: Palgrave, 2013.

O presente é um passado em potência? Considerações acerca da atitude estética do ser humano em relação aos acontecimentos históricos a partir de Simone de Beauvoir

Josiana Barbosa Andrade¹

Resumo: No terceiro capítulo de *Por uma moral da ambiguidade* (1947), Simone de Beauvoir desenvolve diferentes temas, entre eles o da “atitude de estética” do ser humano para com os acontecimentos históricos. Essa atitude é definida por um olhar puro e contemplativo do ser humano em relação às diferentes situações humanas no mundo, que resultaria em uma tentativa de fuga da verdade do presente e em uma negação da condição humana. Então, considerando o contexto da crise atual sustida pelo COVID-19, pretendemos mostrar, ao longo deste trabalho, não somente a relação entre essa noção de atitude estética e a teoria da temporalidade da filósofa, mas também suas implicações morais e políticas.

Palavras-chave: Atitude estética – Acontecimento histórico – Contemplação – Presente – Passado

Is the present a potential past? Considerations about the human being's aesthetic attitude towards historical events from Simone de Beauvoir

Abstract: In the third chapter of *The Ethics of Ambiguity* (1947), Simone de Beauvoir develops different themes, including the “aesthetic attitude” of the human being towards historical events. This attitude is defined by a pure and contemplative view of the human being in relation to the different human situations in the world, which would result in an attempt to escape the truth of the present and a denial of the human condition. Therefore, considering the current crisis sparked by COVID-19, we intend to show throughout this paper not only the relationship between this aesthetic attitude notion and the philosopher's theory of temporality, but also its moral and political implications.

Keywords: Aesthetic attitude – Historical event – Contemplation – Present – Past

Considerações iniciais

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas.

Ainda que, ao longo dos anos, o tema da temporalidade, no pensamento de Simone de Beauvoir, tenha sido reduzido, via *ad feminam*, à dimensão pessoal de sua vida, ele foi também abordado por ela nas dimensões literária e filosófica de sua obra, como pontuou Ursula Tidd². É a partir desta última que conduziremos a nossa problemática no percurso deste artigo: a relação do ser humano para com o presente; a sua atitude estética em relação aos acontecimentos históricos. O problema da temporalidade atravessou toda a obra da filósofa, já sendo retratado tanto em seu primeiro romance publicado, *A convidada* (1943), quanto em seu inaugural ensaio filosófico, *Pirro e Cineias* (1944). Contudo, para desenvolvermos o nosso tema proposto, utilizaremos, principalmente, o seu ensaio *Por uma moral da ambiguidade* (1947)³, pela razão de que nele se encontra presente a sua crítica à atitude estética do ser humano no mundo, que seria uma atitude tentadora, principalmente, aos intelectuais e aos artistas, em um período de crise.

No decorrer da atual crise suscitada pelo COVID-19, foram elaborados diferentes trabalhos cujo tema foi o “futuro pós-pandemia”, havendo, pois, mais interesse pelo futuro do que pelo presente⁴. Essa é uma das características do que Simone de Beauvoir definiu como *atitude estética*. A ou o intelectual, ao tentar-se colocar somente como observadora ou observador imparcial do mundo, acaba por esquecer-se de que se encontra nele também como um ser *situado*. Há, nessa tentativa, uma busca por uma objetividade que beira, em certo sentido, o objetivismo, não somente uma valorização, quase reducionista, da condição de exterioridade do ser humano. O que torna possível, aqui, ainda que esse não seja o nosso objetivo, realizar uma interlocução entre Simone de Beauvoir e Edmund Husserl, uma vez que ele, em sua conferência “A crise da humanidade europeia e a filosofia” (1935), pretendeu mostrar que a crise europeia teria advindo do esquecimento do sentido original da atitude filosófica, enquanto tarefa infinita, em detrimento da atitude científica, em que o cientista esquece-se de que a própria ciência “é produto do espírito que investiga”⁵. A ou o intelectual ou a ou o cientista, nessa perspectiva, não teria claro para si o fundamento próprio de seu trabalho, que teria sua origem em sua própria subjetividade.

Essa tentativa de tornar-se uma observadora ou um observador imparcial do mundo pressupõe uma concepção de ser humano que postula uma separação entre o sujeito e o mundo, tornando impossível a ele possuir a si mesmo e ao mundo, *ao mesmo tempo*: ao lançar-se no mundo, ele esqueceria de si mesmo; ao voltar-se para si, esqueceria do mundo. Essa relação entre o sujeito e o mundo seria, daí, de oposição e contradição, como enfatizou Simone de Beauvoir, em sua resenha “*Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty” (1945). Nesse mesmo texto, ela afirma que “um dos grandes méritos da fenomenologia ao ser humano foi o de reestabelecer o direito a uma existência autêntica, eliminando a oposição do

² TIDD, “For the time being: Simone de Beauvoir’s representation of temporality”, p. 108.

³ Serão utilizadas as seguintes abreviaturas para citar as obras de Simone de Beauvoir: PC, (*Pirro e Cineias*), PMA (*Por uma moral da ambiguidade*), RFP (Resenha da “*Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty”), QPL (“Que Peut la Littérature?”), com a seguinte estrutura: obra em francês / tradução, quando houver.

⁴ Dentre esses trabalhos, encontram-se artigos jornalísticos tais como “Como o coronavírus vai mudar nossas vidas: dez tendências para o mundo pós-pandemia” (abril, 2020) de Clayton Melo; “E o pós-Brasil” [abril, 2020], de Rafael R. Ioris e Antonio A. R. Ioris; a série textos “O mundo Pós-Covid-19”, da Ecoa, organizada por Mariana Castro; a coletânea de artigos *Brasil pós-pandemia* (2020), organizada por Ronaldo Pereira Santos e Marcio Pochmann.

⁵ HUSSERL, *Europa: crise e renovação*, p. 151.

sujeito e do objeto”⁶, em que o movimento da posse de si e do mundo ocorreria, simultaneamente. E ainda, em sua análise, ela pontua que em tal livro de Merleau-Ponty “a condição humana estaria em jogo”⁷, pois o filósofo havia mostrado que a atitude fenomenológica permitiria ao ser humano a realização de si e o desvelamento do mundo, mediante um movimento contínuo de presentificação de si. Com essa possibilidade da realização de uma existência autêntica, a atitude estética, enquanto olhar puro e imparcial, revelar-se-á inautêntica, como veremos, ao longo deste estudo, na medida em que ela se revelará não apenas como uma fuga da verdade do presente, mas também como uma tentativa de negação da condição humana.

O ser humano como ser situado

Para evidenciarmos as implicações morais e políticas da atitude estética do ser humano em relação aos acontecimentos históricos, devemos, antes de tudo, compreender a perspectiva beauvoiriana acerca da condição humana. Segundo ela, o ser humano, originalmente, surge no mundo como uma *falta de ser*, mas a ele é permitido realizar-se como uma *existência*. Aqui, dois pontos fazem-se importantes enunciar: primeiro, que essa falta de ser do ser humano não conduz, *automaticamente*, a um desejo de ser⁸; e segundo, que é possível identificar uma diferença entre vida e existência na filosofia de Simone de Beauvoir, como pontuou Andrea Veltman⁹, em que a vida seria definida como um fato que não possui *em si* uma justificativa, e a existência, como uma busca para a justificação da vida, originalmente, injustificada. A existência, à vista disso, aparece nos textos beauvoirianos tanto como o fato da vida humana que foi lançada no mundo quanto como *uma* maneira de assumir a condição humana de ser falta de ser. Por isso, ainda que o ser humano, inicialmente, surja no mundo como uma falta de ser, ela precisa *tornar-se, fazer-se*, uma existência. Esse “tornar-se” e “fazer-se” uma existência não questiona, todavia, o axioma existencialista de que a existência (enquanto vida humana) é um fato, mas problematiza as maneiras de viver a condição humana de ser uma negatividade, já que, para Simone de Beauvoir, o ser do ser humano “é

⁶ RFP, p. 07 / p. 160.

⁷ RFP, p. 07 / p. 160.

⁸ Frequentemente, foi-se defendido, nos estudos do pensamento de Simone de Beauvoir, que a sua moral de *Por uma moral da ambiguidade* pressupõe e defende a ontologia sartreana. Recentemente, por exemplo, Beatriz da Silva Seus retomou e levou a suas últimas consequências, em *Simone de Beauvoir e a libertação da mulher: do existencialismo sartriano à moral da ambiguidade* (2019), o argumento *ad feminam* de que a obra de Simone de Beauvoir seria, filosoficamente, dependente da de Sartre; segunda ela, Simone de Beauvoir “buscou dar *continuidade* ao tratado moral incompleto de Sartre (*O ser e o nada*), trazendo em seu conteúdo o mesmo tipo de fundamentação analítica de homem, mas focando no âmbito moral” (SEUS, *Simone de Beauvoir e a libertação da mulher: do existencialismo sartriano à moral da ambiguidade*, p. 113). Ocorre, no entanto, que em seu ensaio supracitado, a filósofa não concorda com a condição humana apresentada por Sartre, escrevendo que, em *O ser e o nada*, “há “uma descrição do homem (*sic!* ser humano) sério e de seu universo” (PMA, p. 67 / p. 43), ao invés de uma apresentação da verdadeira condição humana. À diferença de Sartre, ela não realiza uma associação necessária entre a *falta de ser* e o *desejo de ser*; para ela, o ser humano não é, ontologicamente, desejo de ser. Esse desejo, como bem pontuou Debra Bergoffen, na filosofia beauvoiriana, é histórico; ele está vinculado com a nostalgia da infância – momento no qual o existente se relaciona com o mundo de maneira séria, sem ser um sério, entendendo seriedade, aqui, como uma maneira de ser que busca justificar a si mesmo e os dados do mundo de forma necessária e incondicional (cf. BERGOFFEN, “Introduction”. In: SIMONS, LE BON DE BEAUVOIR, *Philosophical Writings: The Beauvoir Series*, p. 84).

⁹ VELTMAN, “Transcendence and immanence in Beauvoir’s Ethics”, p. 121.

ser falta de ser, mas *há uma maneira de ser dessa falta que é precisamente a existência*¹⁰. E essa maneira, conforme ela, é a que escolhe querer desvelar o ser, ao invés de querer ser o ser¹¹.

Nesse contexto, a existência – *qua* maneira de assumir a falta de ser – aparecerá como um contraditório em relação às outras maneiras de assunção dessa falta de ser, as quais visam não um tornar-se existência, mas um tornar-se ser, uma pura positividade, um ser acabado, *cheio de si*. Ora, enquanto a busca de fazer-se uma existência implica uma contínua justificação de si que parte da *aceitação* de ser uma falta de ser, a busca de fazer-se um ser resulta numa contínua “justificação” de si que parte da *negação* de ser uma falta de ser. Na primeira, Simone de Beauvoir identificará a postura autêntica da assunção da condição humana, e na segunda, consequentemente, a postura inautêntica. Essa assunção autêntica – de aceitar-se como falta de ser e buscar tornar-se uma existência – ocorre, segundo a filósofa, mediante ao que ela nomeou de *conversão existencialista*; por meio desta, o ser humano aceita-se como falta de ser, nega essa falta como falta e afirmar-se como existência positiva¹². Nessa conversão, dois movimentos estão presentes: o da suspensão fenomenológica e o da dialética¹³. No primeiro, o existente realiza uma suspensão de si, por meio da qual lhe é revelado a sua verdadeira condição humana – a de ser uma falta de ser; e no segundo, a partir dessa revelação do primeiro movimento, o existente elabora um movimento dialético visando converter a sua falta de ser em existência, isto é, ele busca criar uma justificação e significado para si no mundo sem querer negar a sua condição de ser uma negatividade, mas continuamente afirmá-la e convertê-la. A condição para a autenticidade, como podemos perceber, está vinculada com a realização da conversão existencialista, em que o existente almeja não querer ser o ser, e sim desvelá-lo. E isso vai ao encontro do que Simone de Beauvoir indicou em sua resenha supracitada, ao associar a autenticidade ao movimento de desvelamento, em que o existente tomaria posse de si e do mundo, *simultaneamente*.

É-nos possível dizer, diante disso, que a *falta de ser* e a *existência*, na filosofia beauvoiriana, não são sinônimos, ainda que sejam indissociáveis, uma vez que o movimento de fazer-se existência depende da condição humana de ser falta de ser, que não pode, aliás, ser superada, mas tão-somente convertida¹⁴. O ser humano situado no mundo e, por sua vez, no espaço, no tempo e na história, que busca realizar a conversão de si, é, a um só tempo, falta de ser e existência; ao mesmo tempo, as suas obras elaboradas no mundo – que refletem a sua busca por justificação de si – tendem a serem transcendidas, haja vista a condição da temporalidade e, por essa razão, a conversão de si contínua revela-se necessária, já que uma justificação *acabada* de si não seria possível. Essa condição humana de ser negatividade e positividade traz à tona ainda a concepção de ser humano, na perspectiva de Simone de Beauvoir: a de que ele é, estruturalmente, uma ambiguidade. Essa ambiguidade, contudo, não está vinculada à ideia de imprecisão, mas à de *paradoxo*¹⁵. Dizer que o ser humano é uma ambiguidade, em sentido beauvoiriano, significa dizer que ele é, simultaneamente, facticidade e liberdade, objeto e sujeito, corpo e espírito. O existente, então, não deve buscar superar a sua ambiguidade a fim de se afirmar somente como liberdade, sujeito ou espírito; ao

¹⁰ PMA, p. 17 / pp. 17-18.

¹¹ PMA, p. 42 / p. 30.

¹² PMA, p. 18 / p. 18.

¹³ PMA, pp. 18-19 / p. 18.

¹⁴ ANDRADE, *Simone de Beauvoir e Carolina de Jesus*, p. 28.

¹⁵ PMA, p. 13 / p. 15.

contrário, precisa assumi-la. Essa assunção ocorre mediante a conversão. Simone de Beauvoir não propõe à maneira de Sartre uma *busca do ser*, mas uma *busca da existência*¹⁶. E a existência reflete, aqui, a assunção da ambiguidade de ser facticidade e liberdade, objeto e sujeito, corpo e espírito. Dessa ambiguidade original, outras surgem, dentre as quais se encontra a de que o ser humano existe no mundo como um indivíduo *singular* e como uma coletividade. E, novamente, não se deve tentar eliminá-la, mas assumi-la, ainda que, normalmente, a tendência seja a lógica excludente: ou tenta-se reduzir o ser humano à sua individualidade, ou tenta-se englobá-lo dentro de uma coletividade. Contra essa postura reducionista, Simone de Beauvoir, em concordância com Sartre, trouxe à baila a noção de que o ser humano seria uma “totalidade-destotalizada”¹⁷, a qual está vinculada a condição de ser ambiguidade. Para ela, afirmar que o ser humano é uma totalidade-destotalizada significa dizer que ele é um ser que só faz desfazendo-se, que é uma realidade cujo desígnio original é manter-se uma abertura ao mundo e aos outros. Cada indivíduo singular dentro de uma coletividade relaciona-se com os outros de forma singular, sempre em situação; e cada um, a partir de sua situação singular, relaciona-se com essa coletividade inteligível.

O ser humano, dessa maneira, sempre existe em situação no mundo. Tal situação é definida não somente como um lugar concreto na terra, mas também pela forma que o existente se relaciona com esse lugar¹⁸. Essa noção foi retratada, em um primeiro momento, por Simone de Beauvoir, através de sua metáfora do jardim de Cândido, na primeira parte de *Pirro e Cineas*¹⁹; por isso, Debra Bergoffen argumentou que, por meio dessa metáfora, a filósofa revela a estrutura da liberdade humana como liberdade situada, a qual só se realiza por meio da ação²⁰. Nela, dois elementos relevantes para a jovem Simone de Beauvoir se evidenciam: a relação do ser humano para com o mundo precisa ser fundada por ele próprio, em situação; a realidade de um ser humano é sempre delimitada a partir de seus atos. O existente é definido por aquilo que ele *faz*. Ele precisa enraizar-se no mundo, ainda que “jamais lhe seja permitido realizar-se”²¹ em sua totalidade, considerando a sua condição de ser falta de ser. Mais tarde, em seu escrito “Que peut la littérature?” (1960), Simone de Beauvoir apresenta uma concepção de situação mais refinada, que não contradiz a de seu primeiro ensaio filosófico, em que considera com maior precisão a condição humana de ser facticidade e liberdade, ao trazer à baila a noção conceitual. A situação é também constituída por tudo aquilo que forma a individualidade do indivíduo situado – o seu passado, a sua classe, a sua condição, os seus projetos²². A situação, assim, pode ser compreendida como um entrelaçamento de todas as *ambiguidades* e experiências *vividas* de um ser humano em relação situada com o mundo.

¹⁶ Sobre esse tema, ver *Simone de Beauvoir e Carolina de Jesus: um ensaio sobre a busca da existência*, 2020, de Josiana Andrade.

¹⁷ PMA, p. 176 / 2005, p. 100.

¹⁸ ANDRADE, *Simone de Beauvoir e Carolina de Jesus: um ensaio sobre a busca da existência*, p. 30.

¹⁹ PC, p. 13 / p. 137.

²⁰ BERGOFFEN, “Introduction (Pyrrhus and Cineas)”, p. 82.

²¹ PMA, p. 188 / p. 106.

²² QPL, p. 335.

A atitude estética como fuga da verdade presente

Vimos que o ser humano, conforme a perspectiva beauvoiriana, é um existente *situado* cuja condição de existir, autenticamente, encontra-se na ação de desvelar o mundo, visando converter, ao invés de negar, a sua negatividade. Nesse desvelamento, por conseguinte, ele engendra novos significados em mundo com significados e sentidos já constituídos, como apontou Thana de Souza²³. Por esse motivo, o mundo, segundo Simone de Beauvoir, “é um mundo humano em que cada objeto é penetrado por significação; é um mundo falante, de onde se elevam solicitações, apelos; compreende-se assim que através desse mundo cada indivíduo possa dar conteúdo concreto à sua liberdade”²⁴. O mundo *envolve* o existente, que envolve e é envolvido; tal como o ser humano, é uma totalidade-destotalizada. O que significa dizer que, embora ele seja o mesmo para todos, a forma como cada uma e cada um se relaciona com ele é singular²⁵, sendo definido, assim, como um “entrelaçamento de experiências singulares que se envolvem enquanto permanecem separadas”²⁶, pela filósofa. Esse “envolver” o mundo pressupõe que o ser humano esteja *nele*, como um sujeito situado no tempo, no espaço e na história, impossibilitando-o de se lançar como uma consciência atemporal e impessoal, na medida em que é lançado no mundo em situação e o experiencia mediante o espaço²⁷. Contudo, nem todo ser humano busca reconhecer a sua própria condição de existir no mundo, há aquele que com ele pretende se relacionar *somente* pela via contemplativa, esquecendo-se de que é também corpo; essa atitude, Simone de Beauvoir definiu como atitude estética.

A pessoa que adota a atitude estética “pretende não ter com o mundo nenhuma outra relação que não a de uma contemplação desinteressada; fora do tempo, longe dos homens [*sic!* seres humanos], ele se põe diante da história, à qual não acredita pertencer, como um olhar puro”²⁸. Nessa passagem, podemos perceber que há nesse sujeito contemplativo uma busca por superar a sua condição de ser ambiguidade, tendo em conta que se colocar “fora do tempo” ou “diante da história” é negar-se enquanto um ser que é tanto facticidade quanto liberdade. Além disso, essa busca possui sua origem, possivelmente, em uma concepção humana que vê o corpo como um limite para a liberdade, que pode ser encontrada, em certa medida, nos estoicos; ou no dualismo cartesiano do corpo e espírito, que postula uma dicotomia e, por conseguinte, uma hierarquia, em que o espírito é colocado como superior ao corpo. Essa postura contemplativa, por dedução, seria considerada superior por quem a escolhe. Ao realizar essa atitude estética, o existente não somente *esquece* de sua condição de ser ambiguidade, mas também acredita em uma mentira: de que seria possível colocar-se fora do tempo e da história estando dentro da terra.

A pessoa que adere a essa atitude, porém, não é apenas inautêntica e imoral, no sentido de que não busca realizar a assunção e conversão de si no mundo, mas também perigosa: a sua “visão impessoal iguala todas as situações”²⁹, apreendendo-as com certa

²³ SOUZA, “Beauvoir e a situação das mulheres: entre subjetividade e facticidade”, p. 224.

²⁴ PMA, p. 107 / p. 64.

²⁵ ANDRADE, *Simone de Beauvoir e Carolina de Jesus: um ensaio sobre a busca da existência*, p. 19.

²⁶ QPL, p. 337. Tradução nossa.

²⁷ Simone de Beauvoir enfatiza esse aspecto em sua resenha “Fenomenologia da percepção de Merleau Ponty”.

²⁸ PMA, p. 108 / p. 65.

²⁹ PMA, p. 108 / p. 65.

indiferença. No decorrer da atual crise decorrente do COVID-19, sobretudo em seus primeiros meses, essa atitude pôde ser percebida na sabedoria popular³⁰, em textos jornalísticos³¹ e nas discussões teóricas sobre a crise. Um dos seus primeiros reflexos, no contexto da sociedade em geral, no Brasil, foi a ideia de que o vírus seria “democrático”, de que *todos* os seres humanos estariam “no *mesmo* barco”, já que esse vírus invisível não distinguiria classe, gênero e raça. Uma das primeiras discussões teóricas, dentro do contexto filosófico, foi o tema da pós-pandemia, tratando a realidade presente como um momento transitório da História, privilegiando, em demasia, somente o aspecto da pura exterioridade da condição humana, em que os seres singulares são percebidos somente como unidades contabilizáveis, ou como passividades abstratas que seguem, sem revoltas e perdas definitivas, o rumo da História. Dentre esses teóricos, encontra-se Slavoj Žižek, que mesmo se posicionando como “*observador* não especialista munido de um acesso muito limitado a dados”³², especulou sobre a possibilidade de um novo comunismo, de novos sistemas de solidariedade, de novas formas de viver decorrentes da crise atual. Seu argumento foi o de que “mesmo acontecimentos horríveis podem ter consequências positivas imprevistas”³³. É uma hipótese. Mas por que ir direto para as consequências *possíveis*, ao invés de olhar para o presente como um existente situado que está também envolvido por ela? Podemos identificar, ao longo da leitura da coletânea de artigos de Žižek, a atitude estética conforme o sentido beauvoiriano. Neles, o filósofo, mais do que entender o fenômeno atual em sua ineditiz, visa possíveis consequências no futuro, com uma tendência universalista. Concordando com o vice-ministro de saúde iraniano, Iraj Harirchi, que afirmou que “esse vírus é democrático e não discerne entre pobres e ricos ou entre políticos e cidadãos comuns”³⁴, Žižek escreveu, precipitadamente, que estávamos “no mesmo barco”, sendo “difícil não ver a ironia suprema no fato de que o que nos uniu e o que nos levou à solidariedade *global* se expressa no nível da vida cotidiana em orientações rigorosas para evitar contatos próximos com os outros e inclusive se autoisolar”³⁵. Não por acaso, ele teve que reconsiderar, por muitas razões, algumas de suas posições, como observou Boaventura de Sousa Santos, que nos mostrou que as e os intelectuais não devem partir de suas próprias teorias elaboradas em “tempos normais” para compreender a realidade em “excessão excepcional”, e sim “estar atentos às necessidades e às aspirações dos cidadãos comuns e saber partir delas para teorizar”³⁶.

Ainda que o vírus seja invisível e possível a todos os seres humanos, as situações humanas são diferentes e singulares e, portanto, as formas de relacionar com ele também. Os indivíduos, como vimos, vivem sempre em situação, que reflete todos os elementos que

³⁰ Em “O existencialismo e sabedoria das nações”, Simone de Beauvoir apresenta um método que nos permite compreender algumas contradições entre o espírito ideal e a realidade brutal presente na sabedoria popular, as quais estão vinculadas com a não aceitação do caráter finito da existência humana, como mostrou Eleanor Holveck na introdução da obra *Philosophical Writings: The Beauvoir Series*. O que permitiria ao ser humano, na cotidianidade, pular de um plano da verdade para o outro. Por exemplo, em um momento como o atual, existe, ao mesmo tempo, uma ênfase tanto no escândalo das milhares de mortes quanto na concepção de presente como transitório que será justificado com o surgimento de melhores formas de viver, nessa sabedoria.

³¹ Ver nota 4.

³² ŽIŽEK, 2020a, [n.p.].

³³ ŽIŽEK, 2020a, [n.p.].

³⁴ ŽIŽEK, 2020a, [n.p.].

³⁵ ŽIŽEK, 2020a, [n.p.].

³⁶ SANTOS, *A cruel pedagogia do vírus*, [n.p.].

constituem a sua individualidade. Em um período próximo ao que Žižek escreveu que estávamos no mesmo barco, uma das primeiras mortes no Brasil acontecera: uma mulher negra de 63 anos, trabalhadora doméstica, cuja contaminação deu-se por meio do convívio com sua patroa, que acabava de retornar de Itália e trouxera consigo o vírus; ambas foram infectadas, mas somente a primeira veio a óbito³⁷. A situação das duas não era a mesma, ainda que o vírus o fosse. As verdades da pandemia do COVID-19 não são reveladas, primeiramente, na teoria, mas na realidade vivida pelos seres humanos; uma dessas verdades foi a de que patroas e empregadas não estão no mesmo barco; a pandemia pode significar para uns, por exemplo, o tédio, e para outros, a fome. Por isso, um acontecimento histórico, segundo Simone de Beauvoir, “não é uma passagem, mas uma realidade singular”³⁸ e precisa ser vivida como tal.

Quando uma pessoa que adere à atitude estética olha para o acontecimento histórico presente, ela tende a negar realidade concreta do agora em proveito do espaço-temporal universal, não apreendendo a verdade do presente, mas, ao contrário, dela fugindo. A esse ponto de vista da História, Simone de Beauvoir estabeleceu uma crítica, ao realizar uma análise do sistema hegeliano, uma vez que a história humana se revelaria, no final das contas, como uma “interminável sequência de negações que jamais retornam ao positivo; toda ação seria destruição, e a vida, uma fuga vã”³⁹. O indivíduo, em Hegel, sendo somente substância do real, na medida em que o Sujeito é o Espírito, sacrifica-se com a promessa de que a recuperação do real encontraria sua forma positiva no seio do Espírito Absoluto. Mas, como pontuou a filósofa, algumas dificuldades surgiriam, pelo fato de que o próprio Hegel havia reconhecido a impossibilidade da ideia de um futuro imóvel, “uma vez que o Espírito é inquietude, a dialética da luta e da reconciliação jamais poderia ser interrompida: o futuro que ele considera não é paz perpétua de Kant, mas um estado de guerra indefinido”⁴⁰. Disso, nasce um problema: se Espírito jamais realiza a reconciliação do real, por que os indivíduos deveriam se sacrificar? Então, “a plenitude hegeliana logo passa do nada à ausência. E a própria grandeza desse fracasso faz brilhar a verdade: somente o sujeito pode justificar sua própria existência”⁴¹.

Se não existe um futuro fixo a nossa espera, a angústia de viver e sentir o presente como uma realidade singular vem à tona. É disso que a pessoa que adere à atitude estética pretende escapar, ao se colocar como observadora do mundo, considerando “com imparcialidade os fatos contingentes”⁴². Uma filosofia da necessidade, que engendra um fim incondicional futuro com objetivo de justificar, sem angústia, as ações no presente, torna-se consoladora. O presente, então, é concebido “somente como um negativo que deve ser suprimido enquanto tal”⁴³; “uma existência transitória que é feita para ser abolida”⁴⁴. Por outro lado, uma concepção fatalista da história, como observou Simone de Beauvoir, torna arbitrarias e absurdas as escolhas humanas realizadas no plano da contingência; o sofrimento

³⁷ Sobre esse noticiário, ver “Patroas, empregadas e coronavírus”, de Débora de Diniz e Giselle Carino, publicado no *El país*, em 21 de março de 2020.

³⁸ PMA, p. 175 / p. 100.

³⁹ PMA, p. 151 / p. 87.

⁴⁰ PMA, p. 152 / p. 87.

⁴¹ PMA, p. 152-153 / p. 88.

⁴² PMA, p. 110 / p. 66.

⁴³ PMA, p. 168 / p. 96.

⁴⁴ PMA, p. 168 / p. 96.

humano de uma existência singular torna-se injustificado e as vítimas, anônimas. “Se o desenrolar da história é fatal, não há mais lugar para a angústia da escolha, nem para o arrependimento, nem para o escândalo; nenhuma revolta pode mais brotar em nenhum coração”⁴⁵. Nessa concepção, as ações no presente não seriam tratadas como fins, e sim como meios, que estariam justificados, tendo em vista a fatalidade pressuposta. Poder-se-ia, então, justificar milhares de mortes sem a angústia da decisão.

O presente não é tratado como “provisório” em detrimento de um futuro qualquer, mas de um “futuro-mito”, no qual algumas antinomias das ações humanas seriam superadas. Por esse motivo, não foi por acaso que Slavoj Žižek especulou sobre a possibilidade de novas formas de viver decorrentes da crise atual⁴⁶, antes de querer compreender a própria crise conforme ela está a se apresentar. É verdade que a situação suscitada pelo COVID-19 mostrou que os seres humanos são capazes de criar valores novos, o que evidencia a verdade da condição humana defendida por Simone de Beauvoir, mas disso não se segue que tais valores serão baseados na solidariedade, necessariamente. Essa certeza não é possível ao ser humano. Nessa busca por um futuro ideal há, na verdade, uma tentativa de superar o fracasso que é próprio da condição humana, uma vez que ele nunca pode se realizar completamente. O surgimento de uma nova sociedade mais humanizada daria um sentido positivo aos acontecimentos devastadores do presente, ao passo que a possibilidade do fracasso humano evidenciaria a arbitrariedade das mortes, do sofrimento humano. É disso que a pessoa que assume a atitude estética em relação ao acontecimento histórico escandaloso tenta fugir. O acontecimento do COVID-19 converte-se em positividade, ao pensar-se no futuro com melhorias a partir dele. Ora, não foi por acaso, ou por puro otimismo, que Žižek argumentou no *início* da pandemia que “mesmo acontecimentos horríveis podem ter consequências positivas imprevistas”⁴⁷. Mas essa atitude, ainda que abstrata e completiva, ocorre dentro do mundo; o próprio ato de contemplar é um fazer e, ao realizá-lo, cria-se significado no mundo, mas com uma diferença em relação à atitude autêntica: há nessa atitude somente criação de significado no mundo, mas não de sentido para a própria vida.

O significado do presente

A pessoa que adota a atitude estética, no sentido do olhar puro e imparcial, assume em certo sentido a falta de ser, mas não para tornar-se existência, e sim para escapar do mundo concreto, sendo a sua vida diluída no universal. Ao fazer isso, ela fracassa, pois ao ser humano não é permitido sair do mundo: “pôr-se ‘fora’ é ainda uma maneira de viver o fato inelutável de que se está dentro”⁴⁸. Aqueles que pretendem, “em nome da história, da arte, da poesia dominar o drama da época, querendo ou não, [são] os seus atores”⁴⁹. Assim, conforme Simone de Beauvoir, “é para o artista, para o escritor, que o problema se põe de maneira mais aguda ao mesmo tempo equívoca; pois não é em nome da pura contemplação,

⁴⁵ PMA, p. 157 / p. 90.

⁴⁶ Pode-se consultar sua obra *Pandemia: Covid-19 e a reinvenção do comunismo*; ou sua entrevista, publicada dia 08 de abril de 2020, pelo Instituto Humanitas Unisinos: “Vejo um novo comunismo, distante do comunismo histórico, brotar do vírus”.

⁴⁷ ŽIŽEK, *Pandemia: Covid-19 e a reinvenção do comunismo*, [n.p.]

⁴⁸ PMA, p. 110 / p. 66.

⁴⁹ PMA, p. 110 / p. 66.

mas de um projeto definido, que se pretende afirmar então a indiferença das situações humanas”⁵⁰. Nas mãos de uma escritora ou de um escritor, de uma ou um artista ou de uma ou um cientista essa relação de “contemplação” para com o mundo pode transformar-se em uma obra. Dependendo do caso, ela revela-se perigosa, na medida em que a escritora ou o escritor, com o seu olhar imparcial, pode transfigurar, por meio de uma encantadora narrativa, um horror em uma admiração, tornando a miséria e a injustiça, por exemplo, um deleite para a leitora ou o leitor.

O presente, por conseguinte, “não é um passado em potência; ele é o momento da escolha e da ação, não podemos evitar vivê-lo através de um projeto”⁵¹. É no presente que o ser humano se enraíza no mundo, ao negá-lo, ele busca negar a sua própria presença nele. Ao elaborar um texto sobre a pandemia, uma ou um intelectual está *escolhendo* e *agindo* no mundo, ainda que pretenda se colocar numa posição de observadora ou observador; nessa ação, há o engendramento de novos significados e sentidos acerca da crise que podem resultar em outros, pois todos os movimentos humanos realizados no mundo, segundo a filósofa, podem servir de pontos de partidas para os outros. Uma palavra escrita no presente sobre a crise não é somente uma palavra, é uma realidade concreta. E o presente, em Simone de Beauvoir, não pode ser pensado sem o passado e sem o futuro, uma vez que, no presente, há uma relação tanto com o passado quanto com o futuro. Por isso, o *tornar-se existência* significará também, conforme ela, ser “capaz de amarrar o passado, o presente e o futuro”⁵², de “construir” um tempo através da consciência interna do tempo. A conversão de si, da falta de ser em existência, é também uma constante síntese temporal de si. E se o existente faz do presente um passado em potência rumo ao futuro, os seus projetos presentes tendem a estabelecer uma dissociação entre o passado e o futuro, pois o que os entrelaça é o presente; pensar em *futuro-mito*, em um momento de crise como a do COVID-19, é uma tentativa de dissociar o presente do futuro e, por sua vez, do passado, na medida em que os valores da sociedade atual refletem os do passado, ainda que ela esteja sendo atravessada por um fenômeno com aspectos inéditos. E, exatamente, por ter uma dimensão inédita é que esse fenômeno precisa ser *olhado na medida em que aparece*.

O existente, porém, ao realizar uma escolha, não o faz arbitrariamente; ele leva em consideração não somente os seus momentos no passado, mas também as possibilidades abertas do futuro. A questão que é o cerne do problema é o que se pensa quando se fala em futuro. Este, para Simone de Beauvoir, “está tão estreitamente ligado ao presente que compõe com ele uma única forma temporal; é esse futuro que Heidegger considera como uma realidade dada a cada instante”⁵³. E, por essa razão, a ideia de futuro-mito reflete uma espécie de ruptura com o passado, de modo que não seria um prolongamento do presente. “A palavra futuro”, segundo a filósofa, “tem dois sentidos, correspondentes aos dois aspectos da condição ambígua, que é falta de ser e é existência, é ao mesmo tempo como ser e como existência que ele é visado”⁵⁴. A ambiguidade do ser humano, daí, está diretamente vinculada com a temporalidade. Ele precisa se realizar, a um só tempo, como ser e devir, como falta de ser e existência, como presente rumo ao futuro, sem negar o presente como

⁵⁰ PMA, p. 111 / p. 66.

⁵¹ PMA, p. 110 / p. 66.

⁵² RFP, p. 10 / p. 163.

⁵³ PMA, p. 167 / p. 95.

⁵⁴ PMA, pp. 166-167 / p. 95.

presente. Por ser a sua condição sempre superar a si mesmo, faz-se necessário a ele realizar uma contínua síntese temporal de si, em que resgata o passado no presente visando um futuro. Por isso, a ambiguidade, como já afirmamos, está associada ao paradoxo, ao invés da imprecisão. O ser humano *é e não é*, simultaneamente; sua existência “só é fazendo-se ser; de tal maneira que, precisamente, é apenas na medida em que deve ser conquistada que ela se dá”⁵⁵. O seu futuro, enquanto humano, é sempre um futuro finito; o futuro-mito, por transcender a própria realidade humana, tende a tornar-se inumano.

É-nos possível dizer, assim, que o ser humano só existe, em situação no mundo, de forma concreta, singular e finita. Ele, desse modo, não deveria olhar a História como uma “totalidade racional”, mas como uma “totalidade-destotalizada”. O acontecimento histórico do COVID-19, que estamos a sentir, tentando compreendê-lo, não se apresenta como uma totalidade-totalizada, não só por causa do tempo, mas também porque é sempre de maneira destotalizada que o apreendemos, ainda que ele seja uma totalidade enquanto um fundo histórico comum de diferentes sociedades. Essa concepção da História como totalidade-destotalizada, indica Simone de Beauvoir, “não contradiz a de uma inteligibilidade histórica; pois não é verdade que o espírito deve optar entre o absurdo contingente do descontínuo e a necessidade racionalista do contínuo: cabe-lhe, ao contrário, destacar sobre o fundo único do mundo uma pluralidade de conjuntos coerentes”⁵⁶. O acontecimento do COVID-19, à luz disso, não *é* nem puramente contingente nem puramente necessário; é a maneira como o ser humano se relaciona com ele que lhe gera sentido e significado. À pessoa observadora imparcial que adota a atitude estética diante do acontecimento, ele tende a se apresentar como uma facticidade *dada*, seja ela de um ponto de vista contingente ou necessário. Mas acontece que enquanto “totalidade-destotalizada”, o acontecimento é vivenciado no mundo por diferentes coletividades e indivíduos singulares, que não se excluem, necessariamente, entre si, mas que podem engajar-se em vista de uma meta comum, sobre um fundo do tempo. O existente, conseqüentemente, não precisa conhecer todas as variedades de um fenômeno para poder agir; ele deve agir na incerteza e no risco que toda decisão implica. Seu ponto de vista é sempre destotalizado.

A ideia de que é preciso ter conhecimento e certeza acerca de um fenômeno para agir pode gerar no existente a inércia ou a crença em um futuro-mito, em que todas as ações no presente já seriam vistas como justificadas, como indicamos acima. Correlata à ideia do futuro-mito, a ideia do presente como “provisório”, permite gerar a possibilidade de uma amoralidade na política, uma vez que se poderia argumentar, como já foi registrado ao longo da história, que o ser humano só reencontraria a possibilidade real de uma ação moral, em uma situação de estabilidade. E se for o caso de ter que esperar por essa situação, a ação moral será vista apenas como uma promessa. A ação moral, daí, sempre está por vir, nunca é. Essas ideias, aliás, estão no cerne das discussões do pós-pandemia, que ultrapassam o presente *somente* como condição para o futuro. Ocorre que o presente é, como indicamos, a um só tempo, um meio e um fim, e se o tratarmos somente como um meio, ele sempre será provisório; e se o presente sempre for provisório, a realidade humana também o será, haja vista que esta⁵⁷ só existe, de maneira concreta, no presente. Então, ao realizar a sua crítica à dialética pura e necessária, a filósofa não a nega, mas a desmitifica, tendo em conta que pode

⁵⁵ PMA, p. 35 / p. 26.

⁵⁶ PMA, p. 176 / p. 100.

⁵⁷ PMA, p. 178 / p. 101.

haver um movimento dialético histórico, sem a ideia de um futuro-mito ou de um fim incondicional, que tornaria o presente justificado *a priori*.

Considerações finais

Diante disso, podemos afirmar que para que o ser humano “tenha um mundo a expressar, é preciso primeiro que ele esteja situado nesse mundo, oprimido ou opressor, resignado ou revoltado”⁵⁸; é preciso que ele seja humano entre os outros seres humanos, situado no espaço, no tempo e na história. É somente quando se assume como uma existência situada que as situações humanas não lhe aparecem equivalentes, mas diferentes e singulares. E, a partir daí, ele poderá encontrar razões para desvelar o mundo no presente, com o objetivo de justificar a si mesmo nele; a sua criação de significado no mundo não será separada de sua criação de sentido para si: elas se realizarão em um único movimento. Acontece, no entanto, que nem todas as pessoas querem-se situadas. Essa característica, como vimos, encontra-se no que Simone de Beauvoir nomeou de atitude estética, que pode ser identificada, sobretudo, em intelectuais. À vista disso, buscamos mostrar, ao longo deste estudo, uma relação entre a atitude estética do ser humano em relação a um acontecimento histórico e a teoria da temporalidade beauvoiriana, considerando o contexto da crise atual suscitada pelo COVID-19. Para isso, dividimo-lo em três momentos. No primeiro, apresentamos a perspectiva beauvoiriana acerca da condição humana, a fim de evidenciar não somente a diferença entre a assunção autêntica e inautêntica dessa condição humana que consiste em ser falta de ser, mas também as noções de ambiguidade e situação da filósofa. No segundo, à luz que foi exposto no primeiro momento, mostramos o que define a atitude estética diante de um acontecimento histórico e algumas de suas implicações, entre as quais estaria tanto a negação contínua do presente em detrimento do futuro, na medida em que para a pessoa que adota tal atitude, o presente é concebido como um passado em potência, quanto a negação da condição humana de ser ambíguo e situado, o que nos conduziu a dizer que a atitude estética é também uma forma inautêntica de viver a condição humana; além disso, realizamos ainda uma interlocução com Žižek, que se encontra entre os filósofos a escrever sobre a crise, em uma perspectiva do pós-pandemia. No terceiro, considerando os momentos precedentes, buscamos definir o significado do presente conforme a filosofia beauvoiriana, explicitando a sua crítica à atitude estética do ser humano, que se posiciona como um observador do mundo, como se não tivesse situado no espaço, no tempo e na história, o que o direciona a aderir a um ponto de vista universal da História. E, com o seu olhar puro e imparcial, ele tende a transformar os acontecimentos históricos singulares em particulares cuja essência não se encontra nelas mesmas, mas em uma totalidade racional e universal; a justificar o presente a partir de um futuro-mito.

Por fim, é-nos possível dizer que o presente não é, para Simone de Beauvoir, um passado em potência. A sua crítica à atitude estética do ser humano em relação aos acontecimentos históricos, vinculada com a sua teoria da temporalidade, permitiu-nos compreender que o presente é, ao mesmo tempo, fim e meio, não somente uma passagem, uma transição rumo ao futuro. Se ignorarmos a existência do presente como um fim, não nos será possível sentir o fim como um fim, porque a própria ideia de fim perde todo o seu

⁵⁸ PMA, p. 113 / p. 67.

sentido. Se olharmos para a crise atual do COVID-19 somente como um momento a ser transcendido ao longo da História, não sentiremos quando ela terminar, já que sua existência era ser apenas um *momento da História*, um *passado em potência*. Ela precisa, pois, ser vivenciada tal como ela aparece. Certamente, ela se constituirá como parte da história da humanidade, mas isso não implica dizer que ela não possuirá uma história singular conforme cada contexto em que ela surgiu. À diferença das pessoas que aderem à atitude estética, aquelas que, parafraseando Simone de Beauvoir, fazem dessa crise a sua crise, sentirão quando ela chegar ao seu fim, encontrando motivo para celebrar⁵⁹.

Referências bibliográficas

ANDRADE, Josiana. *Simone de Beauvoir e Carolina de Jesus: ensaio sobre a busca da existência*. São Leopoldo: Karywa, 2020. [e-book]

BERGOFFEN, Debra. *The philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities*. Albany: State University of New York Press, 1997.

_____. “Introduction”. In: SIMONS, Margaret; LE BON DE BEAUVOIR, Sylvie. *Philosophical Writings: The Beauvoir Series*. Chicago: University of Illinois Press, 2004.

DE BEAUVOIR, Simone. *Pyrrhus et Cinéas*. Paris: Gallimard, 1944.

_____. *Pirro e Cinéas*. Trad. de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. *O existencialismo e a sabedoria das nações*. Trad. de Manuel de Lima e Bruno da Ponte. Lisboa: Minotauro, 1965.

_____. *Por uma Moral da Ambiguidade*. Trad. de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. *Pour une morale de l’ambiguïté*. Paris: Gallimard, 1947.

_____. “A Review of The Phenomenology of Perception by Maurice Merleau-Ponty”. In: SIMONS, Margaret; LE BON DE BEAUVOIR, Sylvie. *Philosophical Writings: The Beauvoir Series*. Chicago: University of Illinois Press, 2004.

_____. “La Phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-ponty”. In: *Éditions de Minuit*, n. 144, 2020.

⁵⁹ Simone de Beauvoir mostra, a partir do acontecimento do fim da ocupação nazista em França, o sentido da festa cujo “papel é interromper o movimento da transcendência, pôr o fim como fim”. “Todos”, escreveu ela, “os que haviam feito desse combate o seu combate, nem que fosse apenas pela sinceridade de suas esperanças, também olhavam a vitória como uma vitória absoluta, qualquer que tivesse que ser o futuro. Ninguém era ingênuo o bastante para ignorar que logo a infelicidade encontraria outras faces; mas aquela estava banida da terra, absolutamente” (PMA, p. 181 / p. 103).

_____. “Que Peut la Littérature?” In: LECARME-TABONE, Éliane; JEANNELLE, Jean-Louis. *L’Herne. Beauvoir*. Paris: Éditions de L’Herne, 2012.

HOLVECK, Eleanore. “Introduction”. In: SIMONS, Margaret; LE BON DE BEAUVOIR, Sylvie. *Philosophical Writings: The Beauvoir Series*. Chicago: University of Illinois Press, 2004.

HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Trad. de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A cruel pedagogia do vírus*. São Paulo: Boitempo, 2020. [e-book]

SEUS, Beatris da Silva. *Simone de Beauvoir e a liberação da mulher: do existencialismo sartriano à moral da ambiguidade*. Porto Alegre: Fi, 2019.

SOUZA, Thana. “Beauvoir e a situação das mulheres: entre subjetividade e facticidade”. In: *Ethica@*, Florianópolis, v. 17, n. 2, pp. 217-237, 2018.

TIDD, Ursula. “For the time being: Simone de Beauvoir’s representation of temporality”. In: O’BRIEN, Wendy (Ed.). *The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*. Nova York: Springer Verlag Press, 2001.

VELTMAN, Andrea. “Transcendence and Immanence in Beauvoir’s Ethics”. In: SIMONS, Margaret. *The Philosophy of Simone de Beauvoir*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

ŽIŽEK, Slavoj. *Pandemia Covid-19 e a reinvenção do comunismo*. Trad. de Arthur Renzo. São Paulo: Boitempo, 2020a. [e-book]

_____. “Vejo um novo comunismo, distante do comunismo histórico, brotar do vírus”. Entrevista com Slavoj Žižek. In: *Revista IHU-Online*, São Leopoldo, 08 abr. 2020b. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597903-veja-um-novo-comunismo-distante-do-comunismo-historico-brotar-do-virus-entrevista-com-slavoj-zizek>.

Música e política em Jean-Jacques Rousseau: da teoria da unidade de melodia à vontade geral

Daniela de Fátima Garcia¹

Resumo: Tradicionalmente, são os textos ligados diretamente aos temas de moral, política e educação os que mais chamaram a atenção de comentadores e estudiosos para a filosofia de Jean-Jacques Rousseau. No entanto, parece ter sido a música um dos assuntos que mais ocupou os pensamentos do autor genebrino ao longo de toda sua vida. Sendo assim, o pensamento musical aparece não apenas como ideia inspiradora, mas antes, como própria referência teórica que compartilha dos mesmos princípios que irão fundamentar também seu pensamento político: para nosso autor, são as faculdades naturais do homem, que se traduzem em sentimentos e afetos originais, presentes antes do atual estado de corrupção moral, que dão expressividade à música, tanto quanto significado e coesão às instituições políticas.

Palavras-Chave: Rousseau – Música – Política – Afetos - Unidade de melodia - Vontade geral

Music and Politics in Jean-Jacques Rousseau: from the theory of melody unity to the general will

Abstract: Traditionally, it is texts directly linked to the themes of morals, politics and education that have most drawn the attention of commentators and scholars to the philosophy of Jean-Jacques Rousseau. However, music seems to have been one of the subjects that most occupied the thoughts of the genebrine author throughout his life. Thus, musical thinking appears not only as an inspiring idea, but rather as a theoretical reference that shares the same principles that will also base his political thinking: For our author, it is the natural faculties of man, his feelings and affections that give expressiveness to music, as much as meaning to political institutions.

Keywords: Rousseau – Music – Politics – Affections – Melody unity - General will.

¹ Doutoranda Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). E-mail: dani.f.garcia@gmail.com. Orientadora: Profª. Drª. Jacira de Freitas. Este artigo foi composto durante a pesquisa atual de doutorado que conta com financiamento da Capes, a qual agradeço o apoio.

Rousseau criticava o conhecimento livresco e o “saber” filosófico e se considerava um dissidente entre os *philosophes*, apesar de ter compartilhado da efervescência cultural na qual viviam os enciclopedistas. A autoimagem de Rousseau parece contradizer os fatos: desde o prêmio e o consequente sucesso obtido pelo *Discurso sobre a ciência e as artes*, que o autor ganha uma notoriedade no mundo das letras cuja tendência é aumentar, à medida que seus textos vêm a público². O caráter ambíguo de Rousseau é reconhecido e expresso pelo próprio autor em seus textos autobiográficos. Nas *Confissões*, por exemplo, nos deparamos ora com um Rousseau pesaroso pelos rumos que sua carreira tomou, ora exaltado com seu próprio “sistema”, ou entusiasmado com a recepção de suas obras junto aos leitores, como no caso de *A Nova Heloísa*.

Mas, em meio às “contradições” de Rousseau, o que se constata é um tom diferenciado quando se trata da temática musical. Ao narrar sua primeira experiência com a música, Rousseau já nos deixa uma indicação da associação entre o prazer auditivo e os movimentos da alma, por exemplo, na alegria que sente ao ouvir a tia cantar “com um fiozinho de voz muito suave”, cantigas que lhe ficarão na memória. A experiência mnemônica parece se fixar usando como recurso a qualidade moral da “serenidade da alma dessa excelente moça”.³

Assim, no decorrer das *Confissões*, as memórias relativas à música vão surgindo, sempre associadas ao prazer, aos momentos de felicidade espontânea e afetos sinceros. A nostalgia da lembrança de suas primeiras experiências com a música aparece sempre relacionada a um estado de inocência original, de pureza do gosto relacionado à pureza de alma, de plenitude e verdadeira comunhão. Longe de se configurar como simples *divertissement*, a música aparece como a própria referência para o resgate da sensibilidade e espontaneidade perdidas, lugar da experiência subjetiva, distante da corrupção e degeneração presentes em Paris. A música, assim, juntamente com a botânica, se apresenta para Rousseau como uma espécie de *locus amoenus*, lugar privilegiado onde é possível se locomover ou, mais acertadamente, fixar seu verdadeiro lugar, com certa segurança. Desejando paz e tranquilidade, Rousseau se refugia em seu trabalho de copista de música.

Sua autobiografia é indicativa, Rousseau parece querer nos deixar um recado: a música foi, ao longo de sua vida, sua paixão mais verdadeira e original. E, se nosso autor confessa não se sentir “bastante sábio”, nem achava em si mesmo “bastante espírito para brilhar na república das letras”⁴, considerava-se suficientemente competente em música para empreender carreira na área, tanto que foi esse desejo que o leva a se instalar em Paris no início da década de 1740. Wokler nos lembra que:

Como a maioria dos homens mais insígnies na república das letras de seu mundo, Rousseau, evidentemente, tinha muitos outros interesses além da política. Era um compositor admirado e autor de um extenso dicionário

² Veja MATOS, “Outra versão das Luzes”, in PIMENTA, Pedro Paulo (org.) Rousseau – Escritos sobre a Política e as Artes, que traça a polêmica em torno da publicação do Primeiro Discurso, e lembrando as demais polêmicas nas quais Rousseau se envolveria, o que faz de nosso autor “um dos mais formidáveis polemistas do século das Luzes”, e uma celebridade ainda em vida no mundo das letras.

³ ROUSSEAU, *Confissões*, p. 34.

⁴ ROUSSEAU, *Confissões*, p. 257.

musical de grande erudição, e a música talvez tenha sido o assunto que mais lhe ocupou a atenção ao longo da vida.⁵

Rousseau trabalhou no referido dicionário, o seu *Dicionário de Música*, por duas décadas, aperfeiçoando os verbetes sobre música que escreveu para compor os volumes da *Encyclopédie*. Enquanto ia escrevendo obras como o *Contrato Social* e o *Emílio*, nunca deixou de se interessar pelas teorias musicais, realizando pesquisas contínuas na área, estabelecendo seus próprios princípios e compondo o que poderíamos chamar de seu pensamento musical.

O *Dicionário* de Rousseau, não apenas condensa todo o saber musicológico da época, mas ao demonstrá-lo, Rousseau ainda viabiliza as noções estéticas musicais para superá-lo. Por meio da exaltação de certas características presentes na música, como a relação entre música e língua e a preferência dada à melodia em detrimento da harmonia, Rousseau rompe com os padrões estéticos-musicais de seu tempo, deixando ainda referências estéticas para as próximas gerações de músicos.⁶

Com todas essas indicações podemos afirmar, com um certo grau de certeza, que as ideias musicais de Rousseau sempre prefiguraram em seu pensamento. Bernard Gagnebin nos chama a atenção para a sonoridade de sua prosa, onde o autor se revelaria um músico completo:

Harmoniosa, musical, ritmada, sua linguagem testemunha uma preocupação musical constante. Considere-se o Livro VI das *Confissões*, onde ele evoca a alegria das Charmettés, ou o Livro VII, onde ele relata suas impressões venezianas. Sempre ampla, frequentemente periódica, sua frase é rica em valores sonoros. Dos diversos sentidos, Rousseau privilegia a audição.⁷

Rousseau nos parece, assim, antes músico do que filósofo e John T. Scott confirma: “Os escritos musicais e composições de Rousseau não são, portanto, uma parte isolada de sua obra, mas um importante aspecto de sua filosofia”, visto que “os mais importantes escritos musicais de Rousseau são contemporâneos de seus maiores trabalhos filosóficos, e a descoberta do sistema que ele elaborou em seus trabalhos filosóficos também o leva a repensar e desenvolver sua teoria musical e integrá-la em sua filosofia como um todo.”⁸

Rousseau, portanto, não poderia querer expressar através de sua filosofia o que gostaria de ter feito por meio da música? Acaso os princípios que estabeleceu para a música formaria um sistema completamente a parte de sua filosofia? Indagamos assim, se seus textos sobre música estariam totalmente desvinculados do restante de sua obra ou, ao contrário, formariam com ela um todo unívoco e indissociável, nos indicando inclusive outras perspectivas de aproximação e análise da filosofia do genebrino. Sendo assim, qual seria o

⁵ WOKLER, *Rousseau*, p.13. Grifos nossos.

⁶ Afirma Fubini: “Rousseau, autor de muitas entradas sobre música da *Encyclopédie* (mais tarde reunidas no *Dictionnaire de musique*) foi o filósofo da música mais original do grupo dos Enciclopedistas e as suas teorias sobre a união originária da música com a linguagem tiveram imenso sucesso na França e não só; serão retomadas e desenvolvidas no Romantismo, embora com contornos diversos e à margem da velha polémica entre fautores do melodrama italiano e do melodrama francês, por Herder, Harnann, Schlegel e, ainda, por Nietzsche e Wagner.” FUBINI, *Estética da música*, p. 120.

⁷ GAGNEBIN, *Introduction aux Écrits sur la musique, la langue et le théâtre*, p. XXVIII.

⁸ SCOTT, “Rousseau and the Melodious Language of Freedom”, p. 804.

vínculo teórico que manteria a relação entre as concepções musicais de Rousseau e outros temas abordados em suas obras?

Nosso objetivo, portanto, no presente trabalho é o de verificar a existência dessa ligação teórico-conceitual entre os vários temas abordados por Rousseau em sua obra, iniciando com a noção de uníssono musical, nos concentrando em seguida em alguns aspectos de sua teoria sobre a origem das línguas e finalizando com o conceito de vontade geral. Retomaremos, assim, três textos de Rousseau que, em um primeiro momento, podem até aparentar não terem relação significativa entre si. Trata-se da *Carta sobre a Música Francesa*, que condensa uma expressão acabada do pensamento musical de Rousseau; o *Contrato Social* que, por sua vez, expressa uma versão acabada de sua teoria política; e o *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, no qual encontramos uma expressão unificada entre sociedade, linguagem e música, onde “a relação entre música e política encontra sua forma mais filosoficamente desenvolvida”.⁹

A melodia

Foi durante a Querela dos Bufões, uma das mais notáveis contendas musicais da história, que Rousseau vê a ocasião propícia para tornar pública sua *Carta sobre a música francesa*. Estrategicamente inserida num debate que moveu a opinião da maior parte do público frequentador dos espetáculos franceses, letrados e leigos, a *Carta* de Rousseau conquista a antipatia da sociedade parisiense para seu autor, ao defender a música italiana em detrimento da música francesa¹⁰. Mas, se a sociedade parisiense se sente ofendida em seus sentimentos patrióticos, a contenda que a *Carta* suscita com o compositor Jean-Philippe Rameau adquire um caráter teórico muito mais denso e complexo. Em sua *Carta*, Rousseau expõe sua teoria da unidade de melodia que, em termos estéticos, significa uma contrapartida ao sistema harmônico de Rameau¹¹.

Entende-se que a *Carta* de Rousseau pode ter sido escrita anteriormente à querela, excetuando-se apenas alguns acréscimos incluídos posteriormente com o intuito de situar seu texto dentro do debate. Desse modo, de acordo com Oliver Pot¹², se considerarmos a *Carta* por essa perspectiva de criação, a querela teria sido usada como pretexto para apresentar ao público as teses mais gerais e reflexões mais teóricas que já estavam sendo elaboradas, tomando consistência e formando o que se poderia chamar de pensamento sobre música na filosofia de Rousseau. Ainda segundo Pot:

(...) a *Carta sobre a Música Francesa* teria reunido pela primeira vez, por ocasião de um problema secundário colocado pela polêmica, duas grandes

⁹ MARQUES, “Rousseau, Rameau e o Ensaio sobre a Origem das Línguas”. Disponível em: unicamp.br/~jmarques/pesq/ensaio.htm (Acesso em 15/06/2020).

¹⁰ Em meu artigo “Rousseau contra a música francesa” faço uma breve análise dos argumentos expostos por Rousseau em sua *Carta*, que o leva a defender a música italiana. No mesmo artigo exponho ainda, brevemente, como o autor da *Carta* retoma temas já tradicionais nos debates sobre música, atribuindo-lhes um significado próprio ao torná-los compatíveis com sua própria filosofia.

¹¹ O leitor pode encontrar uma excelente análise da querela estética entre Rousseau e Rameau na tese de doutorado de Fábio Yasoshima, *Entre o canto das paixões e os artifícios da harmonia: o pensamento musical de Rousseau contra o sistema harmônico de Rameau*.

¹² POT, “Introduction à Lettre sur la Musique Française”, OC, V, p. XCIX-CXXXVI.

orientações do pensamento de Rousseau, a saber: de uma parte, a análise linguística que fundamenta a prioridade da melodia, reflexão mais recente e ainda inédita que faz sua aparição por meio da comparação entre a língua italiana e a língua francesa; e, de outra parte, um corpo de digressões já conhecidas pelos artigos publicados ou a publicar na *Encyclopédie*.¹³

De fato, ao escrever os verbetes de música para a *Encyclopédie*, Rousseau já tem bem elaborado e definido o conjunto de sua doutrina musical, cujo principal princípio se encontra na primazia da melodia sobre a harmonia. Esse ponto de vista estético adotado por Rousseau é geralmente aceito enquanto tendência a abalar os fundamentos do sistema harmônico de Jean-Philippe Rameau, como afirma O'Dea “estes artigos constituem um corpo sistemático da doutrina anti-ramista, e um documento precioso sobre a evolução do pensamento de Rousseau, dois anos antes da redação do *Discurso sobre as ciências e as artes*”¹⁴. Constata-se, assim que as preocupações teórico-musicais de Rousseau antecedem mesmo ao episódio da iluminação de Vincennes.¹⁵

A crítica de Rousseau à música francesa, assim como expressa na *Carta*, pode até assumir o formato de uma disputa musical já tradicionalmente instaurada, ou seja, a tentativa de comparação entre o estilo italiano e o francês¹⁶. Mas, ao se desdobrar em uma contra argumentação à teoria estética de Rameau, a crítica de Rousseau é capaz de emprestar à disputa um tom filosófico que está em perfeita conformidade com as teorias e teses que fundamentam sua própria filosofia. Quando Rousseau formula na *Carta* a teoria da unidade da melodia, o autor nos revela uma acurada análise linguística capaz de não só justificar esteticamente sua preferência pela música italiana, como fundamentar filosoficamente a expressividade musical:

Para que uma música se torne interessante, para que ela leve à alma os sentimentos que nela se quer excitar, *é preciso que todas as partes concorram para fortalecer a expressão do tema*, que a harmonia não sirva senão para torná-la mais enérgica; que o acompanhamento a embeleze sem a encobrir nem desfigurar; que o baixo, por uma marcha uniforme e simples, guie de certa forma aquele que canta e aquele que ouve, sem que nem um nem outro disso se apercebam. Em duas palavras: *é preciso que o conjunto não leve ao mesmo tempo mais que uma melodia ao ouvido e mais que uma ideia ao espírito*.¹⁷

¹³ POT, “Introduction à Lettre sur la Musique Française”, OC, V, p. CVI.

¹⁴ O'DEA, “Rousseau contre Rameau: musique et nature dans les articles pour l'Encyclopédie et au-delà”, p. 145.

¹⁵ No Livro VIII das Confissões podemos conferir a descrição da comoção de Rousseau ao ler, no *Mercure de France*, a proposta da Academia de Dijon para a premiação do ano seguinte, que faz nosso autor ver um outro universo e tornar-se um outro homem com uma espécie de antevisão profética de seu próprio sistema.

¹⁶ Remeto o leitor ao meu artigo “Rousseau contra a música francesa”, no qual faço uma breve exposição sobre alguns pressupostos teóricos que antecedem a Querela dos Bufões. As questões envolvendo a comparação entre os estilos de ópera francesa e italiana têm origem já nas primeiras apresentações no início do século XVII, envolvendo extensa bibliografia. GARCIA, “Rousseau contra a música francesa”, *Anais do SEFiM*, V. 3, n. 3, p. 21-36, 2017.

¹⁷ ROUSSEAU, *Carta sobre a música francesa*, p. 21. Grifos nossos.

O que Rousseau busca enquanto beleza musical, se define por uma única linha melódica que seja a referência capaz de garantir a transparência e a clareza na expressividade dos sentimentos. Como conseguir isso? Fazendo com que os demais elementos da música, harmonia e ritmo, sigam fielmente essa linha melódica, o que o autor chama de “acompanhamento em uníssono”.

A questão do uníssono na teoria musical de Rousseau é significativo. As vozes, cantando juntas, produzindo uma única melodia, entram em concordância quanto ao afeto, ao sentimento que se deseja expressar. Essa concordância interna entre as vozes, unidas em torno de um mesmo afeto, não só expressam com toda a clareza o sentimento desejado, numa comunicação clara e imediata que se traduz em beleza musical, mas é a própria beleza musical que se traduz em ordem e coerência, em concordância e unanimidade. Nota-se também que o referencial do uníssono em Rousseau não está relacionado apenas à união entre as vozes que formam um só canto. Com uníssono, nosso autor também se refere à correspondência perfeita entre a orquestra e o canto, à concordância entre a linha melódica do canto e o acompanhamento instrumental.

A noção de uníssono, como apresentada na *Carta*, nos chama a atenção para a ênfase que nosso autor confere à ideia de coerência interna da composição. Por esse motivo, a teoria melódica de Rousseau preza pelo poder da unidade, da coerência interna, da perfeita comunhão entre as partes, deixando claro os sentimentos que se deseja expressar. Assim, nosso autor vê na música mais do que um agregado de notas que se sucedem, ou se sobrepõem, uma após a outra, sem estabelecerem qualquer relação significativa entre si, ou sustentando apenas uma relação de conveniência. Isso porque clareza expressiva depende menos da quantidade e complexidade de sons do que da relação que estabelecem entre si. Cada elemento da composição, cada nota ou cada voz, acorde ou movimento, tem seu papel bem específico determinado em função do todo, do conjunto, da unidade. Nenhuma nota pode ser dissonante do todo, nenhuma voz pode se destacar em detrimento das outras, e o acompanhamento não pode se sobrepor ao som da voz, nem discordar dela. A noção de unidade, então, se traduz nessa coerência interna que se torna perceptível pela beleza do conjunto, da harmonia entre as partes que concordam todas com a mesma finalidade que é a de comunicar o tema afetivo.

O efeito imediato dessa proposta estético-musical de Rousseau é a exaltação do canto, elemento sobre o qual recai todo o poder expressivo da música que, em decorrência direta, dependerá das características próprias de cada língua:

Já afirmei que toda música nacional extrai seu principal caráter da língua que lhe é própria, e devo acrescentar que é principalmente a prosódia da língua que constitui esse caráter. Como a música vocal precedeu em muito a instrumental, esta última sempre recebeu da primeira sua maneira de entoar e seu ritmo, e os diversos ritmos da música vocal só puderam nascer das diversas maneiras pelas quais é possível escandir o discurso e dispor as palavras breves e as longas umas em relação às outras.¹⁸

¹⁸ ROUSSEAU, *Carta sobre a música francesa*, p. 10.

As características próprias de cada língua, regulando a disposição entre sílabas longas e breves, fornece sonoridade à música, conferindo-lhe suas propriedades mais aprazíveis. Além da sonoridade, é a língua que carrega propriamente o conteúdo expressivo da música pelas marcas das paixões que traz em si, como Rousseau exemplifica por meio da música italiana:

Ela é doce porque suas articulações são pouco complexas, porque o encontro de consoantes é nela raro e sem aspereza, e porque, dado que um grande número de sílabas é formado apenas por vogais, as frequentes elisões tornam sua pronúncia mais fluente; ela é sonora porque a maior parte das vogais é brilhante, porque não possui ditongos compostos, quase não tem vogais nasais, e porque as articulações esparsas e fáceis distinguem melhor o som das sílabas, que se torna mais nítido e mais cheio.¹⁹

Vogais sonoras e abundantes, poucas consoantes, sílabas de pronúncia marcante e clara, seriam elementos que, estando presentes na língua na qual o canto é composto e executado, proporcionariam à melodia fluidez, leveza, espontaneidade e simplicidade. Nota-se também que, mesmo quando a voz não está presente na música, é devido à sua entonação específica que se pode compor música instrumental, que não seria mais que um prolongamento da voz humana.

Em termos estéticos e filosóficos, Rousseau se afasta do universo conceitual, que é dado pelo significado convencional das palavras e notas musicais, e se aproxima da pura expressividade, excluindo a intermediação dos signos. Na via diametralmente oposta, a música de Rameau, apoiada sobre uma teoria mecanicista, mediada, portanto, por um racionalismo cientificista²⁰, só pode vincular como reflexo de todo um conjunto de elementos que rendem homenagens ao artificialismo, à falta de expressividade e à falsidade das convenções que regem as relações humanas. A complexidade dos ornamentos e a profusão de notas da música de Rameau, mostra-se para Rousseau apenas como o produto acabado de uma ordem política e social que é representativa da falta de liberdade e sensibilidade que nosso autor constata em sua época.

Para Rousseau, o poder expressivo da voz humana não pode ser contestado, por ser o próprio fundamento que enseja a origem da música e da língua. Está, portanto, na origem hipotética que Rousseau constrói para a música e a língua a própria referência filosófica para se bem julgar a música em sua força expressiva, como observa Salinas:

Quanto maior a proximidade da origem, mais elevada será a posição ocupada na escala hierárquica dos valores expressivos. A música será, nessas condições, a forma expressiva por excelência, a quintessência da expressividade. E, por isso mesmo, o modelo ideal, o paradigma dos paradigmas, a ideia do perfeito realizada sensivelmente a guiar, como estrela polar, as outras formas de expressão e em especial a arte da escrita.²¹

¹⁹ ROUSSEAU, *Carta sobre a música francesa*, p. 14.

²⁰ Entre as várias acepções filosóficas que o termo razão e racionalismo podem apresentar, me refiro aqui especificamente ao racionalismo cartesiano.

²¹ SALINAS FORTES, *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*, p. 84.

Retomemos, então, à hipótese da origem para rever em seus fundamentos essa relação essencial entre música e língua, e como dela derivam as diferenças entre as músicas nacionais, dadas pela melodia da voz e dos sentimentos originais que modulam as diferentes línguas.

As bases afetivas

Para Rousseau, música e língua surgem simultaneamente, se fundindo enquanto uma mesma forma expressiva que emerge espontaneamente da necessidade do homem em fazer comunicar seus sentimentos. Tal necessidade surge no momento mesmo em que o homem passa a reconhecer no outro um ser semelhante. Como podemos ler no *Ensaio sobre a origem das línguas*: “Não se começou por raciocinar, mas por sentir”²², sendo a própria história das origens narrada por Rousseau a testemunha dessa necessidade premente de expressividade afetiva, como constata Starobinski:

Os poços em torno dos quais os jovens encontram outros jovens são o cenário idílico de uma ópera fabulosa onde Rousseau faz representar o despertar do amor – condição, enfim, suficiente para o surgimento da língua primitiva (...). A fábula, assim narrada em uma linguagem ela mesma rítmica e acentuada, faz da linguagem melodiosa original a expressão da unidade do prazer e do desejo, a verdade manifesta do sentimento interior.²³

Na origem descrita por Rousseau, a condição necessária para o surgimento das línguas é a da sobrevivência que, sendo despertada por condições físicas exteriores, faz com que os homens se reúnam em grupos. No entanto, a necessidade puramente física de sobrevivência não é suficiente para fazer com que os homens reunidos se comuniquem. O desejo intrínseco no homem de transmitir aos seus semelhantes suas paixões e sentimentos é que faz com que crie os meios efetivos e eficientes de comunicação e expressão. É, portanto, a uma causa moral que Rousseau atribui a “invenção” da língua e da música.

Necessidades físicas e necessidades morais são dois termos frequentes no *Ensaio* e nos remetem a dois tipos de relações estabelecidas pelo homem nesta fase de transição do estado natural para o social: a relação estabelecida entre o homem e a natureza, e a relação que os homens estabelecem uns com os outros. Aprendemos com Rousseau²⁴ que as necessidades físicas nos remetem ao homem enquanto ser isolado, gozando de liberdade natural, independente dos outros homens quanto aos meios para conseguir seu alimento e se reproduzir, suas únicas fontes de preocupação. Se dependesse apenas de sua vontade, o homem continuaria indefinidamente desfrutando de seu natural estado de indolência. É preciso que a natureza aja sobre o homem e, frente às adversidades naturais que colocam sua sobrevivência em risco, os homens são levados a se agruparem a fim de compartilhar da água

²² ROUSSEAU, *Ensaio sobre a origem das línguas*, p. 296.

²³ STAROBINSKI, “Introduction à l’Essai sur l’Origine des Langues”, OC, V, p. CLXXXVII.

²⁴ Como se sabe, no Discurso sobre os fundamentos e origem da desigualdade entre os homens, Rousseau traça mais marcadamente esta passagem do estado natural para o social, compondo uma descrição completa das características do homem natural e suas faculdades inatas.

ou do fogo²⁵. Nesta ocasião de primeiro contato, que ocorre sem que os homens exerçam de fato sua vontade, sendo apenas impulsionados por uma necessidade que lhes é externa, o homem então passa a perceber²⁶ o outro enquanto um ser semelhante. Como bem constata Barbara Guetti²⁷, portanto, o comportamento instintivo não depende da fala, apenas o comportamento social a faz surgir. Nas palavras do próprio Rousseau:

Em torno das fontes de que falei, os primeiros discursos foram as primeiras canções. O retorno periódico e cadenciado do ritmo, as inflexões melodiosas dos acentos, trouxeram à luz a poesia e a música, juntamente com a língua, ou antes, tudo isso era a própria língua, mesmo nos climas e tempos venturosos em que as únicas necessidades prementes que exigiam a colaboração alheia eram as engendradas pelo coração.²⁸

Se na *Carta sobre a música francesa* Rousseau afirma que uma música para ser agradável e bela deve estar próxima dos nossos sentimentos naturais, nosso autor se refere evidentemente não ao estado primitivo do homem enquanto ser isolado, mas a esse instante “mítico” do surgimento das línguas, enquanto forma expressiva musicada, que marca o início da sociedade. Trata-se, portanto, de uma sociedade primária que empreende seus primeiros rudimentos culturais, e essa língua primitiva melodiosa se estabelece assim enquanto a primeira instituição social.

A voz da natureza que Rousseau reclama para a música é, então, oriunda de um estado de sociedade primitivo. E as paixões originais que essa língua musicada transmite assim o são, à medida que correspondem às primeiras reações, fruto da imaginação e do contato com o semelhante. Elas significam o primeiro movimento dentro do estado de sociedade nascente e expressam toda a pureza e espontaneidade dessa sociedade primitiva ainda isenta de corrupção.

Se o canto e a fala, a música e a língua, são formas de expressividade da vida anímica que se confundem nessa comunicação primitiva mas ainda espontânea, no decorrer da evolução social, as perspectivas e necessidades dos homens mudam alterando as formas de comunicação. Com o processo de desenvolvimento das sociedades, principalmente no que se refere ao aspecto comercial, as línguas e a música se transformam em duas possibilidades distintas de expressão, coexistindo em uma relação de reciprocidade, como salienta Guetti²⁹, nem sempre harmoniosa. Rousseau aponta o aperfeiçoamento da língua, ou seja, sua precisão e rigor gramatical, como o principal fator responsável pela separação entre língua e música. Conforme o homem evolui em suas instituições sociais “a língua torna-se mais exata, mais clara, porém mais lânguida, mais surda e mais fria”³⁰. Esse aperfeiçoamento é visto por Rousseau como negativo do ponto de vista estético, pois enquanto as línguas, evoluindo,

²⁵ Recomendo o artigo de DELA BANDERA, “Origem e alteração no pensamento linguístico-musical de Rousseau”, no qual o leitor encontra uma excelente exposição sobre a tese geral da formação das línguas em Rousseau em contraposição à tese das diferenças entre a formação das línguas do Sul e do Norte.

²⁶ A questão da percepção na filosofia de Rousseau envolve todo um processo de mudanças nas faculdades inatas e originais, transformando-as de passivas ou inativas em ativas e atuantes. No presente artigo não vemos a conveniência de desenvolver tal questão dado o espaço que a tarefa exigiria.

²⁷ GUETTI, “The double voice of nature: Rousseau’s Essai sur l’origine des langues”.

²⁸ ROUSSEAU, *Ensaio sobre a origem das línguas*, p. 332.

²⁹ GUETTI, “The double voice of nature: Rousseau’s Essai sur l’origine des langues”.

³⁰ ROUSSEAU, *Ensaio sobre as origens da língua*, p. 300.

ganham em precisão conceitual, perdem ao mesmo tempo suas belezas naturais e seu potencial expressivo. Rousseau, assim, aponta diretamente para a relação existente entre a decadência da pronúncia e o progresso da escrita, que se encontra inseparável da corrupção moral e política³¹. Quem perde é a força expressiva da voz, sufocada pela violência das coisas, como tão bem definiu Bento Prado.

A música, então, em sua relação direta com a língua, é sintomática desse estado de coisas, sendo o elemento que melhor acusaria o grau de liberdade do qual desfrutaria o povo de uma determinada nação, tal como Rousseau o mostra no Capítulo XX do *Ensaio*: “Existem línguas propícias à liberdade; são as sonoras, prosódicas, harmoniosas, cujo discurso se distingue de longe. As nossas são feitas para os conchavos palacianos.”³²

A vontade geral

Tentamos deixar evidente que a afetividade não ocupa apenas o lugar central na teoria musico linguista de Rousseau, ela é o motivo mesmo de seu surgimento. Se o mundo propriamente humano, da sociedade e cultura, tem início devido à necessidade expressiva de compartilhamento dos afetos, é possível compreender por que o vazio emotivo nas formas de expressão e a ausência da comunicação sincera e imediata a ele relacionada, revelaria a medida da perda de liberdade de uma comunidade política, o que se constata pela crítica de Rousseau à música francesa.

Mas, se o vazio expressivo e a comunicação truncada estão relacionados com a perda da liberdade, como sintomas da corrupção moral de seu tempo, Rousseau já bem o evidencia na denúncia expressa no *Discurso sobre as ciências e as artes*:

E assim a dissolução dos costumes, efeito necessário do luxo, traz por sua vez a corrupção do gosto. Se porventura se encontre, entre os homens que se destacam por seus talentos, alguém que tenha firmeza de alma para recusar-se a fazer concessões ao gênio de seu século e a aviltar-se com produções pueris, ai dele! Morrerá na indigência e no esquecimento.³³

O gosto se rende aos interesses egoístas, à adulação e ao luxo desnecessário, e a rigorosa crítica à música francesa formulada na *Carta* encontra seu fundamento moral no *Primeiro Discurso*. Prova de que a música não é matéria de interesse menor na filosofia do genebrino, muito ao contrário. Devido mesmo à sua intrínseca relação com a língua e ao surgimento da sociedade, a música tem a característica de ser permeável ao modelo moral, reflexo do nível de corrupção da sociedade. Quando Rousseau faz ruir a ilusão da música francesa no teor crítico da *Carta*, complementa por meio do seu pensamento teórico musical

³¹ O leitor pode consultar o artigo de RIBEIRO, “Linguagem e política: Rousseau leitor de Charles Duclos”, para uma exposição mais completa sobre a relação entre o desenvolvimento da escrita e a corrupção dos governos, assim como a influência que o *Remarques sur la Grammaire Générale et Raisonnée* de Charles Duclos exerceu sobre essa teoria de Rousseau.

³² ROUSSEAU, *Ensaio sobre a origem das línguas*, p. 352. Optamos pela tradução do *Ensaio* de Pedro Paulo Pimenta in Rousseau – *Escritos sobre a Política e as Artes*, por ir de encontro aos esclarecimentos de Lucas Mello Carvalho Ribeiro sobre o sentido da palavra “divan” no texto rousseauiano. Veja RIBEIRO, “Linguagem e Política: Rousseau leitor de Charles Duclos”.

³³ ROUSSEAU, *Discurso sobre as ciências e as artes*, p. 56.

a denúncia moral do *Primeiro Discurso*: as formas de comunicação e expressão já não são mais autênticas, transparentes, mas estão a serviço de interesses particulares. Ora, os interesses particulares ecoam como notas dissonantes que quebram com a noção de uníssono, necessária para se compor uma sociedade harmoniosa.

O quadro, então, parece pessimista: fala-se, mas já não é mais possível se fazer entender e a voz que canta já não é mais a do coração, mas a do interesse. A pergunta de Rousseau se torna pertinente: “Nos tempos antigos, quando a persuasão tinha lugar de força pública, a eloquência era necessária. De que ela serviria hoje, quando a força pública supre a persuasão?”³⁴ Sobre a citada passagem de Rousseau, Bento Prado nos aponta que “A violência não remete mais à pré-humanidade, ao grau zero da História; ao contrário, ela é seu produto mais refinado.”³⁵

Diante de tal estado de coisas, seria ainda possível tentar resgatar os afetos originais dos primeiros tempos que se faziam expressar pela força da voz e mediação das palavras? O homem perdeu, de fato, sua natureza original, ou trata-se de uma natureza que está apenas oculta sob o véu das aparências? Questão pertinente já proposta por Starobinski.³⁶ O grito original da natureza pode ter sido abafado pela imposição da frieza gramatical na precisão da escrita, por outro lado, alguma coisa dessa natureza ainda pode ser recuperada. Prova disso é a música italiana que ainda traz algo da originalidade dos primeiros acentos emotivos. Para Rousseau, a música, sem dúvida, opera como um dos meios pelos quais a expressividade afetiva adquire voz. Mas a voz que deseja cantar expressando seus afetos não é a mesma que clama por soberania e liberdade? Não seria, então, a vontade geral, um duplo da unidade da melodia, ambas tentativas de enaltecer a expressividade da voz e a comunicação dos afetos originais?

Vejamos no *Contrato Social* como Rousseau se refere à vontade geral: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo”.³⁷ Com o advento do contrato, o indivíduo isolado já não existe mais. Não é mais possível conceber um sujeito individualmente, de forma independente da sociedade.³⁸ Se, para Rousseau, como vimos, as notas musicais tocadas ao acaso e individualmente não formam uma composição, assim são igualmente os indivíduos após o início da sociedade: só existem em função do todo, enquanto sujeitos morais nas relações que estabelecem uns com os outros:

Imediatamente, esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia, e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade.³⁹

³⁴ ROUSSEAU, *Ensaio sobre a origem das línguas*, p. 352.

³⁵ PRADO JR., *A Retórica de Rousseau e outros ensaios*, p. 110.

³⁶ STAROBINSKI, *A transparência e o obstáculo*, p. 29.

³⁷ ROUSSEAU, *Do Contrato social*, p. 33. Termo complexo que causa ainda bastante divergência entre os comentadores. Apresentamos no presente texto uma breve análise do conceito de vontade geral, apenas para fins de adequação ao objetivo presente.

³⁸ Veja ROUSSEAU, *Do Contrato social*, p. 33, nota 61.

³⁹ ROUSSEAU, *Do Contrato social*, p. 33.

A ideia de unidade e da coerência interna dessa unidade é a referência sem a qual não é possível pensar nem a música, nem a sociedade. Tanto na composição da comunidade política quanto na composição musical, é a noção do todo, do conjunto, da relação harmoniosa entre as partes, que se constitui enquanto ponto central ordenador.

O desafio, portanto, consiste não apenas em buscar e manter essa coerência interna do todo, mas mais do que isso, fazer com que esse todo se movimente de maneira não apenas ordenada, mas harmoniosa, em concordância, em outras palavras, em concerto. Kawauche nos chama a atenção para a identificação da noção de concerto no *Contrato* com aquela de uma assembleia de músicos em uma orquestra, sendo definida como um rearranjo de forças “tal que o somatório delas seja coerente em direção a um único fim, com cada força concorrendo para um mesmo objetivo e com todas as partes relacionando-se harmoniosamente dentro do conjunto”⁴⁰.

Podemos entender, concordando com Kawauche, que a correspondência entre a noção de concerto e acordo nos remete à noção de uníssono. No *Contrato* a ideia de uníssono aparece na forma do ajuste das forças e interesses individuais às regras de conduta e ao bem comum que se traduz na vontade geral.⁴¹ Por meio da vontade geral, portanto, transparece a noção de uníssono e da força da voz, capaz de impor uma direção ao corpo político. Com uma certa conotação estética, a vontade geral é o que concebe movimento ao corpo político, não apenas de uma maneira bem ordenada, mas, antes, harmoniosa, visando o bem comum:

(...) só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum, porque, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou. O que existe de comum nesses vários interesses forma o liame social e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir.⁴²

A vontade geral opera, assim, enquanto elemento aglutinador, tal qual a voz melodiosa do canto que engendra em torno de si, e a partir de si, a coerência interna da composição. Semelhante à tirania das notas que se acumulam umas sobre as outras, cada qual tentando se sobressair acima das demais, como ocorre na música francesa, um único interesse particular que pretenda se elevar acima das outras vontades, torna-se uma nota dissonante fora do comum acordo da comunidade.

Resta-nos esclarecer o que fundamenta essencialmente a autoridade da vontade geral enquanto expressão do bem comum. Embora o contrato seja fruto do artifício, “desnaturando” o homem de seu estado original de independência para fazer dele um ser *em relação*, ou seja, um ser cuja existência passa a depender das relações sociais estabelecidas, algo

⁴⁰ KAWAUCHE, “O concerto dos homens: sobre a relação entre natureza e sociedade em Rousseau”, p. 248.

⁴¹ KAWAUCHE, “O concerto dos homens: sobre a relação entre natureza e sociedade em Rousseau”, p. 250.

⁴² ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, p. 43.

de sua natureza deve ser preservado. Acaso não seria o *Emílio* uma tentativa de fazer do homem social um ser tão íntegro quanto possível em sua própria natureza original?⁴³

No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* Rousseau nos traça o perfil do homem natural e, como se sabe, a *pitié*, ou piedade, constando entre as faculdades inatas, é aquela que nos permite a identificação com o outro. De acordo com Derathé, a piedade estaria na base da própria sociabilidade: “a única forma de sociabilidade que Rousseau admite ou, antes, a única que lhe parece natural é aquela que tem seu fundamento na identidade de nossa natureza sensível.”⁴⁴

Vimos no *Ensaio sobre a Origem das Línguas* que embora o apelo à sobrevivência dê o primeiro impulso para que os homens se agrupem, esse agrupamento, no entanto, não pode ser chamado de sociedade se não houver bases afetivas sobre as quais se sustentar, bases essas dadas pelo sentimento de identidade adquirido por meio da *pitié*. Nas *Cartas escritas da montanha* lemos: “Todas as instituições humanas são fundadas nas paixões humanas e se conservam por meio delas”⁴⁵.

Os afetos e o sentimento de identificação que surgem nesses primeiros tempos de sociedade, oriundos da capacidade de ver o outro como um ser semelhante, é que devem ser vistos enquanto verdadeiro liame da sociedade. Se a funcionalidade do *Contrato* se apresenta de uma forma um tanto quanto mecânica, não se pode deixar de considerar que cada um dos membros da comunidade se encontra envolvido com os demais por afinidades afetivas que preservam os sentimentos originais de afeição mútua, levando cada um dos membros a interesses similares, tornando possível o acordo que rege a vontade geral. São esses afetos ainda que estabelecem a correspondência necessária entre expressividade, língua, música e sociedade. Como afirma John T. Scott: “Os cidadãos de uma verdadeira comunidade se comunicam imediatamente e em uma só voz devido às paixões compartilhadas. Eles compartilham não apenas costumes, moralidade e opiniões em comum, mas também uma língua e música comum.”⁴⁶

Se a comunicação imediata e transparente não é possível, a vontade geral não pode se efetivar. Numa legítima comunidade política, as opiniões não apenas concordam, mas compartilham entre si interesses afins, paixões em comum. A coerência da unidade não precisa ser imposta por uma vontade estranha porque ela flui harmoniosamente, pois as vontades convergem espontaneamente e com liberdade para um mesmo objetivo. Nesse contexto os indivíduos são cidadãos, se sentem cidadãos. Essa noção de cidadania não é um conceito vazio, adquire significado que pode ser expresso por meio da música, pois são partes constituintes de uma unidade. São integrantes de uma verdadeira comunidade política, porque suas vozes podem expressar livremente as vontades de seus corações.

⁴³ Veja MATOS, *Rousseau – uma arqueologia da desigualdade*: “A distinção entre o homem natural e o homem social faz aparecer a “natureza” como um absoluto – o homem natural não poderia ser destruído no interior do homem social – de outra maneira a educação do Emílio seria impossível”, p. 30.

⁴⁴ DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 227.

⁴⁵ ROUSSEAU, *Cartas escritas da montanha*, p. 170.

⁴⁶ SCOTT, “Rousseau and the melodious language of freedom”, p. 804. Foi originalmente este artigo de John T. Scott que me revelou a perspectiva analítica que exponho no presente trabalho e que desenvolvo em minha pesquisa. Devo, portanto, a John T. Scott todo o crédito pela ideia de relacionar música e política na filosofia de Rousseau sob a perspectiva do fundamento das bases afetivas.

Referências bibliográficas

- BANDERA, Mauro Dela. “Origem e alteração no pensamento linguístico-musical de Rousseau”. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, V. 1, n. 36, pp. 138-161, 2020.
- DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo*. Trad. de Natalia Maruyama. São Paulo: Editora Barcarolla/Discursos Editorial, 2009.
- FUBINI, Enrico. *Estética da música*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- GAGNEBIN, Bernard. “Introduction aux Écrits sur la musique, la langue et le théâtre”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*. Volume V. Paris: Éditions Gallimard, 1995, p. XIII-XXIX.
- GARCIA, Daniela F. *A música sob a perspectiva crítica de Rousseau: uma análise da Carta sobre a Música Francesa*. (Dissertação de Mestrado em Filosofia) – Universidade de Campinas, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2008.
- GARCIA, Daniela F. “Rousseau contra a música francesa”. In: *Anais do SEFIM*, V. 3, n. 3, pp. 21-36, 2017.
- GUETTI, Barbara J. “The double voice of nature: Rousseau’s Essai sur l’origine des langues”. In: *MLN*, Vol. 84, n. 6, Comparative Literature, Johns Hopkins University, pp. 853-875, Dec., 1969.
- KAWAUCHE, Thomaz. “O concerto dos homens: sobre a relação entre natureza e sociedade em Rousseau”. In: *Princípios*, Natal, v. 17, n. 27, jan/jun 2010, p. 243-254.
- MATOS, Olgária. *Rousseau – uma arqueologia da desigualdade*. São Paulo, M.G. Editores, 1978.
- O’DEA, Michaël. “Rousseau contre Rameau: musique et nature dans les articles pour l’Encyclopédie et au-delà”. In: *Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie*, n. 17, pp. 133-148, 1994.
- PIMENTA, Pedro Paulo (org.) *Rousseau – Escritos sobre a política e as artes*. Traduzido por Pedro Paulo Pimenta...[et al.]. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- POT, Oliver. “Introduction à Lettre sur la Musique Française”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres Complètes*, Volume V. Paris: Éditions Gallimard, 1995, p. XCIX-CXXXVI.
- PRADO JR, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Organização e apresentação Franklin de Matos. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- RIBEIRO, Lucas Mello C. “Linguagem e política: Rousseau leitor de Charles Duclos”. In: *Cadernos de ética e filosofia política*, v. 1, n. 34, p. 143-152, 25 jun. 2019.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*, Volume V : Écrits sur la musique, la langue et le théâtre. Paris: Gallimard, 1995.

_____. “Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes”. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Cartas escritas da Montanha*. Trad. e notas de Maria Constança Peres Pissara...[et al.]. São Paulo: EDUC/Editora Unesp, 2006.

_____. *Carta sobre a música francesa*. Tradução e notas de José Oscar de Almeida Marques e Daniela de Fátima Garcia. Campinas: IFCH-Unicamp, 2005 (Textos Didáticos, 58).

_____. *Confissões*. Tradução de Raquel de Queiroz e José Benedicto Pinto. Bauru: Edipro, 2008.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

SCOTT, John T. “Rousseau and melodious language of freedom”. In: *The Journal of Politics*, Vol. 59, nº 3, Chicago: The University of Chicago Press, Aug., p. 803-829, 1997.

STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo, seguido de Sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. “Introduction à l’Essai sur l’Origine des Langues”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*, Volume V. Paris: Éditions Gallimard, 1995, p. CLXV-CXCXVII.

WOKLER, Robert. *Rousseau*. Porto Alegre: L&PM, 2012.

YASOSHIMA, Fábio. Entre o canto das paixões e os artifícios da harmonia: o pensamento musical de Rousseau contra o sistema harmônico de Rameau. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, 2017.

O pluralismo axiológico do “jovem Canguilhem” no contexto da ascensão do fascismo (1926-1939)

Caio Souto¹

Resumo: Os textos publicados por Georges Canguilhem durante as décadas de 1920-1930, que desenvolviam uma filosofia dos valores com certa inflexão política, receberam grande influência do neokantiano Alain (pseudônimo de Émile Chartier). O grupo dos intelectuais reunidos em torno de Alain militava em favor do pacifismo, visando evitar um novo conflito mundial. Contudo, a ascensão do fascismo provocou uma nova postura por parte do “jovem Canguilhem”, que publicou anonimamente os resultados de uma pesquisa empírica com o título “Le fascisme et les paysans”, levando sua filosofia axiológica de então a uma nova inflexão política, culminando numa ruptura com o pensamento de Alain e de seu grupo.

Palavras-chave: Canguilhem – filosofia política – Auguste Comte – Alain

The “young Canguilhem”’s axiological pluralism in the context of the rise of fascism (1926-1939)

Abstract: The texts published by Georges Canguilhem during the 1920-1930s, which developed a philosophy of values with a certain political inflection, received the influence from the neo-Kantian Alain (pseudonym of Émile Chartier). The group of intellectuals gathered around Alain was campaigning for pacifism, aiming to avoid a new world conflict. However, the rise of fascism provoked a new stance on the part of the “young Canguilhem”, that published anonymously the results of his empirical research intitled “Le fascisme et les paysans”, taking his axiological philosophy to a new political inflection, culminating in a break with the thinking of Alain and his group.

Keywords: Canguilhem – political philosophy – Auguste Comte – Alain

¹ Doutor em Filosofia e professor de Filosofia do Instituto Federal do Amazonas (IFAM). E-mail: caiosouto@gmail.com

O problema da Revolução²

Quem fizer a história da recepção do pensamento de Georges Canguilhem, dentro e fora da França, deverá notar algumas datas importantes, que não correspondem exatamente às de suas publicações originais. O leitor anglófono, por exemplo, só pôde conhecer a tradução de *Le normal et le pathologique* em 1978, quando surgiu a edição prefaciada por Foucault. E teve de esperar até o ano de 1994 para ter acesso a um volume que compilasse alguns de seus outros escritos mais importantes³. Foi então que o grande público pôde descobrir, a partir de uma extensa “Critical Bibliography” realizada por Camille Limoges⁴, que Canguilhem havia escrito mais de uma centena de textos anteriores à sua célebre tese em medicina, de 1943, que ficaria conhecida por seu título simplificado *Le normal et le pathologique*. Trata-se de textos em periódicos como *Libres propos*⁵, *Europe*⁶ e *Méthode*⁷, além do opúsculo político publicado anonimamente *Le fascisme et les paysans* (1935), junto ao “Comité de Vigilance des Intellectuels Antifascistes” (CVIA), e um tratado escolar em coautoria com Camille Planet, o *Traité de logique et de morale* (1939). Não tardou a aparecer a primeira análise referente a tais textos, creditando-se a J.-F. Braunstein⁸ o pioneirismo. Mais recentemente, contemporâneo ao surgimento do primeiro tomo das obras completas de Canguilhem, publicado em 2011, surgiu também a primeira tese inteiramente dedicada ao “jovem Canguilhem”⁹.

Faremos notar neste artigo, utilizando-nos dos já mencionados comentários, que desde essa época o autor oferecia, de modo original, soluções aos problemas filosóficos que se propôs enfrentar. Desde o início, tendo herdado de Alain e da *Wertphilosophie* uma filosofia axiológica, ele a pratica segundo um estilo cujo traço não se deixará apagar mesmo em seus últimos textos. Contudo, o acontecimento político da ascensão do fascismo e a iminência da guerra contribuíram decisivamente para que ele se afastasse de Alain e fosse conduzido a domínios *estranhos* à filosofia. Tal decisão resultará na formulação de uma “filosofia dos valores” original, não podendo, pois, ser deduzida apenas das condições materiais que a tornaram possível. E se é possível observar mutações entre sua “filosofia de juventude” e as demais que em seguida poderemos encontrar em sua obra, tais reformulações correspondem

² Este artigo reformula algumas passagens de minha tese de doutorado em filosofia defendida pela UFSCar sob a orientação de Thelma Lessa da Fonseca no ano de 2019 que teve o título *Georges Canguilhem: o devir de um pensamento*. A pesquisa contou com financiamento da CAPES.

³ Trata-se da edição organizada por François Delaporte, que fez a seleção dos textos e os submeteu a uma tradução, que foi prefaciada por Paul Rabinow: Cf. DELAPORTE, François (ed.). *A vital rationalist: selected writings from Georges Canguilhem*. Alguns dos textos escolhidos por Delaporte eram notas de curso inéditas, publicadas então com a autorização de Canguilhem, as quais foram republicadas nas obras completas. As demais notas de curso e outros textos que Canguilhem não publicou em vida, e que não serão mais publicados, estão hoje disponíveis no CAPHÉS-ENS.

⁴ LIMOGES, “Critical bibliography”. In: DELAPORTE, François (ed.). *A vital rationalist: selected writings from Georges Canguilhem*, pp. 385-454.

⁵ A revista *Libres propos* foi fundada por Alain em 1921 e Canguilhem assumiria a sua redação em 1932, tendo nela publicado mais de trinta pequenos textos, alguns deles – os mais combativos – sob o pseudônimo de C.-G. Bernard.

⁶ Canguilhem colaborou para esta revista entre 1929 a 1936, com artigos menos políticos, menos polêmicos e mais filosóficos (a revista será interrompida entre 1939 e 1946, sendo depois inteiramente controlada pelo PCF).

⁷ Pequeno periódico que teve apenas 6 números publicados.

⁸ BRAUNSTEIN, “Canguilhem avant Canguilhem”.

⁹ ROTH, *Georges Canguilhem et l'école française de l'activité*. Acompanhamos a designação de “jovem Canguilhem” o autor dos textos referentes ao período compreendido entre 1926 e 1939.

melhor a uma *reabertura de problemas*¹⁰ do que ao desenvolvimento de questões já em germe desde o início.

Auguste Comte: uma filosofia do Amor

Canguilhem manifestou logo cedo uma preocupação com as relações entre saber e política. Sua monografia de conclusão de curso na École Normale Supérieure, defendida em 1926 sob a orientação do sociólogo Célestin Bouglé, intitulado *La théorie de l'ordre et du progrès chez Comte*¹¹, analisava na obra de Comte o conceito de progresso social em sua relação com o conceito de ordem. Muitas das considerações avançadas em *O normal e o patológico* no capítulo sobre Comte aparecem embrionariamente aqui, onde Canguilhem não elabora ainda uma crítica ao positivismo, mas busca apreender o seu sentido lógico e coerente, uma coerência entre o pensamento da ordem (equilíbrio, estabilidade) e o do progresso (movimento, instabilidade). Esse memorial se inicia propondo uma distinção entre ordem social e ordem sociológica. A primeira possui um sentido vasto, como o de um comando ou de uma ordem jurídica, por exemplo. Já a segunda, trata-se da ordem em sentido estrito, isto é, o conjunto das relações “enquanto submetidas, não mais às vontades individuais, mas à condição necessária de toda atividade humana”¹². É esta última que pode ser objeto de uma ciência nova que Comte proporá fundar, a sociologia. A identificação e a análise da *ordem sociológica* são consideradas essenciais para que a humanidade possa dirigir-se a um *progresso*, que nada mais é do que o desenvolvimento de uma ordem oculta nas relações sociais que a ciência deverá desvelar através de um método a ser constituído e que o positivismo proporá constituir. Sendo esse novo objeto (a ordem sociológica) irreduzível a todos os demais, essa nova ciência a ser criada será uma ciência igualmente irreduzível a todas as outras. Mais que isso, ela deve ser a última das ciências.

Desse modo, Comte considerará como implícitas no conceito de progresso as leis fundamentais da evolução humana, que ele proporá analisar a partir de sua história. Se, por um lado, ordem e progresso se encontram indissoluvelmente ligados no positivismo, por outro, o conhecimento da ordem possui uma anterioridade lógica, devendo ser conhecido primeiramente, por uma “precaução de método”. Contudo, embora reconhecesse que a noção de ordem já tivesse sido bem elaborada desde a Antiguidade por Aristóteles, ainda não se trataria da ordem sociológica, e é sobre esta última que o positivismo deverá se dedicar. Quanto à noção de progresso social, apenas com os iluministas, como Condorcet, é que ela passou a adquirir uma conceituação filosófica, e neste ponto Comte reconhecia o positivismo como continuador do projeto iluminista. Mas irá além de Condorcet, pois unirá dois aspectos principais referentes à teoria da ordem e do progresso, introduzindo uma dimensão valorativa ao progresso que antes era concebido em termos apenas de fato: “a expressão de um duplo juízo”, como distingue Canguilhem, “de um juízo de fato e de um juízo de valor, ambos estando aliás sempre unidos e sendo estreitamente dependentes”¹³.

¹⁰ Pensamos na definição de Léon Brunschvicg que Canguilhem certa vez adotou como sua: “A filosofia é a ciência dos problemas resolvidos” (*apud* CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, p. 9); por conseguinte, interpretava Canguilhem, as reflexões filosóficas originais equivalem à reabertura dos problemas.

¹¹ O manuscrito dessa monografia inédita se encontra disponível no CAPHÉS sob a cota GC. 6.1.

¹² CANGUILHEM, *Théorie de l'ordre et du progrès chez Comte*. CAPHÉS: GC. 6.1, fl. 6-7.

¹³ CANGUILHEM, *Théorie de l'ordre et du progrès chez Comte*. CAPHÉS: GC. 6.1, fl. 18.

Outra herança iluminista do positivismo, esta que será comentada por Canguilhem ao longo de toda a sua obra, reside em ter fundado o conhecimento dessa ordem que comanda o progresso a uma lei estática, por sua vez herdada dos estudos da física, especialmente da mecânica. Com efeito, é na primeira lei da termodinâmica, a lei de conservação de energia, que tanto Comte quanto Condorcet radicam o princípio da ordem que estaria implícita também no progresso social. Assim, como pressuposto metodológico, seria necessário conhecer antes as próprias leis físicas, antes de conhecer aquelas da dinâmica social que a ela se reportariam. Na tentativa de compreensão da luta constante entre a vida orgânica e o mundo físico inorgânico, Comte acabaria por ceder às leis que regem este último: “Quando passamos do inorgânico ao orgânico”, observava Canguilhem já nesta monografia, “essa lei enuncia a subordinação das leis do movimento às leis da existência. Sociologicamente, essa lei é a lei da ordem e do progresso”¹⁴. Deste modo, não é inicialmente da biologia que Comte retira o modelo para a formulação de sua ciência social. Ele recua para muito antes, não abrindo mão de uma certa “lei da continuidade” entre o vivente e o não-vivente, entre o orgânico e o inorgânico. Assim, sua concepção da passagem da ordem ao progresso não deriva da compreensão acerca da especificidade do vivente. É, antes, ao “princípio de d’Alembert”¹⁵ que Comte busca a lei geral a partir da qual derivará sua sociologia. Portanto, sua base não sendo de início a biologia, é a partir da matemática (e na física newtoniana, que tem por modelo a matemática, e na qual se apoia o “princípio de d’Alembert”) que ele estabelece a base do positivismo. E é, antes de tudo, na astronomia que Comte encontra a ordem fundamental da qual deriva a ordem social (e todas as demais ordens): uma ordem natural como condição da ordem social. Diz Canguilhem:

A relação da sociologia à astronomia é dupla. É uma relação de método e uma relação de fato. Uma relação de método porque a sociologia deve à astronomia, como todas as outras ciências, a ideia de ordem. Uma relação de fato porque a estabilidade astronômica envolve [entraîne] a estabilidade social¹⁶.

Nesta chave, a produção humana passa a ser compreendida como inteiramente dependente da ordem astronômica. E é na lição 40ª do *Cours de philosophie positive* (1830-1842), primeira das duas grandes obras sistemáticas de Comte, que se estabelece a relação ascendente entre a ordem astronômica, a biológica e a sociológica, sendo que a astronomia é quem fornece as leis primeiras da estabilidade. Contudo, é apenas com a sociologia que o ciclo do conhecimento se fecha, pois – sempre segundo Comte – só pode haver conhecimento uma vez que há o ser humano. Assim, a ordem astronômica fornecendo a base para a compreensão científica do homem, é somente após esse conhecimento ter se voltado ao conhecimento do próprio homem (que é um ser vivente em determinado meio) que o próprio conhecimento encontra a si mesmo, ponto de apoio do qual ele não deve se

¹⁴ CANGUILHEM, *Théorie de l’ordre et du progrès chez Comte*. CAPHÉS: GC. 6.1, fl. 21-22.

¹⁵ D’Alembert estabeleceu um princípio para a mecânica que foi incorporado posteriormente. O “princípio de d’Alembert” pode ser enunciado assim: “o trabalho total realizado pelas forças efetivas é nulo em um deslocamento infinitesimal reversível, compatível com as ligações de qualquer sistema dinâmico” (LEECH, 1965, p.15).

¹⁶ CANGUILHEM, *Théorie de l’ordre et du progrès chez Comte*. CAPHÉS: GC. 6.1, fl. 30.

afastar. Aqui, Canguilhem retoma a afirmação de Bacon – “só se conhece a natureza obedecendo-a” – para explicar o pensamento da relação entre ordem e progresso em Comte: para progredir é preciso conhecer; o progresso é sucedâneo lógico e coerente da ordem. Logo, a coerência entre ordem e progresso impede que se pense um dos termos sem a pressuposição do outro. Eis, enfim, que esse ponto final é também o inicial, já que toda ciência é produção humana: “Da astronomia à sociologia, há um encadeamento de necessidades que tendem exatamente a mostrar o homem como estreitamente aprisionado num determinismo estrito e submetido a uma fatalidade insuperável”¹⁷.

Um pouco à frente, Canguilhem descreve a filiação de Comte ao princípio de continuidade entre normal e patológico estabelecido (o “princípio de Broussais”, ao qual será dedicado o capítulo primeiro de *Le normal et le pathologique*), por sua vez uma derivação do “princípio de d’Alembert”. E afirmará em seguida que, segundo Comte, a biologia é “que fornece um fundamento objetivo à possibilidade do progresso, isto é, à realidade de variações compatíveis com a ordem”¹⁸, uma vez reconhecido que a sociedade é um conjunto de seres viventes. É enquanto ser vivente, pois, que o homem se realiza enquanto ser social, havendo primeiro as necessidades materiais e de sobrevivência, primeiro os sentimentos; depois, num segundo momento, o pensamento; e, enfim, a ação objetivada. A esses três estágios é que correspondem justamente o estágio teológico (o dos sentimentos), o metafísico (o do pensamento) e o científico (o da ação objetivada).

As passagens entre tais estágios devem ocorrer progressivamente, estando o seu desenvolvimento já contido em crisálida desde o início. Compreender as relações humanas inerentes ao progresso como desenvolvimento da ordem implica, por exemplo, compreender o encadeamento entre o sentimento egoísta da primeira infância e o sentimento altruísta da fase adulta: “Os sentimentos altruístas devem nascer espontaneamente da ordem humana, não podem ser criados pelo cálculo”¹⁹. Não há, pois, uma teoria do indivíduo em Comte, mas tão somente uma teoria do social; apenas do social é que o social pode nascer, a primeira célula do social sendo a família (não o indivíduo). O amor de uma criança pela mãe, por exemplo, se traduz no amor pelo alimento e, portanto, a um amor de si; por sua vez, o amor de uma mãe pela criança se traduz no amor por uma parte de si mesma. E é desse laço que se inicia um sentimento de amor social, no seio da família: “Da biologia à sociologia, a passagem é assegurada pela família”²⁰.

Assim, o positivismo não é um atomismo, já que coloca, na base das relações sociais, não o conjunto de indivíduos atomizados, mas as relações familiares que são anteriores aos próprios indivíduos (é da relação mãe-filho que surgem os indivíduos mãe e filho, os quais não existem previamente a essa relação): “Da família à Humanidade, há apenas um aprofundamento gradual da noção de sociedade”²¹. Canguilhem observa que essa concepção da relação entre ordem e progresso faz do positivismo, mais do que uma teoria, uma filosofia prática que tem por objetivo a reorganização social: restabelecer a ordem que permite o progresso. E Comte não se deu por satisfeito enquanto não viu seu trabalho culminar numa

¹⁷ CANGUILHEM, *Théorie de l’ordre et du progrès chez Comte*. CAPHÉS: GC. 6.1, fl. 34.

¹⁸ CANGUILHEM, *Théorie de l’ordre et du progrès chez Comte*. CAPHÉS: GC. 6.1, fl. 40.

¹⁹ CANGUILHEM, *Théorie de l’ordre et du progrès chez Comte*. CAPHÉS: GC. 6.1, fl. 55.

²⁰ CANGUILHEM, *Théorie de l’ordre et du progrès chez Comte*. CAPHÉS: GC. 6.1, fl. 57.

²¹ CANGUILHEM, *Théorie de l’ordre et du progrès chez Comte*. CAPHÉS: GC. 6.1, fl. 62.

filosofia política, o que conduz à sua segunda grande obra, o *Système de politique positive* (1851-1854). Dela, Canguilhem dizia:

O *Système de politique positive* realiza o que previa o fim do *Cours de philosophie positive*: a subordinação de toda especulação, de toda abordagem teórica e prática, sob o ponto de vista humano. Aí está o segundo momento no desenvolvimento da doutrina. O primeiro momento foi uma síntese objetiva, ou um sistema enciclopédico de todas as doutrinas embasando, ao mesmo tempo, o mundo e o homem. A síntese subjetiva esclarece todos esses conhecimentos à luz da Humanidade e da moral. Pelo que, como vimos, o conhecimento das coisas nunca é um fim, já que o fim, o fim último que justifica todos os outros, é o valor da Humanidade e a salvação do homem. A filosofia deve ser uma moral.²²

Eis que o sentimento básico a fundamentar todo esse progresso a ser conquistado pela humanidade na medida em que reconhece a si própria como a realização dos fins últimos estabelecidos desde o início por sua condição afetiva já contida nos laços familiares mais arcaicos é o Amor. Portanto, nesta monografia, em que já são trabalhadas muitas das questões com as quais viria a se defrontar com maior ou menor grau de reformulação em sua obra posterior, Canguilhem encontra o tema da construção social da *paz* entre os homens, a qual deveria ser fruto de uma prática política meticulosamente guiada por um saber científico. Além disso, é em Comte que ele encontra entrelaçadas a problemática moral e a social segundo uma perspectiva científica.

O “pacifismo integral”²³ de Alain

Durante a década de 1920, Canguilhem encontrava-se reunido, junto com diversos jovens estudantes da *École Normale Supérieure*, em torno da figura de Alain (pseudônimo de Émile Chartier). Com efeito, os temas estudados por Canguilhem em seu memorial sobre Comte são coerentes com a filosofia e com os interesses de seu tutor intelectual à época, que apreciava Célestin Bouglé (que dirigiu o memorial de conclusão de Canguilhem) como amigo e tinha um grande interesse pelo pensamento de Auguste Comte. A filosofia política de Alain, a exemplo da de Comte, fixava a fraternidade humana como um valor universal. Deplorando os resultados da Primeira Guerra Mundial, Alain pregava um pacifismo irrestrito, sobrepondo-o à iminência de uma nova guerra. Alain compreendia que esse pacifismo deveria ser compreendido como um ato de coragem derivado de um amor incondicional à Paz que a humanidade deveria construir conjuntamente²⁴. Seus adeptos, dentre os quais

²² CANGUILHEM, *Théorie de l'ordre et du progrès chez Comte*. CAPHÉS: GC. 6.1, fl. 118. Canguilhem nunca deixará de insistir a respeito da diferença entre o Comte do *Cours* e o do *Système*. No entanto, ele não chega a reconhecer que, nesta segunda obra, a medicina já passa a ser vista como não podendo submeter-se à biologia, havendo uma “virada” com respeito à anterioridade da técnica médica sobre o conhecimento científico e biológico, este cada vez mais reduzido a um materialismo (Cf. BRAUNSTEIN, *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte: vaches carnivores, Vierge Mère et morts vivants*).

²³ O termo “pacifismo integral” foi utilizado por Raymond Aron para se referir à postura política de Alain (Cf. ARON, “Réflexions sur le pacifisme integral”).

²⁴ Tais ideias foram expostas, entre outras obras, sobretudo em: ALAIN, *Mars ou la guerre jugée*, 1921.

esteve Canguilhem durante toda a década de 1920, até meados dos anos 1930, militavam em manifestações e escreviam em periódicos por essa causa, o principal deles sendo os *Libres Propos*.

Como esclarece Giuseppe Bianco²⁵, era justamente em Comte que Alain encontrava a motivação de sua filosofia política, tendo-lhe herdado o “princípio de Broussais” já comentado por Canguilhem desde seu já comentado memorial. Como acabamos de ver, esse princípio estabelecia uma continuidade – não havendo diferença qualitativa, portanto – entre os estados fisiológicos normal e patológico de um organismo. Aquilo que se manifestaria como diverso à ordem social seriam apenas diferenças *quantitativas* (no organismo ou na sociedade), às quais Broussais denominara como irritações²⁶. Segundo essa perspectiva, Alain compreendia as revoluções e guerras como “irritações” do corpo social. Assim, sempre na esteira de Comte, o papel político dos cidadãos para Alain seria o de cuidar para sanar tais irritações, e o dos intelectuais seria o de auxiliar na condução do restabelecimento dessa ordem, pacífica e estável por natureza. Além disso, o pensamento francês do início do século XX vivia o auge do neokantismo, como bem descreveram Xavier Roth²⁷ e Emiliano Sfara²⁸ em duas teses recentes sobre Canguilhem. Assim, a essa herança da filosofia política comtiana deve-se acrescentar o fato de que, ao lado de Lagneau, Brunschvicq, Lachelier, Hamelin e Boutroux, Alain estava empenhado em construir uma “filosofia da atividade” fundada na concepção da unidade da experiência. Essa “filosofia da atividade” teria herdado os traços da *Wertphilosophie* da Escola de Baden, de Windelband e Rickert, que através desses autores se introduzia na França.

Segundo essa leitura recente, que se serve dos textos coligidos em suas *Œuvres complètes* anteriores a *Le normal et le pathologique*, bem como dos arquivos disponibilizados *in loco* no CAPHÉS-ENS de suas notas de curso da época, o “jovem Canguilhem” teria realizado como que uma síntese entre o positivismo e a *Wertphilosophie*, na herança de seu primeiro mestre Alain. De fato, muitas são também as recorrências de Canguilhem à *Wertphilosophie* nos textos dessa época, assim como nos cursos que proferiu em liceus no mesmo período²⁹. Se em 1926, em seu memorial, já se demonstrava a importância de Comte em ter sabido colocar a distinção moral entre fato e valor, numa intervenção nos *Libres Propos*, no ano seguinte, não era outro o posicionamento de Canguilhem: “o fato não tem valor por si mesmo”³⁰, escrevia. Conforme a herança do neokantismo, não havendo propriamente uma ordem primeira a ser intuída no próprio real ou na natureza, a tarefa da filosofia seria a de criar *unidade* lá onde ela não existe, tarefa cujas condições seriam incessantemente recolocadas pela experiência empírica e pelo contexto histórico contingente. Esta unidade, por sua vez, só poderia aparecer se a filosofia fosse compreendida enquanto uma *axiologia*, devendo haver uma hierarquia dos valores segundo a qual o valor moral é quem deveria guiar e coordenar a experiência e a ação em sua pluralidade.

²⁵ BIANCO, “Pacifisme et théorie des passions : Alain et Canguilhem”.

²⁶ Para um aprofundamento na compreensão desse autor, ver: BRAUNSTEIN, *Broussais et le matérialisme: médecine et philosophie au XIXe siècle*.

²⁷ ROTH, *Georges Canguilhem et l'école française de l'activité*. Em especial, toda a primeira parte dessa tese.

²⁸ SFARA, *La philosophie de Georges Canguilhem à travers son enseignement, 1929-1971 : examen du concept d'action*.

²⁹ Para uma análise desse período em Canguilhem, ver também: SCHWARTZ, “Jeunesse d'un philosophe”.

³⁰ CANGUILHEM, *Libres Propos*, 20/04/1927, p. 167.

Nas décadas de 1920-1930, era notável o papel que Alain exercia como “*éveilleur*”³¹ da geração dos jovens estudantes parisienses, mobilizando muitos deles – como Simone Weil, Michel e Jeanne Alexandre, além de Canguilhem – a engajarem-se num movimento, por vezes inflamado, contra a ameaça de um novo conflito mundial. Com efeito, por esses anos Canguilhem militava também por um programa pacifista, chegando a reagir com relutância aos argumentos que seu estimado colega Raymond Aron³² um dia desferiu contra os perigos do que denominou como o “*pacifismo integral*” de Alain. Foi no ano de 1933, quando o avanço do fascismo na Europa (Mussolini em 1922, Hitler em 1933, Franco em 1933) anunciava a iminência de que também se ganhasse a França, fosse pelo voto, fosse por um golpe de Estado. Raymond Aron questionava se essa postura pacifista não acabaria por levar a aceitar passivamente as “*lições históricas*” que estavam por vir, antevendo que muitos dos alainistas acabariam por aderir à Colaboração, como de fato ocorreu.

Mas se, num primeiro momento, Canguilhem reagiu negativamente aos argumentos do colega, a intensificação nos anos seguintes das ameaças fascistas seria decisiva para uma progressiva mudança de posição de nosso autor. Ele refletirá sobre o fato de que a opção pelo pacifismo não deveria ser medida em termos de um valor moral universalmente válido tal como o de uma Paz. A decisão por uma militância em favor da Paz – conceito vago – deveria ser circunstanciada, como toda e qualquer ação. Antes que ele lesse em René Leriche – o autor de *La philosophie de la chirurgie* – que a saúde seria apenas “a vida no silêncio dos órgãos”, Canguilhem refletiu sobre o fato de que a Paz também poderia não ser mais do que *a vida social no silêncio das batalhas*. Percebendo a falta de sentido histórico de que a filosofia pacifista de Alain parecia eivada, pois que não era sensível às diferenças políticas entre as condições que haviam levado à Primeira Guerra Mundial e estas que logo culminariam na Segunda, Canguilhem acabará por romper com o pacifismo irrestrito de Alain por volta de 1935-1936. Um dos marcos dessa ruptura foi a publicação anônima de um texto político *Le fascisme et les paysans* (1935), o qual resultava de uma pesquisa empírica. Depois disso, já em 1936, tendo deixado a redação do periódico alainista *Libres Propos*, Canguilhem assumirá o posto de professor em Toulouse e se engajará nos estudos de medicina. Será o momento de criação de uma filosofia que reformulará de modo já original a herança recebida de suas primeiras referências.

Um ato filosófico de resistência ao fascismo

Como informa Michele Cammelli³³, responsável pela apresentação do texto *Le fascisme et les paysans* (1935) nas *Œuvres complètes* de Canguilhem, na data da publicação dessa brochura era corrente na França pensar que, embora o fascismo atingisse predominantemente os países que haviam perdido a Primeira Guerra Mundial, também se deveria ficar alerta para a possibilidade de sua ascensão na França. Embora fosse dever combater-se o inimigo que vinha de fora, começavam a preocupar também as ideias fascistas

³¹ A expressão aparece na seguinte obra, que vale como uma muito bem documentada reconstrução histórica do microcosmo intelectual da geração à qual pertenceu Canguilhem: Cf. SIRINELLI, *Génération intellectuelle: Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres*.

³² Veja-se o debate entre Aron e Canguilhem, reproduzido em: ARON, *Réflexions sur le pacifisme integral*, p. 999-1005; e CANGUILHEM, *Libres Propos*: mars/1933, pp. 450-453.

³³ CAMMELLI, “*Présentation de Le fascisme et les paysans*”, pp. 515-533.

que passavam a ganhar força também dentro da França, representando um perigo real. Era sem dúvida o momento político mais turbulento em toda a Europa desde o fim do primeiro conflito mundial. Os operários urbanos, organizados em sindicatos, haviam se organizado numa força antifascista. No campo, a situação estava dividida, havendo um número crescente de pequenos e médios produtores rurais simpáticos ao fascismo. Surgiram organizações fascistas rurais, como o *Parti agraire et paysan français* (PAPF), fundado em 1928, ligado ao ideal romântico de autenticidade camponesa; o *Front Paysan*, anti-parlamentar e anti-democrático; além da *Croix de feu* e das *Jeunesses patriotes*. Os efeitos da crise de 1929 contribuíram ainda mais para aumentar a força dessas organizações.

Como reação a esse avanço, passaram a surgir, em contrapartida, organizações contrárias ao fascismo, o que se deu em várias frentes. Uma delas, o “Comité de Vigilance des Intellectuels Antifascistes” (CVIA), consistiu num órgão de intelectuais suprapartidário que buscava relacionar-se diretamente com os sindicatos, com a função de oferecer aos trabalhadores um laboratório de análises políticas na França, tentando produzir análises a respeito dos estratos sócio-econômicos mais expostos à propaganda fascista. Por influência de Camille Planet, com quem iria redigir o *Traité de logique et de morale* (1939), Canguilhem passou a integrar o CVIA, publicando anonimamente a brochura *Le fascisme et les paysans* (1935), seguida de uma enquete.

O objetivo do texto era alertar a militância antifascista a respeito das particularidades do mundo rural francês, que Canguilhem conhecia bem por dele provir. De nada adiantaria, diz Canguilhem, pregar aos camponeses que o fascismo seria uma força do capitalismo organizada para destruí-los; isso não iria fazer com que eles se mobilizassem contra o fascismo, sendo a quase-totalidade dos camponeses indiferente às organizações operárias, quando não lhes era hostil. Canguilhem invocava Marx (e com efeito esta é a época em que seu pensamento mais esteve próximo de Marx³⁴), buscando auxílio para interpretar as consequências do período pós-Revolução até o início do século XX sobre a situação dos camponeses na França e para traçar o quadro geral sociológico sobre o qual analisará as motivações de sua adesão ao fascismo, buscando apresentar meios para tentar evitá-la. É nesse texto também que Canguilhem aborda com certo fôlego, pela primeira vez, a transição da sociedade rural para a sociedade industrial em alguns de seus efeitos, algo que irá permanecer em suas diversas análises a respeito do taylorismo e da racionalização do trabalho, efeito do crescimento do controle da vida local por um poder central e totalitário: “*dos campos às fábricas, das assembleias locais aos escritórios centrais*. O individualismo rural é subordinado ao anonimato urbano, e a vida pessoal ao automatismo social”³⁵. Contudo, Canguilhem recusa a análise do fascismo como um simples produto de um capitalismo em crise, preferindo defini-lo, como novamente nos elucidava M. Cammelli, como “uma nova técnica de governo que visa a controlar de maneira ‘totalitária’ todos os aspectos da vida da

³⁴ Cf. SCHWARTZ, “Jeunesse d’un philosophe”, p. 92n. Numa nota final de *Le fascisme et les paysans*, Canguilhem esclarece o que pensa a respeito do termo “socialismo”: “Entende-se que não quisemos designar pela palavra socialismo, frequentemente empregada nesse estudo, a doutrina de tal partido político atual. Tomamos a palavra no sentido puramente teórico, filosófico se quisermos, de organização sistemática da economia, para e pelos trabalhadores, com vistas a uma abolição *real* da escravidão humana. Esta brochura não é um programa, mas a pesquisa de noções e de princípios para um programa possível” (CANGUILHEM, *Le fascisme et les paysans*, p. 572).

³⁵ CANGUILHEM, *Le fascisme et les paysans*, p. 545.

população e a reduzi-la a uma obediência automática”³⁶. E com o mesmo estilo ríspido com que havia se empenhado em muitas intervenções anteriores militando pela causa de Alain, agora Canguilhem começa a expressar ares de uma nova revolta: “A união de todos os camponeses, que sonho propriamente pastoral! Mas a paz do campo nunca existiu senão na imaginação dos poetas”³⁷.

Seu apelo é pela *distinção* das diferenças entre as categorias às quais pertenciam cada camponês, devendo-se *individualizá-los* a fim de compreendê-los, excluindo-se das propagandas a palavra de ordem “coletivismo”. A organização coletiva, se ela deveria haver, deveria ocorrer por deliberação individual, e afirmando-o Canguilhem criticava o comunismo de Estado. Como nota outro comentador, desta vez D. Lecourt, neste texto Canguilhem “convida as organizações de esquerda a renunciar às simplificações conceituais sobre o ‘mundo camponês’ veiculadas pela vulgata marxista que triunfou na União Soviética para a maior tristeza dos camponeses”³⁸. Dever-se-ia impedir que, por deliberação individual, os camponeses preferissem aderir, não aos trabalhadores industriais, mas aos proprietários que se proclamavam a favor da unidade do mundo. Para isso, Canguilhem tenta denunciar os interesses que estariam por trás do nacional-socialismo de Hitler, mostrando que não se tratava de defender os interesses dos pequenos produtores, mas sim os privilégios dos grandes proprietários, e buscava alertar para o que esse aparato militar escondia:

O que o camponês deve compreender é que a extensão em todos os países do aparelho militar, mal dissimulado sob uma linguagem de protestos pacíficos condicionais, é antes de tudo um fenômeno e uma manobra de política interior. Trata-se, primeiro, de criar um estado de espírito favorável à obediência automática, único meio de *manter* um regime quando ele não pode ser *justificado*; trata-se, em seguida, de assegurar ao Estado uma força repressiva fulminante contra as reações de revolta dos trabalhadores ou dos pequenos possuidores oprimidos.³⁹

Em suma, Canguilhem argumentava que a pregação ao coletivismo no mundo rural só iria facilitar a sua união em torno dos partidos de direita e de extrema-direita. Isso porque os pequenos e médios produtores rurais compreendiam-se a si mesmos como produtores de seus próprios objetos de consumo, como independentes e orgulhosos dessa condição que os mantinha na base da produção econômica. Por fim, o camponês também via a si mesmo como subestimado pelas demais classes sociais, que o julgavam como inferior na escala do

³⁶ CAMMELLI, “Présentation de *Le fascisme et les paysans*”, p. 527. O leitor familiarizado com as análises foucaultianas sobre a transição entre o poder disciplinar e o biopoder não deixará de notar aqui certa similaridade.

³⁷ CANGUILHEM, *Le fascisme et les paysans*, p. 547.

³⁸ LECOURT, *Georges Canguilhem*, p. 23.

³⁹ CANGUILHEM, *Le fascisme et les paysans*, p. 565. Reparemos que a crítica à disciplina militar já aparecia em Canguilhem desde os anos 1920, como nota Braunstein: “Canguilhem não conheceu a guerra diretamente, mas ele fez seu serviço militar: ora, segundo ele, o exército já é a guerra. As “Notas militares” ou “Notas de um soldado”, aparecidas entre 1927 e 1929, anônimas mas que podem sem nenhuma dúvida lhes ser atribuídas, descrevem bem a absurdez da vida militar, dessa ‘prisão’ que constitui para ele o exército. O exército degrada o homem (...) O exército se serve do homem como instrumento (tal como a psicologia fará dele). Sua crítica da guerra também refuta os argumentos biologistas (darwinismo social); e constitui, por fim, uma crítica da exploração capitalista” (BRAUNSTEIN, *À la découverte d’un « Canguilhem perdu »*, pp. 107-9).

progresso civilizatório. “A honra do campesinato está justamente no sentimento que ela tem de assegurar a junção entre a natureza e a sociedade”⁴⁰. Por isso, o desentendimento entre o operário urbano e o pequeno e médio produtor rural começaria com o fato de que o operário se serviria do produto do camponês (alimentação) que, por sua vez, segundo o modelo capitalista de redução de custo pela livre concorrência, teria de ver seu produto desvalorizado em detrimento do produto do trabalho do operário urbano (que também deveria poder viver com baixo salário).

Conclusão: a ruptura com o pacifismo

Esse texto de Canguilhem, “Le fascisme et les paysans”, marca sua primeira grande incursão numa matéria “estranha” à filosofia. Os resultados dessa incursão serão, em seguida, reordenados pela filosofia, segundo seu papel reflexivo, que avalia e reavalia de modo *crítico* o que se lhe vem do exterior. Essa ruptura com o pacifismo, que então se anunciava, levou a uma ruptura com relação aos demais pressupostos da filosofia de Alain, bem como com sua concepção da Eterna História e de uma natureza humana imutável em que esta última se sustenta. Num artigo de 1952, escrito no ano seguinte à morte de seu primeiro mestre, com quem contudo nunca perdera a amizade, Canguilhem fará uma revisão bastante elogiosa da filosofia estética de Alain, não poupando, porém, seu “pacifismo integral” e a opção de muitos de seus adeptos pela Colaboração. Embora Canguilhem enalteça o fato de Alain, assim como Bergson, ter atribuído uma originalidade ontológica à *criação*, é pela sua concepção neokantiana de natureza humana que Canguilhem recusará as consequências políticas de sua filosofia, as quais também se deixariam pressentir em sua filosofia estética, sendo o gênio a disposição inata do espírito pela qual a natureza daria suas regras à arte:

Por mais contraditório que pareça, [diz Canguilhem,] é um fato que essa fisiologia das belas-artistas, que ele fez mais do que esboçar, não é uma ciência do movimento das formas ou das formas em movimento (o que deve ser uma fisiologia autenticamente fisiológica): é ainda uma morfologia estática.⁴¹

E ainda que o homem acrescentasse à natureza o trabalho (ideia hegeliana, mas que Alain teria desenvolvido antes de ter lido Hegel), não haveria um papel para a história em Alain: “Alain crê na natureza humana, na Eterna História” (*Ibid.*, p. 428). É de Comte (a ordem comanda o progresso), e não de Hegel, que Alain se reclama. E é acima de tudo uma ideia platônica que proclama a primazia do ser sobre o devir. Tal concepção, como se viu, estava radicada na concepção humanista de progresso universal como desenvolvimento da ordem, tendo sido, por sua vez, herdada de Comte. Calcava-se, enfim, numa homologia essencial entre os estados de guerra e de paz, ou entre os estados normal e patológico (“princípio de Broussais”). E tendo sido reconhecidas todas as consequências dessa ruptura, também deverão ser observadas as suas “conservações de herança”, bem como as suas consequências para as novas reformulações que passarão a ser entabuladas por Canguilhem.

⁴⁰ CANGUILHEM, *Le fascisme et les paysans*, p. 558.

⁴¹ CANGUILHEM, “Réflexions sur la création artistique selon Alain”, p. 428

Referências bibliográficas

ALAIN (Émile Chartier). *Mars ou la guerre jugée*. Paris: Gallimard, 1921.

ARON, R. “Réflexions sur le pacifisme intégral”. In: CANGUILHEM, G. *Œuvres Complètes, vol. I: écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*. Paris: Vrin, 2011, pp. 999-1005.

BIANCO, G. Pacifisme et théorie des passions: Alain et Canguilhem. IN: MURAT, M.; WORMS, F. *Alain, littérature et philosophie mêlées*. Paris: Éditions rue d’Ulm / Presses de l’École Normale Supérieure, 2012, pp. 129-150.

BRAUNSTEIN, J.-F. *Broussais et le matérialisme: médecine et philosophie au XIXe siècle*. Paris: Klincksieck, 1986.

_____. Canguilhem avant Canguilhem. In: *Revue d'histoire des sciences*, t. 53, n. 1 (jan-mar 2000), 2000, pp. 9-26.

_____. *La philosophie de la médecine d’Auguste Comte: vaches carnivores, Vierge Mère et morts vivants*. Paris: PUF, 2008.

_____. “À la découverte d’un « Canguilhem perdu »”. In: *Œuvres Complètes, vol. I: écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*. Paris: Vrin, 2011, pp. 101-137.

CAMMELLI, M. “Présentation de *Le fascisme et les paysans* (1935)”. In: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres complètes, tome I*. Paris: Vrin, 2011, pp. 515-533.

CANGUILHEM, G. [1926] *Théorie de l’ordre et du progrès chez Comte*. CAPHÉS: GC. 6.1. [notas de arquivo inéditas].

_____. [1927] *Libres Propos*, 20/04/1927. In: _____. *Œuvres Complètes, vol. I: écrits philosophiques et politiques, 1926-1939*. Paris: Vrin, 2011, pp. 162-167.

_____. [1933] *Libres propos: março/1933*. In: _____. *Œuvres Complètes, vol. I: écrits philosophiques et politiques, 1926-1939*. Paris: Vrin, 2011, pp. 450-453

_____. [1935] *Le fascisme et les paysans*. In: _____. *Œuvres Complètes, vol. I: écrits philosophiques et politiques, 1926-1939*. Paris: Vrin, 2011, pp. 535-593.

_____. [1943] *Le normal et le pathologique* [título original: *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*]. 5ª ed. Paris: PUF, 1984.

_____. [1952] “Réflexions sur la création artistique selon Alain”. In: _____. *Œuvres Complètes, vol. IV: résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*. Paris: Vrin, 2015, pp. 415-435.

DELAPORTE, F. (ed.) [1994] *A vital rationalist: selected writings from Georges Canguilhem*. 2ª ed. Tradução inglesa Arthur Goldhammer. Nova Iorque: Zone Books, 2000.

LECOURT, D. *Georges Canguilhem*. Paris: PUF, 2008.

LEECH, J. W. [1965] *Mecânica Analítica*. Tradução de Carlos Campos de Oliveira. São Paulo: Edusp, 1971.

LIMOGES, C. [1994] “Critical bibliography”. In: DELAPORTE, F. (éd.) *A vital rationalist: selected writings from Georges Canguilhem*. 2^a ed. Tradução inglesa Arthur Goldhammer. Nova Iorque: Zone Books, 2000, pp. 385-454.

ROTH, X. *Georges Canguilhem et l'école française de l'activité* [publicada posteriormente como *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience*. Paris: Vrin, 2013]. Tese de Doutorado. Université du Québec, 2010.

SFARA, E. *La philosophie de Georges Canguilhem à travers son enseignement, 1929-1971: examen du concept d'action*. Thèse en philosophie. [publicada posteriormente como *Georges Canguilhem inédit: Essai sur une philosophie de l'action*. Paris: l'Harmattan, 2018] Montpellier: Université Paul Valéry, 2015.

SCHWARTZ, Y. “Jeunesse d'un philosophe”. In: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres complètes, vol. 1: écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*. Paris: Vrin, 2011, pp. 71-99.

SIRINELLI, J.-F. *Génération intellectuelle: Khâgneux et normaliens dans l'entre deux-guerres*. Paris: Fayard, 1988.

A *sindérese* e o conhecimento da lei natural em Tomás de Aquino

Camila Ezídio¹

Resumo: Na Suma Teológica *Ia-IIae pars* encontramos a chamada lei natural que é apresentada por Tomás de Aquino como um conjunto de regras morais e políticas para a condução do agir humano. A apreensão dos primeiros princípios que fundamentam tais regras envolve uma complexa atividade intelectual composta por diversas operações, entre as quais estão o intelecto agente, a razão, a vontade e a *sindérese*. Este artigo tem o objetivo de apresentar o importante papel que a *sindérese* desempenha nesse processo epistemológico anterior à ação moral como tal. A apresentação da temática se dará do seguinte modo: em primeiro lugar, pela tentativa de compreensão de o que é o conceito de *sindérese* e de como ele é tratado em algumas das obras de Tomás de Aquino; em segundo lugar, pela explicação do que são os primeiros princípios dos quais a *sindérese* se ocupa; e, em terceiro e último lugar, de que modo a *sindérese* se relaciona com as outras operações intelectuais que compõe o processo do conhecimento daquilo que orienta a ação humana, incluindo o conhecimento dos preceitos da lei natural.

Palavras-chave: *sindérese* – conhecimento – lei

Syndéresis and Knowledge of Natural Law in Thomas Aquinas

Abstract: In *Summa Theologica Ia-IIae pars* we find the so-called natural law that is presented by Thomas Aquinas as a set of moral and political rules for the conduct of human action. The apprehension of the first principles that support these rules involves a complex intellectual activity composed of several operations, among which are the agent intellect, reason, will and *syndéresis*. This article aims to present the important role that *syndéresis* plays in this epistemological process prior to moral action as such. The presentation of the theme will be as follows: first, by the attempt to understand what the concept of *syndéresis* is and how it is treated in the works of Thomas Aquinas; second, by the explanation of what the first principles of *syndéresis* are concerned with; and third, how *syndéresis* relates to other intellectual operations that compose the process of knowledge of what guides human action, including knowledge of the precepts of the natural law.

Keywords: *syndéresis* – knowledge – law

¹ Doutora em filosofia e professora temporária do departamento de filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Sindérese: *habitus* da razão

É necessário que haja uma série de operações do intelecto humano com vistas à apreensão de vários conceitos para que, como efeito, tenhamos o que entendemos como uma ação moral. Dentre esses conceitos estão, por exemplo, o de bem e o de lei natural, condicionados a operações do intelecto, da razão e da vontade. Tomás de Aquino, ao tratar, na *Suma Teológica IIa-IIae pars*, da apreensão da lei natural pela razão prática, diz que o funcionamento desta é análogo ao da razão especulativa. Em primeiro lugar, é preciso esclarecer que, na verdade, estamos falando de uma e mesma razão que pode ser considerada de dois modos, cada qual com sua finalidade². Nesse caso, o primeiro modo apreende o bem que nos direciona à ação e o segundo modo apreende o ser das coisas que nos leva à formação de todo conhecimento³. Tal processo de apreensão parte de premissas para chegar às conclusões⁴, o que consequentemente exige, em algum momento desse processo, premissas que funcionem como princípios, para que não haja um regresso ao infinito:

respondo dizendo que assim como nas demonstrações é preciso reduzir a algum princípio evidente por si mesmo para o intelecto, da mesma maneira deve ser investigado o que é cada uma [das definições]. Caso contrário, procederíamos ao infinito em ambos e, desse modo, pereceria toda a ciência e o conhecimento das coisas.⁵

Tomás assume que tais princípios são comuns e autoevidentes⁶, o que difere de serem considerados inatos; afinal eles não são instantaneamente conhecidos por todos os seres humanos como se fossem fruto, por exemplo, de uma iluminação. Pelo contrário, é preciso primeiro que eles sejam “compreendidos” para que a razão possa estar de acordo com os eles. Trazida até o século XIII por uma tradição na história da filosofia⁷, a chamada *sindérese* é, segundo Tomás, parte responsável pela apreensão dos primeiros princípios da razão prática.

Como o termo *sindérese* pode não nos soar tão comum, faz-se necessário explicar ao que ele exatamente se refere na obra de Tomás: a um dos modos de operar da potência intelectiva, como é a razão, ou a uma operação que tem relação com a razão como é, por exemplo, a vontade? Primeiramente, é preciso dizer que a *sindérese* é um conceito problemático no que toca a sua definição. Ela foi introduzida aos medievais por meio de um texto da *Glosa* de São Jerônimo a Ezequiel, que a definia como uma centelha da consciência⁸

² TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* (doravante *ST*) I, q. 79, a.11, res; ed. Leonina t.5, 1889, p.279.

³ TOMÁS DE AQUINO, *ST* I-II, q. 94, a.2, res; ed. Leonina t.7, 1888, p.170.

⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Comentário aos Analíticos Posteriores* (doravante *In Anal. Post.*) I, lec. 2; ed. Leonina t.1, 1882, n.2, p.142.

⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Questões Disputadas sobre a Verdade* (doravante *De Veritate*), q. 1, a. 1, res; ed. Leonina t.22, 1970, 95-100, p. 04-05.

⁶ Tomás explica que tanto os princípios comuns da razão especulativa como da razão prática são os mesmos em todos e, igualmente conhecidos por todos. *ST* I-II, q. 94, a.4, res; ed. Leonina t.7, 1892, p.171.

⁷ Para entender um pouco do caminho percorrido pelo conceito de *sindérese*, cf: COLISH, “Synderesis and conscience: stoicism and its medieval transformations”, p.48-68.

⁸ “(...) os gregos chamam *synteresin*: aquela centelha de consciência que não se extinguiu no seio de Caim depois que ele saiu do Paraíso, e pela qual discernimos que pecamos, quando somos vencidos por prazeres ou frenesi,

e a colocava como uma potência da alma, ao lado das demais potências racional, concupiscível e irascível⁹. Em contrapartida, a *sindérese* parecia ser também uma potência cognitiva responsável por corrigir as demais.

A partir deste cenário de imprecisão conceitual, Tomás de Aquino entra em cena para, como sugere o professor Carlos Albertuni¹⁰, construir um “novo” conceito, combinando tradições que pareciam incompatíveis. Tomás se vê frente ao seguinte panorama: 1- a tradição que identifica a *sindérese* como uma potência com *habitus*; 2- Agostinho e os conceitos de *ratio superior* e *ratio inferior*¹¹, nos quais a *sindérese* é situada na *ratio superior*; 3- a Escola Franciscana voluntarista que entendia a *sindérese* como parte da vontade; 4- a tradição aristotélica que aproximava a *sindérese* do conceito de potência.

A *sindérese* aparece em três principais obras de Tomás de Aquino, no *Escrito sobre as Sentenças de Pedro Lombardo*, nas *Questões Disputadas sobre a Verdade* e na *Suma Teológica*. Nelas, o Aquinate trata do conceito tanto de modo direto, quanto de modo indireto, considerando as relações da *sindérese* com outros conceitos, como o de lei natural. O diálogo de Tomás com a tradição no *De Veritate* assume o lado de que a *sindérese* representa um *habitus*, mais especificamente, uma potência racional que detém o *habitus* dos primeiros princípios da razão prática. Diante disso, podemos nos perguntar: por que e como a *sindérese* tem o conhecimento habitual desses primeiros princípios? Para responder iremos à questão 16 do *De Veritate*.

De acordo com Tomás, há na criação uma hierarquia, de tal forma, que existem extremos que se encontram. Em outras palavras, na ordem das criaturas, a parte superior de uma toca a parte inferior de outra, que é em sequência superior. Com efeito, a natureza humana tem algo em comum tanto com os demais animais, quanto com os anjos¹². Apesar de o nosso conhecimento acontecer de modo discursivo¹³, isto é, passando de premissas a conclusões, enquanto o dos anjos, ao contrário, acontece de modo intuitivo¹⁴, ou seja, imediato, a semelhança entre ambos os modos é encontrada na alma espiritual, na qual ocorre a parte do conhecimento humano que é, como o dos anjos, imediato. Considerando que o conhecimento dos anjos figura tanto sobre a esfera prática como sobre a esfera especulativa, é sob esse ponto de encontro que estão os primeiros princípios comuns e autoevidentes, a partir dos quais toda a linha do processo do conhecimento humano se desenrola. Tais primeiros princípios permanecem na alma humana mesmo não sendo utilizados em ato, e,

e, entretanto, somos enganados por uma imitação da razão”. SÃO JERÔNIMO, *Comentário à Ezequiel*, I, vers.7; ed. PL 25, 10, p. 22; trad. nossa.

⁹ ALBERTUNI, “Sindérese, o *intellectus principiorum* da razão prática segundo Tomás de Aquino”, p. 146.

¹⁰ *Ibid.*, p. 144.

¹¹ Segundo Agostinho, a mente humana tem duas funções principais: contemplar as razões eternas e guiar o homem em sua vida. Cada uma dessas funções se refere a uma “parte” da razão, que se distinguem apenas em suas funções: a parte baixa (*ratio inferior*) da razão apresenta dados da experiência para a parte alta (*ratio superior*) que os julga de acordo com as normas eternas. Cf. AGOSTINHO, *De Trinitate*, XII, 3, ed. PL, 42, p. 999. Para Tomás, a razão superior e a razão inferior referem-se a uma mesma potência; a distinção entre as “duas razões” refere-se ao ato de conhecimento que segue o movimento de uma para a outra razão, como se percorresse o meio e alcançasse o fim. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I*, q. 79, a.9, res. ed. Leonina t.5, 1889, p. 275-276. Para saber mais sobre o tema, Cf. MULLINGAN, “Ratio Inferior and Ratio Superior in St. Albert and St. Thomas”, p. 339-367.

¹² TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 16, a. 1, res; ed. Leonina t.22, 1972, 204-2011, p. 504

¹³ “O intelecto humano, enquanto finito, conhece as coisas mediante suas representações. Enquanto discursivo, as representações ou as similitudes das coisas (*species*) não lhe são inatas; são necessárias diversas operações para formar as representações das coisas”. LANDIM, “A questão dos Universais segundo a teoria Tomista da abstração”, p.15. Cf. *ST I*, q. 55, a.2, res; ed. Leonina t.5, 1889, p. 56 e q. 85, a.5, res; p. 341.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *ST I*, q.58, a.3, res; ed. Leonina t.5, 1889, p. 59.

por isso, são considerados como um conhecimento habitual. Por consequência, a *sindérese* pode ser definida, de acordo com Tomás de Aquino, tanto como um *habitus* natural, quanto como sendo a própria razão que detém esses primeiros princípios naturalmente¹⁵.

Em resposta ao primeiro questionamento deste texto, podemos dizer que a *sindérese* é, então, um dos modos de operar da potência intelectual que, segundo Tomás, tem algo comum com a razão¹⁶. Ademais, o filósofo declara que os princípios morais ali “guardados”, que são a base de nossos julgamentos morais, não dependem de uma iluminação ou revelação divina. Todavia, isso não significa que Deus é alheio às questões morais. Como Criador, tudo de nossa natureza foi nos dado por Ele¹⁷: nossos braços e pernas, e, também a *sindérese* enquanto um *habitus* natural. Entretanto, nada disso foi infuso em nós por Deus, isto é, nada foi-nos dado de modo inato e constante; ao contrário, a posse que temos de tais membros e de todas as partes que nos compõem está em conformidade com a nossa própria natureza, que desde seu princípio constantemente aperfeiçoa-se e atualiza-se.

Dizer que a *sindérese* é um *habitus* natural da razão poderia nos levar a pensar que ela é como o hábito da virtude, o qual é responsável por fazer com que o homem aja de determinada maneira¹⁸, mas esse não é o caso. O *habitus* do conhecimento representa, por sua vez, um estado do intelecto, que nesse caso, é o de potência secundária. O intelecto tem três estados: o primeiro se refere ao momento que ele não tem o conhecimento de algo e, por isso, está em potência; o segundo se dá quando o intelecto está em ato por adquirir e considerar, em determinado momento, um conhecimento; e o terceiro se refere ao estado no qual o intelecto tem o conhecimento mas não o considera atualmente, e sim habitualmente¹⁹. Este último é então o estado em potência secundária, que representa o modo habitual como a *sindérese* “guarda” os primeiros princípios morais.

Em resumo, a *sindérese*, como *habitus* da razão, funciona como uma espécie de caixinha que guarda conteúdos, os quais, embora já apreendidos pelo intelecto humano, não são utilizados em determinado momento. É preciso ainda dizer que a posse do *habitus* da *sindérese* não significa seu exercício. Mesmo sendo comum a todos os seres humanos como parte de sua natureza, o exercício da *sindérese* pode não ocorrer devido a falhas humanas, como paixões e maus costumes. No segundo artigo da questão 16 do *De Veritate*, Tomás pergunta se a *sindérese* pode ser extinta nos homens e, em resposta, explica que há duas maneiras de entendê-la: quanto ao seu modo e quanto ao seu ato. Em relação ao modo, é impossível que ela seja extinta nos homens, porque ela é um *habitus* próprio da natureza humana. Em outras palavras, assim como não se pode extinguir a existência da razão nos seres humanos, também não se pode extinguir a *sindérese*. Já em relação ao seu ato, é possível que ele seja impedido por lesões em órgãos corporais que servem à razão ou por problemas que impossibilitem o uso do livre-arbítrio e da razão ou porque a *sindérese* se direciona a atos contrários devido a paixões²⁰, o que nos leva a concluir que, quanto a seu ato, a *sindérese* pode ser extinta.

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 16, a. 1, res; ed. Leonina t.22, 1972, 246-249, p.504.

¹⁶ *Ibid.*, q. 16, a. 1, ad.9; ed. Leonina t.22, 1972, 329- 332, p. 505. Para saber mais sobre o “lugar” da *sindérese*, cf. FONSECA, *Apreensão dos primeiros princípios da lei natural em Tomás de Aquino*, p. 40.

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *ST I*, q.44, a.1, res; ed. Leonina t.4, 1888, p.455.

¹⁸ Tomás explica que a virtude é uma espécie de perfeição, e a perfeição se dá quando algo está ordenado a seu fim. No caso, o fim da potência é o ato, e, por isso, são os hábitos que determinam os atos das virtudes em potências. Dito de outro modo, são os hábitos que atualizam as virtudes para que elas sejam utilizadas na ação, cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 55, a. 2, res; ed. Leonina t.6, 1891, p. 351.

¹⁹ TOMÁS AQUINO, *ST I-II*, q.50, a. 4, res; ed. Leonina t. 6, 1891, p. 321.

²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 16, a. 3, res; ed. Leonina t.22, 1972, 57-75, p. 510.

O conhecimento dos primeiros princípios práticos

Sabendo que a *sindérese* guarda os primeiros princípios da razão prática, isto é, a razão que se ocupa dos assuntos relacionados à ação humana, e que esses princípios não são inatos e nem mesmo fruto de uma iluminação, é preciso explicar de que maneira os indivíduos chegam de fato ao conhecimento desses princípios, independentemente de quaisquer experiências. O processo do conhecimento dos primeiros princípios pode ser explicado por meio da própria atividade do intelecto agente²¹. Entretanto, é preciso esclarecer aqui que essa atividade se distingue em seu modo no que toca o conhecimento em geral e no que toca o conhecimento desses primeiros princípios. No conhecimento em geral, o intelecto agente, que é uma parte potencial da alma²², apesar de não necessitar de um órgão para o seu funcionamento, age, segundo Tomás de Aquino, sob informações apreendidas pelos sentidos externos²³. Essas informações são recebidas pelos sentidos internos, enquanto *phantasmata*, ou seja, imagens representativas das coisas sensíveis²⁴. Voltando-se para tais imagens, o intelecto agente abstrai sua forma inteligível²⁵, ou seja, sua *quiddidade*, para que aquilo que foi apreendido de modo material pelos sentidos externos seja transformado, em última instância, em um conhecimento inteligível em ato para o intelecto possível:

pode-se, portanto, dizer que nosso intelecto conhece as coisas materiais abstraindo das representações imaginárias. E mediante as coisas materiais consideradas dessa maneira, chegamos a um conhecimento das coisas imateriais (...).²⁶

Em suma, o conhecimento humano de um modo geral se dá, segundo Tomás de Aquino, seguindo esse processo de abstração a partir de um objeto material²⁷. Todavia, em se tratando do conhecimento dos primeiros princípios, descarta-se essa experiência particular, mas, se não há dados sensoriais, para o que o intelecto agente “se volta”? Para seus próprios princípios imanentes, os quais metafisicamente representam a sua semelhança, como criatura, com Deus o Criador:

²¹ “(...) luz do intelecto agente, pela qual se nos tornam conhecidos os primeiros princípios, no que é matéria de especulação e no que é matéria de ação (...)”. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 16, a.3, res; ed. Leonina t.22, 1972, 48-51, p.510.

²² Tomás explica que, diferentemente de filósofos como Avicena, ele acredita em um intelecto que não é substancialmente distinto e separado, mas que, pelo contrário, existe na alma humana como um intelecto agente. Esse intelecto participa do intelecto superior, tornando aquilo que é inteligível ato, isto é, abstraindo dos particulares para formar os universais, cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I*, q.79, a. 4, res; ed. Leonina t.5, 1899, p. 267-268.

²³ “(...) um universal é concluído a partir dos singulares conhecidos na percepção sensorial”. TOMÁS DE AQUINO, *In Anal. Post.*, I, lec. 1; ed. Leonina t.1, 1882, n.11, p. 141).

²⁴ TOMÁS DE AQUINO, *ST I*, q.84, a.7, ad.2; ed. Leonina t.5, 1889, p. 325

²⁵ TOMÁS DE AQUINO, *ST I*, q.85, a.2, res; ed. Leonina t.5, 1889, p. 324.

²⁶ TOMÁS DE AQUINO, *ST I*, q.85, a.1, res; ed. Leonina t.5, 1889, p. 331. As traduções dos textos de Tomás são feitas por nós a partir do texto latino e com algum auxílio da edição brasileira da *ST*, publicada pela ed. Loyola.

²⁷ TOMÁS DE AQUINO, *ST I*, q. 79, res; ed. Leonina t.5, 1889, p.264; *Comentário ao Da alma de Aristóteles III*, lec. 10; ed. Busa, 1959, n. 3, np.

Adão tinha um conhecimento duplo: um natural e outro devido à graça. O conhecimento humano natural pode se estender àquelas coisas que podemos saber sob a orientação da razão natural. E há um começo e um termo deste conhecimento natural. Ele tem seu início numa espécie de conhecimento confuso de todas as coisas, na medida em que o homem naturalmente tem dentro de si um conhecimento dos princípios gerais nos quais, como nas sementes, existem praticamente todos os objetos de conhecimento que podem ser conhecidos pela razão natural.²⁸

Portanto, a partir de um processo interno do próprio intelecto agente sobre os princípios pré-existentes em potência, estes são transformados em princípios atuais: “era conhecido na potência, ou seja, virtualmente, nos princípios universais pré-conhecidos; no entanto, não era realmente conhecido no sentido de conhecimento específico”²⁹.

Uma vez que a apreensão dos primeiros princípios decorre, em certo sentido, da própria estrutura do intelecto agente, ainda nos falta entender o caminho desses princípios até à razão prática: o próprio intelecto opera como razão especulativa e razão prática, cada qual com seus primeiros princípios para o conhecimento, ou intelecto e razão são “partes” distintas e há, então, um outro processo de passagem dos primeiros princípios do intelecto para a razão? Para responder a essa questão, vamos à *ST I*, q. 83, a.4, na qual, ao tratar do livre-arbítrio, Tomás explica que razão e intelecto, apesar de não serem potências intelectivas distintas, não significam uma e mesma coisa, na medida em que a razão é uma operação do intelecto. O intelecto apreende os primeiros princípios de modo próprio e simples, isto é, conhece-os em si mesmos sem nenhuma adição de informação ou comparação. A razão prática, por sua vez, raciocina³⁰ sobre esses primeiros princípios e apreende o conceito de bem, como o seu primeiro princípio, e a partir dele regras são formuladas para conduzir a ação na busca de tudo aquilo que é bom para a natureza humana.

Ao tratar da apreensão dos primeiros princípios, no que toca a lei natural, na questão 94 da *ST I-II*, Tomás estabelece, como já mencionado, uma relação de semelhança entre o modo de operar da razão especulativa e da razão prática, pois, ainda que cada uma seja responsável por raciocinar sob um tipo de conhecimento —no caso da primeira, o ser e, no caso da segunda, o bem³¹— ambas raciocinam os primeiros princípios atualizados a partir da operação do intelecto agente. Com relação a esse funcionamento da razão prática e da razão especulativa, há dois pontos que precisam ser esclarecidos. O primeiro é a questão da ordem do nosso conhecimento, pois Tomás assume que, inicialmente, conhecemos o “ser” das coisas³², de modo que a apreensão do conceito de bem pela razão prática requer, *a priori*, a apreensão do “ser”. O segundo fato é que, diferentemente da apreensão do conceito de ser pela razão especulativa, a apreensão do conceito de bem envolve, para além da razão prática, a vontade. Por conseguinte, ao contrário dos princípios especulativos que nos levam ao

²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.18, a.4, res; ed. Leonina t.22, 1972, 165-183, p. 541.

²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *In Anali. Post.* I, lec. 3; ed. Leonina, t.1, 1882, n.6, p. 148.

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *ST I*, q. 83, a.4, res; ed. Leonina t.5, 1889, p. 311. Para saber mais sobre a distinção entre intelecto e razão, cf: TOMÁS DE AQUINO, *ST I*, q. 79, a.8; ed. Leonina, t.5, 1889, p. 274.

³¹ TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 94, a.4; ed. Leonina t.7, 1892, p. 171.

³² “Pertence à razão proceder das coisas comuns às próprias (...). A respeito disso diferentemente se comporta a razão especulativa e diferentemente a razão prática”. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q.94, a. 4, res; ed. Leonina t.7, 1892, p. 171.

conhecimento das coisas, os princípios práticos, no movimento mútuo de razão e vontade³³ direcionam-nos às ações, objetos e fins³⁴, que devem ser buscados por representarem um bem a nossa natureza.³⁵

Os primeiros princípios: lei natural e ação moral

Até o momento, sabe-se que a *sindérese*, como conhecimento habitual dos primeiros princípios, depende, em um primeiro momento, de uma operação do intelecto agente para a atualização desses princípios, pois, apesar de serem um conhecimento *per se nota*, ou seja, autoevidente, eles não estão disponíveis em ato para inteligência e raciocínio. Contudo, restamos ainda explicar como o primeiro princípio da razão prática, no caso, o bem, transforma-se de fato em regras que orientam a ação humana.

Primeiramente, é preciso dizer que Tomás não deixa explícita qualquer regra moral ao tratar da *sindérese* no *De Veritate*. Como consequência do próprio processo do pensamento filosófico do autor, essas regras irão aparecer somente no chamado Tratado da Lei³⁶, na *Suma Teológica* I-II. Segundo a professora Maria Silvia Vaccarezza, as obras da juventude de Tomás, como o *De Veritate*, carregam diferenças significativas em relação às suas obras da maturidade, como é o caso da *Suma*. Vaccarezza entende que Tomás, no que toca às questões morais, moveu-se durante os seus textos de uma posição na qual a autonomia moral do homem era menor para um lugar onde ela é maior. Essa mudança pode ser percebida no fato de que, enquanto no *De Veritate* a discussão sobre a moral se centra principalmente na questão epistemológica relativa a *sindérese*, obras como a *Suma Teológica* trazem, no que toca à sua parte moral e política, uma discussão focada na razão prática já manifestada por meio das leis na orientação da ação humana na sociedade.

Nas obras da juventude de Tomás, a vida moral é concebida a partir de uma retitude estabelecida e dada ao homem por Deus através da lei eterna³⁷. O homem, por sua vez, apesar de ter o livre-arbítrio, precisa acomodar a sua natureza de acordo com essa lei. A razão, nesse momento, aparece como coadjuvante ao lado da *sindérese*, que tem papel principal como meio e modo de (re)conhecimento dos primeiros princípios morais, ficando a implantação desse conhecimento moral na ação a cargo da consciência e do livre-arbítrio:

(...) se aplica pela consciência o conhecimento da *sindérese*, da razão superior e inferior, ao ato particular que se deve examinar. E, assim, a consciência aperfeiçoa-se como algum tipo de silogismo particular, como se do juízo proferido pela *sindérese* de que ‘não se deve fazer nada proibido pela lei de Deus’, tomasse este conhecimento a razão superior, de que a união com esta

³³ TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q.82, a. 4, ad.1; ed. Leonina t.7, 1892, p. 303.

³⁴ TOMÁS DE AQUINO, *ST I*, q.82, a.1, res; ed. Leonina t.5, 1985, p. 293.

³⁵ Em questões especulativas a mente meramente tira conclusões, mas nas questões práticas ela passa imediatamente à operação. TOMÁS DE AQUINO, In: *Comentário à Ética a Nicômaco*, VII, lec.3; ed. Leonina t.47, 1969, 239-241, p. 392.

³⁶ Parte da *Suma Teológica* I-II, o Tratado é composto pelas questões 90 a 108, nas quais temos, de um lado, a lei eterna (q.93), a qual não podemos conhecer em si, e, de outro, a lei natural constituída por meio da natureza humana (q.94) e a lei positiva, promulgada por um legislador humano (q. 95 a 97) ou divino (q.98-108).

³⁷ Sobre a lei eterna em Tomás, cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q.95; ed. Leonina t.7, 1892, p. 162.

mulher é contra a lei de Deus e fizesse a aplicação da consciência, concluindo, a partir disso, que se deve abster desta referida união.³⁸

De acordo com a professora Vacarezza, fica claro que nas obras da juventude de Tomás ainda não há a presença da vontade em acordo com a razão para que haja a inclinação a uma ação. O caminho do “silogismo” que dirige a ação parte da *sindérese* como *habitus* do conhecimento em conformidade com a *ratio superior* e a *ratio inferior*, que representam respectivamente, a verdade divina e o julgamento humano:

Em poucas palavras, nas primeiras obras de Tomás de Aquino, os fins universais das ações (e os respectivos princípios) são apreendidos por um *habitus* intelectual, a *sindérese*, cuja confiabilidade depende diretamente da participação na verdade divina. A *sindérese* é, portanto, infalível. Muito menos atenção é dada às inclinações naturais que estamos prestes a analisar, que representam a contrapartida afetiva da apreensão intelectual dos primeiros princípios.³⁹

É no Tratado da Lei da *Suma Teológica* I-II que Tomás nomeia, de fato, o primeiro princípio moral como princípio da lei natural e os preceitos que dali derivam como regras para legislarem sobre o agir humano. A *sindérese* aparece, nesse ponto do texto, como figura secundária; o papel de protagonista é tomado pela razão prática em conformidade com as inclinações humanas. Os preceitos da chamada lei natural baseiam-se no primeiro princípio de que “o bem deve ser feito e procurado e o mal evitado”⁴⁰, o qual, como sabemos, é evidente, raciocinado pela razão prática e guardado em *habitus* pela *sindérese*⁴¹. Entretanto, vê-se que tal princípio é muito geral, enquanto as ações humanas têm múltiplas particularidades, o que nos leva a questionar o modo como um princípio geral rege sobre os particulares. Uma possível resposta pode ser construída a partir do seguinte texto: “(...) o bem e o mal nos atos humanos não são somente segundo a lei positiva, mas também segundo a ordem natural”⁴². Dito de outro modo, de acordo com Tomás, há ações que são intrinsecamente propícias à natureza do homem. Como essa natureza é especificamente caracterizada por sua racionalidade, tudo aquilo que for de acordo com a razão é “bem” e deve ser buscado pela ação humana.

Sabendo que há ações que nos são naturalmente adequadas, de acordo com o primeiro princípio da razão prática, resta-nos saber agora quais são essas ações ou quais são os preceitos que nos conduzem a tais ações. Considerando que, segundo Tomás, tudo que é necessário à natureza humana é bom, temos, em conformidade com essa necessidade, a ordem das inclinações naturais, a partir das quais segue-se a ordem dos preceitos da lei natural. Com efeito, esses preceitos intrínsecos que legislam sobre o agir humano decorrem da combinação entre razão prática e vontade humana. Enumerando-os, temos, de acordo

³⁸ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 17, a.2; ed. Leonina t.22, 1972, 69-84, p. 519-520

³⁹ VACCAREZZA, “Beyond a Dichotomy. Aquinas's Theory of Natural Law as a Form of Autonomous Theonomy”, np; trad. nossa.

⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, *ST* I-II, q. 94, a.2, res; ed. Leonina t.7, 1892, p. 170.

⁴¹ “a *sindérese* incita ao bem, e condena o mal, na medida em que nós mediante os primeiros princípios, buscamos descobrir e julgamos o que encontramos”. *ST* I, q. 79, a.12, res; ed. Leonina t.5, 1889, p. 280.

⁴² TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra os Gentios* III, cap.129; ed. Leonina t.14, 1926, p. 395.

com Tomás, em primeiro lugar, a inclinação natural para o bem que o homem tem em comum com as demais substâncias, no caso, o desejo pela conservação de seu ser. Assim, à lei natural pertence reger sobre tudo aquilo pelo qual o homem pode conservar a sua vida. Em segundo lugar, são intrínsecas ao homem algumas inclinações que são comuns com outros animais, como a união do macho e da fêmea e a educação dos filhos, e sobre isso compete à lei natural legislar, porque foi o que a natureza ensinou a todos os animais. Em terceiro lugar, é inerente ao homem a inclinação a um bem que é próprio da razão humana, como conhecer a Deus e viver em comunidade, e, em relação a isso, pertence à lei natural ordenar a tudo que conduz o homem a tal inclinação, como, por exemplo, atos que evitem a ignorância, atos justos e atos virtuosos, todos necessários para que os homens convivam entre si⁴³.

A inclinação natural a algo vem acompanhada, como mencionado acima, de uma necessidade da natureza humana a determinado modo de agir. Esse modo de agir está associado, por sua vez, ao conceito de moderação ou meio termo, que nos aproxima da ideia de justiça⁴⁴. O ponto de convergência está no fato de que há uma medida (justa) para as coisas que são de acordo com a nossa natureza, bem como há aquilo que é excesso ou deficiência que, por sua vez, é contrário à natureza humana. Comer, por exemplo, é naturalmente necessário para a conservação da vida, mas comer demais ou deixar de comer é contrário⁴⁵. Neste ponto, cabe perguntar: como nós encontramos essa justa medida para nossas ações? Tomás explica que as coisas sempre devem estar ordenadas de forma que o superior comande o inferior; dito de outro modo, é natural que a razão comande as partes inferiores da alma, que a matéria esteja ordenada à forma, e assim por diante. Dessa maneira, o inferior deve ajudar o superior e não o impedir em sua ação ou funcionamento, de modo que a razão, sendo a parte superior no homem, deve comandar as demais. Assim sendo, as ações moderadas e necessárias, mencionadas acima, serão consequência natural dessa hierarquia de comando. Todavia, se, ao contrário, o homem estiver dominado por suas paixões, maus hábitos e obstáculos que impeçam o conhecimento do primeiro princípio e, consequentemente, dos preceitos da lei natural, ele estará impedido de fazer um julgamento livre pela razão e, por consequência, suas ações serão más e contrárias a sua própria natureza⁴⁶.

Conclusões

O modo como o agir moral é tratado por Tomás de Aquino sofre mudanças condicionadas ao próprio plano da obra do autor. De um ponto mais epistemológico, em obras como o *De Veritate*, na qual a discussão se centra no papel da *sindérese*, o Aquinate segue para um ponto mais moral e político com o Tratado da Lei na *Suma Teológica*. Ainda que essas

⁴³ Sobre os preceitos da lei natural, cf. *ST I-II*, q.94, a. 2; ed. Leonina t.7, 1892, p.169-170.

⁴⁴ Em síntese, a justiça é uma virtude pela qual se dá a cada um o que é seu de direito na relação com outrem. A justiça obedece a critérios de equidade que mudam a depender do tipo de relação no qual ela é requerida. Cf. Tratado da Justiça na *ST II-II* q.57-79; ed. Leonina t.9, 1897.

⁴⁵ “(...) é natural que tais coisas sejam destruídas por defeito e excesso, como vemos no caso da força e da saúde; tanto o exercício excessivo como o defeituoso destroem a força e, da mesma forma, a bebida ou a comida que está acima ou abaixo de uma certa quantidade destroem a saúde, enquanto o que é proporcional tanto a produz como a aumenta e a preserva”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, II, 1104a1 10-15; ed. Ross, 1925, np.

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra os Gentios* III, 129, 7; ed. Leonina t.14, 1926, p. 394.

formas de tratamento pareçam distintas, elas são claramente complementares e, na investigação de ambas temos a apresentação do agir moral humano condicionado a um processo intelectual que envolve: 1- a apreensão das próprias estruturas do intelecto agente que se volta para o conhecimento imanente dos primeiros princípios em potência a fim de atualizá-los, 2- o raciocínio desses princípios pela razão, seja ela prática ou especulativa, e, 3- no caso dos princípios práticos, o armazenamento dos mesmos pela *sindérese*. A *sindérese*, por sua vez, representa o conhecimento habitual da razão desses primeiros princípios, que estão ali disponíveis em potência secundária, para, sempre que necessário, serem empregados por meio de regras ou leis na condução das ações humanas.

Segundo Tomás, assim como o primeiro princípio de todo conhecimento está na razão especulativa, o primeiro princípio do conhecimento prático está na razão prática. A diferença é que o princípio de ordem moral significa em si mesmo um fim que é apreendido como “bem”, o qual a natureza humana apetece. O homem, por meio de sua natureza racional, é capaz de combinar a razão, com seu primeiro princípio prático de que “*o bem deve ser feito e o mal evitado*”, e a vontade, manifestada nas inclinações naturais, a fim de apreender os preceitos daquilo que Tomás nomeia como “lei natural”. Assim sendo, a lei natural representa um conjunto de regras apreendidas intrinsecamente pela natureza humana, que funcionam, caso não haja obstáculos, como regras condutoras da ação, em conjunto com outras tantas regras e leis impostas extrinsecamente pelo meio social e político no qual os seres humanos vivem.

Referências bibliográficas

ALBERTUNI, Carlos. *Sindérese, o intellectus principiorum da razão prática segundo Tomás de Aquino*. *Veritas*, Porto Alegre, vol.56, no. 2, p. 141-164, maio-ago, 2011. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/>. Acesso em: 10/01/2020.

AURELLI AUGUSTINI HIPONENSIS. *De Trinitate*. In: _____. *Opera omnia*. Patrologiae cursus completus, Series Latina, t. 32-47; ed. J.P. Migne, 1841-1849.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Trad. e ed. David Ross. London: Oxford Claredon Press, 1925.

COLISH, Marcia L. Synderesis and Conscience: Stoicism and its medieval transformations. In: MATTER, E. A.; Smith, L. (eds.) *From Knowledge to Beatitude: St. Victor, Twelfth-Century Scholars, and Beyond. Essays in Honor of Grover A. Zinn*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2013. Disponível em: http://www.intelros.ru/pdf/Diskusi_etiki/. Acessado em : 27\02\2020.

FONSECA, J. P. *Apreensão dos primeiros princípios da lei natural em Tomás de Aquino*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/>. Acessado em: 10/01/2020.

HIERONYMUS. *Commentariorum In Ezechielem Prophetam Libri Quatuordecim*. Patrologiæ cursus completus, vol. 25, col. 22; ed. J.P. Migne, 1845.

LANDIM, Raul F. A questão dos Universais segundo a teoria Tomista da abstração. *ANALYTICA*, Rio de Janeiro, vol. 12, no. 2, p. 11-33, 2008.

MULLIGAN, R. W. Ratio Inferior and Ratio Superior in St. Albert and St. Thomas. In: *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, [S.l.], vol. 19, no. 3, p. 339-367, julho de 1956.

TOMÁS DE AQUINO. A Sindérese e a Consciência. *Questões disputadas sobre a Verdade*. Questões 16 e 17. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2015.

_____. *Suma Contra os Gentios*. Trad. D. Odilon Moura e D. Ludgero Jaspers, rev. Luis Alberto de Boni. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia de Brindes: Sulina. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.

_____. *Suma Teológica*. 3ª ed. coord. Carlos Josaphat Pinto de Oliveira, OP. Trad. Aldo Vannuchi et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

SANCTI THOMAE DE AQUINO. *Commentaria in Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum*. In: _____. *Opera omnia*. Roma: Leonina, 1882.

_____. *Quaestiones disputatae de veritate*. In: _____. *Opera omnia*. Roma: Leonina, 1972.

_____. *Pars Prima Summae Theologiae*. In: _____. *Opera omnia*. Roma: Leonina, 1888 – 1889.

_____. *Prima secundae Summae Theologiae*. In: _____. *Opera omnia*. Roma: Leonina, 1891 – 1892.

_____. *Secunda secundae Summae Theologiae*. In: _____. *Opera omnia*. Roma: Leonina, 1897.

_____. *Sententia libri De anima*. Ed. Roberto Busa SJ e Enrique Alarcón. Torino, 1959.

_____. *Sententia libri Ethicorum*. In: _____. *Opera omnia*. Roma: Leonina, 1969.

_____. *Summa contra Gentiles*. In: _____. *Opera omnia*. Roma: Leonina, 1926.

VACCAREZZA, Maria Silva. Beyond a Dichotomy. Aquinas's Theory of Natural Law as a Form of Autonomous Theonomy. In: *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia* [in linea], [S.l.], vol.18, 2017. Disponível em: <https://mondodamani.org/>. Acessado em: 27/01/2020.

O ressentimento na filosofia de Nietzsche

Cristian Sparenberger¹

Resumo: O ressentimento ocupa papel de destaque na filosofia de Nietzsche. Para Nietzsche, o ressentimento não é apenas um sentimento individual, mas sim, um fenômeno fisiopsicológico, no qual os indivíduos incapazes de lidar com a própria fraqueza, fomentam e recriam sentimentos negativos em decorrência de sua situação existencial. Nietzsche analisa os efeitos e as consequências do ressentimento à moral moderna, aos valores e ao indivíduo. Tendo como base os apontamentos trazidos pelo filósofo alemão, o presente artigo busca compreender os significados do ressentimento na obra de Nietzsche.

Palavras-chave: moral – Nietzsche – ressentimento – valores

Resentment in Nietzsche's Philosophy

Abstract: Resentment is an important concept in Nietzsche's thought. For Nietzsche, resentment is not just an individual feeling, but a physiopsychological phenomenon, in which individuals unable to deal with their own weakness, foster and recreate negative feelings as result of their existential situation. Nietzsche analyzes the effects and consequences of resentment in moral and values. Having the notes brought by the German philosopher, this article seeks to understand the meanings of resentment in Nietzsche's work interpreting this concept.

Keywords: moral – Nietzsche – resentment – values

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política na área de concentração Ciência Política pela Universidade Federal de Santa Catarina. Possui graduação em Relações Internacionais pela Universidade Federal de Santa Catarina e mestrado em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina.

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) foi o filósofo que desnudou os significados e as consequências do ressentimento e articulou-os aos valores morais, mostrando sua importância e seus desdobramentos na formação social e no comportamento dos homens. Nietzsche nasceu perto de Leipzig, na Alemanha, seu pai, pastor protestante, morreu quando o jovem filósofo tinha apenas cinco anos. O filósofo orientou seus estudos universitários para o campo das línguas antigas e da filosofia clássica e, ao entrar em contato com o pensamento de Schopenhauer, passou a dedicar-se com maior ênfase à filosofia.

Ao longo de sua vida Nietzsche apresentou inúmeros problemas de saúde, entretanto nada o impediu de trabalhar obstinadamente ao longo de seu tempo saudável na construção de um pensamento filosófico que influenciaria diretamente os pensadores do século XX e XXI, refletindo acerca da vida, do ressentimento, da moral e, principalmente, sobre os valores e a gênese destes. Ao final de sua vida mergulhou na demência e, no final do século XIX, faleceu. Nietzsche atribuiu papel de proeminência às suas dores e problemas em seu esclarecimento sobre o ressentimento, como ele mesmo afirma: “A ausência de ressentimento, a clarividência sobre o ressentimento – quem sabe se, em última análise, por elas devo também ser grato à minha longa enfermidade?”².

O ressentimento ocupa um papel de destaque na obra do filósofo, principalmente, no que tange à crítica aos valores morais da modernidade. Por mais que Nietzsche não tenha sido o primeiro³ intelectual a teorizar sobre o ressentimento, no pensamento de Nietzsche o conceito de ressentimento toma novos contornos a ponto de se tornar referência obrigatória em qualquer caracterização do termo. Em suas obras o filósofo alemão discorre sobre a moral e os conflitos intrínsecos a ela, questionando a essência dos valores a partir de uma metodologia genealógica, na qual o ressentimento assume um papel na gênese da moral hodierna. Em seus escritos acerca da moral, inicialmente o autor passa a examinar propriamente os valores morais, concomitantemente com necessidade de questioná-los e estudá-los, para somente depois inserir a questão do ressentimento.

Destacam-se os motivos que levaram Nietzsche a questionar a moral e a elaborar um pensamento que visava a examinar pontos considerados quase inquestionáveis em sua época:

Na, assim chamada, ‘ciência da moral’ faltava precisamente, por mais que isso pareça estranho, o próprio problema da moral e não havia mesmo a suspeita da existência de algum problema. Aquilo que os filósofos chamam ‘fundamento da moral’ e aquilo que pretendiam, não era visto em verdadeira grandeza, mais que uma forma sapiente da boa fé na moral dominante, um novo meio de exprimir esta moral, portanto, um estado de fato nos limites de uma moralidade determinada ou ainda, em última análise, uma espécie de negação, que uma tal moral pudesse ser concebida como problema; e, em cada caso, o contrário de um desânimo, de uma análise, de uma contestação, de uma vivisseção desta boa-fé.⁴

² NIETZSCHE, *Ecce Homo*, p. 19.

³ Antes mesmo de Nietzsche, outros filósofos, como Michel de Montaigne, haviam teorizado acerca do ressentimento. O ensaio *A covardia é mãe da crueldade* de Montaigne é um bom exemplo de teorização que retrata a questão do ressentimento.

⁴ NIETZSCHE, *Além do Bem e do Mal*, p. 99.

Perante tal passagem, se percebe que em Nietzsche a busca pela verdade e pela desconstrução dos pressupostos estabelecidos é um dos motores de toda a sua obra. O autor mostra-se consciente da originalidade de sua pesquisa e justifica a necessidade de uma análise cirúrgica da moral e dos valores. Tais questionamentos sobre os possíveis problemas dos valores e da moral trouxeram uma nova exigência filosófica para o estudo da moral e dos valores, como Nietzsche mesmo afirma:

Enunciemo-la, esta nova exigência: necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão — para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado.⁵

Partindo destes questionamentos, o autor estabelece os caminhos metodológicos que se adequam a uma análise dos valores morais. Para Nietzsche, o que existe é uma genealogia da formação dos valores, uma evolução. O autor observa na metodologia genealógica a melhor forma de analisar a correlação de forças e contingências que guiaram o surgimento da moral e a progressão da formação dos valores.

Logo, o ‘desenvolvimento’ de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças — mas sim, a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas. Se a forma é fluida, o ‘sentido’ é mais ainda... Mesmo no interior de cada organismo não é diferente: a cada crescimento essencial do todo muda também o ‘sentido’ dos órgãos individuais — em certas circunstâncias a sua ruína parcial, a sua diminuição em número (pela destruição dos componentes intermediários, por exemplo) pode ser um signo de crescente força e perfeição.⁶

Em sua metodologia genealógica, Nietzsche compreende a moral como um processo de luta entre forças. O filósofo mostra-se contrário a toda natureza metafísica dos valores humanos, afirmando que os valores são meras criações humanas determinadas a partir de conflitos de forças e de poder. A verdade, para Nietzsche, também é advinda de uma criação dos homens, que corresponde às conveniências humanas. Deste modo, a filosofia de Nietzsche articula o “conhecimento e a moral, a fim de chegar a um ponto de vista crítico

⁵ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, p. 12.

⁶ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, p. 61.

de ambos. Nietzsche não oferece a seus leitores o porto seguro de um pensamento ortodoxo, uma proposta sobre a verdade, uma certeza qualquer”⁷.

Contudo, se Nietzsche recusa a perspectiva de uma verdade absoluta sobre as coisas, qual critério o Nietzsche utiliza para estabelecer seu pensamento? Para o filósofo alemão, o critério utilizado é a vida, não a sua preservação, mas sim, a vida enquanto potência, enquanto superação de obstáculos e fortificação⁸. Posto isto, é por meio do critério vida que o autor objetiva analisar os juízos de valor e o valor destes valores, para assim alcançar a origem das palavras bom e mau e entender como estes valores atuam na vida dos indivíduos.

(...) sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?⁹

Nietzsche, ao analisar os valores e a origem das palavras bom e mau, em seu uso moral, compreende que os valores nem sempre são impostos pelos mais fortes aos mais fracos, ao contrário, para ele a moral é invenção dos fracos, sendo que as noções de bom e mau funcionam como uma vingança espiritual contra os mais fortes, operando como recurso de domesticação dos homens. Ao conceituar e entender esta vingança espiritual dos fracos em relação aos fortes, Nietzsche desenvolve a ideia de ressentimento, conceito que será imprescindível para entender como os fracos passaram a dominar os mais fortes, como explica Lefranc:

Nietzsche introduziu no vocabulário filosófico uma nova noção para designar esta força dos fracos, este voltar-se sobre si de um poder entravado que acaba, no entanto, por se impor aos ‘melhores’: ele utiliza a partir de Além do Bem e do Mal o termo francês *ressentiment* que assim se torna de alguma forma um termo técnico para a crítica genealógica.¹⁰

Na extensão de suas obras, Nietzsche utiliza o termo ressentimento como uma incapacidade de reação acompanhada por uma fraqueza de assimilação, correspondendo a um fenômeno fisiológico, que se adjectiva por motivar a vingança espiritual dos fracos, assim como uma vontade de imposição moral, que guiará a genealogia da formação dos valores.

O termo ‘ressentimento’ corresponde, assim, já no interior da filosofia de Nietzsche, a um problema fisiológico, à falta de forças de um organismo cansado para reagir frente às intempéries da vida e que também não consegue digerir os sentimentos ruins que produz, apresentando, ora pela fraqueza que

⁷ KHEL, *Ressentimento*, p. 110.

⁸ Neste sentido, existe uma unanimidade entre os comentadores utilizados neste trabalho sobre a vida como critério, imperativo no pensamento de Nietzsche.

⁹ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, p. 09.

¹⁰ LEFRANC, *Compreender Nietzsche*, p. 155.

gera tais sentimentos, ora pela presença deles, uma desordem psíquica que o impede de viver efetivamente o presente. Nesse organismo, a percepção da própria fraqueza e o sentimento de frustração que se segue a obstrução da ação gera um rancor, uma vontade de ferir e produzir sofrimento naquele que o destratou. Toma posse dele uma sede de efetuar aquela vingança que sua fraqueza não permite realizar.¹¹

Além desta assimilação, Nietzsche liga o termo ao direito e à moral, ou seja, a uma análise social. Ressalta-se o fato de que em Nietzsche, “quando o ressentimento extrapola a mera descrição de uma fraqueza fisiológica, ele não se caracteriza mais pela inação, mas, ao contrário, como uma forma de ação”¹². Em Nietzsche, o ressentimento se expressa não, exclusivamente, como uma inibição da ação, mas também como um imperativo dentro da moral. O filósofo alemão tipifica o ressentimento como um movimento que possui o adjetivo de tornar-se dominante, que advoga em diversas áreas, como no direito, na política, na religião e, principalmente, na moral.

A moral – onde é que pensam que ela possa ter seus mais temidos e mais rancorosos advogados? Aqui está um frustrado que não tem espírito suficiente para se regozijar e precisamente cultura suficiente para sabê-lo. Aborrecido, desgostoso, só se despreza a si mesmo; possuídos de pequena herança, infelizmente está privado da suprema consolação, a ‘bênção do trabalho’, o esquecimento de si nas ‘lides cotidianas’: esse homem tem, no fundo, vergonha de sua existência – talvez, ainda por cima, albergue alguns pequenos vícios – e que, por outro lado, não pode impedir de se corromper cada vez mais, de se tornar sempre mais vaidoso e irritado em virtude de leituras a que não tem direito, ou a uma sociedade demasiado intelectual para seu estômago: esse homem, envenenado até a medula – porque para um malogrado dessa natureza o espírito se torna veneno, a cultura se torna veneno, a propriedade se torna veneno, a solidão se torna veneno – acaba por cair num estado habitual de vingança, de vontade de vingança (...).¹³

Seguindo seu pensamento neste aforismo, Nietzsche mostra a necessidade do ressentido em dar valor à sua decadência e à sua fraqueza, mostrando que é na moral onde este sujeito encontra o saciar desta necessidade. O ressentido vê na moral do ressentimento um anestésico para sua impotência e um meio de fomentar e efetivar a sua vingança imaginária.

De que acham vocês que ele tem necessidade, necessidade imperiosa, para dar a si mesmo aparência de superioridade sobre aqueles que têm mais

¹¹ PASCHOAL, *Nietzsche e o Ressentimento*, p.33.

¹² PASCHOAL, *Nietzsche e o Ressentimento*, p.36.

¹³ NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, p. 233.

espírito do que ele, para dar-se o prazer de uma vingança consumada pelo menos na imaginação? Sempre a moralidade (pode-se apostar!), sempre as grandes palavras da moral, sempre as cantilenas de justiça, de sabedoria, de santidade, de virtude (...) Que me compreendam bem: acontece, às vezes, que, desses inimigos natos do espírito, se desenvolvem esses raros exemplos de humanidade que povo venera sob nome de santo e sábio; é desses homens que surgem esses monstros de moral que fazem barulho, que fazem história (...).¹⁴

O escrito de Nietzsche que retrata abertamente o ressentimento e como a moral do ressentimento atua como vingança dos fracos é a *Genealogia da Moral*, livro no qual o autor descreve a história de formação e reformação da moral moderna. O ressentimento neste livro fica claro como a posição daqueles que foram cúmplices de sua própria derrota, de modo que, a moral provinda do ressentimento atua como uma vingança imaginária destes contra os fortes, criando e gerando valores para prover as necessidades que a vingança imaginária demanda. Neste escrito, o Nietzsche constata a dicotomia entre duas morais, a escrava, provinda do ressentimento, e a moral nobre, que deriva da confiança e da autoafirmação dos valores. A vingança imaginária é denominada por Nietzsche como rebelião escrava na moral. Nas palavras do autor:

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtém reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início, a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação.¹⁵

O ressentido passa a eleger inimigos “e precisamente nisto será seu feito, sua criação: ele concebeu o ‘inimigo mau’, e isto, como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um ‘bom’ – ele mesmo”¹⁶. A criação conceitual do outro como inimigo mau é peculiar ao ressentido como mecanismo de defesa moral, permitindo que ele se mantenha em uma dialética na qual ele é o bom, e nisto incide a moral negativa do ressentimento, em classificar o diferente ou o externo como mau. Nietzsche utiliza-se de uma metáfora entre as ovelhas e as aves de rapina, para explicar como tal fenômeno ocorre.

Mas voltemos atrás: o problema da outra origem do ‘bom’, do bom como concebido pelo homem do ressentimento, exige sua conclusão. - Que as

¹⁴ NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, p. 233-234.

¹⁵ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, p. 26.

¹⁶ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, p. 28.

ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: ‘essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha - este não deveria ser bom?’, não há o que objetar a esse modo de erigir um ideal, exceto talvez que as aves de rapina assistirão a isso com ar zombeteiro, e dirão para si mesmas: ‘nós nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos: nada mais delicioso do que uma tenra ovelhinha’.¹⁷

As noções de bom e mau funcionam como uma vingança espiritual contra os mais fortes, já que atributos como a força, a superioridade e, até mesmo, a diferença passam a ser condenados como expressões do mal e a fraqueza elevada à categoria de virtude dos bons. O ressentido busca acusar e classificar seus inimigos maus; agenciando uma dívida espiritual simplesmente por não ser forte, ou por ser ovelha e não ave de rapina. Em virtude de sua condição existencial, o ressentido busca amputar a força do forte em um ideal imaginário de justiça, buscando abolir a diferença e excluir singularidades. A moral do ressentido promove o direito à crueldade como uma compensação, ou como uma dívida que o ressentido cobra por sua falta de virtude¹⁸. Trata-se, nas palavras de Nietzsche, de “sacralizar a vingança sob nome de justiça – como se no fundo a justiça fosse apenas uma evolução do sentimento de estar ferido – de depois promover, como a vingança, todos os afetos reativos”¹⁹. Posto isto, elucidamos o fragmento que diz: “essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim, o seu oposto, ovelha - este não deveria ser bom?”, pois, neste momento, não se compreende apenas como más as aves de rapina, mas sim, tudo o que não for ovelha. Assim a dialética do ressentimento passa a classificar os sujeitos como bons e maus, não indo, exclusivamente, contra os fortes, mas também contra a diferença.

Nietzsche, ao explicitar a inversão dos valores que o espírito do ressentimento promoveu, trata de conceituar a oposição bom e ruim para definir como a sede de vingança do ressentimento transformou-a em bom e mau. Para o autor, a oposição bom e ruim possuía inicialmente um caráter de utilidade, nas palavras do autor: “O *phatos* da nobreza e da distância, como já disse, o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe mais baixa, com um ‘sob’ – eis a origem da oposição ‘bom’ e ‘ruim’.”²⁰ Contudo, diferentemente da oposição bom e ruim, a oposição bom e mau, quando advinda do espírito do ressentimento, fomenta a necessidade de afirmar o outro como mau, recriminando e distribuindo culpa, imputando erros e delegando responsabilidades ao outro, para assim, o ressentido se afirmar como bom. Tal fenômeno pode ser verificado, no pensamento de Nietzsche, quando o filósofo analisa a inversão de valores promovida a partir do espírito do ressentimento:

¹⁷ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, p. 32.

¹⁸ Tal fato pode ser percebido no livro *Ressentimento*, de Maria Rita Khel. Podemos afirmar de forma genérica, que a autora, ao correlacionar o ressentimento com questões presentes na psicanálise, realiza, nesse escrito, um valioso trabalho na interpretação do ressentimento como falta, ou seja, como uma dívida a ser cobrada pelo ressentido em virtude de sua condição em relação ao outro. Cf. KHEL, *Ressentimento*, 2014.

¹⁹ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, p. 57.

²⁰ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, p. 17.

Foram os judeus [cristãos e ressentidos] que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, ‘os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofrendores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança – mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios serão também eternamente os desventurados, malditos e danados!...’ .²¹

Esta passagem de Nietzsche explicita a necessidade do espírito do ressentimento em denominar o outro como poderoso e responsável pela impotência do eu para, posteriormente, transformar este pensamento em uma dialética na qual a impotência do ressentido é a prova de que ele é bom e o outro é mau. Para Nietzsche, o cristianismo e a moral cristã retiraram o uso utilitarista das noções de bom e ruim para inserir um novo significado ao bom, delineando os conceitos de bom e mau a partir do espírito do ressentimento.

Ao apresentar a moral nobre em contrapartida à moral do ressentimento, Nietzsche não extingue a existência de ressentimento no coração dos homens nobres, contudo, a perspectiva que estes homens adotam para lidar com o ressentimento diferencia-se do modo como o fraco lida com tal afeto. O fraco ressentido sente a necessidade de alimentar o seu ressentimento, ao passo que o nobre não cultiva tal sentimento em seu coração.

Mesmo o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não envenena: por outro lado, nem sequer aparece, em inúmeros casos em que é inevitável nos impotentes e fracos. Não conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus malfeitos inclusive — eis o indício de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento (no mundo moderno, um bom exemplo é Mirabeau, que não tinha memória para os insultos e baixezas que sofria, e que não podia desculpar, simplesmente porque — esquecia). Um homem tal sacode de si, com um movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam; apenas neste caso é possível, se for possível em absoluto, o autêntico ‘amor aos inimigos’.²²

Em Nietzsche, o ressentimento é consequência das restrições dos instintos em razão da vida em sociedade. É o adjetivo dos fracos que identificam sua fraqueza com os valores da bondade, humildade e altruísmo, de modo que os fortes e singulares, que eles não se atrevem a enfrentar, pareçam maus, mesquinhos e egoístas. Para Nietzsche, o fraco quando ressentido só consegue se afirmar negando o forte, ao qual não consegue se igualar. Tal

²¹ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, p. 23.

²² NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, p. 28.

operação mental faz o ressentido evitar contato com tudo o que é não eu, sua única força consiste em acusar os fortes. A moral do ressentido transforma em mérito a fraqueza e a impotência e cria as condições para os fortes e singulares serem dominados em um ideal de homogeneização estabelecido pela moral do ressentimento. A moral do ressentimento, por mais que se trate de uma moral constituída a partir da fraqueza, se faz com o intuito de criar as condições favoráveis para um tipo fraco de sujeito predominar sobre os outros tipos de homens.

O ressentimento passa a assumir traços de um problema social, na medida em que corresponde a uma moral, a uma concepção de justiça e a um modo de intervenção social, na qual os indivíduos portadores de vitalidade ou diferentes passam a sentir-se mal por simplesmente serem o que são, se notando culpados por estarem fora do rebanho dos bons.²³ Perante esta moral, Nietzsche deixa clara sua indignação com as exigências e os movimentos psicológicos que a moral do ressentimento difunde entre os homens.

Exigir da força que não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força.²⁴

Este movimento é a forma de dominação do ressentimento, o modo como o ressentimento torna-se dominante justamente por realizar uma operação mental nos sujeitos, por meio da moral. A vitória do ressentido ocorre quando os fortes apenas podem ser julgados pela perspectiva dos fracos.

O estabelecimento de sua moral é a vingança imaginária, que tem sucesso quando os fortes não podem julgar a si mesmos senão da perspectiva dos fracos. Os fortes são vencidos quando se deixam envolver pelo mundo imaginário da moral do ressentimento. Na moral luta-se pelo poder da definição: quem se deixa julgar por quem.²⁵

Ademais, destaca-se a metáfora realizada por Nietzsche comparando o ressentido com um pregador de uma falsa igualdade, ou como aranhas venenosas, que buscam atrair e capturar seguidores para a sua vingança imaginária.

Eu vos dou, portanto, este conselho, meus amigos: desconfiai de todos aqueles nos quais o instinto de punir é poderoso. (...). Desconfiai daqueles que falam muito de sua própria justiça. Na verdade, não é só de mel que se alimentam essas almas. E a si mesmas se chamam de boas e justas, não esqueçais que para serem filisteus falta-lhes apenas o poder. (...) Aranhas

²³ Em outras palavras, dentro da metáfora de Nietzsche sobre as ovelhas e as aves de rapina, tal afirmação sobre o ressentimento pode ser explicada da seguinte maneira: O ressentimento faz as aves de rapina se sentirem culpadas por serem o que são, ou meramente por não serem ovelhas.

²⁴ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, p. 32-33.

²⁵ SAFRANSKI, *Nietzsche, biografia de uma tragédia*, p. 276.

venenosas que se dizem louvadoras da vida, embora permaneçam ocultas nos esconderijos, afastadas da vida; é à sua maneira de fazer o mal.²⁶

As aranhas, como mencionado nesta passagem de *Assim Falava Zaratustra*, seriam os seres do ressentimento, do ódio e do desejo de vingança que querem gozar da tortura perante os agentes ao qual não podem igualar-se. As aranhas, recheadas de ressentimento, açulam em seus semelhantes um inexorável desejo de vingança maquiado por ideais como justiça e igualdade, tentando aguçar no coração dos demais sujeitos o sentimento de que estes também são injustiçados e precisam lutar pela igualdade e justiça (do ressentimento).

Zaratustra correlaciona o veneno da vingança (da sede de vingança) à ideia de justiça, em especial, à concepção de justiça que se apoia na noção de igualdade ou numa ‘vontade de igualdade’ entendida como um nivelamento do homem e como uma forma de ódio, injúria e, por fim, de interdição de tudo que se destaca ou que é diferente.²⁷

Como é possível observar, ao longo das passagens de Nietzsche acerca do ressentimento e da moral escrava, o ressentimento não se apresenta apenas como um problema pessoal dos indivíduos, mas também social, “em que ele é claramente associado a uma acepção social que prega uma igualdade em detrimento de toda possibilidade de tipos diferentes de homem”²⁸. Desta forma, a partir de um processo de universalização, a sede de vingança recebe o nome de justiça, “institucionalizando aquele princípio de igualdade que, de resto, conflui numa massificação disforme, espalhando-se por todo o corpo social como o veneno de uma tarântula que invade a vítima”²⁹.

Ao discorrer de sua crítica à modernidade e aos valores cristãos, Nietzsche insere um dos pontos sobre os malefícios do ressentimento e de sua moral. Para o filósofo, a moral do ressentimento intrínseca aos valores cristãos, por ter realizado um movimento de homogeneização sobre os homens e sua cultura, sobre seu pensar e em seu modo de agir, impediu o surgimento de novas morais e de novos tipos de homens. Nietzsche, em *O Anticristo*, deixa claro a sua insatisfação com a moral cristã, com o monotonoteísmo fornecido por esta moral e com a falta de criação do próprio homem sobre seus valores morais que, ao longo de dois milênios, pautou-se apenas em uma única moral para definir suas ações entre boas e más:

Quase dois milênios decorridos e nem um único deus novo! Mas apenas subsistindo sempre e como que por direito, como um *ultimatum* e *maximum* da força criadora do divino, do *creator spiritus* no homem, esse miserável Deus do monotonoteísmo cristão! Esse híbrido produto ruinoso, feito de zero, de conceito e de contradição, em que a sua sanção encontra todos os instintos de *décadence*, todas as cobardias e fadigas da alma!³⁰

²⁶ NIETZSCHE, *Assim Falava Zaratustra*, p. 138-139.

²⁷ PASCHOAL, *Nietzsche e o Ressentimento*, p. 39.

²⁸ PASCHOAL, *Nietzsche e o Ressentimento*, p. 39.

²⁹ PASCHOAL, *Nietzsche e o Ressentimento*, p. 72.

³⁰ NIETZSCHE, *O Anticristo*, p. 17.

Nietzsche adiciona a culpa e a má consciência como características do ressentido, sendo uma arma de dominação e um veneno para fazer com que os fortes e singulares sintam-se mal pela sua vitalidade ou por sua diferença. Como arma, atenuamos o fato de que os pregadores da moral do ressentimento querem que os fortes se sintam mal pela sua força, que sintam culpa por tornarem-se o que são, impregnando preceitos morais para o sujeito sentir-se mal. O ressentido sente a superioridade e a singularidade continuamente como uma ofensa à sua situação existencial, contudo, por meio da moral do ressentimento, busca um prêmio de consolação: que os superiores padeçam no remorso e na culpa pelo dano moral causado.

Em relação ao fraco, tal veneno funciona como um anestésico que permite a ele suportar seu sofrimento sem sucumbir a ele e, em relação ao forte, como um entorpecimento que visa enfraquecê-lo. Em ambos os casos, o propósito é um nivelamento do homem, a produção do rebanho universal e impedir o aparecimento de tipos diferentes de homem.³¹

Diante destes pontos, elucida-se a ideia de má consciência e de ressentimento em Nietzsche, de modo que é importante conferir a precisão estratégica que tais termos ganham nos escritos do autor alemão para entender as nuances que os termos apresentam. Inicialmente, atenua-se que a expressão ressentimento pode ser entendida como “a designação de uma vontade de poder que busca tornar-se dominante sobre as demais”³², fator que não compactua com expressão má consciência nos escritos do filósofo. Inicialmente, nos escritos de Nietzsche, o termo má consciência aparece como um antagonismo à boa consciência, sendo que a boa consciência permite ao indivíduo agir sem restrições e rir até do que lhe causa dano, ao passo que, a má consciência atua como um sentimento de culpa, fator que limita a ação dos indivíduos. A má consciência pode ser entendida, em outras passagens, como a luta interna dos indivíduos entre os preceitos estabelecidos pela moral do ressentimento e as vontades fisiológicas do sujeito. Neste segundo caso, é importante destacar o uso do termo acompanhado dos preceitos do cristianismo, no qual ele aparece associado entre as ações realizadas pelos indivíduos em desconformidade com a moral estabelecida pela igreja. Em outros escritos, em especial, em *Assim Falava Zaratustra* e em *Além do Bem e do Mal*, o termo aparece como uma vergonha interior por uma ação realizada.³³

Agora, retornando para a análise de Nietzsche, dos valores e da moral, destaca-se que o filósofo, ao basilar seu pensamento e ao realizar sua análise da moral, desconecta o avanço moral do avanço técnico. Para o filósofo, os valores não evoluem, concomitantemente, com o ordenamento do progresso. Na axiologia de Nietzsche, a ordem do homem moderno, fundamentada no conforto e na passividade, é inferior à de tempos mais antigos, quando se valorizava a virtude e o fortalecimento humano.

³¹ PASCHOAL, *Nietzsche e o Ressentimento*, p. 72.

³² PASCHOAL, *Nietzsche e o Ressentimento*, p. 151.

³³ Tal mapeamento e percepção destes conceitos nas obras de Nietzsche podem ser encontrados com riquezas de detalhes em: PASCHOAL, *Nietzsche e o Ressentimento*.

Ao contrário do que hoje se crê, a humanidade não representa uma evolução para algo de melhor, de mais forte ou de mais elevado. O ‘progresso’ é simplesmente uma ideia moderna, ou seja, uma ideia falsa. O europeu de hoje vale bem menos do que o europeu do Renascimento; desenvolvimento contínuo não é forçosamente elevar-se, aperfeiçoar-se, fortalecer-se.³⁴

Nietzsche, por mais que realize uma extensa crítica à modernidade e aos valores de sua época, não é contra a existência de valores, mas, simplesmente a favor dos valores que contribuem para aumentar o potencial da vida e a autossuperação do homem, pois a valorização e engrandecimento da vida são os critérios éticos utilizados por Nietzsche ao formular suas ideias.

(...) o desejo de sempre novas expansões das distâncias entre a própria alma, o desenvolvimento de estados sempre mais elevados, mais variados, distantes, maiores, tendentes a alturas ignotas, logo à elevação do tipo ‘homem’, o incessante triunfo do homem sobre si mesmo para adotar em sentido supermoral uma fórmula moral.³⁵

A crítica de Nietzsche acerca da moral não deve ser compreendida como uma crítica especulativa voltada às ideias ou para o próprio saber, mas sim, como um estudo da origem das motivações profundas que estão no nascimento da moral e dos valores. Para combater a moral do ressentimento, o filósofo insere a ideia de imoralismo, que será produto dos seres ativos e singulares. O imoralismo, em uma descrição genérica, seria a moral dos seres que portam a capacidade de criar seus próprios valores, operando uma transvaloração dos valores,³⁶ a fim de amenizar os efeitos do ressentimento, que se encontram impregnados e correlacionados com a moral cristã,³⁷ provinda do ressentimento. Na ética que se depreende do pensamento de Nietzsche, a má consciência e a culpa assumem contornos brandos na consciência dos sujeitos de modo que o principal mandamento ético de Nietzsche é: torna-te quem tu és, fator que estimula parte dos homens a serem fortes e singulares, apesar disso, Nietzsche mantém seu pensamento sabendo que nem todos poderão ser fortes, pois de acordo com o autor nem todos os homens são iguais.

Além dos pontos destacados neste artigo, é imprescindível afirmar que, por mais que Nietzsche proponha uma moral nobre em contrapartida à moral do ressentimento, o autor não realiza uma crítica moral em relação a outra moral, pois a luta de Nietzsche é contra a existência de uma única moral para todos os indivíduos e em favor de novos tipos de homens, novas morais e novos modos de se ver a vida.

Para Nietzsche um dos problemas do ressentimento é que este germina de uma vontade que cultiva a impotência, incapaz de proporcionar a expansão criativa das forças vitais, de

³⁴ NIETZSCHE, *O Anticristo*, p. 4.

³⁵ NIETZSCHE, *Além do Bem e do Mal*, p. 193.

³⁶ O conceito de transvaloração dos valores pode ser compreendido como uma crítica de Nietzsche em relação à fundamentação transcendente dos valores. Para Nietzsche, os valores não apresentam um caráter metafísico, pois são frutos das avaliações humanas. Assim, de forma genérica, ponderamos que o processo de transvaloração dos valores consiste na criação, por parte dos indivíduos, de novas referenciais valorativas.

³⁷ Nesta referência a moral cristã entende-se a moral da modernidade, seja ela religiosa ou não, tendo em vista a própria genealogia da moral moderna, a qual se fundamentou nos valores cristãos.

novos tipos de homens e de novas formas de conceber o mundo, tornando-se assim uma ação corrosiva interior, que encontra na moralidade sua fórmula, pois a incapacidade humana de expressar o poder de ação criativa gera no indivíduo um mal-estar existencial fundamentado no rancor perante toda constituição vital, criativa e abundante. No pensamento do filósofo, enquanto as práticas da moral escrava, provindas do ressentimento, consistirem em justificar e valorizar a fraqueza, os fracos estarão destinados ao ressentimento e à fraqueza. Para solucionar tais problemas, Nietzsche propõe que devemos repensar nossa maneira de ver o mundo, transcendendo os valores morais pré-estabelecidos pelo ressentimento, ou em outras palavras: “Devemos mudar nossa maneira de ver — para chegar finalmente, talvez demasiado tarde, a mudar nossa maneira de sentir”.³⁸

Referências bibliográficas

KHEL, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014.

LEFRANC, Jean. *Compreender nietzsche*. Trad. Lucia M. Endlich Orth, São Paulo: Vozes. 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. São Paulo – SP. Vozes. 2011.

_____. *Genealogia da moral: Uma polêmica*. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo – SP. Companhia das Letras. 2009.

_____. *Além do bem e do mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro*. Trad. Márcio Pugliesi. Curitiba: Hemus livraria, distribuidora e editora s.a., 2001.

_____. *Ecce Homo: Como alguém se torna o que é*. Trad. Artur Morão. LusoSofia: press. 2008.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 1997.

_____. *Aurora*. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala. 2007.

_____. *O Anticristo*. Trad. Arthur Mourão. São Paulo: Lusofia Press. 1997. Disponível em: <http://docplayer.com.br/4323807-O-anticristo-friedrich-nietzsche-tradutor-artur-morao-www-lusosofia-net.html> Acesso em 05 de março de 2017.

PASCHOAL, Edmilson. *Nietzsche e o Ressentimento*. São Paulo: ed. Humanitas, 2015.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. Trad. Lya L. Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

³⁸ Nietzsche, *Aurora*, p. 79.

Aproximação entre Agamben e Comitê Invisível¹

Diego Guimarães²

Resumo: Este artigo tem como objetivo aproximar a obra de Giorgio Agamben da obra do Comitê Invisível, com o intuito de destacar, em ambos, características vinculadas à resistência anárquica. Primeiro, recapitula-se a relação do filósofo italiano com a revista *Tiqqun*, publicada pelo Partido Imaginário, grupo do qual se derivou o Comitê Invisível. Na sequência, avança-se na aproximação em questão neste artigo, passando por três obras publicadas pelo grupo francês: *A insurreição que vem* (2013), *Aos nossos amigos: crise e insurreição* (2016) e *Motim e destituição agora* (2017): na primeira, destacam-se os conceitos de insurreição e que vem; na segunda obra, destaca-se o conceito de potência destituente; na terceira, aprofunda-se na potência destituente e no conceito de agora, que por sua vez se relaciona com o conceito de tempo-do-agora trabalhado por Agamben. Por fim, tem-se que o conceito de potência destituente figura nas obras do Comitê Invisível de maneira semelhante à que figura nas obras de Agamben, e também que o agora e o tempo-de-agora, em relação com o uso e com a forma-de-vida, mostram-se cruciais para a compreensão da potência destituente tanto em Agamben quanto no Comitê Invisível. Ao mesmo tempo, tal aproximação aponta para uma relação da obra do filósofo italiano com a tradição de pensamento anárquico, conferindo à obra agambeniana uma perspectiva prática de resistência ao governo da vida.

Palavras-chave: Agamben – Comitê Invisível – Destituição – Insurreição – Resistência

Approach between Agamben and Invisible Committee

Abstract: This article aims to bring the work of Giorgio Agamben closer to the work of the Invisible Committee, in order to highlight, in both, characteristics linked to anarchic resistance. First, the relationship of the Italian philosopher with *Tiqqun* magazine, published by the Imaginary Party, from which the Invisible Committee was derived, is reviewed. Following, the approach in question in this article is advanced, passing through three works published by the French group: *The coming insurrection* (2013), *To our friends: crisis and insurrection* (2016) and *Riot and destitution now* (2017): in the first, they highlight up the concepts of insurrection and what comes; in the second work, the concept of destituent power stands out; in the third, it delves into the destituent power and the concept of now, which in turn relates to Agamben's concept of time-of-now. Finally, the concept of destituent power appears in the works of the Invisible Committee in a similar way to that in Agamben's works, and also that the now and the time-of-now, in relation to the use and form-of-life, are crucial for understanding the destituent power in both Agamben and the Invisible Committee. At the same time, such an approach points to a relationship between the work of the Italian philosopher and the tradition of anarchic thinking, giving the Agambenian work a practical perspective of resistance to the rule of life.

Keywords: Agamben – Invisible Committee – Destitution – Insurrection – Resistance

¹ Este artigo deriva-se de parte da minha tese de doutorado intitulada *O gesto de anarquia a partir da obra de Giorgio Agamben* (UFPB, 2019).

² Doutor em filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Professor da Secretaria da Educação e da Ciência e Tecnologia da Paraíba (SEECT-PB). E-mail: diegoguimafil@gmail.com.

Relacionar a obra de Agamben com o anarquismo é mais uma proposta deste artigo do que uma relação explícita daquele filósofo com a tradição de pensamento anárquico, ou seja, o anarquismo não é um tema sobre o qual Agamben tenha se debruçado de maneira demorada. Mesmo assim, há em sua obra momentos em que ele trata explicitamente da anarquia e do anarquismo, como em: *O tempo que resta* (2000), na qual passa pelo tema da insurreição; em *O uso dos corpos* (2014), que versa sobre o conceito de potência destituente e aborda uma potência anárquica; *Creazione e anarchia* (2017b), composta por ensaios que envolvem, de maneira peculiar e indireta, a anarquia e o anarquismo; bem como aquelas obras em que Agamben aborda o Partido Imaginário e o conceito de *bloom*, às quais apontarei adiante.

Uma característica marcante do pensamento anárquico é a resistência ao governo. Isso não significa que onde há resistência a governo há um pensamento estritamente anarquista, mas que, no mínimo, é possível lidar com tal resistência de uma perspectiva anárquica. A anarquia caracteriza-se por ser uma situação de não-governo, uma ausência de governo sobre as pessoas e sobre as relações entre as pessoas. O anarquismo, ao adotar a anarquia como ponto de partida, dedica-se em seu corpo teórico e prático, sobretudo, a manter as situações e condições de não-governo, dedicando-se a resistir a toda forma de captura e condução da vida.

A obra de Agamben é caracteristicamente vinculada a uma resistência ao governo da vida na medida em que ela se dedica, sobretudo a partir da tetralogia *Homo Sacer*, a explicitar a captura da vida por dispositivos³ de governo (que resulta na vida nua) e a destacar a possibilidade de uma forma-de-vida ao invés de uma vida cindida das suas formas. O conceito de forma-de-vida surge em Agamben como uma resposta àquele de vida nua, opondo-se a esta. Enquanto a vida nua é a vida capturada, cujas formas são tomadas como propriedade, e, assim, mediadas e guiadas por dispositivos de governo, a forma-de-vida é caracterizada como uso, uma imanência entre forma e vida, de modo que aqui a vida e a forma não são tomadas como propriedade, mas como algo disponível para um uso sempre novo. Através dos conceitos de inoperosidade e de potência destituente, como veremos à frente, Agamben destaca uma via para intensificar a forma-de-vida e resistir à captura e ao governo da vida. É através dessas características de resistência que faremos a aproximação entre a obra do filósofo italiano e o Comitê Invisível.

Antes de analisarmos a relação entre a obra de Agamben e o Comitê Invisível, faz-se necessário abordar a relação do filósofo italiano com as publicações do Partido Imaginário, do qual se derivou o Comitê Invisível. O Partido Imaginário é um grupo francês que manteve uma revista intitulada *Tiqqun*, publicada entre 1999 e 2001. De modo geral, seus ensaios versam sobre: 1) uma crítica à mobilização e mediação do vivido, que são características da sociedade do espetáculo (na qual as relações sociais são mediadas por imagens); 2) vias para desmobilização dos viventes, de modo a fortalecer e intensificar a imediatividade da vida com as formas em que ela se dá, ou seja, o Partido Imaginário debruça-se sobre a vida vivida sem mediação de governo. Dois ensaios da revista *Tiqqun*, o *Théorie du bloom* (1999) e o *Introduction à la guerre civile* (2001), evidenciam forte influência da obra do filósofo Giorgio Agamben, seja pelo uso de conceitos importantes para o filósofo italiano, tais como os conceitos de vida

³Agamben chama de dispositivo “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes” (AGAMBEN, *O que é um dispositivo?*, p. 40).

nua, forma-de-vida e relação de exceção⁴, seja por referências diretas a Agamben; este, por sua vez, aborda o grupo Partido Imaginário (principalmente através do conceito de *bloom*) em obras como: *A comunidade que vem* (2013), *O que é um dispositivo?* (2009), *O uso dos corpos* (2017b) e *Autoritratto nello studio* (2017a).

O conceito de *bloom*⁵, desenvolvido pelo Partido Imaginário em *Théorie du bloom* (1999), indica uma condição da pessoa que se encontra sem identidade e sem conteúdo; para ser mais preciso, seria o caso em que ela está quase totalmente sem identidade e experiência, possuindo-as apenas num estágio larval, escasso de experiências e raízes. Em tal condição, uma pessoa não possui nada de significativo que a determine enquanto singularidade.

O *bloom* nomeia portanto a nudez nova e sem idade, a nudez propriamente humana que desaparece sob cada atributo e ainda a porta, que precede qualquer forma e torna isso possível. O *Bloom* é um nada mascarado. (...) o homem sem qualidade não é uma certa qualidade do homem, mas ao contrário o homem enquanto homem. A falta de identidade própria, a abstração de todo meio substancial, a ausência de determinação "natural", longe de atribuí-la a qualquer particularidade, designam-na como a realização da essência humana genérica, que é precisamente a privação de essência, pura exposição e pura disponibilidade.⁶

O *bloom* não pertence ou participa de nada além de uma essência genérica: pessoa enquanto pessoa; pessoa que, por estar esvaziada de toda qualidade, de nenhuma maneira importa. De modo que à condição de *bloom* pertence a característica de *qualquer*, no sentido de *não importar qual*, de *nenhuma maneira importar qual* e de *ser indiferente qual*. No entanto, há um outro conceito de *qualquer*, um que interessa ao Partido Imaginário para pensar como sair da condição de *bloom*, cujo sentido tem por referência a obra *A comunidade que vem*, de Giorgio Agamben: “Qualquer é a coisa *com todas as suas propriedades*, nenhuma das quais constitui, porém, diferença”⁷.

Agamben, por sua vez, aborda o conceito de *bloom* no posfácio da obra *A comunidade que vem*:

O próprio de tal tempo – do nosso tempo – é que, em um certo momento, todos – todos os povos e todos os homens da terra – se encontraram em posição de *resto*. Isso implica, olhando bem, uma generalização sem precedentes da condição messiânica, na qual o que era, de início, apenas uma hipótese – a ausência de obra, a singularidade qualquer, o *bloom* – se tornou realidade.⁸

⁴ A exceção dá origem à vida nua: separa a vida em vida natural e vida qualificada, isto é, a vida e as formas em que ela se dá; transforma a vida natural em propriedade, essência e fundamento, separando-a da esfera humana, ou seja, há uma sacralização da vida. Assim, o que era vivido diretamente deixa de sê-lo: a mediação entre forma e vida abre caminho para o governo da vida.

⁵ O termo *bloom* tem como referência o personagem Leopold Bloom, do romance *Ulysses* (1922), de James Joyce. Trata-se de um personagem esvaziado tanto de seu mundo quanto de si mesmo.

⁶ PARTI IMAGINAIRE, *Théorie du bloom*, p. 25; tradução nossa.

⁷ AGAMBEN, *A comunidade que vem*, p. 27.

⁸ AGAMBEN, *A comunidade que vem*, p. 102.

Em ambos os sentidos dados para qualquer, tanto no que pertence ao *bloom* quanto no que se contrapõe a ele, não há uma identidade comum ou um pertencimento a algo partilhado. No caso do sentido de qualquer vinculado ao *bloom*, a ausência de pertencimento está ligada a um vazio, ele é o mesmo que um vazio de pertencimento. Já no segundo sentido dado a qualquer, não ter uma condição de pertencimento não significa um vazio, mas uma indiferença de pertencimento, de modo que este qualquer compartilharia o próprio pertencimento: a pessoa com todo o seu conteúdo, experiências e qualidades, quaisquer elas sejam.

Ao final do ensaio *Introdução à guerra civil* (2001), o Partido Imaginário indica um prosseguimento daquela investigação, no âmbito teórico e prático, a partir de uma extensão do grupo, denominado Comitê Invisível:

As declarações precedentes pretendem introduzir a uma época cada vez mais tangivelmente ameaçada pela inundação em massa da realidade. A ética da guerra civil que foi expressa aqui recebeu um dia o nome de "Comitê Invisível". Assina uma fração determinada do Partido Imaginário, seu polo revolucionário-experimental. Através dessas linhas, esperamos frustrar as bobagens mais vulgares que podem ser feitas sobre nossas atividades, como no período que se abre.⁹

Tanto o Partido Imaginário quanto o Comitê Invisível pensam a contemporaneidade a partir de uma perspectiva anárquica, debruçando-se sobre as formas como as pessoas relacionam-se e organizam-se, criticando, nesse percurso, toda forma de governo e defendendo a ausência de governo nas vidas das pessoas e nas relações entre elas. Enquanto o Partido Imaginário tem um ponto de partida mais teórico para os seus ensaios (o que não significa serem desvinculados da prática), o Comitê Invisível parte de experimentos práticos no encontro entre pessoas, para a partir deles ensaiar. O Comitê Invisível debruça-se mais sobre situações práticas, pensando a partir da participação de seus integrantes/colaboradores em diversas manifestações em diferentes países ao longo das últimas duas décadas; estas manifestações permeiam os seus livros quando desenvolvem, com elas, perspectivas para o fortalecimento do que chama, num primeiro momento, de potência, e, num segundo momento, de potência destituente. Tendo o Partido Imaginário dado ênfase ao conceito de *bloom*, à forma-de-vida e ao fortalecimento de uma potência a ela atrelada, o Comitê Invisível se ocupará de investigar tal potência a partir de eventos e experimentos práticos (sobretudo com a observação e/ou participação em diversas manifestações ocorridas nas últimas décadas), que resultará, por fim, em uma reflexão e em uma elaboração de um conceito de potência destituente.

No Comitê Invisível temos uma continuação do pensamento do que o Partido Imaginário chama de *fortalecimento da potência*¹⁰ (que tem em sua concepção relação com o conceito de forma-de-vida de Agamben e a problemática que essa envolve), por meio do conceito de potência destituente (também importante na obra agambeniana). Com esse

⁹ PARTI IMAGINAIRE, *Introdução à guerra civil*, p. 37; tradução nossa.

¹⁰ O fortalecimento da potência diz respeito a uma intensificação da formas-de-vida, ou seja, a um fortalecimento da relação entre a vida e as formas com que ela se dá.

conceito temos uma via privilegiada de aproximação entre Agamben e o anarquismo a partir do Comitê Invisível.

Uma diferença entre a relação da obra de Agamben com o Partido Imaginário, e a aproximação que faremos entre Agamben e Comitê Invisível, diz respeito ao fato de o filósofo não fazer referência ou citar o Comitê Invisível no interior de suas obras, salvo nos artigos e conferências em que ele fala sobre o episódio conhecido com *os nove de Tarnac*. Nosso percurso a partir de agora será pautado mais pela apropriação que o grupo faz dos conceitos agambenianos do que por referências do filósofo a ele.

Num caso que ficou conhecido como os nove de Tarnac, um grupo de amigos que moravam juntos foi acusado de terrorismo por sabotagem de uma linha férrea. Dentre as provas mobilizadas contra eles estava a suposta autoria desse livro. As acusações não se sustentaram (...)¹¹.

O evento conhecido como os nove de Tarnac seguiu-se à publicação de *A insurreição que vem* (2013) e envolveu um dos editores da revista *Tiqqun*, do Partido Imaginário, Julian Coupat. No ano de publicação do texto, Coupat e mais oito pessoas foram presas (elas estavam juntas numa cidade chamada Tarnac, por isso a referência no nome como conhecido o acontecimento) e acusadas de terrorismo. No artigo *Terrorismo ou tragicomédia* (2008), Agamben critica os motivos alegados para a prisão, destacando que o que vai de encontro ao *status quo* tende a ser visto pelos governos como potencialmente terrorista.

É preciso ter a coragem de dizer com clareza que hoje, em muitos países europeus (particularmente na França e na Itália), introduziram-se leis e medidas de polícia que no passado teriam sido julgadas como bárbaras e antidemocráticas e que não têm nada a invejar daquelas que vigoravam na Itália durante o fascismo. Uma dessas medidas é aquela que autoriza a detenção por uma duração de 96 horas de um grupo de jovens, talvez imprudentes, mas aos quais “não é possível imputar uma ação”. Outra medida muito mais grave é a adoção das leis que introduzem delitos de associação, cuja formulação é deixada intencionalmente vaga e que permite classificar como “de fundo” ou com “vocação” terrorista atos políticos que até hoje jamais foram considerados como destinados a produzir terror.¹²

Dando sequência à aproximação entre Agamben e o Comitê Invisível, temos que este grupo tem três livros publicados até o momento: *A insurreição que vem* (2013), *Aos nossos amigos: crise e insurreição* (2016) e *Motim e destituição agora* (2017). Passaremos por essas três obras, aproximando-as de Agamben: na 1ª obra, destacam-se os conceitos de insurreição e *que vem*; na 2ª obra, destaca-se o conceito de potência destituente; na 3ª obra, aprofunda-se na potência destituente e no conceito de *agora*, que por sua vez se relaciona com o conceito de tempo-do-agora trabalhado por Agamben, entre outras obras, em *O tempo que resta* (2016).

¹¹ COMITÊ INVISÍVEL, *A insurreição que vem*, p. 3.

¹² AGAMBEN, “Terrorismo ou tragicomédia”, p. 2.

Em *A insurreição que vem* (2013), o Comitê Invisível trata de pensar a insurreição na contemporaneidade. Já no título da obra temos uma referência à ideia de *que vem*, tal como ela foi utilizada por Agamben em *A comunidade que vem* (2013). Assim, não se trata da insurreição considerada como um grande evento definido a chegar no futuro (o que se enquadraria no sentido clássico de revolução), mas de algo sempre por vir.

Enquanto no livro de Agamben destaca-se a questão da comunidade em relação com o conceito de *désouvement*¹³ conectado ao conceito de inoperosidade¹⁴, no Comitê Invisível é a insurreição que fica lado a lado com o *que vem*. Devemos atentar para fato de dois sentidos poderem ser associados à expressão insurreição que vem na obra do grupo francês: se, por um lado, ela significa uma fuga daquilo que existe, por outro ela diz respeito à efervescência de manifestações com características insurrecionais nas últimas duas décadas, as quais, segundo o grupo, não seriam apenas acontecimentos desvinculados, mas cada um deles, a seu modo, relacionar-se-ia com uma possibilidade de mudança quanto ao funcionamento dos governos e do governo da vida num nível abrangente. Contudo, estes dois sentidos são complementares na medida em que ambos conectam-se. Em *A insurreição que vem*, com o fortalecimento da potência, com a ideia de *como* vinculada à forma-de-vida, bem como se conectam com o conceito de potência destituente, que ganhará destaque nas duas obras seguintes do grupo.

No início da segunda obra do Comitê Invisível, *Aos nossos amigos: crise e insurreição* (2014), temos uma retomada do segundo sentido de insurreição que vimos acima: “Nós não somos contemporâneos de revoltas esparsas, mas uma única onda mundial de levantes que se comunicam entre si de maneira imperceptível. (...) por mais localizada que seja, toda insurreição emite sinais para além de si própria”¹⁵. Este livro dá sequência à primeira publicação, enquanto aquela obra lidava com expectativa pela proliferação de insurreições, esta parte da experiência das inúmeras manifestações políticas com características insurrecionais ocorridas entre a publicação de uma obra e a publicação da outra. O Comitê Invisível aponta também que essas diversas manifestações, que em algum momento pareciam que mudariam muito, foram frustradas na medida em que os manifestantes foram privados da revolução enquanto processo. Seguindo nessa linha, detém-se sobre a relação entre organização e anarquia: “Organizar-se nunca quis dizer se filiar a uma organização. Organizar-se é agir segundo uma percepção comum, em qualquer nível que seja. (...) O que nos falta é uma percepção partilhada da situação”¹⁶. A anarquia teria algo de organização somente na medida em que busca compartilhar a percepção de uma situação, não como um modelo de organização. Por isso a ênfase no organizar-se enquanto processo e o Comitê Invisível avaliar como em muitos casos as revoluções fracassaram ao serem privadas do processo revolucionário mesmo. Trata-se, então, de ocupar a potência de organizar-se ao

¹³ A inoperatividade/inoperância (*désouvement*) significa uma ausência de operação e de obra, ou seja, é o inverso de operar. Ela nega uma operatividade, que diz respeito a um pressuposto comum e a uma tarefa ou vocação propriamente humana.

¹⁴ A inoperosidade não é nem obra e nem ausência de obra, mas a obra como uso ao invés de como uma propriedade. Trata-se, então, não de uma ausência de atividade, mas de uma atividade sem propriedade e sem finalidade, que remete à própria possibilidade de obra, ou seja, a uma potência para uso; deste modo, ela deixa a obra em contato com a ausência de obra. Portanto, a inoperosidade difere-se da inoperatividade/inoperância ao dar um emprego à ausência de obra, ao exercitar a potência para uso, restituindo-a às obras: ela deixa a obra em contato com a ausência de obra.

¹⁵ COMITÊ INVISÍVEL, *Aos nossos amigos*, p. 16.

¹⁶ COMITÊ INVISÍVEL, *Aos nossos amigos*, p. 19.

invés do poder de governar e de combater o governo enquanto forma ao invés de concentrar o combate em formas específicas de governo, como Estado, Lei, disciplinas etc.¹⁷

Nessa via, o Comitê Invisível afirma que “o que está em jogo nas insurreições contemporâneas é a questão de saber o que é uma forma desejável de vida e não a natureza das instituições que a subjugam”¹⁸. Para investigar o que seria uma forma desejável de vida (uma vida vivida como forma-de-vida), o Comitê Invisível lança mão do conceito de potência destituente, com maior intensidade no capítulo 2.4, intitulado por ele de *Teoria da destituição*. Há no início deste capítulo uma crítica à ideia de revolução que envolve poder constituído e poder constituinte.

Se as revoluções são sistematicamente traídas, talvez isso seja obra da fatalidade; mas talvez seja o sinal de que há, na nossa ideia de revolução, alguns vícios escondidos que a condenam a esse destino. Um desses vícios reside no fato de ainda pensarmos muito frequentemente a revolução como uma dialética entre poder constituinte e poder constituído.¹⁹

A partir dessa leitura, o Comitê Invisível pensa a revolução (de cunho insurrecional) como pura destituição, desvinculada, portanto, do círculo vicioso entre constituinte e constituído.

Destituir o poder é privá-lo de seu fundamento. É isso o que justamente uma insurreição faz. [...] Destituir o poder é privá-lo de legitimidade, é conduzi-lo a assumir sua arbitrariedade, a revelar sua dimensão contingente. [...] Na insurreição, o poder vigente é mais uma força entre outras sobre um plano de luta comum, e não mais essa metaforça que rege, ordena ou condena todas as potências”. (...) Temos de abandonar a ideia de que se faz a revolução em nome de algo.²⁰

A destituição lida com um fortalecimento da potência (para o uso, para experiências vividas diretamente), naquele sentido presente no Partido Imaginário e que, de alguma forma, era o conceito de potência destituente em estágio embrionário. Este fortalecimento visa à participação em uma potência comum (potência para como, para ser enquanto processo, percurso) e constituir uma força que não seja uma organização.

Em Agamben, associado ao conceito de inoperosidade, há um conceito semelhante de potência destituente. A inoperosidade consiste em uma existência genérica da potência, que não se resume a um trânsito rumo a um fim, mas que se configura, ao invés, como um meio sem fim, de modo que ela sai da lógica da finalidade e da propriedade para a da medialidade. Não se trata de uma ausência de atividade, mas de uma atividade sem propriedade e sem finalidade. A potência para tal atividade é o que Agamben chama de potência destituente.

¹⁷ Cf. COMITÊ INVISÍVEL, *Aos nossos amigos*, p. 81.

¹⁸ COMITÊ INVISÍVEL, *Aos nossos amigos*, p. 58.

¹⁹ COMITÊ INVISÍVEL, *Aos nossos amigos*, p. 87.

²⁰ COMITÊ INVISÍVEL, *Aos nossos amigos*, pp. 90-91.

A proximidade entre potência destituente e o que, no decurso da investigação, denominamos com o termo inoperosidade aqui se mostra com clareza. Em ambas está em questão a capacidade de desativar e tornar algo inoperante – um poder, uma função, uma operação humana – sem simplesmente o destruir, mas libertando as potencialidades que nele haviam ficado não atuadas a fim de permitir, dessa maneira, um uso diferente.²¹

A inoperosidade é a dimensão do uso, e a potência destituente é a possibilidade de levar esse uso ao mundo. Ela pode ser iluminada através da contraposição com a relação entre o poder constituinte e o poder constituído. O poder constituinte é aquele que funda algo (regra, norma, ordem), enquanto o poder constituído é aquele que mantém algo (uma regra, norma ou ordem vigente), recorrendo ao poder constituinte como o seu fundamento. Seguindo a avaliação de Agamben, de modo geral são duas as teses mais comuns sobre a relação entre poder constituinte e poder constituído: uma que defende que o poder constituinte não pode ser condicionado de nenhuma maneira e que ele se mantém externo a todo poder constituído; outra que defende a tese contrária, que reduz o poder constituinte a um poder de revisão previsto no que foi constituído. Ainda que o poder constituinte pareça mais nobre, qualquer uma das duas teses o mantém em relação com o poder constituído. Uma potência destituente, ao contrário destes, não coloca e nem mantém nada, escapando, portanto, do círculo vicioso entre poder constituinte e poder constituído.

Chamamos de destituente uma potência capaz de abandonar toda vez as relações ontológico-políticas para que apareça entre seus elementos um contato. O contato não é um ponto de tangência nem um *quid* ou uma substância em que os dois elementos se comunicam: ele é definido unicamente por uma ausência de representação, só por uma cesura. Onde uma relação é destituída e interrompida, seus elementos estarão em contato, pois é mostrada entre eles a ausência de qualquer relação. Assim, no momento em que uma potência destituente exhibe a nulidade do vínculo que tinha a pretensão de mantê-los juntos, vida nua e poder soberano, anomia e *nomos*, poder constituinte e poder constituído se mostram em contato sem relação nenhuma; por isso mesmo, o que havia sido cindido de si e capturado na exceção – a vida, a anomia, a potência anárquica – agora aparece em sua forma livre e não provada.²²

A terceira obra do Comitê Invisível, originalmente intitulada *Maintenant* e na tradução brasileira intitulada *Motim e destituição agora* (2017), em grande medida é um aprofundamento do capítulo *Teoria da destituição*, da obra anterior. Sobretudo no capítulo *Destituamos o mundo*, quando o grupo reafirma a necessidade de libertar-se dos “fantasmas constituintes”, vemos um investimento no conceito de potência destituente.

²¹ AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 305.

²² AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 305.

Destituere significa, em latim: colocar em pé à parte, erigir isoladamente; abandonar; pôr de lado, deixar cair, suprimir; decepcionar, enganar. Enquanto a lógica constituinte choca-se contra o aparelho de poder sobre o qual ela pensa ter controle, uma potência destituente se preocupa muito mais em dele escapar, em retirar desse aparelho qualquer controle sobre si, na medida em que agarra o mundo que forma à margem. Seu gesto próprio é a *saída*, enquanto o gesto constituinte é a tomada de assalto. [...] Ela não se regula por meio dos movimentos do adversário, mas por aquilo que requer aumento de sua própria potência.²³

Outro ponto a ser observado na terceira obra do Comitê Invisível é o conceito de *agora*, que dá nome originalmente ao livro *Maintenant (Agora)* e que podemos relacionar ao conceito de *tempo-de-agora* em Agamben. Em *O tempo que resta* (2016), Agamben trata de “entender o sentido e a forma do tempo que ele [Paulo] define como *ho nyn kairós*, o tempo-de-agora”²⁴. O tempo que leva para acabar é o tempo em que algo é vivenciado; o tempo-de-agora se relaciona com o *como* e com o *uso* na medida em que diz respeito a algo que se finda no mesmo instante em que ocorre: isso é o tempo messiânico, o qual, portanto, já vivemos ou poderíamos viver. Agamben observa que o tempo-de-agora se difere do escatológico e do apocalíptico na medida em que ele não é o fim dos tempos, mas o tempo do fim, isto é, o tempo que resta entre o tempo e o seu fim.

Em *O uso dos corpos* (2014), Agamben aproxima os conceitos de inoperosidade, potência destituente e potência anárquica: “em ambos os casos [inoperosidade, potência destituente e potência anárquica] está em jogo a capacidade de desativar e tornar inoperante, sem simplesmente destruí-lo [um dispositivo ou uma realização específica], mas liberando a sua potencialidade para um uso diverso”²⁵. Vinculando a inoperosidade e o pensamento anárquico, ainda em *O uso dos corpos*, Agamben afirma: “Tanto a tradição anárquica quanto o pensamento do século XX tentaram definir essa potência destituente sem nunca verdadeiramente conseguir”²⁶; isto porque “a anarquia nunca pode estar em posição de princípio: ela pode unicamente se libertar como um contato, lá onde tanto *archè* como origem quanto *archè* como comando estão expostos em sua não-relação e são neutralizadas”²⁷. Deste modo, aponta-se para uma possibilidade de explorar a potência destituente da tradição anárquica com recurso ao conceito agambeniano de inoperosidade e de destituição.

Assim, temos que o conceito de potência destituente figura nas obras do Comitê Invisível de maneira semelhante à que figura nas obras de Agamben, e também que o *agora* e o *tempo-de-agora*, em relação com o uso e com a forma-de-vida, mostram-se cruciais para a compreensão da potência destituente tanto em Agamben quanto no Comitê Invisível. Ao mesmo tempo, tal aproximação, principalmente por meio dos conceitos de destituição e inoperosidade, aponta para uma relação da obra do filósofo italiano com a tradição de pensamento anárquico, conferindo à obra agambeniana uma perspectiva prática de resistência ao governo da vida.

²³ COMITÊ INVISÍVEL, *Motim e destituição agora*, pp. 94-95.

²⁴ AGAMBEN, *O tempo que resta*, p. 14.

²⁵ AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 305.

²⁶ AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 306.

²⁷ AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 307.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. *A comunidade que vem*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. *Autoritratto nello studio*. Milan: Nottetempo, 2017a.

_____. *Creazione e anarchia*. Vicenza: Neri Pozza, 2017b.

_____. “O que é um dispositivo?” In: *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Tradução de Vinícius Honesko. Chapecó: Argos, 2009, pp. 25-54.

_____. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

_____. *O uso dos corpos*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017b.

_____. “Terrorismo ou tragicomédia”. In: *Sopro*, 2009. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/n3.pdf>. Acesso em: 20/05/2020.

COMITÊ INVISÍVEL. *A insurreição que vem*. Tradução de Edições Baratas. Brasil: Edições Baratas, 2013.

_____. *Aos nossos amigos: crise e insurreição*. Tradução Edições Antipáticas. São Paulo: N-1, 2016.

_____. *Motim e destituição agora*. Tradução de Vinícius N. Honesko. São Paulo: N-1, 2017.

GUIMARÃES, D. *O gesto de anarquia a partir da obra de Giorgio Agamben*. 2019. 107 f. Tese (Doutorado em Filosofia Prática) – Universidade Federal da Paraíba, 2019.

JOYCE, James. *Ulysses*. Tradução de Caetano W. Galindo. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.

PARTI IMAGINAIRE. “Introduction à la guerre civile”. In: *Tiqqun 2: Zone d’Opacité Offensive*. Paris: Parti Imaginaire, 2001, pp. 4-37.

_____. “Théorie du bloom”. In: *Tiqqun 1: Exercices de Métaphysique Critique*. Paris: Parti Imaginaire, 1999, pp. 23-45.

Division of Property and Expansion of Participation Rights: Primogeniture and the Rebuttal of Patriarchalism in James Tyrrell and John Locke

Cláudia Elias Duarte¹

Abstract: The political writings of two English philosophers of the seventeenth century – James Tyrrell and John Locke – devote a considerable part of their thought to the rebuttal of Sir Robert Filmer's patriarchalism. Both defend, as an alternative to an absolute political power based on the paternal right of the king, a government established by the consent of those who are governed; and both assume the topic of primogeniture as central in their counter-arguments against patriarchalism. The present article intends to focus on the anti-patriarchalism arguments devoted to the second topic. Mainly, it tries to identify the reason that may be behind the choice of Sir Robert's critics to deny a right of primogeniture, when that right was in force in their country in the seventeenth century. Departing from the assumption that, then, the exercise of political rights relied of the status of proprietary, then the defense of the end of primogeniture, and the consequent possibility of the division of property by the various members of one family, may open the door to an expansion of the rights of political participation.

Keywords: John Locke – Robert Filmer – James Tyrrell – Political Rights – Patriarchalism

Divisão de propriedade e expansão de direitos de participação política: primogenitura e a refutação do patriarcalismo em James Tyrrell e John Locke

Resumo: Os escritos políticos de dois filósofos Ingleses do século XVII – James Tyrrell e John Locke – dedicam uma parte considerável do seu pensamento à refutação do patriarcalismo de Sir Robert Filmer. Ambos defendem, como uma alternativa a um poder político absoluto baseado no direito paternal do rei, um governo estabelecido pelo consentimento daqueles que são governados; e ambos assumem o tema da primogenitura como central nos seus argumentos contra o patriarcalismo. O presente artigo pretende deter-se nos argumentos anti-patriarcalistas dedicados ao segundo tópico. Tentar-se-á, sobretudo, identificar a razão que poderá estar no facto de os críticos de Sir Robert terem escolhido negar o direito de primogenitura, quando esse direito estava em vigor no seu país no século XVII. Partindo do pressuposto de que, então, o exercício dos direitos políticos assentava-se no estatuto de proprietário, então a defesa do fim da primogenitura, e da consequente possibilidade da divisão de propriedade pelos vários membros da família, poderá abrir a porta para uma expansão dos direitos de participação política.

Palavras-chave: John Locke – Robert Filmer – James Tyrrell – direitos políticos – patriarcalismo

¹ Mestre em Filosofia pelo Birkbeck College, University of London. Mestre em Ciência Política e Relações Internacionais pelo Instituto de Estudos Políticos da Universidade Católica Portuguesa. Licenciada em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Investigadora colaboradora do Teoria e História do Direito, Centro de Investigação da Universidade de Lisboa (THD-ULisboa).

Introduction

The criticism addressed to Filmer's patriarchalism can be of great value for understanding how English political philosophers thought, in the seventeenth century, the extension of the rights of political participation since this issue was, in those days, discussed alongside other issues such as the nature and the limits of political power, and the idea of family.

Considering this, it could be asked why a discussion over the rights of political participation requires a discussion over the idea of family. The answer to this question may reside in the influence that the notion of patriarchalism had in the political thought of the authors of that time. In the seventeenth century, and concretely for Sir Robert Filmer and his critics, the definition of political rights required a previous understanding of the rights of a father.² Filmer, for example in his *Essay on the Origin of Government*, defends the idea that if an absolute power has its source on a right of paternity, then there is no freedom left for men to choose their ruler through consent.³ For Filmer there is a connection between humanity's natural subjection and the divine right of Kings. That royal right was granted by God to Adam, the first father, who conveyed it to his firstborn. This royal right is then inherited by successive generations.

Filmer's critics draw from here a fundamental line of counter-arguments by defending that royal power is inherited *de facto*, unless it is proved that men are not born subjected. Or in other words, if humanity's natural subjection stems from the fact that men are not born free; then humanity's natural freedom will be derived from the fact that we are born free. If that is the case, if we prove that men are naturally free, then we will be admitting humanity's power to choose its political rulers. This is what Locke's reasoning, the way he settles and formulates the arguments and counter-arguments to put forward, suggests. As the authors says in his *First Treatise*, if Filmer's thesis – that men are naturally slaves – fails, then governments will have their origin on men's consent.⁴

The same is acknowledged by James Tyrrell who sees in Filmer's writings the denial "[...] that Mankind is naturally endowed and born with Freedom from Subjection, and at liberty to chuse what form of Government it please; and that the Power which any one man hath over others, was at first bestowed according to the discretion of the Multitude"⁵. And like Locke, Tyrrell also assumes consent as the right alternative to Filmer's patriarchalism.⁶

This is, then, one of the lines of counter-argumentation that was explored by Filmer's critics. This was not, however, the only aspect that was confronted by those critics. An attentive consideration of Filmer's argument may show that the possibility of patriarchalism rests not only on the fact of humanity's natural slavery but also on the possibility to see

² "The familial model that provided the basis for this sort of political thinking [where primitive family is seen as the structural as well as the ideational precursor of the political order] was the traditional or conventional patriarchal household that had long characterized Europe [...]" Cf. SCHOCHET, "Models of Politics and the Place of Women in Locke's Political Thought", p. 132.

³ "If, according to the order of nature, he [Hobbes] had handled paternal government before that by institution [of a commonwealth], there would have been little liberty left in the subjects of the family to consent to institution of government." Cf. FILMER, "Patriarcha", 1991, p. 185.

⁴ Cf. LOCKE, *Two Treatises of Government*, I §6.

⁵ TYRRELL, *Patriarcha Non Monarcha*, p. 2.

⁶ Cf. TYRRELL, *Patriarcha Non Monarcha*, p. 5.

Adam's royal right being inherited by the successive generations. This aspect of Sir Robert's thesis inspired another line of counter-argumentation. Considering that the survival of patriarchy is dependent on its continuity through the centuries, Tyrrell and Locke tried to demonstrate that such power could not pass the test of time for two reasons: firstly, because it would be very hard to know who the right successor of Adam is; and secondly, because that royal power could not be inherited by the older son, and hence it could not be inherited by the successive generations, since history and reason never considered the existence of a right of primogeniture.

Each one of the referred lines of counter-arguments may draw the reader to question the choices made by Filmer's critics. For example, in recent decades, readers have been noticing that the expectation of seeing Filmer's critics denying peremptorily a patriarchal view on political rights does not find support in their writings.⁷ For although John Locke and James Tyrrell affirm the intention of denying the patriarchalist assumptions of their adversary with the idea that mankind is naturally free and equal, the outcome of their arguments falls short when it comes to extend that natural equality and freedom to every human individual. Hence, women, servants, and children are not considered equal; being also defended that they should be subjected to the paternal rule.

The present article intends to focus on a second perplexity that can be drawn from the anti-patriarchalist writings referred previously. That perplexity has specifically to do with the second line of counter-argumentation, that is, with the attack on primogeniture. Mainly, it tries to understand the reason that may be behind the choice of Sir Robert's critics to deny a right of primogeniture, when that right in fact existed in their country in the seventeenth century; and when their historical accounts pointed to the impossibility of the survival of Adam's royal right.

The argument developed will rest upon the assumption that the anti-patriarchalist arguments contain not just a critic to the unlimited extent of paternal power but also a critic to a specific type of family. That critic is opened by the attack on primogeniture. Thus, it will be possible to notice that none of the above cited critics defends an absolute and arbitrary paternal power, like Filmer defended; and it will also be possible to recognize in their arguments the attempt to shape a different kind of family. Moreover, it is upon this intuition that will be defended that although the authors maintain in their political writings some patriarchalist assumptions (and consequently subscribe the denial of political rights to, for example, women), their account of primogeniture, and of property, enables the broadening of political rights.⁸

The political writings of two English philosophers of the seventeenth century – James Tyrrell and John Locke – will serve as the primary source to defend that argument since both devote a considerable part of their thought to the rebuttal of Filmer's patriarchy; both defend, as an alternative to an absolute political power, a government established by the consent of those who are governed being the issue of primogeniture central in their counter-arguments against patriarchy. The following will address each

⁷ Cf. SOMMERVILLE, "Family and State", p. 71; BUTLER, "Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy"; PATEMAN, *The Sexual Contract*.

⁸ About the existence of a close link between property rights and political rights, see ASHCRAFT, "Lockean ideas, poverty, and the development of liberal political thought"; BLUM, "Of women and the land. Legitimizing husbandry"; MACPHERSON, *The Theory of Possessive Individualism*.

philosopher, paying special attention to the way each understands the limits of the paternal power, the way it is acquired by a particular man, and how the attack on primogeniture seems to allow the expansion of political rights.

James Tyrrell and the expansion of political rights

Some have questioned the concrete relevance of Sir Robert Filmer's writings in his days.⁹ Despite that fact, it cannot be left unnoticed the way Filmer's ideas draw the readers to address fundamental political issues. In the specific case of the political rights the challenge was formulated almost as a warning:

If Infants and Children be concluded by the Votes of their Parents, this destroys the whole Cause: for if it be allowed that the Acts of Parents bind their Children, then farewell the Doctrine of the natural freedom of Mankind. Where subjection of Children to Parents is natural, there can be no natural freedom.¹⁰

Tyrrell did not ignore the problem. Probably inspired by the facts of his own times, and keeping present the main assumption that everyone is endowed with natural freedom, he asked how we should consider not only the political rights of children but also those of women and servants. For if "every particular person" has in the state of nature "[...] a Right to preserve himself and to govern his own actions [...]"¹¹, then it could be expected that the political right of electing a governor would be at the reach of everybody.

The way Tyrrell addresses the case of children, however, shows that the mere fact of having a right to self-preservation cannot be understood as a sufficient condition for having, for example, a right to vote. By admitting that a child does not exhibit the signs of mature reasoning that could allow him to "[...] judge what is necessary for his own good and preservation [...]", Tyrrell concludes the necessity of submission "[...] to the parent's judgment in all things conducing to that end"¹². Furthermore, since a political government is for "[...] the preservation and security of every Subject [...]", and "[...] for the common good of mankind in general"¹³, then its institution requires a previous judgment of what private and common good is. The ability to reason and specifically the ability to identify what is needed for one's preservation and good seem to be, therefore, necessary conditions to have political rights.

Children were excluded from the equation. Still, it would be reasonable to expect that all particular adults, or all those who reveal the capacity to judge the means to achieve their own good, could have access to political rights. Tyrrell chose, however, not to go that far. By attempting a historical interpretation of the beginning of governments, he admits that "[...] it is likely that Commonwealths were first instituted by Fathers of Families, having

⁹ Cf. ZUCKERT, "An Introduction to Locke's *First Treatise*"; PANGLE, *The Spirit of Modern Republicanism*; TARLTON, "A Rope of Sand: Interpreting Locke's *First Treatise of Government*".

¹⁰ TYRRELL, "Patriarcha", p. 270.

¹¹ TYRRELL, "Patriarcha", p. 57.

¹² TYRRELL, "Patriarcha", p. 38.

¹³ TYRRELL, "Patriarcha", p. 38.

Wives, Children, and Slaves under their Domestick Government”¹⁴. It is not accurate to say, therefore, that civil government had its origin in the consent of the people “[...] since the Fathers of Families, or Freemen at their own dispose, were really and indeed all the People that needed to have Votes”¹⁵.

Women, whose judgment had just been considered relevant for determining all the things that can assure the good and preservation of children¹⁶, are now excluded from the right to vote. The reason for this seems to be rooted, in part, on the natural inequality between the sexes. The law of nature, and also the law of God, confirms that the woman is “the weaker vessel”, while the man is “[...] the stronger, stouter, and commonly the wiser creature, to whose care and courage she must owe the greatest part of her provision and protection”¹⁷. Marriage is a contract regulated by the law of nature and consequently based on natural assumptions; it establishes the subjection of women to men on the basis that he is “[...] commonly stronger both in body and mind than the Woman”¹⁸.

Having been coquetted, and having given her consent to submit to a man’s power, the woman becomes dependent on his political decisions. For “Civil Government does not owe his Original to the consent of the People, since Women, as being concluded by their Husbands, and being commonly unfit for civil business, [...] had no reason to have Votes in the Institution of the Government”¹⁹. The exclusion of women from political choices has to do, therefore, not only with the fact that they are under the power of a man, but also with the natural fact of their inability to deal with public affairs.

The case of servants also poses obstacles to the defense of a broader extension of the rights of political participation. Servants, but also adult sons, by remaining in their master’s, or father’s, house, may give their tacit consent to obey him in family issues. For Tyrrell this is how things actually happen since he does not conceive why it should not be this way. For it is rational that a father, “[...] if he be a wise and good man, and hath carried himself as a good Father or Master ought toward them [...]” should retain his authority, legitimized by the tacit consent of those servants and children who agree to obey him “[...] in all things tending to the common good of the Family”²⁰. This obedience is towards the representative power of the father, who may “[...] vote for them, and represent them in the choice of a Governour”²¹.

The reasoning implicit in the description of the situation of servants seems to presuppose an important aspect: those who have political rights are supposed to represent the interests of a family. That does not mean, however, that the exercise of political rights is exclusively associated with the role of the father. This is a conclusion that cannot be drawn because the author admits that “[...] whoever is a Master of a distinct Family, or a single man at his own dispose, and not a Servant, shall have a Vote in the Government”²². Hence a single man can also have a vote, as long as he is not a servant, that is, as long as he is “at his own

¹⁴ TYRRELL, “Patriarcha”, p. 36.

¹⁵ TYRRELL, “Patriarcha”, p. 42.

¹⁶ Cf. TYRRELL, “Patriarcha”, p. 38.

¹⁷ TYRRELL, “Patriarcha”, p. 10.

¹⁸ TYRRELL, “Patriarcha”, p. 53.

¹⁹ TYRRELL, “Patriarcha”, p. 42.

²⁰ TYRRELL, “Patriarcha”, p. 20.

²¹ TYRRELL, “Patriarcha”, p. 40.

²² TYRRELL, “Patriarcha”, p. 20.

dispose”. But despite these considerations, it should be noted that if the acquisition of political rights seems to be at the reach of emancipated sons; and if those who have those rights may be supposed to represent the interests of a family; then marriage seems to play an important role for is one condition of emancipation and it establishes the power of the father. The idea of marriage is therefore essential to understand how someone becomes an independent head of a family, being also crucial to understanding the nature and extent of the power attached to that position.

As it has been suggested, this is a representative power since “Women, Children, and Servants, who had had no Votes in its Institution, might be supposed as represented by their Husbands, Fathers, and Masters”²³. Marriage must be able, therefore, to formalize the authority of the husband over his wife; as well as the paternal authority over children. More concretely, the marriage contract must be able to allow the father to achieve one of the main conditions associated with the exercise of political power, that is, a power to represent his family in all matters. And marriage seems indeed to guarantee that condition for “the Authority of the Husband over the Wife, commences from that Contract we call Marriage”²⁴; as it is also “(...) evident, that this Power of Fathers over their children, can only take place in the state of Wedlock; so as to Children got out of Marriage, it is uncertain who is their Father (...). So that the Right of the Father over his Child, commences by virtue of the Marriage”²⁵.

The marriage contract, by establishing who the head of the family is, helps insuring his independence. For “all these Fathers of Families being alike free and independent, can in the state of Nature claim no Superiority over each other”²⁶. More specifically, a marriage contract establishes the independence of the son from his father’s authority. This is asserted by Tyrrell against Filmer and is grounded on the idea that “[...] neither Paternal Authority nor Filial Subjection is absolute or perpetual in the state of Nature [...]”²⁷. Bearing in mind the temporal limits of the paternal power, Tyrrell denies the exclusion of “[...] all Sons from having Votes whilst their Fathers are alive, although they are married, and have separated into distinct Families”²⁸. The same idea is repeated shortly after, but then adding another condition, that is, the requisite of having property: “[...] these Sons so making divers Families, and having Estates distinct from their Fathers, ought likewise to have Votes in the Government”²⁹.

The fact of having property does not seem to be a mere sign of the son’s independence. In fact, an emancipated son is distinguished from a subdued son by the fact that the later does not possess “[...] any property in Goods or Land [...]”³⁰. Plus, those children who have no property have “[...] no reason to have Votes in the Institution of the Government”³¹. In a certain way the appropriation of goods and land is a mark in the appropriation of the son’s independence and power.

²³ TYRRELL, “Patriarcha”, p. 53.

²⁴ TYRRELL, “Patriarcha”, p. 53.

²⁵ TYRRELL, “Patriarcha”, p. 10.

²⁶ TYRRELL, “Patriarcha”, p. 44.

²⁷ TYRRELL, “Patriarcha”, p. 39.

²⁸ TYRRELL, “Patriarcha”, p. 39.

²⁹ TYRRELL, “Patriarcha”, p. 40.

³⁰ TYRRELL, “Patriarcha”, p. 42.

³¹ TYRRELL, “Patriarcha”, p. 42.

One major question arises from this argument: does not Tyrrell assume that every human being is recognizably independent from the power of others, and therefore in some instances equal, regardless of whether or not they are the head of a family? The answer is yes. Regardless gender, position or estate, everybody is endowed with a natural right to self-preservation. For instance, a wife should not submit her will entirely to her husband's

[...] as not to reserve to her self the faculty of a rational woman, as not to judge when her Husband would evidently destroy her self or Children, or absolutely ruine the Family, when he was not in a capacity to govern himself. So likewise if the Husband command her to do any thing against her Conscience, or the Laws of Nature, she is not obliged to obey him.³²

As for the son, and when self-preservation is at stake, he may be considered equal to his father since he has a “[...] Right to defend himself in what belongs to him from the unjust violence of his Father”; where by doing so he doesn't “[...] act as his Superiour; but in this case as his Equal, as he is indeed in all the Rights of Nature, considered only as a Man; Such as are a Right to live, and to preserve himself, and to use all lawful means for that end”?³³Hence, “[...] this Right of Children in defending their Lives, and not being obliged to give them up at their Fathers pleasure [...]”³⁴.

The same reasoning is applied to the case of the servants because for Tyrrell “[...] even a Slave (much more a Servant hired upon certain Conditions) in the state of Nature, where he hath no civil power to whom to appeal for Justice, hath as much Right as a Son or Child of the Family, to defend his life, or what belongs to him, against the unjust violence or rage of his Master”³⁵. The reason for such is common for the previous cases of women and children: to the right of human self-preservation, and particularly to its supposed exercise, it is attached the condition of being capable of rational thinking. For a woman, by reserving to herself the faculty of being rational, can challenge her husband when hers or her children's life are at stake. A son can disobey his father when his commands “[...] appear impossible or extravagant, such as a Father may give when he is in a fit of drunkenness, madness, or sudden rage, which is all one with madness”³⁶; being that act of defense a product of the ability of the son to judge, in the state of nature,

[...] the reasonableness or lawfulness of their Parents Commands, and of the condition they are in when they gave them: for otherwise a Child ought to be of his Fathers Religion, though it were Idolatry, if he commanded it; or were obliged to break any of the Laws of Nature, if this Obedience were absolute” (TYRRELL, 1991, p. 15). And of servants it is said that “[...] no man can be supposed so void of common sense (unless an absolute Fool, and then he is not capable of making any Bargain) to yield himself so absolutely up to

³² From where Tyrrell concludes: “I am not of the opinion of some, who will have the Husband, in the state of Nature, to be endued with an absolute power of life and death over his Wife”. TYRRELL, “Patriarcha”, p. 16.

³³ TYRRELL, “Patriarcha”, p. 16.

³⁴ TYRRELL, “Patriarcha”, p. 23.

³⁵ TYRRELL, “Patriarcha”, p. 51.

³⁶ TYRRELL, “Patriarcha”, p. 14.

another's disposal, as to renounce all hopes of safety or satisfaction in this life, or of future happiness in that to come.³⁷

Since women, children and servants are not eligible for having political rights, it might be reasonable to assume that the fact of being naturally independent from the arbitrary power of another is not considered a sufficient condition in order to acquire those political rights. Moreover, it can be noticed that Tyrrell refers himself to those who have political rights as “freemen at their own disposal”, specifically distinguishing these freemen from servants.³⁸ But what does Tyrrell mean by “freemen”?

Firstly, by freemen Tyrrell may be referring the masters of the distinct families. In this case we have the notion of “political independence” as being in the hands of the “Heads of separate Families”; and so a man who has a vote in the institution of the government is said to be a “Master of a distinct Family”.³⁹ The independence recognized in a head of a family is, in the case of the exercise of political representation, attached to his role of defending the private interests of his own family, considered separate and distinct from all the others. And here it seems to be implicit the idea that a freeman is endowed with natural freedom but also with a capacity to decide and to act according with his own decisions. To be able to deal with public affairs or to engage in civil business, may be considered a sign of freedom. Going further, insofar as a father represents his own family, his representative power does not reach other families. The decisions of the father of the family bind his own family; those decisions do not bind other families. This might be, then, how that independence of the heads of the families is reflected upon the political realm.

Secondly, those freemen may also be understood as single men for Tyrrell assumes the possibility “[...] that Governments may have been at first begun by Fathers of Families and other Freemen”⁴⁰. He also assumes that “[...] whoever is a Master of a distinct Family, or a single man at his own dispose, and not a Servant, shall have a Vote in the Government [...]”⁴¹. From here it might be possible to defend that to represent a family isn't a necessary condition for having political rights.

What is, then, necessary to be considered fit to deal with public affairs? From all those conditions that were implicit in the denial of political rights of women, children and servants – to have a right to self-preservation, to be able to reason and determine what is good and how to attain it, to be able to deal with “civil business”, to represent a family's interest, to be free and master of his own life, to have property in goods and land – which may be considered not only sufficient but also necessary conditions to acquire political rights?

From what was exposed so far, it may be possible to affirm that the specific conditions that allow a man to have political rights seem to be those that are common to a father of a family and any other single man. Those conditions have to do with natural freedom but also with the ability to deal with civil business, and to have property. As it was shown before, the right to self-preservation, the ability to determine what is good and the

³⁷ TYRRELL, “Patriarcha”, p. 51.

³⁸ Cf. TYRRELL, “Patriarcha”, p. 42.

³⁹ Cf. TYRRELL, “Patriarcha”, p. 20.

⁴⁰ TYRRELL, “Patriarcha”, p. 39.

⁴¹ TYRRELL, “Patriarcha”, p. 20.

means to achieve it, and the fact of representing a family are all necessary conditions though they do not seem to be sufficient.

Despite the supposed exiguity of the range of political rights, Tyrrell's arguments allow the broadening, at least in theory, of those rights. For if those are the specific conditions to be entitled to vote, then Tyrrell may be opening an opportunity for women to acquire political rights. Firstly, because the subjection of women depends upon the fact that men are stronger in body and mind; and, for Tyrrell, when "[...] that ceases the subjection will likewise of course cease". Secondly because the author admits that

if a Husband be a foolish or a careless man, and either cannot or will not govern his Family and Estate, the Wife may and does, and oftentimes him into the Bargain: Nor does any one finde fault with her for so doing, since somebody must govern the Concerns of the Family; and if the man either cannot or will not, who hath more Right or Interest to do it, than her, who hath an equal share in the happiness and well-being of her Family and Children?⁴²

More, the limits imposed to the paternal power also extend themselves to a possible power acquired by a right of primogeniture. For Tyrrell does not see, in the Sacred Scriptures nor in the law of nature, an antecedent or a reason to defend that "[...] *Adam's* eldest Son was by the Right of Eldership to be Lord over his Brethren, without their Election or Consent, when their Father died"⁴³. The end of the right of primogeniture, then, allows each son to be considered free even after his father's death.

By undermining the right of primogeniture, Tyrrell seems to be subscribing to an argument, common also to Locke, which enables the introduction of changes in the way a family is understood. More specifically, this argument, by allowing the emancipation of, at least, all the brothers, is opening the possibility of multiplying the number of men who may exhibit the conditions to be endowed with political rights. The following part will try to isolate the arguments that John Locke addressed specifically against the right of primogeniture defended by Filmer, trying also to assess the possible consequences of such attack, namely the changes in the idea of family and the broadening of political rights.

John Locke and the appropriation of the right of political participation

As it was possible to notice in the work of the authors previously referred to, the counter-arguments addressed to Filmer's patriarchalism are frequently marked by a biblical exegesis. It is also possible to notice, however, that the Sacred Scriptures are not used by those authors solely because they are a vehicle of God's word. The Bible was considered by Tyrrell, as far as the issue of primogeniture is concerned, especially as a historical account of the initial times of mankind.

This intuition may also find support in John Locke's *Two Treatises*. The biblical events described by Filmer in order to defend the thesis of the continuity of the patriarchal royal

⁴² TYRRELL, "Patriarcha", p. 53-54.

⁴³ TYRRELL, "Patriarcha", p. 26.

power are understood as pieces of history⁴⁴; his patriarchalism is said to rest upon his very own version of the “Scripture History”⁴⁵. Most probably in order to accommodate his argumentative scheme to that of Filmer’s, Locke seems to be drawn to build one of his lines of offensive against patriarchalism by confronting his adversary’s interpretation of the history of mankind. That line of counter-argumentation, then, required of the *Two Treatises* a historical approach to the development of political societies. For this reason we are able to see, alongside the famous argument presented in the beginning of the *Second Treatise*, another argument, based not on the existence of an abstract natural state but on the concrete existence of a “golden age”⁴⁶ which had place “in the first Ages of the World”⁴⁷.

Therefore, and in conformity with the assumption that “[...] *History* gives us but a very little account of Men, *that lived together in the State of Nature*”⁴⁸, the philosopher, guided by beliefs and suggestions⁴⁹, goes on attempting a description of the beginning of human societies. He notices that as far as the historical records show, Commonwealths were in the beginning “[...] under the Government and Administration of one Man”⁵⁰. Specifically, and considering the conditions in which men lived in those first times, that governor might have been the father of the family:

[...] where a Family was numerous enough to subsist by it self, and continued entire together, without mixing with others, where it often happens where there is much Land and few people, the Government commonly began in the Father.⁵¹

The existence of this paternal rule seems to owe, however, much of its existence to the conditions in which men lived in those first times. One of those conditions is the preeminence that a father had in his family. Plus, his devoted care to the family and all its members made it easy for the governed to be under the power of “[...] such nursing Fathers tender and carefull of the publick weale”⁵². Children, for example, were by education accustomed to the “*Rule of one man*”, their father, exercised with “[...] Care and Skill, with Affection and Love to those under it [...]”⁵³. For this reason the paternal rule seemed to be enough to “[...] procure and preserve to Men all the Political Happiness they sought for, in Society”⁵⁴.

Once established the paternal preeminence, and the privileges annexed to it, it would have to exist a way of ensuring the continuity of the paternal rule. That continuity was guaranteed by the right of primogeniture. The existence of such right is implicit when the philosopher refers the possibility of a son, probably the eldest, to succeed after his father’s

⁴⁴ Cf. LOCKE, *Two Treatises*, I, §143.

⁴⁵ LOCKE, *Two Treatises*, I, §154. See also LOCKE, *Two Treatises*, I, §§57, 113.

⁴⁶ LOCKE, *Two Treatises*, II, §111.

⁴⁷ LOCKE, *Two Treatises*, II, §74.

⁴⁸ LOCKE, *Two Treatises*, II, §101.

⁴⁹ The tone that introduces Locke’s descriptions of the first times of mankind seems to be hesitant. Cf. LOCKE, *Two Treatises*, II, §§105, 106, 107.

⁵⁰ LOCKE, *Two Treatises*, II, §106. This thesis is reaffirmed in LOCKE, *Two Treatises*, II, §107.

⁵¹ LOCKE, *Two Treatises*, II, §105.

⁵² LOCKE, *Two Treatises*, II, §110.

⁵³ LOCKE, *Two Treatises*, II, §107.

⁵⁴ LOCKE, *Two Treatises*, II, §107.

death.⁵⁵ Also, the assumption that primogeniture existed allows Locke to conceive a type of family that “[...] by degrees *grew up into a Commonwealth* [...]”⁵⁶. For this to happen it is fundamental to guarantee that the fatherly authority may continue on to the elder Son, to whom everyone tacitly submits.

It is, therefore, defended that the right of primogeniture would enable families “[...] to be numerous enough to subsist by it self, and continue entire together, without mixing with others [...]”⁵⁷. The paternal rule is then applied to this extended family. And it grows with the family’s own growth. The limits that may be imposed to the growth of the paternal rule may reside, hence, in those obstacles that inhibit the family from becoming extended.

One of those obstacles is the end of the right of primogeniture. Perhaps it would be more accurate to say that for Locke, in fact, primogeniture never existed as a right. And that for two main reasons. Firstly, because the philosopher describes the facts of those first times as being purely circumstantial. Therefore, the fact, observed in the first times, that the older son inherited his father’s power might be a consequence of the circumstances in which people lived in the beginning. In a similar way, as it was shown before, the paternal rule was a product of those same circumstances. Moreover, both powers (of the father and of the older son) are said to end when circumstances change. Hence, if the submission to the paternal power is tacitly accepted, that is because those who submit “[...] had neither felt the Oppression of Tyrannical Dominion, nor did the Fashion of the Age, nor their Possessions, or [the] way of living (which afforded little matter for Covetousness or Ambition) give them any reason to apprehend or provide against it”⁵⁸. The “Frame of Government” under which they were was “[...] best suited to their present State and Condition [...]” for when life is poor and simple, desires are confined “[...] within the narrow bounds of each man’s small property [...]”⁵⁹ and so few laws are needed in order to solve small controversies.

Secondly, it can be stated that Locke never considered primogeniture as a right because such right cannot be found neither in the law of nature nor in the biblical history. Since all children have, by the law of nature, a right to inherit their father’s property⁶⁰, they might be able to enjoy it and “[...] no one could pretend to the whole Inheritance, or any Sovereignty supposed to accompany it, since a Right of Inheritance gave every one the rest, as well as any one, a Title to share in the Goods of his Father”⁶¹. Also, biblical events show that the primogeniture was not considered in the first times of mankind. The dominion which Sir Robert attributes to the older son after his father’s death is not, Locke corrects, the “[...] Right of the Heir, but only a Greater Portion of Goods [...]”⁶²; Isaac, who is recognized to have received a greatest part of his father’s property, “[...] by being Heir, he had no Right to be *Lord over his Brethren*”⁶³; the Law stated, then, that “[...] the Priviledge of

⁵⁵ “But when either the Father died, and left his next Heir, for want of Age, Wisdom, Courage, or any other Qualities, less fit for Rule”. Cf. LOCKE, *Two Treatises*, II, §105.

⁵⁶ LOCKE, *Two Treatises*, II, §110.

⁵⁷ LOCKE, *Two Treatises*, II, §105.

⁵⁸ LOCKE, *Two Treatises*, II, §107. See also Locke, *Two Treatises*, II, §75.

⁵⁹ LOCKE, *Two Treatises*, II, §107.

⁶⁰ This right to inheritance is founded in the right “[...] a Man has to subsist and enjoy the conveniences of Life [...]”. Cf. LOCKE, *Two Treatises*, I, §97.

⁶¹ LOCKE, *Two Treatises*, I, §91.

⁶² LOCKE, *Two Treatises*, I, §114.

⁶³ LOCKE, *Two Treatises*, I, §114.

Birth-right was nothing but a double Portion [...]” of the father’s goods and it didn’t give “[...] Rule of Empire, Paternal or Kingly Authority, to any one over his Brethren”⁶⁴.

Historical events show, in fact, that in those days there were many kings. This fact leads Locke to defend that “[...] Kings deriv’d their Power from some other Original than *Fatherhood*, since some of these had Power over more than their own Posterity, and ‘tis Demonstration, they could not be all Heirs to *Adam*”⁶⁵. Plus, the stories of Abraham and Jacob are referred to in order to show the inexistence of a right of primogeniture. Concretely, Abraham, who was supposed to be a king “as Heir to *Adam*”, and Lot, “[...] who was of the same Family [...]”, lived “[...] as Friends and Equals, and when their Herdsmen could not agree, there was no pretence of Jurisdiction or Superiority between them [...]”⁶⁶. Jacob, and his brother Esau, “[...] lived with the Friendship and Equality of Brethren, neither *Lord*, neither *Slave* to his Brother, but independent each of other, were both heads of their distinct Families [...]”⁶⁷.

The description of biblical times, and the focus given by Locke to the equality between sons and subsequent independence, seem to have implicit a correction to his first interpretation of the first times. Unless we assume that the referred biblical times were not exactly the first times of mankind. Still, the equality among siblings, and the possibility given for each son to constitute his own family appear as conditions to assure the limits of the paternal rule.

Moreover, the equality that Locke seems to have in mind is rooted in freedom. That becomes evident when the philosopher assumes that both the father and the son can become free, being henceforward considered equals.⁶⁸ More specifically, the power “[...] *that Parents have* over their Children, arises from that Duty which is incumbent on them, to take care of their Off-spring, during the imperfect state of Childhood”⁶⁹. But that parental jurisdiction lasts only while the child doesn’t have “[...] *Understanding* of his own to direct his *Will*”⁷⁰. Hence, the son becomes free when he “[...] comes to the Estate that made his *Father* a *Freeman* [...]”⁷¹. Also, one of the concrete facts that may express the freedom to which the son is entitled (or the denial of the perpetual jurisdiction of the parents) is marriage since he is authorized to “[...] *leave Father and Mother and cleave to his Wife*”⁷². To this temporal limit of the parental power, Locke adds other limits, namely those that have to do with property and, consequently, with political participation. For the power of the father “[...] extends not to

⁶⁴ LOCKE, *Two Treatises*, I, §115. Adding to this, even if it is asserted that the older son can inherit his entire father’s property, still that wouldn’t give him a right of sovereignty in his family. The explanation given by Locke is the following: the power that the father has over his children cannot be transmitted to the older son since that power has its original in the “Act of *Begetting*”; and “Power founded on *Begetting*, he only can have that *Begets*”. Cf. LOCKE, *Two Treatises*, I, §96. This argument, however, seems to be in conflict with the idea that paternal power may not be founded on begetting. Cf. LOCKE, *Two Treatises*, II, §65.

⁶⁵ LOCKE, *Two Treatises*, I, §149.

⁶⁶ LOCKE, *Two Treatises*, I, §135.

⁶⁷ LOCKE, *Two Treatises*, I, §118.

⁶⁸ “[...] Father and Son are equally *free* as much as Tutor and Pupil after Nonage; equally Subjects of the same Law together, without any Dominion left in the Father over the Life, Liberty or Estate of his Son [...]”. Cf. LOCKE, *Two Treatises*, II, §59.

⁶⁹ LOCKE, *Two Treatises*, II, §58.

⁷⁰ LOCKE, *Two Treatises*, II, §58.

⁷¹ LOCKE, *Two Treatises*, II, §58.

⁷² LOCKE, *Two Treatises*, II, §65.

the Lives or Goods [of their children], which either their own industry, or anothers bounty has made theirs”⁷³.

The case of property is, thus, particularly important to assess the concrete political rights that the son may acquire when he becomes free. The specific way by which Locke understands the process of appropriation can enlighten the issue here in discussion. For if a son is free when he is able to understand and guide his own will⁷⁴, it can also be noticed that that freedom is expressed in the possibility of appropriating and maintaining goods. Since “[...] every Man has a *Property* in his own Person”, then “the *Labour* of his Body, and the *Work* of his Hands, we may say, are properly his”⁷⁵. The independence gained by the son is not, therefore, given in advance. It is required the development of the ability to reasoning; but also that independence seems to express itself, and in a certain way seems to be built, by the act of appropriation. Plus, the concrete results of the process of appropriation, that is, the possessions that the independent son may acquire by his labour, can be seen as the concrete bond between him and the govern to which he is subjected because “[...] every Man, when he, at first, incorporates himself into a Commonwealth, he, by his uniting himself thereunto, annexed also, and submits to the Community those Possessions, which he has, or shall acquire [...]”⁷⁶.

The obedience due to a government is, therefore, closely linked to the possession of land for “[...] there being always annexed to the Enjoyment of Land, a Submission to the Government of the Country [...]”⁷⁷. And, consequently, with the enjoyment of land, and with the independence that it enhances, the son becomes a subject of a government.

Conclusion

Filmer’s patriarchalism produced, as it was shown before, a number of counter-arguments against tyranny. Tyrrell and Locke were not, however, denying a plain and simple absolute power. They were, in fact, committed to the rebuttal of an absolute power founded on a right of paternity. The patriarchal aspect of the power to delegitimize is affirmed and reaffirmed by the philosophers, at every step of their counter-argumentation. Because of that, the patriarchal power that Filmer defended as belonging to a king was confronted with the paternal power that belongs to every particular father of a family. That ended up being the power that is said to pose limits to the power of a king.

At the same time, the paternal power, the one that belongs to each father, was subjected to a redefinition of its limits. The absolute power that was due to a father became an absolute duty of both parents to ensure the preservation of their children. Still, it is the father who is thought to be empowered with a right to represent the family in common matters.

On the other hand, it was possible to see how it seems to be included, in the counter-arguments addressed to Filmer, a possible way to attribute political rights to a larger number

⁷³ LOCKE, *Two Treatises*, II, §65.

⁷⁴ “[...] there be a time when a Child comes to be as free from subjection to the Will and Command of his Father, as the Father himself is free from the subjection to the Will of any body else [...]”. Cf. LOCKE, *Two Treatises*, II, §66.

⁷⁵ LOCKE, *Two Treatises*, II, §27.

⁷⁶ LOCKE, *Two Treatises*, II, §120.

⁷⁷ LOCKE, *Two Treatises*, II, §73.

of people. The attack on primogeniture, and the consequent emancipation of siblings, tears the family apart. Extended families may, then, be replaced by what is known today as nuclear families. Going further, it was possible to notice that the attack on primogeniture is closely linked to the defense of human labor as a means of appropriation. Plus, the end of the right of primogeniture seems to promote the end of large dominions of land. And that for two reasons: firstly because the equal division of the father's property, after his death, may promote the equal division of large portions of land by his children; secondly, because a particular young man cannot appropriate himself, solely by his own efforts, of a large portion of land or other goods. If, as it was intended to defend in this article, this link between the exercise of political rights and the status of proprietary exists, then the end of primogeniture and the consequent possibility of the division of property may open the door to the expansion of rights of political participation.

References

ASHCRAFT, Richard. "Lockean ideas, poverty, and the development of liberal political thought". In: *Early Modern Conceptions of Property*. London: Routledge, 1996.

BLUM, Carol. "Of women and the land. Legitimizing husbandry". In: *Early Modern Conceptions of Property*. London: Routledge, 1996.

BUTLER, Melissa. "Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy". In: *American Political Science Review*, 72 (1978).

FILMER, Robert. "Patriarcha". In: *Patriarcha and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

FILMER, Robert. "The Original of Government". In: *Patriarcha and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

MACPHERSON, C. B. *The Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

PANGLE, Thomas. *The Spirit of Modern Republicanism: the moral vision of the American founders and the philosophy of Locke*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

PATEMAN, Carol. *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

SCHOCHET, G. "Models of Politics and the Place of Women in Locke's Political Thought". In: *Feminist Interpretations of John Locke*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2007.

SOMMERVILLE, Johann. 1992. "Family and State". In: *Thomas Hobbes: political ideas in historical context*. New York: The Macmillan Press, 1992.

TARLTON, Charles. "A Rope of Sand: Interpreting Locke's *First Treatise of Government*". In: *John Locke Critical Assessments*. London and New York: Rutledge, 1991.

TYRRELL, James. *Patriarcha Non Monarcha*. London: Richard Janeway, 1681.

ZUCKERT, Michael. "An Introduction to Locke's *First Treatise*". In: *John Locke Critical Assessments*. London and New York: Routledge, vol. III, 1991.

Entre a democracia e a verdade: Laclau e o populismo

Camila Batista¹

Resumo: Este ensaio pretende problematizar a teoria do populismo de Ernesto Laclau (1935-2014) diante dos frequentes tratamentos caricatos do termo que acabam por reduzi-lo a uma espécie de ameaça generalizada ao campo político. Laclau delimita o terreno democrático no qual uma construção não essencialista do político como populismo se inscreve utilizando, para tanto, ferramentas retóricas. Neste sentido, a relação entre populismo e democracia será abordada de duas maneiras: primeiramente, considerando as interpretações mais recentes de Nadia Urbinati (2019) e Pierre Rosanvallon (2020) e, em seguida, a partir do conceito de “parresía”, presente nos dois últimos cursos de Michel Foucault (1926-1984) no *Collège de France*. A retórica aparece como uma característica constitutiva da má parresía e, ao mesmo tempo, como a possibilidade oferecida por Laclau da significação do povo e do social como objetos coerentes. Neste contexto, buscaremos explicar como o populismo, situado entre a democracia e a verdade, pode ser considerado sinônimo de má parresía e quais os reflexos desta caracterização na teoria do populismo de Ernesto Laclau.

Palavras-chave: populismo – democracia – parresía – discurso

Between democracy and truth: Laclau and the populism

Abstract: This essay aims to problematize the theory of populism by Ernesto Laclau (1935-2014) in the face of the frequent caricature of the term that ends up reducing it to a kind of generalized threat to the political field. Laclau delimits the democratic terrain in which a non-essentialist construction of the political as populism is inscribed using, for this purpose, rhetorical tools. In this sense, the relation between populism and democracy will be approached in two ways: first, considering the most recent interpretations by Nadia Urbinati (2019) and Pierre Rosanvallon (2020), and then, based on the concept of “parresía”, present in the two last courses by Michel Foucault at the *Collège de France*. Rhetoric appears as a constitutive characteristic of “bad parresía” and, at the same time, as the possibility offered by Laclau of the inscription of the people and the social as coherent objects. In this context, we will try to explain how populism, situated between democracy and truth, can be considered synonymous with “bad parresía” and what are the reflexes of this characterization in Ernesto Laclau’s theory of populism.

Keywords: populism – democracy – parresía – discourse

¹ Doutoranda pelo programa de pós-graduação do P Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PGF-PUCPR, Curitiba) e pelo Dottorato in Scienze Umane dell'Università degli Studi di Ferrara (Itália). Bolsista CAPES/PROSUC. E-mail: camila.batista@pucpr.edu.br.

O populismo integra teorias das mais diversas abordagens, tendo se tornado comum utilizar o termo quando não se sabe ao certo do que se fala: seja de um movimento espontâneo, violento, anti *status quo*, baseado nas ideias de um líder demagogo ou, então, para reforçar o caráter “favoritário” de políticas em prol da população, etiqueta comum de governos de esquerda principalmente da América Latina. No entanto, esta série de características que podem ser atribuídas ao conceito acabam por constituir um objeto opaco e por vezes paradoxal. Nos últimos quinze anos, desde a publicação de *A razão populista* (2005), o nome de Ernesto Laclau é recorrente nas reflexões sobre o populismo. Concordamos, desde logo, com Laclau ao compreender o “populismo” como uma forma de construção do político, reforçando com o autor as críticas às leituras levianas do termo.

Por “político” nos referimos à organização do campo comum de disputas sociais, que relacionam povo e Estado tanto a partir das instituições quanto da ação popular direta. O populismo é, assim, uma das formas do político de construir relações. Outro aspecto a ser afirmado de antemão é que o populismo é uma forma de construção do político em um regime democrático, ou seja: a garantia de formação de um movimento popular de caráter político é dependente de um regime que não exclua parte da população. Se seus métodos são de fato democráticos, teremos a oportunidade de discuti-lo durante este ensaio.

Ao mesmo tempo, essas questões devem ser direcionadas ao problema específico que buscamos resolver: quais as consequências de reduzir o populismo a uma espécie de “caricatura” que põe a questão no limite da racionalidade? Acreditamos que o conceito foucaultiano de parresía pode nos ajudar a dissolver algumas das definições negativas comumente atribuídas ao populismo. O modo como a verdade de um discurso compõe o sujeito que fala e o sujeito que com ele está relacionado no jogo parresiástico diz muito sobre como o sujeito diz a si mesmo. Neste sentido, se o populismo é uma manifestação irracional ou violenta, podemos afirmar que o sujeito diz a si mesmo desta forma, ou devemos questionar se o problema é que o próprio jogo parresiástico compromete, de antemão, o sujeito? A segunda opção será nosso alvo de interpretação, particularmente a partir da distinção entre boa e má parresía, presente na primeira hora da aula de 1º de fevereiro de 1984 de *Coragem da Verdade*. Se a retórica é parte de uma má parresía, o populismo na perspectiva de Laclau, não sendo definível de maneira literal e, ao mesmo tempo, sendo dependente de figuras de linguagem, configura-se como má parresía. No entanto, boa ou má, a parresía é um dizer verdadeiro: não se pode retirar o critério de verdade da relação, pode-se questionar os argumentos utilizados para justificá-lo. É o que pretendemos fazer.

O populismo nos limites da democracia

Para esclarecer a que nos referimos quando falamos de uma “interpretação caricata” do populismo, é preciso levar em consideração a crítica de Laclau aos textos sobre o populismo, publicados entre 1960 e 1990². Sua crítica é direcionada a uma espécie de incompetência em compreender o populismo que acaba, por vezes, reduzindo-o a uma “ameaça” oferecida pelo povo enquanto ator político, uma vez que esteja organizado sem a mediação estatal ou nos limites de um sindicato ou partido, por exemplo. As tentativas de

² Cf. LACLAU, *Politics and Ideology in Marxist Theory: capitalism, fascism, populism*, pp. 133-199; LACLAU, *A razão populista*, p. 33-56.

submeter o conceito a fenômenos dissímeis tornou-se o próprio empecilho na busca de uma definição coerente para o termo. Ao analisar estas posições, Laclau abandona uma concepção de populismo “acoplado” à luta de classes para a afirmação deste como uma estratégia de construção do político. Privilegiaremos a segunda definição. Para tanto, é preciso esclarecer a centralidade da teoria do discurso para a teoria política de Laclau.

O principal objetivo de Laclau³ é investigar como se constituem as identidades coletivas, tema abordado em *Hegemony and Socialist Strategy* (1985), primeiramente, como compreensão da lógica do social a partir da afirmação da impossibilidade da sociedade. Em outras palavras, a teoria do discurso recusa qualquer hipótese que *a priori* defina o campo social. Sendo assim, o conceito de “hegemonia” é apresentado como a hipótese estratégico-política de formação das relações sociais nas quais as demandas (*demands*) se “equivalenciam” para construir, segundo os princípios do projeto democrático radical – baseado em uma ação política não-violenta – a sociedade como objeto discursivo⁴. Neste sentido, em *Hegemony and Socialist Strategy* Laclau afirma a impossibilidade da sociedade como totalidade racionalmente compreensível, afirmando que uma formação social é construída por relações antagônicas que estão em constante deslocamento. É a partir desta teoria que em *A razão populista* é possível pensar a formação do “povo” como *plebs* que visa ascender a um *populus*; em outras palavras, um grupo equivalenciado busca hegemonizar o poder, trocando o foco da questão de “impossibilidade da sociedade” para a problemática do “povo” como ator político em construção.

Em *Hegemony and Socialist Strategy*, Laclau e Mouffe utilizam a “lógica da equivalência” (um “senso de solidariedade”, em primeiro momento, que une diferentes demandas contra um inimigo comum) e a “lógica da diferença” (oposta à equivalência, afirma a singularidade de uma demanda) para demonstrar como a variação nas relações é capaz de subverter as fronteiras sociais e, para tanto, consideram como a menor unidade de sua análise a “demanda”. Neste sentido, a recusa do “essencialismo” aparece como afirmação do campo aberto do social, pois somente considerando as demandas como unidades menores é que se torna possível pensar em relações diferentes em cada caso e indetermináveis fora destas relações: uma demanda equivalenciada está diretamente relacionada com outras, constituindo o *locus* de uma possível contra-hegemonia; uma demanda em sua diferença está diretamente em relação de exclusão com uma formação equivalencial e, ainda que negativamente, faz parte de uma relação e é definida por ela⁵.

Acerca da especificidade das demandas, Laclau as separa em duas categorias: a demanda democrática, que é uma petição particular de um grupo (democraticamente isegórica) e a demanda popular, formada através da lógica da equivalência pela “solidarização” e pelo posterior laço libidinal que conecta parte da população⁶. Para Laclau, as demandas populares constituem um “povo” como ator político: o populismo não é uma “parte” a ser representada por uma classe dirigente, mas aparece como

³ LACLAU, *A razão populista*, p. 25.

⁴ O foco da teoria da democracia radical é, tendo como horizonte de compreensão a teoria do discurso, construir o político de acordo com as demandas sociais e, abandonando algumas e renovando outras estratégias políticas, compreender a “sociedade” como resultado das relações antagônicas que, quanto mais aparecem, mais democrático tornam o campo social.

⁵ LACLAU; MOUFFE, *Hegemonia e Estratégia Socialista: por uma política democrática radical*, p. 204-213.

⁶ LACLAU, *A razão populista*, p. 98.

uma possibilidade distintiva e sempre presente de estruturação da vida política. Uma aproximação ao populismo em termos de anormalidade, desvio ou manipulação é estritamente incompatível com nossa estratégia teórica.⁷

Para aprofundar a discussão sobre o tema, apresentaremos, brevemente, duas recepções da teoria de Laclau: a de Nadia Urbinati em *Me the People* (2019) e a de Pierre Rosanvallon em *Le Siècle Du Populisme* (2020). Urbinati busca demonstrar de que modo o populismo “desfigura” a democracia, não por se tratar de um regime totalitário ou fascista, mas porque não segue uma espécie de “padrão” clássico democrático, apesar de utilizar ferramentas democráticas para seu desenvolvimento. A autora nos oferece uma origem da teoria do povo como “mal”⁸, temática retirada da crítica aristotélica da inaptidão coletiva para governar a cidade, argumentando que um governo de muitos é corruptível e incapaz de atingir consenso. A autora afirma que a aparição de governos neoliberais trouxe consigo uma espécie de “empreitada antipopular” que favorece o distanciamento do governo em relação ao povo devido ao receio de uma denominação populista, culminando em uma tendência a descaracterizar o processo democrático de participação popular como elemento democrático legítimo. A teoria de Urbinati permanece próxima à de Laclau na medida em que não recusa o populismo como hipótese de formação do político, mas se afasta deste ao fazer referência a uma estrutura democrática a ser “deformada”.

Por sua vez, Rosanvallon opera em um registro diferente de Urbinati, ainda que também ofereça uma origem histórica para o termo: com um objetivo similar ao de Laclau, alega que as interpretações (inclusas as de Mouffe e Laclau) estão, de alguma forma, “contaminadas”. Seu objetivo é esboçar aquilo que “falta” a uma compreensão “essencial” do populismo, com a ambição de fazê-lo em termos que permitam uma confrontação que vai “à raiz das coisas”. Isso significa reconhecer o populismo como a ideologia ascendente do século XXI, reconhecimento necessário para a instrução de uma crítica aprofundada no terreno da crítica democrática social⁹. No entanto, ao considerar o populismo uma “ideologia”, Rosanvallon reduz o populismo e entra em conflito com a crítica de Laclau a definições desta espécie. Enumerando características e procurando “algo a mais”, as leituras tanto de Urbinati quanto de Rosanvallon coincidem justamente naquilo que Laclau compreendeu como o uso limitado de uma ferramenta, conferindo a fenômenos novos aspectos caros a teorias antigas.

O falar franco nos limites do populismo

Concordamos com Urbinati ao afirmar que uma noção “negativa” de governo popular não é estranha à história da filosofia política. A exclusão de uma parte do social é, segundo Laclau, a condição para que uma sociedade discursivamente construída faça sentido, pois o “limite do social deve se dar no interior do próprio social, como algo que o subverte (...)”¹⁰. Sendo assim, podemos partir de dois pressupostos: o primeiro é que uma noção “negativa” do social não impede a compreensão da parte excluída como *parte* e o segundo é

⁷ LACLAU, *A razão populista*, p. 27.

⁸ URBINATI, *Me the People: how populism transforms democracy*, p. 139.

⁹ ROSANVALLON, *Le siècle Du populisme: histoire, théorie, critique*, p. 17.

¹⁰ LACLAU; MOUFFE, *Hegemonia e Estratégia Socialista...*, p. 204.

que o significado dado a esta “parte” é que precisa ser alterado, já que é indispensável para a compreensão da lógica do social. É neste sentido que o conceito de parresía pode nos oferecer um diálogo interessante com a teoria de Laclau. O conceito foucaultiano que pode ser traduzido com a expressão “dizer verdadeiro” é tema dos dois últimos seminários de Michel Foucault (1926-1984) no *Collège de France*, sendo abordado primeiro em *Le Gouvernement de Soi et des Autres* (1983) em relação direta com a democracia grega e, posteriormente, em *Le courage de la vérité* (1984), voltado para a relação entre parresía e *ethos*¹¹. Enfatizaremos um argumento específico deste último, presente no início da primeira hora da aula de 1º outubro de 1983.

Foucault faz um breve levantamento sobre a compreensão do termo ao longo da história, tanto na prática grega quanto na instituição religiosa, chegando até a contemporaneidade com a prática médica¹². Segundo Foucault, a parresía “é etimologicamente a atividade que consiste em dizer tudo: *pan rēma*, *Parresiàzesthai* é ‘dizer tudo’. O *Parresiastēs* é aquele que diz tudo”¹³. Há, no entanto, duas qualificações¹⁴ principais para o termo: uma “negativa” e uma “positiva” – que serão referidas como “boa” e “má” parresía. A “boa” parresía “consiste em dizer a verdade, sem dissimulação nem reserva nem cláusula de estilo nem ornamento retórico que possa cifrá-la ou mascará-la (...) Não ocultar nada, dizer as coisas verdadeiras é praticar a *parresía*”¹⁵. Esse “dizer tudo” coloca em risco aquele que fala, comprometendo-o com sua verdade. Por outro lado, a “má” parresía

Consiste em dizer tudo, no sentido de que se diz qualquer coisa (qualquer coisa que passe pela cabeça, qualquer coisa que possa ser útil à causa que se defende, qualquer coisa que possa servir à paixão ou ao interesse que anima quem fala). O parresiasta se torna e aparece então como o tagarela impenitente, como aquele que não sabe se conter ou, em todo caso, como aquele que não é capaz de indexar seu discurso a um princípio de racionalidade e a um princípio de verdade.¹⁶

Reconhecemos a semelhança com a ocorrência histórica da crítica à democracia, já apresentada por Urbinati – ao se referir ao “falar franco” negativo, Foucault remonta à crítica à democracia grega e a

má cidade democrática, aquela que é totalmente diversificada, deslocada, dispersa entre interesses diferentes, paixões diferentes, indivíduos que não se

¹¹ Acerca da relação específica entre parresía e democracia, cf. FONSECA, “Os paradoxos entre a democracia e o dizer-verdadeiro”; CANDIOTTO, “Parrhesía filosófica e ação política: Platão e a leitura de Foucault”; GROS, *Foucault: a coragem da verdade*.

¹² “O estatuto desse outro é variável (...) seu papel, sua prática, não é tão mais fácil de isolar, de definir, já que, por certo lado esse papel cabe à pedagogia, se apoia nela, mas também é uma direção de alma. Pode ser também uma espécie de conselho político. Mas igualmente esse papel se metaforiza, e talvez até se manifeste e tome forma numa espécie de prática médica, já que é do cuidado da alma que se trata e da determinação de um regime de vida, regime de vida que comporta, está claro, o regime das paixões, mas também o regime alimentar, o modo de vida sob todos os seus aspectos” (FOUCAULT, *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*, p. 7).

¹³ FOUCAULT, *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*, p. 10.

¹⁴ FONSECA, “Os paradoxos entre a democracia e o dizer-verdadeiro”, p. 19.

¹⁵ FOUCAULT, *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*, p. 11.

¹⁶ FOUCAULT, *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*, p. 11.

entendem. Essa má cidade democrática pratica a *parresía*: todos podem dizer qualquer coisa.¹⁷

Uma aproximação à relação entre a verdade e a cidade pode ser encontrada em Barros¹⁸, que nos oferece uma reflexão acerca do “efeito parresiástico” e da sua capacidade de mudança na subjetividade tanto daquele que fala quanto daquele que escuta.

Barros afirma que a relação entre *dynasteia* (relação político-agonística) e *isegoreia* (igualdade de todos) influencia diretamente a maneira como um movimento popular pode ser compreendido. Fazendo referência à teoria de Laclau, ele afirma que, se o populismo consiste em uma reorientação de valores e constituição de novas identidades populares, essas novas demandas surgem em um espaço que não é considerado “seu” para dizê-lo, pois apesar de todos poderem falar, nem todos podem dizer a verdade. Segundo Barros, o discurso verdadeiro não é dividido igualmente porque a “aparição” do populismo assume um caráter “extraordinário” no tecido social, tornando a isegoria democrática uma falácia ao diferenciar entre comum e incomum uma ocorrência política. Se, segundo Foucault,

a parresía é, em duas palavras, a coragem da verdade naquele que fala e assume o risco de dizer, a despeito de tudo, toda a verdade que pensa, mas é também a coragem do interlocutor que aceita receber como verdadeira a verdade ferina que ouve¹⁹,

então afirmar que o populismo é algo extraordinário que pretende somente expor uma visão de mundo diferente significa, por um lado, limitar seu intuito de tomar a hegemonia (como direção) da comunidade política, porque de antemão o movimento é visto como danoso em relação à ordem social estabelecida e, por outro, negar o “jogo parresiástico” relacional que exige o comprometimento de ambas as partes. A única relação possível entre populismo e comunidade, neste caso, é a de uma “ameaça”, que irrompe e perturba a ordem “comum”.

A reflexão de Barros introduz o tema da má parresía a partir da questão “quem pode dizer a verdade?”. Por outro lado, nós assumimos que, boa ou má, “parresía” se refere a um dizer verdadeiro, dando preferência a possíveis consequências que tal distinção pode gerar. Sendo assim, é preciso levar em conta um fator decisivo tanto na distinção entre boa e má parresía quanto para a teoria do populismo de Laclau: a retórica.

Como a análise de Foucault em *Coragem da Verdade* é voltada especificamente para a parresía no mundo grego e seu significado pensado em relação a textos platônicos, o contraste com a retórica – ferramenta sofista criticada intensamente por Platão por sua falta de compromisso com a verdade²⁰ – define, segundo Candiottto, o limite do dizer verdadeiro, pois a retórica “é considerada a técnica cujos procedimentos têm por finalidade persuadir e convencer aqueles para os quais está dirigida. Configura discurso performativo que prescinde da convicção daquele que enuncia em relação ao conteúdo da enunciação”²¹. Sendo assim,

¹⁷ FOUCAULT, *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*, p. 12.

¹⁸ BARROS, “No todo El mundo puede decir la verdad. Foucault, la parrhesía y El populismo”, p. 256.

¹⁹ FOUCAULT, *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*, p. 13.

²⁰ A crítica aos sofistas pode ser encontrada ao longo das obras platônicas como, por exemplo, o *Crátilo*, o *Sofista*, o *Górgias* e a discussão estética presente no Livro X da *República*.

²¹ CANDIOTTO, “Parrhesía filosófica e ação política: Platão e a leitura de Foucault”, p. 33.

uma má parresía contaria com aspectos retóricos, “maculando” a verdade do *parresíastés* incapaz de comprometer-se com suas próprias palavras.

Neste sentido, o problema de uma reflexão sobre o populismo nos moldes da retórica clássica – como “mera retórica” ou ainda “tagarelice” – torna a compreensão da movimentação popular um problema de puro protesto. O uso de “utilitarismos” a favor de si e de sua causa, como descritos por Foucault²², reduz a meras expressões caricatas e irrelevantes de irracionalidade quaisquer movimentos populares que questionem as relações de poder.

Sendo assim, Laclau não se refere à retórica²³ como a um instrumento persuasivo sem critério de verdade, mas como a possibilidade de, através de figuras como a catacrese e a sinédoque²⁴, nomear algo que literalmente não pode ser nomeado – a referência aos jogos de linguagem wittgensteinianos exclui uma concepção da linguagem como “rotuladora” das coisas²⁵. A retórica é, para a teoria do populismo laclausiano, aquilo que permite deslocar de um conceito o seu sentido unívoco e retirar²⁶, com esse movimento, qualquer resquício de essencialismo que possa estar inscrito em uma relação política. Em outras palavras, Laclau faz uso da retórica para afirmar um campo político em constante mudança, responsivo a definições que visam “reduzir” demandas a um espaço pré-determinado.

Quando aplicamos a esta lógica uma noção de retórica clássica que focaliza a herança filosófica que enfatiza a verdade como pré-requisito para a compreensão de um discurso, percebemos que a crítica de Foucault à persuasão retórica envolve um problema que não contempla a teoria de Laclau – não porque não haja necessidade de verdade na teoria do discurso, mas porque o registro de verdade parresíástico não coincide necessariamente com o da retórica. Laclau afirma que a significação do povo como ator político depende das figuras de linguagem, e somente a partir destas é que seu significado pode ser compreendido, invertendo a lógica de determinação prévia entre “boa” ou “má” parresía. O caráter retórico ou ainda pejorativo atribuído ao *parresíastés* da demanda popular limita seu espaço a uma relação de antemão excludente: não há, portanto, outro espaço para o populismo em uma leitura parresíastica senão o da má parresía.

Considerações finais

Em *O sujeito e o poder* (1980) Foucault afirma que é preciso, primeiro, ter consciência histórica da situação presente para uma conceituação adequada, e, em seguida, verificar o

²² FOUCAULT, *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*, p. 10-11.

²³ LACLAU, *A razão populista*, p. 119-121.

²⁴ “Ocorre um deslocamento retórico toda vez que um termo literal é substituído por um termo figurativo (...) na retórica clássica, um termo figurativo que não pode ser substituído por um termo literal era denominado de catacrese (por exemplo, quando falamos da ‘perna da cadeira’). Este argumento pode ser generalizado se aceitarmos o fato de que qualquer distorção do significado possui, em sua raiz, a necessidade de expressar algo que o termo literal simplesmente não transmitiria (...) a construção do povo é, essencialmente, catacrética. (...) em uma relação hegemônica, uma diferença particular assume a representação de uma totalidade que a excede. Isso confere uma clara centralidade a uma figura particular no arsenal da retórica clássica: a sinédoque (a parte que representa o todo).” (LACLAU, *A razão populista*, p. 121). O papel da retórica na teoria de Laclau é expandido na obra *The Retorical Foundations of Society*, publicado em 2013, discussão que excede o objetivo do presente ensaio.

²⁵ LACLAU, *A razão populista*, p. 115.

²⁶ LACLAU, *A razão populista*, p. 171.

tipo de realidade com a qual se está lidando. Partindo de uma análise voltada às relações de poder sob o ponto de vista daquele que é oprimido e não daquele que oprime, afirma que a pluralidade de resistências tem em comum o não confinamento a “uma forma política e econômica particular de governo”, objetivando o efeito do poder enquanto tal (aquilo que ele causa), questionando quem nós somos:

(estas lutas) são uma recusa a estas abstrações, do estado de violência econômico e ideológico, que ignora quem somos individualmente, e também uma recusa de uma investigação científica ou administrativa que determina quem somos.²⁷

Neste sentido, o caráter relacional do poder é capaz de demonstrar como a inscrição do sujeito em um determinado discurso influencia o modo como este aparece na construção do social. Vimos com Barros²⁸ que o limite entre aquele que pode dizer a verdade e aquele que não pode é definido por estas relações. A “má cidade”, que aparece em *Coragem da verdade* como “diversa e cheia de paixões diferentes”²⁹, onde todos podem falar e dizer qualquer coisa é sinônimo de má parresía e, conseqüentemente, seus atores são, por esta definição, maus.

Em Laclau, no entanto, este é o campo do discurso em seu pluralismo e radicalidade; há algo mais democrático do que aceitar as oposições? Ou ainda, há que aceitar algo quando, em última instância, o que se tem de fato são somente diferenças? O erro consiste na distinção entre o aceitável (uma verdade não retórica, que diz tudo e assume para si o risco de fazê-lo) e o inaceitável (uma verdade passional, sem constituição necessariamente racional, retórica, persuasiva). Se a má parresía não configura risco àquele que dela faz uso, é porque mesmo que seja verdade aquilo que se diz, segundo a própria definição de Foucault, não se está de fato em uma relação que corre risco de mudança; para que haja de fato uma mudança, é preciso coragem por parte do *parresíastés* e quem se disponha a ouvir a verdade, culminando na mudança da relação entre ambos. Sendo assim, além da má parresía reduzir moralmente um discurso com as características mencionadas (persuasão, retórica, tagarelice), reduz sua coerência a uma oratória sem função, incapaz de demandar uma mudança. Temos, portanto, dois problemas: o primeiro, é que ainda que a retórica laclausiana inverta o uso de termos da retórica clássica, ao utilizar a ferramenta foucaultiana de leitura da má parresía temos, de qualquer forma, uma crítica a um apelo passional e persuasivo e, em segundo lugar, se o populismo não é boa parresía, então ele é somente um fenômeno que permanece no campo do incompreensível como uma “falha” no tecido político.

Tentar interpretar o populismo através do conceito foucaultiano de parresía acaba por caracterizá-lo como má parresía. A retórica é, neste caso, elemento indispensável para a formação do social como objeto compreensível, já que “sociedade” ou “povo” não são conceitos ou ainda objetos que contêm em si papéis definíveis. Isso reduz o populismo não somente a uma “caricatura”, lendo-o muitas vezes como ideologia ou “irrupção irracional” de um povo à margem, mas na mesma medida impede uma movimentação popular de ter qualquer papel que não o de ameaça à “totalidade coerente da política”, se compreendida

²⁷ FOUCAULT, O sujeito e o poder, p. 232-5.

²⁸ BARROS, “No todo El mundo puede decir la verdad. Foucault, la parrhesía y El populismo”, p. 255.

²⁹ FOUCAULT, *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*, p. 11.

como racionalmente definível. Em resumo, se a má parresía e a retórica são traços de um *parresíastés* que não tem compromisso com a verdade e não toma risco algum ao fazê-lo, ele não pode ser tomado como igual na isegoria democrática e muito menos oferecer uma solução viável para os problemas da comunidade, negando a possibilidade da assunção hegemônica do poder pelo movimento popular.

Referências bibliográficas

BANG, Henrik Paul. *Foucault's political challenge: from hegemony to truth*. United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2015.

BARROS, Sebastián. “No todo El mundo puede decir la verdad. Foucault, la parrhesía y El populismo”. In: *Las Torres de Lucca*, nº 11, Julio-Diciembre: 253-284, 2017.

CANDIOTTO, César. “Parrhesía filosófica e ação política: Platão e a leitura de Foucault”. In: *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 31-52, jan/jun. 2011.

FONSECA, Marcio A. “Os paradoxos entre a democracia e o dizer-verdadeiro”. In: *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 17-30, jan/jun. 2011.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução: Vera Porto Carrera. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-250.

_____. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. Curso do Collège de France (1983-1983). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 3-62.

GROS, Frédéric (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo, Parábola Editorial, 2004.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonia e Estratégia Socialista: por uma política democrática radical*. Brasília: Editora Intermeios, 2015.

LACLAU, Ernesto. *Politics and Ideology in Marxist Theory: capitalism, fascism, populism*. London: NLB, 1977.

_____. *A razão populista*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

ROSANVALLON, Pierre. *Le siècle Du populisme: histoire, théorie, critique*. Paris: Éditions Du Seuil, 2020.

URBINATI, Nadia. *Me the People: how populism transforms democracy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2019.

Traduções

TRADUÇÃO

Pensamentos de um espírito reto e sentimentos de um coração virtuoso e Fragmentos Diversos, de Jean-Jacques Rousseau

Tradução, Apresentação e notas: Rafael de Araújo e Viana Leite¹

Resumo: Tradução, apresentação e notas de dois textos de Jean-Jacques Rousseau, a saber, os *Pensamentos de um espírito reto e sentimentos de um coração virtuoso*, assim como os chamados *Fragmentos diversos*, ambos pertencentes à Miscelânea de literatura e de moral, conforme classificação do segundo Tomo das Obras Completas de Rousseau (Gallimard, 1964).

Palavras-chave: Rousseau – Fragmentos – Miscelânea – Tradução

Apresentação da tradução

O filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) produziu uma obra multifacetada cuja importância foi reconhecida ainda em vida. A posteridade de sua reflexão também é digna de nota e passa pela Revolução francesa, pelo romantismo, pela filosofia política contemporânea e também pela educação. Trata-se, além disso, de um filósofo celebrado, mas igualmente criticado por obras como o *Emílio* (1762), o *Contrato social* (1762), ambos proibidos na França e em Genebra quando de sua aparição, e as *Confissões*, divididas em doze Livros, publicadas pela primeira vez somente em 1782.

No segundo Tomo das suas obras completas, editado pela Gallimard em 1964, é apresentado um conjunto de textos menos conhecidos.² São esboços, anotações e frases esparsas em papéis guardados pelo autor que suscitam a curiosidade dos leitores e podem auxiliar nos estudos sobre a sua filosofia. Assim, entre faturas referentes à lavagem de roupas, cartas e listas de endereço, encontra-se um material filosoficamente diverso, de valor desigual, intitulado pelos editores como *Miscelânea de literatura e de moral*.

Traduz-se pela primeira vez em português dois desses textos, a saber, os *Pensamentos de um espírito reto e sentimentos de um coração virtuoso*, compostos por setenta e sete pensamentos, e os chamados *Fragmentos diversos*, a saber, quarenta e seis excertos conservados pela biblioteca de Neuchâtel.³ Esse material possui textos de tamanhos distintos, contemplam temas variados e foram redigidos em datas diferentes.

A história da publicação dos *Pensamentos de um espírito reto e sentimentos de um coração virtuoso* tem caminhos editoriais tortuosos. A anedota em torno de como a obra veio a lume é inusitada e gera dúvidas sobre a autoria atribuída a Jean-Jacques Rousseau. Ela aparece pela

¹ Professor colaborador na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Campus Toledo – PR. Possui graduação, mestrado e doutorado em Filosofia pela UFPR, tendo realizado estágio na França, na Universidade de Rennes I. Realizou estágio de Pós-Doutorado (PNPD) na UFPA em 2019. É membro da ABES XVIII, do GIP-ROUSSEAU e do Grupo de Estudos das Luzes - UFPR. Atualmente é Professor colaborador na UNIOESTE.

² ROUSSEAU, *Œuvres Complètes*, T. II, Org. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1964.

³ *Fragments divers* (1964b, pp. 1320-1332), *Pensées d'un esprit droit, et sentiments d'un cœur vertueux* (1964d, pp. 1299-1314). Os textos da *Miscelânea de literatura e de moral* foram estabelecidos e comentados por Charly Guyot.

primeira vez em uma publicação datada de 1826, única fonte do texto, mais precisamente em uma edição sob responsabilidade de Mathieu-Guillaume-Thérèse Villenave (1762-1846).⁴ O editor em questão, que junto com Depping foi responsável por uma edição das obras completas de Rousseau em 1817, afirmou ter encontrado o manuscrito autógrafo depois desse material ter permanecido com pessoas incapazes de reconhecer a sua autoria. É realmente uma sorte grande deparar-se acidentalmente com um manuscrito desconhecido de Rousseau, algo ressaltado pela Apresentação do texto redigida por Villenave: “um manuscrito desconhecido de Jean-Jacques Rousseau: (...) que descoberta para a literatura francesa!”⁵. Contudo, o leitor mais ressaltado logo se questiona caso não teria sido sorte em demasia para não ter sido tudo orquestrado.

A essa suspeita, antecipada pelo editor, ele responde oferecendo o manuscrito autógrafo para quem quisesse conferir, o que não foi feito pelas edições posteriores das obras de Rousseau. Cita-se ainda o Livro XII das *Confissões*, tanto como epígrafe na capa da obra publicada por Villenave quanto na sua Apresentação dos *Pensamentos de um espírito reto e sentimentos de um coração virtuoso*. Trata-se de uma passagem estratégica para o editor porque nela relata-se o furto de papeis e de esboços pertencentes a Rousseau, entre eles inclusive uma obra nunca terminada, chamada *Moral sensitiva, ou o materialismo do sábio*. Villenave afirma ter encontrado parte desses papeis furtados e oferece como prova a passagem mencionada das *Confissões*. Prova circunstancial, é verdade, pois o leitor pode tanto aceitar a hipótese levantada pelo editor quanto colocá-la em questão. Com efeito, a aproximação entre a *Moral sensitiva, ou o materialismo do sábio* proposta como sendo verossímil por Villenave⁶ poderia ser feita caso ele não tivesse lido as *Confissões* e o relato do furto? Certo mesmo é que não há nenhuma evidência capaz de comprovar essa hipótese, tampouco se o título foi dado pelo próprio Rousseau. Villenave afirma que ao manuscrito encontrado faltava o seu início e, além disso, não é possível saber se ele está completo.

Pode-se facilmente perceber o esforço de Villenave em corroborar a ideia de que o texto é realmente de Jean-Jacques Rousseau. Por exemplo, quando afirma que mesmo se o manuscrito não fosse autógrafo não seria possível desconhecer o autor ao proceder à leitura do texto⁷. No pensamento de número 42, há ainda uma nota conforme a qual “Todo o caráter de Rousseau está traçado aqui em algumas linhas”⁸. Interessa notar como, em contrapartida, o editor da *Miscelânea de literatura e de moral* (Gallimard, 1964), Charles Guyot, opta pelo ceticismo quanto à autoria do texto, solicitando extrema cautela em sua leitura. Bem distintamente de Villenave, ele assevera: “Quase não encontramos aí [nos *Pensamentos de um espírito reto e sentimentos de um coração virtuoso*] o tom de Rousseau, as ressonâncias profundas do seu estilo”⁹. Não há menção de que Charles Guyot tenha tido acesso ao manuscrito referido por Villenave, cuja edição da obra é, com efeito, usada como texto base pela Gallimard. Fica-se, portanto, como que entre a empolgação de uma descoberta interessante e a desconfiança quanto à real autoria dessas páginas.

⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Pensées d'un esprit droit, et sentiments d'un cœur vertueux*. Ouvrage inédit, imprimé sur le manuscrit autographe de l'auteur ; suivi d'un autre opuscule de Rousseau intitulé : Mœurs, Caractère. Paris: Fournier-Favreux, 1826.

⁵ ROUSSEAU, *Pensées d'un esprit droit, et sentiments d'un cœur vertueux*, 1826, p. 5

⁶ Cf. ROUSSEAU, *Pensées d'un esprit droit, et sentiments d'un cœur vertueux*, 1826, p. 10.

⁷ ROUSSEAU, *Pensées d'un esprit droit, et sentiments d'un cœur vertueux*, 1826, p. 11.

⁸ ROUSSEAU, *Pensées d'un esprit droit, et sentiments d'un cœur vertueux*, 1826, p. 40, nota.

⁹ ROUSSEAU, “*Pensées d'un esprit droit, et sentiments d'un cœur vertueux*”, 1964d, p. 1952.

Recentemente foi publicada uma compilação das obras completas de Rousseau pela editora Slaktine (Genebra e Paris, 2012) responsável por trazer informações novas sobre o texto. Os *Pensamentos de um espírito reto e sentimentos de um coração virtuoso* aparecem no Volume 17 com Apresentação de Raymond Trousson.¹⁰ Nela, o comentador menciona o fato de que Théophile Dufour, um dos responsáveis por editar a correspondência geral de Rousseau, disse ter tido acesso ao manuscrito em 1850 e, ademais, disse ter reconhecido a letra do filósofo¹¹, o que traz alguma legitimidade para o material. Atualmente, contudo, o manuscrito está desaparecido. Sem esse texto autógrafo, a dificuldade em relação à autoria da obra provavelmente não será facilmente resolvida, principalmente porque Rousseau nunca participou da compilação de suas obras completas, apesar de ter concebido esse projeto em 1758.

Como não se pode provar a autenticidade do texto, nem se pode tampouco provar a sua falsidade, cabe ao leitor fazer um uso cauteloso desses pensamentos: ora aceitando a autoria atribuída a Rousseau, aspecto pelo qual eles se tornam atraentes, mas para em seguida vislumbrar uma frase ou ideia estranha ao que conhece do filósofo genebrino, algo capaz de excitar a suspeita: eles saíram mesmo da pena de Rousseau?

Os *Pensamentos de um espírito reto e sentimentos de um coração virtuoso*, em número de setenta e sete, são escritos bem ao estilo de máximas ou aforismos, e gravitam em torno de temas como casamento, amor, felicidade, velhice, relação com o passado e, principalmente, sobre as paixões e a amizade. São vinte e três pensamentos diretamente ligados ao tema da amizade, tanto em seu aspecto positivo, isto é, sobre a sua importância e o modo como deve-se comportar com um amigo quanto, de outro modo, em sentido negativo, a saber, a propósito da fragilidade das relações humanas, traição, engodos e mentiras de pessoas falsas. Há ainda três pensamentos sobre o contexto adequado para dar conselhos, portanto ligados ao tema da amizade.

Sobre as paixões, há pelo menos dois pensamentos que ligam a submissão às paixões a uma prisão (pensamentos L e LXXI) e, além disso, explica-se o comportamento passional de pessoas inconsequentes (pensamento XXI), vãs (pensamento XXXVI), impertinentes (pensamento LIV), inconstantes (pensamento LXII), orgulhosas (pensamentos VIII, XX, XXXIV e LXIV) e com exagerada boa opinião de si (LVIII).

É interessante como esses aforismos, veiculados como se fossem os pensamentos de um espírito reto, parecem ligar-se essencialmente ao comportamento de pessoas dotadas de um espírito tortuoso. Mais do que isso, os sentimentos desse coração que se diz virtuoso são marcados pelas agruras provocadas por pessoas falsas: “Tentou-se em vão disfarçar seus objetivos e intenções secretos, a máscara cai cedo ou tarde” (Pensamento LXXV). Passagem carregada de negatividade e resignação, um pouco como na *Nova Heloisa* quando o personagem Saint-Preux se queixa dos parisienses, mais precisamente na Carta XIV da segunda Parte do romance: “Até aqui vi muitas máscaras, quando verei rostos de homens?”¹². Atente-se ainda para o pensamento XV, quando Rousseau fala das pessoas dotadas de um “coração ruim” [*mauvais cœur*], expressão diametralmente oposta a “coração virtuoso” [*cœur*

¹⁰ ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. “Pensées d’un esprit droit, et sentiments d’un cœur vertueux”. In: *Œuvres complètes*. Édition thématique du tricentenaire. Org. Raymond Trousson e Frédéric S. Eigeldinger. Volume 17. Genebra: Slaktine, 2012.

¹¹ ROUSSEAU, “Pensées d’un esprit droit, et sentiments d’un cœur vertueux”, V. 17, 2012, p. 417.

¹² ROUSSEAU, “Nouvelle Héloïse”, 1964c, p. 236.

vertueux], incorporada ao título da obra. O espírito reto do autor desses pensamentos parece ter dificuldade em não se concentrar precisamente nos espíritos tortuosos cujos corações carecem de virtude.

Os *Fragments diversos* tratam de vários temas e foram escritos em datas distintas. Conforme as notas presentes na edição da Gallimard, de 1964, alguns deles possivelmente remontam a 1758/1759 e outros a 1764. Entretanto, é difícil dizer com precisão o período em que foram redigidos e em qual projeto seriam inseridos ou se, de outro modo, não passam de anotações simplesmente rejeitadas pelo autor.

Alguns fragmentos são relativamente longos enquanto outros, por sua vez, não passam de duas linhas. Os cinco primeiros merecem destaque porque, pelo tema, possivelmente representam esboços para a preparação de um Prefácio que faria parte da edição das obras completas de Rousseau, projeto elaborado em 1758, mas nunca concluído, como já se disse anteriormente. Os fragmentos de número 6, 7, 8 e 9 tratam de assuntos ligados à elaboração do *Discurso sobre as ciências e as artes*, publicado em 1750. Fala-se, por exemplo, sobre as Academias, sobre os intelectuais, sobre os autores e sobre o estilo de escrita. Em outros fragmentos, Rousseau trata de temas como o uso proveitoso do tempo de vida das pessoas, mas igualmente de assuntos ligados à natureza/cultura e também ao princípio de prazer e dor responsável por conduzir o comportamento humano (fragmentos 21 e 32).

Sobre o prazer e a dor, Rousseau é bastante explicativo, subdividindo, por exemplo, os tipos de prazer possíveis em um movimento argumentativo que pode, em alguma medida, fazer vislumbrar a corrente filosófica conhecida como utilitarismo. Os dois últimos fragmentos, lidando com questões teatrais, estão claramente inseridos em um contexto paralelo ao da *Carta a d'Alembert*, publicada em 1758. O leitor encontrará nesses fragmentos um material que pode esclarecer passagens já consagradas do filósofo ou ainda se deparar com temas e considerações sem muita ressonância em obras formalmente publicadas.

A tradução dos *Pensamentos de um espírito reto e sentimentos de um coração virtuoso* e dos *Fragments diversos*, interessa ainda notar, baseou-se na edição da Gallimard das obras completas de Rousseau (1964, Tomo II). Reproduzi as notas presentes nessa edição porque apresentam variantes, palavras e frases corrigidas ou anuladas pelo autor. Esse esforço tem como objetivo ajudar a ter uma ideia das opções consideradas por ele enquanto escrevia, além de iluminar questões estilísticas. Preservei parágrafos sem espaçamento ou palavras minúsculas em início de frase para explicitar o caráter esboçado de algumas passagens.

Ao leitor fica então o convite para entrar no escritório de Rousseau, revirar suas malas e conhecer parte do seu esforço de escrita, da sua procura pela melhor palavra ou expressão, compreender de modo mais aprofundado, enfim, os temas pelos quais ele se interessava e sobre os quais refletia.

Pensamentos de um espírito reto e sentimentos de um coração virtuoso

Jean-Jacques Rousseau

I

Acredita-se,¹³ geralmente, que é moralmente impossível ser feliz e, julgando por minha experiência, seria dessa opinião. Entretanto, minhas reflexões começam a me convencer de que a felicidade não é uma quimera quando é procurada em seu próprio interior e não fora de si.

É preciso, para encontrá-la, não ter nenhuma reprovação a se fazer e enxergar os defeitos e os vícios dos homens sem desejar-lhes mais mal por causa disso.

É preciso não odiar ninguém porque o ódio é um tormento para quem conserva essa paixão no coração. É suficiente desprezar e tolerar as crueldades e os ridículos.¹⁴

II

Se tivesse tido a força para renunciar a pessoa que me enganou, quando percebi pela primeira vez ter sido traído, teria poupado reprimendas a mim mesmo e novos crimes a ela. Porém, desejei explicações, ela me deu garantias com as quais fui ainda tolamente enganado e fiz com que acrescentasse múltiplas mentiras à perfídia da qual já era culpada.¹⁵

III

É bem suficiente ter contra mim os meus remorsos em relação ao passado: é preciso ao menos poupar-me o desprezo por mim mesmo em relação ao futuro.¹⁶

IV

Quando se age somente pelos motivos mesquinhos ligados ao amor pelo dinheiro, não se coloca jamais em suas ações nenhuma verdade, nem em seu zelo nenhuma afeição verdadeira.¹⁷

¹³ Na edição de 1826, de Matthieu Villenave, lê-se “Acredita-se, *muito* geralmente (...)”. A edição de 2012, sob direção de Marcel Raymond e Frédéric S. Eigeldinger (Slaktine, 2012) baseia-se naquela de 1826 e preserva a palavra faltante na edição da Gallimard (1964). Nota do tradutor (doravante sinalizada N.T.).

¹⁴ Sobre o tema da felicidade, privilegiado neste fragmento ver, por exemplo, a Carta II das *Cartas morais*, cujo início afirma “O objetivo da vida humana é a felicidade, mas quem de nós sabe como atingi-la?” (ROUSSEAU, 2005, p. 146). [N.T.].

¹⁵ Rousseau fala de Denis Diderot? Difícil afirmar categoricamente, mas certo é que durante muito tempo ele foi seu amigo até que, em 1758, romperam formalmente a amizade. [N.T.].

¹⁶ Rousseau, quem sabe, se refere ao caso de uma fita decorativa furtada por ele quando tinha dezesseis anos. Quando confrontado, ele acusou falsamente a camareira Marion de ter cometido o delito. O episódio é relatado na sua obra *As confissões*, Livro II. Na Quarta caminhada da obra intitulada *Devaneios de um caminhante solitário*, ele volta a falar desse acontecimento traumático. Nota do tradutor. Villenave escreve uma nota em que se diz: “Como Rousseau era digno de lástima! E que confissão ele já não fazia dele mesmo” (ROUSSEAU, 1826, p. 15).

¹⁷ Rousseau foi um crítico ferrenho do luxo e do dinheiro. No Livro I das *Confissões*, ele afirma, com efeito, que nunca sofreu tentação por dinheiro (1959, p. 35). Cito, a título de ilustração, duas passagens presentes nas *Considerações sobre o governo da Polónia*, mais especificamente, no Capítulo 11: “Não se pode fazer os homens agirem senão por seu interesse, eu o sei, mas o interesse pecuniário é o pior de todos, o mais vil, o mais próprio à corrupção” (ROUSSEAU, 1964a, p. 1005). No mesmo capítulo, um pouco adiante, afirma-se ainda: “Procurai

V

Há somente um meio seguro para destruir em seu coração uma paixão tão violenta quanto o amor: separar-se da pessoa amada. A sua presença é um alimento contínuo fornecido a um fogo mal apagado.

VI

Irão vos sobrecarregar com promessas solenes de estima e de reconhecimento enquanto esperam algo de vós; porém, se acreditarem não ter mais nada a esperar, vos abandonarão sem pudor e sem arrependimento.

VII

As leis divinas e humanas estabeleceram entre as pessoas casadas a superioridade do homem e a dependência da mulher. Porém, para engajá-la a se submeter sem repugnância é preciso que o marido não exija dela nada irrazoável.

Nada é mais perigoso do que a autoridade nas mãos de quem não sabe fazer uso dela.

VIII

O orgulho é o vício que menos perdoamos, ele fere essencialmente o amor-próprio. O orgulhoso não pode ser nem afável e nem agradecido, somente rebaixando-nos é que procura satisfazer a sua altivez.

Teme-se o orgulho dos grandes senhores porque podem prejudicar, despreza-se o das pessoas sem crédito e sem poder porque a sua tola arrogância não pode levar prejuízo a ninguém.

IX

O comércio da vida civil exige ajudas mútuas e bondades recíprocas. Não desejar jamais se encarregar com responsabilidades e sempre desejar que outrem o faça é o projeto mais injusto e o mais extravagante.

X

Sem religião, não pode haver nem verdadeira probidade e nem felicidade sólida.

Mas poucas pessoas possuem uma ideia justa da religião. Faz-se comumente com que consista em práticas exteriores, e não se cumpre nenhum dos deveres essenciais prescritos por ela. Sem dúvida, é necessário observar os preceitos da igreja, mas não se imagine que já está tudo feito ao observar o serviço divino e ao resmungar algumas preces com as quais o coração não se identifica.

Só se possui religião quando não se faz contra os outros aquilo que não gostaríamos que fizessem contra nós, e quando se faz por eles aquilo que gostaríamos que fizessem por nós.

A verdadeira religião é a verdade, a caridade, a beneficência, a humildade, a doçura no caráter e nos procedimentos. Todo exercício religioso que não é fundado nesta base é somente ilusão e hipocrisia.

em todo país, em todo governo e em toda a terra. Não encontrareis um grande mal em moral e em política no qual o dinheiro não esteja metido” (ROUSSEAU, 1964a, p. 1006). [N.T.].

XI

As pessoas que nunca perdoam nada dos outros pretendem que tudo lhes seja perdoado.

Para viver em paz, seria preciso não se ofender com nada e não ofender ninguém.

XII

A amizade é o tesouro mais precioso e o mais raro da vida. Um verdadeiro amigo divide dos meus prazeres e das minhas aflições, tolera as minhas falhas e não tem para com elas uma covarde complacência. Ele não me faz contínuas promessas solenes de zelo, mas me mostra em todas as suas ações uma ligação terna e sincera. Ele deseja o que é de meu interesse, e o procura de preferência ao seu.

XIII

Quando nos aproximamos da velhice é preciso se ocupar apenas com o cuidado de fazer um melhor uso do tempo que resta a viver, o que não foi feito com o aquele que foi vivido, e pensar em sua existência somente como preparação para perdê-la em breve.¹⁸

XIV

Quando se ama apenas a si mesmo, e esse sentimento é demasiadamente comum, tornamo-nos fardos para os outros sem sermos úteis a ninguém.

XV

Os caracteres orgulhosos e obstinados são igualmente incapazes de dar ou receber conselhos: eles seguem apenas as impressões de sua crueldade e de seu coração ruim.

XVI

É a força da paixão que faz mais frequentemente tolos em matéria de amor do que a fraqueza do espírito.

XVII

Quando se está determinado a romper com alguém que foi amado, não se deve, em absoluto, refletir nem sobre a resolução nem sobre os motivos que levam a tomar essa decisão: é preciso ocupar-se com qualquer outra coisa que não tenha ligação com a pessoa amada. Essa divisão enfraquecerá a paixão, fornecerá coragem e forças para vencê-la inteiramente e sem recaída. Cura-se completamente apenas quando não se deseja e não se teme mais nada da pessoa amada.

XVIII

As mulheres, em sua maior parte, são semelhantes aos enigmas: interessam quando não são desvendadas, mas desde que sejam conhecidas elas cessam de agradar.¹⁹

¹⁸ Charles Guyot, em nota para a edição da Gallimard (1964, Tomo II, p. 1953. Nota I da p. 1302) aponta com precisão como temos aqui o fio condutor do que será tratado na Terceira caminhada dos *Devaneios de um caminhante solitário*.

¹⁹ Charles Guyot, em nota, levanta a questão se um pensamento como esse poderia ser verdadeiramente de Rousseau (1964, Tomo II, p. 1953. Nota II da p. 1302). Villenave, por sua vez, coloca em nota que “Nenhum

XIX

Os bens e os males experimentados pelo sábio contribuem para a sua perfeição. É assim que o sol e a chuva concorrem para fertilizar a terra.

XX

Quando se é orgulhoso e obstinado, não é por falta de luzes e de conhecimentos, mas por defeito de sentimento. Deixa-se o caminho da razão, da justiça e do reconhecimento. Uma falsa vergonha impede que se retorne a ele, e quanto mais se espera, mais se fica revoltado contra a verdade e a decência. O partido mais sábio para se tomar com pessoas dotadas desse caráter é o de guardar o silêncio e deixá-las voltarem a si por elas mesmas, caso a depravação do coração não as mantenha de modo absoluto em sua obstinação.

XXI

A inconsequência faz falar e agir sem reflexão. Se as pessoas dotadas desse defeito quisessem se lembrar de tudo o que disseram e fizeram, seriam humilhadas pelas imprudências, pelas indiscrições e pelos erros de conduta dos quais se tornaram culpadas.

O inconsequente fala sempre mal e não escuta jamais o que lhe é dito ou escuta mal.

XXII

Nada é tão baixo e tão covarde como procurar se justificar por meio da mentira. Um mentiroso é alvo de desprezo público e contrai, pelo hábito de querer enganar os outros, aquele de enganar a si mesmo.

Ligamo-nos uns aos outros pela fala que deve ser a intérprete de nossos pensamentos e de nossos sentimentos, mas se ela perdeu todo o seu crédito e toda a confiança, todas as ligações da sociedade e do comércio da vida são rompidas.

Mesmo a verdade passa por impostura na boca de um mentiroso.

XXIII

Nada deve ser mais precioso de que uma boa reputação. Acreditar-se-ia ser o contrário caso se julgasse pela facilidade com a qual os homens lhe sacrificam em favor de um vil interesse.

XXIV

Quando se examina a maneira pela qual os homens e as mulheres vivem uns com os outros, somos tentados a pensar que foram criados tão somente para se atormentarem e se destruírem reciprocamente.

XXV

Vejo duas pessoas que parecem extremamente ligadas pela amizade. Se eu dissesse a cada uma delas todo o mal que me disseram uma da outra, passariam a detestar-se ainda mais do que parecem se gostar.

escritor falou tão mal das mulheres como Rousseau, e nenhum escritor excitou mais entusiasmo entre as mulheres: é que ele tinha amado demais” (ROUSSEAU, 1826, p. 23).

XXVI

É inútil e frequentemente perigoso dar conselho a alguém que, animado pelo ardor de uma paixão, escuta tão somente os seus movimentos.

Para aconselhar bem é preciso conhecer o caráter da pessoa necessitando de conselho e esperar as circunstâncias favoráveis para fazer com que o receba, caso não seja com docilidade, ao menos sem azedume.

Deve-se ter em mente, ao aconselhar, apenas agir em favor do benefício dos outros e não misturar nenhuma motivação pessoal a esse objetivo.

XXVII

Suporta-se pacientemente ser repreendido às vezes quando se merece costumeiramente ser elogiado.

XXVIII

Se alguém me confia um segredo, ainda que possa ser pouco importante, devo guardá-lo escrupulosamente. Porém, o homem sábio não deve fazer confidências a não ser em caso de necessidade urgente e com muita circunspeção.

Deve-se confidenciar apenas a um amigo, mas pode-se garantir que ele jamais deixará de sê-lo? Se digo um segredo a alguém porque acredito que seja um amigo, ele acreditará estar igualmente autorizado a revelá-lo a um terceiro, considerado também como seu amigo; este último o contará a um quarto e eis o segredo da comédia.

XXIX

O despeito causado por uma inclinação desprezada, ou quando a pessoa amada não corresponde em absoluto a essa inclinação, exige somente ser apaziguado. E gostaria, se infelizmente me encontrasse neste caso, que me provassem a injustiça e a falta de fundamento das minhas suspeitas. Estou bem longe de buscar o crime, desejaria tão somente ver a inocência.

De resto, o despeito nunca curou uma paixão. Essa cura deve ser a obra da separação e da ausência: não há outro remédio.

XXX

Nada alivia mais seguramente as tristezas interiores do que a liberdade de se queixar e de tirar consolação do seio de um amigo. Porém, há pessoas suficientemente infortunadas para não ter nem mesmo esse recurso.²⁰

XXXI

A base mais sólida do repouso e da felicidade é fazer com que não dependam daquilo que não depende de nós.

²⁰ Villenave escreve em nota que “Rousseau frequentemente colocou-se, em seus escritos, entre aqueles *suficientemente infortunados*, e *esse recurso* sempre lhe foi tolhido por conta de sua imaginação e por suas desconfianças” (ROUSSEAU, 1826, p. 31).

Seria uma loucura empreender a correção dos vícios de outrem e ser muito vivamente afetado por eles. É preciso se limitar a não os ter em si mesmo e, de resto, a tomar o tempo como ele vem, e os homens por aquilo que valem.

XXXII

Não temos em absoluto estudo mais essencial e mais salutar do que aquele referente a nós mesmos. Devemos nos aplicar a conhecer o que nos é pessoalmente específico e não o que nos é estranho. É preciso nos instruir a respeito de nossas falhas para corrigi-las e a respeito das dádivas que a natureza colocou em nós para reger o seu uso, o objeto de sua finalidade.²¹

XXXIII

Por pouco que se deseje de boa-fé examinar a si mesmo, percebe-se facilmente o pouco que se vale e não se é tentado a ser altivo e orgulhoso. Não se estima além do que convém, e purifica-se seu espírito e seu coração do perigoso veneno da vaidade e da altivez.

XXXIV

Nunca reparastes no modo como os orgulhosos se conduzem em relação a outrem? Haveis notado o desdém com que vos escutam, a arrogância com a qual eles não vos respondem senão com um sorriso zombeteiro ou alguma intenção insultante? Enrubescem-se, por eles, por causa de sua grosseria impudente. Somente eles não enrubescem e, se não excitam muita indignação, o que acontece mais comumente, são ao menos motivo de piedade.

XXXV

É preciso colocar uma grande diferença entre os defeitos do espírito, da imaginação, do humor e os vícios do natural e do coração. Os primeiros produzem caprichos, leviandades e teimosias passageiras. Os outros, mentiras, dissolução,²² ingratidão, uma obstinação insolente e indomável. Perdoa-se facilmente os primeiros, jamais poupa-se os outros.

XXXVI

As pessoas vãs e que se desconhecem teriam a ganhar caso tivessem a coragem de tirar delas mesmas o véu que têm diante dos olhos e de se lembrarem, de boa-fé, o que são e de onde saíram para chegar no ponto em se encontram! Elas então se julgariam conforme as luzes da equidade e as regras da razão. Por uma consequência necessária, estariam bem afastadas de pensar que tudo lhes é devido e que não devem nada a outrem.

XXXVII

Sempre quis um amigo que fosse um confidente a quem pudesse abrir a minha alma, um conselheiro nas minhas deliberações, um consolador em meus infortúnios, um outro de mim mesmo pelas ligações de ternura e de fidelidade. Acreditei, enfim, ter encontrado esse

²¹ Na edição de 1826, sob responsabilidade de Villenave, lê-se: “(...) para reger seu uso, o objeto e a finalidade”. A edição da Slaktine mantém a formulação da frase como aparece em 1826.

²² Na edição de 1826, sob responsabilidade de Villenave, lê-se “dissimulação” e não “dissolução”. A edição da Slaktine preserva a palavra “dissimulação”.

tesouro inestimável, porém me enganei. A traição que experimento me ensinará a não me fatigar à procura de uma quimera.

XXXVIII

Ofereceram-me as mais fortes promessas solenes de apego, elas foram acompanhadas das expressões mais afetuosas, dos juramentos mais lisonjeiros e das mais sedutoras demonstrações. Porém, tudo isso não passava de uma linguagem que parecia tudo dizer e que não significava nada. O coração tinha o ar de entregar-se a sentimentos ternos e sinceros e, no fundo, não sentia nada. Penetrei enfim através de todas essas aparências, reduzi a fala ao seu verdadeiro sentido. Apreciei os testemunhos mais especiosos em seu justo valor e vi somente indiferença, cupidez e perfídia.

XXXIX

Não há nada de mais incerto e de mais frágil do que as amizades humanas. Para formá-las é preciso anos e, algumas vezes, basta um momento para destruí-las. E o que foi destruído em um instante não será reestabelecido em um século. As amizades fundadas sobre a honra e sobre a virtude não são suscetíveis desse inconveniente.

XL

Um de meus amigos tinha o coração ressequido pelos tratamentos indignos que provava da parte de uma pessoa a quem estava ligado. Ele estava terrivelmente triste, perguntaram-lhe pela razão disso: preservou o silêncio. Ele me confiou que iria se afastar definitivamente das suas relações e viver no mais intenso recolhimento. Respondi-lhe que não era esse o remédio. Vedes a todos, lhe disse, exceto a pessoa em questão, e estareis em breve tranquilo e feliz.

XLI

É insustentável viver sob um mesmo teto com pessoas em relação às quais é preciso sempre estar atento, sempre desconfiado, sempre com a guarda levantada: seria a mesma coisa passar a vida no bosque em meio a lobos e javalis.

XLII

Ofenderam-me cruelmente no fundo do meu coração e me ofendem todos os dias. Porém, Deus não permita que eu me entregue a desejos de vingança! Sinto que ainda farei bem àqueles que me fizeram e que me fazem tanto mal. Estaria mesmo mais disposto a fazer avanços do que a exigir satisfações, se acreditasse lembrá-los dos sentimentos de justiça e de amizade. Porém, perdoei tantas vezes, me precavi tão frequentemente sem sucesso que não tenho mais coragem para renovar diligências que me degradariam em pura perda.²³

XLIII

Qual o caráter mais difícil de ser corrigido do que aquele de uma pessoa cuja imaginação é caprichosa e bizarra, cujo coração é altivo e imperioso, cuja vontade é dura e

²³ Villenave escreve em nota que “Todo o caráter de Rousseau está traçado aqui em poucas linhas”. (ROUSSEAU, 1826, p. 40).

obstinada, cujos sentimentos são baixos e interessados! Um caráter como esse não fará jamais senão a infelicidade da pessoa dotada dele e o desespero daqueles que se interessam por ela.

XLIV

Não há verdadeira beatitude a não ser na paz interior da alma, e só se pode gozar dessa paz pela virtude.

XLV

Quando verdes alguém audacioso e servil digais, sem temor de vos enganar, que essa pessoa é viciosa. E, quando verdes alguém modesto e firme digais, com a mesma segurança, que é virtuoso.

XLVI

As aflições do tempo presente seriam de pouca monta se elas não nos recordassem a lembrança dos prazeres do tempo passado. Nós só nos queixamos do que é porque lamentamos o que não é mais.

XLVII

Há dois tipos de ciúme: um é delicado e só o temos porque não nos estimamos suficientemente. O outro é grosseiro e só o temos porque não estimamos suficientemente a pessoa amada: este é uma injúria, o primeiro é uma prova de apego.

XLVIII

Talvez o meio mais seguro e mais eficaz para acalmar uma grande dor é entregar-se a ela sem resistência.

XLIX

O melhor de todos os hábitos seria não contrair nenhum, sendo absolutamente independente e separado de tudo. Há somente o homem esclarecido, sábio e corajoso para poder adquirir esse império sobre si mesmo.

L

Quanto mais se tem paixões, menos se é livre. Elas fazem com que nasçam as necessidades e estas sempre estão acompanhadas do desejo de satisfazê-las.

LI

Temos três tipos de vínculos:

Os primeiros, urdidos pela natureza, são inevitáveis: tal é a submissão de um filho ao seu pai.

Os segundos dependem da sorte, seja por merecimento ou não. Deles é permitido procurar se desfazer: tal é a pobreza, etc.

Os terceiros provêm de nossas ligações e de nossos engajamentos. Se a honra e as leis consagraram esses engajamentos é preciso se submeter às correntes impostas por elas: tal é o casamento, etc., etc.

Porém, caso sejam engajamentos inúteis ou prejudiciais, aos quais a complacência e a boa-fé exageradas deram lugar, não temos nada melhor a fazer senão sacrificá-los à liberdade, e subtraímo-nos absolutamente e sem retorno aos caprichos, à bizarrice, à falsidade e à ingratidão de outrem.

LII

Fala-se bem somente quando se sente o que é dito.

A natureza colocou no sentimento uma persuasão que as palavras não operam em absoluto e que a arte não poderia imitar.

Não há nada de verdadeiro e de expressivo a não ser o que parte do coração: pode-se vê-lo e escutá-lo mesmo sem a ajuda da voz e das orelhas.

LIII

De todas as virtudes, a mais admirável é o perdão das injúrias quando a vingança só depende de nós.

Tem-se uma alma generosa somente à medida em que sabemos desprezar o que ordinariamente produz a indignação ou, ao menos, dar a isso somente uma leve atenção.

LIV

O que é um impertinente? É um tolo tão repleto de si mesmo que considera os outros como nada.

LV

Quantas pessoas profanam o nome e o uso da amizade! Para uns, é somente a arte da mentira e do interesse. Para outros, um estratagema para alcançar mais seguramente os seus objetivos.

Vale infinitamente mais estar sozinho e isolado do que abrir a sua alma para tais amigos.

LVI

Para conservar um amigo é preciso tornar a si mesmo capaz de sê-lo.

Uma pessoa que relaciona tudo a ela, que ama somente as coisas relativas à sua conveniência particular, deve renunciar às doçuras e às vantagens da amizade.

LVII

Há tão somente sentimentos puros e honestos que possam formar os laços de amizade, mas o interesse os desata.

LVIII

Ter uma exagerada boa opinião de si é uma pequenez vergonhosa que cedo ou tarde traz infelicidade.

LIX

Não é exercendo o império sobre os outros, mas ao dominar a si mesmo que se pode unicamente lisonjear-se por ter alcançado a felicidade.

LX

O nascimento e as dignidades são títulos vãos que a sorte propicia. É pelos sentimentos que se deve ser nobre e grande. Somente a virtude merece a admiração e o respeito dos homens.

LXI

O casamento é o vínculo mais geral e o mais extenso da sociedade, porém é muito necessário que seja sempre aquele responsável por unir mais sinceramente um homem a uma mulher.

LXII

As pessoas mais inconstantes se orgulham, por vezes, de uma obstinação a toda prova, mas sua ligeireza e sua teimosia comprovam igualmente a sua fraqueza.

LXIII

Nada é comumente mais difícil do que engajar o amor-próprio a uma empreitada que de início se recusou a realizar.

LXIV

Há pessoas que preferem arriscar tudo e perder tudo pelo orgulho do que reconhecer as suas falhas e se retratar com prudência e simplicidade.

LXV

Um homem sábio está igualmente afastado da fraqueza que acredita sem discernimento e do pirronismo que transforma o não acreditar em nada em um mérito lastimável.

LXVI

É pelas obras que conhecemos o caráter. Tenta-se em vão me dizer que se tem o coração excelente, quando não vejo nem o candor que o caracteriza, nem a complacência que lhe é um atributo, nem algum desses movimentos tão expressivos do sentimento que procura agradar e que teme ofender. Procura-se inutilmente afetar essas ternas impressões da alma quando não são sentidas. E somente os imbecis são por muito tempo enganados pela dissimulação e pela falsidade.

LXVII

Não devemos jamais achar ruim que alguém não tenha gosto por nós. Há simpatias e antipatias naturais experimentadas por todos. Vê-se uma pessoa e, sem saber quais são as qualidades de seu espírito e de seu coração, sente-se inclinação ou repugnância em ligar-se a ela. Seria bem difícil justificar a si mesmo essa atração ou essa distância.

Porém, nada deve nos impedir de observar, ao menos quanto àqueles em relação aos quais não nos sentimos dispostos a gostar, o que os deveres comuns de humanidade e uma educação honesta exigem de todo mundo. É preciso se manter aí e nada seria tão criminoso e monstruoso quanto testemunhar a essas pessoas sentimentos que não temos no coração, e lhes iludir por meio de aparências enganosas.

LXVIII

Se prestássemos seriamente atenção no caráter da maior parte dos homens e mulheres notaríamos facilmente que as pessoas que se admiram com mais facilidade são as menos afetadas pelos sentimentos com os quais as supomos dotadas.

LXIX

Não há ninguém que não tenha falhas, mas elas são desculpáveis quando ao menos são compensadas por algumas virtudes.

LXX

Por que nos afastamos frequentemente do alvo que temos em vista? É porque não comparamos os meios e o fim a que nos propomos. Tomamos uma rota ruim e um orgulho obstinado impede de tomar o caminho correto. Deseja-se que tudo se curvasse sob o império absoluto de um humor altivo e imperioso. Os acontecimentos produzem enfim humilhação e arrependimento, porém não há mais tempo.

LXXI

A escravidão mais dura é certamente aquela de uma paixão em relação à qual se deseja desembaraçar, mas não se pode.

LXXII

O verdadeiro amigo oferece seu coração sem reserva, sem condição e unicamente porque ama. Ele tem sinceridade, delicadeza, transportes e fidelidade de sentimento.

O falso amigo só ama relativamente ao seu próprio interesse e, caso a cupidez o aconselhe, torna-se ingrato e traiçoeiro.

LXXIII

Quanto mais sentimentos se tem, mais percebe-se como são encontrados apenas raramente alhures. A comparação feita de si em relação aos outros é um amor-próprio razoável e necessário que ressarce um pouco o que se sente na amizade. É uma espécie de consolação, quando estamos aflitos, encontrar apenas indiferença por parte daqueles cujos corações tínhamos direitos bem fundados.

LXXIV

Tudo o que seduz pelo exterior não passa frequentemente de uma careta perigosa e funesta. A exterioridade enganosa da probidade, da amizade e do apego são semelhantes a esses leves vapores que aparecem sobre as colinas imediatamente antes da aurora e que os primeiros raios de luz dissipam inteiramente. Não encontramos mais do que uma rocha dura e seca onde antes estava coberto por vapores.

LXXV

Tentou-se em vão disfarçar seus objetivos e intenções secretos, a máscara cai cedo ou tarde. A causa se manifesta pelos efeitos, um caráter imitado se desmente, enfim, porque ele não tem esses sintomas verdadeiros que são uma dádiva preciosa da natureza.

LXXVI

Não me fiarei mais nem na aparência nem na fala dos homens: fui muito indignamente enganado por eles. Aprenderei, por uma longa experiência e pelo exame mais refletido a quem poderei seguramente oferecer toda minha amizade e toda a minha confiança. E quando tiver descoberto esse precioso tesouro começarei a ser verdadeiramente feliz.²⁴

LXXVII

Os zelos oferecidos com o objetivo de agradar alguém de quem não gostamos são sempre esforços inúteis. Porém, quando gostamos, agradamos sem dificuldades e sem embaraço.

* * *

Fragmentos diversos

1²⁵

Não desejas em absoluto serem meus protetor[es], meus mecenas, mas meus consoladores e meus verdadeiros amigos; e eu não vos dirigi em absoluto louvores, mas vos amei ternamente.²⁶

Sr. Marechal e Madame Marechala, recebi com bondade esta homenagem de meu coração e possam meus escritos, vencedores do tempo, transmitir a outras eras esse monumento do meu respeito e da minha dedicação a vós.²⁷

2

Antes de me afastar do público, como faço agora, junto ao qual suspirava durante muitos anos, desejei oferecer-lhe uma coletânea completa e correta dos meus escritos que foram acolhidos por ele separadamente, esperando que deseje ainda agora acolhê-los reunidos e corrigidos dessa multidão de erros e de contrassensos que pululam em todas as edições feitas até aqui, por diversos editores, e que não deixaram de se esgotar com facilidade. É a primeira edição da qual participei, ela será a última, contém tudo o que me restava de manuscritos apresentáveis e como só a faço pousando a pluma...

3

Dispensar os leitores ou antes a mim mesmo dos ternos versos que me escaparam outrora e em relação aos quais me envergonho hoje. Pois, além de serem lições ruins para

²⁴ Villenave escreve como “Rousseau não pôde encontrar esse tesouro sempre procurado, e que foi a necessidade, o tormento e o erro de sua vida” (ROUSSEAU, 1826, p. 58). [N.T.].

²⁵ A mudança da numeração romana para a cardinal foi feita pela edição da Gallimard e é seguida por mim. [N.T.].

²⁶ Como é indicado em nota na edição da Pléiade (1964, Tomo II, p. 1956, Nota 1 da p. 1320), estes primeiros fragmentos, talvez até o sexto, provavelmente estão ligados ao projeto de edição geral das obras de Rousseau pensado por ele em 1765. [N.T.].

²⁷ Rousseau conheceu o senhor e a senhora Luxemburgo em 1759, tendo vivido em uma causa fornecida por eles em Montmorency enquanto o lugar onde moraria, em Mont-Louis, estava sendo reformado. Eles foram considerados por Rousseau como bons amigos. [N.T.].

oferecer aos jovens que talvez lerão esses escritos, convém somente a corações corrompidos ousar na idade da razão fazer alarde dos desregramentos de sua juventude.

4

Não chamo essa coletânea de *minhas obras* porque as obras de um homem não são as coisas que diz, mas as que faz, e infelizmente estou bem distante de fazer um livro das minhas.

5

Para a grande edição

1 – Semelhante a esses frutos comidos por um inseto que são dourados à vista, perfumados ao odor e que lisonjeariam menos os sentidos se o coração fosse mais são.

2 – Como esses campos tão ricamente ornamentados nos quais a abundância de flores anuncia uma colheita ruim.

6

Como o estado do homem de letras, antes tão honroso, está aviltado aos olhos do povo desde que viu de perto os seus participantes. O nome de poeta, antes venerável e sagrado é um[a] injúria em nossos tempos, e um homem desejoso de conservar algum tipo de dignidade dificilmente ousaria confessar-se autor. De onde nasce esse desprezo e essa ignomínia? Oh verdade, quando nosso interesse não for nada diante de ti, o que será do orgulho literário? O que o povo pode pensar de todas essas academias observando o que se passa naquelas ao seu alcance?²⁸ Ele vê com surpresa bandos de imbecis tornarem-se na província assuntos acadêmicos e as honras literárias prodigalizadas aos imbecis.²⁹

Quando o vulgo vê extrair de seu seio tantos assuntos acadêmicos, quando ele aprende a respeito de quantas pesquisas frívolas são conduzidas por essas sociedades autorizadas pelo favor do príncipe, quando tantas assembleias de homens de letras lhes oferece com dificuldade alguns homens sensatos.³⁰

7

Se é preciso sociedades literárias, questão que não pretendo resolver e a qual não desejo levantar. É certo ao menos que elas não poderiam ser em número excessivamente pequeno para a honra³¹ das letras e para o progresso das ciências.

8

De que servem tantas academias abertas ao pequeno número daqueles que as honram? Menos para distinguir esses grandes homens do que para dar-lhes iguais. São rebaixados quando tantos talentos fracos são elevados ao seu lado e o verdadeiro mérito,

²⁸ Nesta frase e nas duas anteriores, no original, não aparece o ponto de interrogação. [N.T.].

²⁹ ‘Imbecis’ aparece riscado no manuscrito. Nota traduzida da edição da Pléiade (doravante sinalizada N.P.).

³⁰ A edição da Pléiade indica pertinentemente em nota como o assunto tratado pelos fragmentos 6, 7, 8 e 9 parecem ligar-se a preocupações contemporâneas ao *Discurso sobre as ciências e as artes*, de 1750 (1964, Tomo II, p. 1956, Nota da p. 1321). Note-se ainda como, após a publicação do chamado primeiro *Discurso*, Rousseau respondeu a várias tentativas de refutação de sua tese, conforme a qual o avanço das ciências e das artes não tiveram uma influência positiva na moral dos povos. [N.T.].

³¹ A primeira redação aparece riscada: “ir útilmente aos seus fins”. [N.P.].

esquecido ou confundido entre a multidão, se indigna ao ver prodigarem ao vulgo um prêmio devido unicamente a ele.

9

A sorte reúne três homens letrados em uma pequena cidade: rapidamente erige-se uma Academia de vinte ou trinta membros dos quais aqueles três são toda a substância. Entretanto, esses letrados morrem, a Academia subsiste esvaziada igualmente de espírito e de saber e não faltam lá os trinta sábios mais do que os dez generais que faltavam em Atenas.³²

10

Essa linguagem efeminada, pueril, áspera, desprovida de calor e de força, essa trama de frases rebuscadas, esses floreios extravagantes e bizarros que eram tomados por espírito, e esse tom vil de zombaria que profanava os assuntos mais graves e tornava até mesmo a razão ridícula.³³

11

Que diferença em relação aos nossos autores, incessantemente obrigados a louvar em voz alta aquilo que criticam em voz baixa, a pensar de uma forma e falar de outra.

12

Estilo impetuoso e cortado. Frases curtas, nunca máximas.

13

Afinal, além de ter mais do que é físico na constituição de nossas almas, há bastante diferença entre o que é o espírito de um homem ao sair das mãos da natureza e o que pode se tornar pelo hábito, pela educação e por seus preconceitos.³⁴

14

A moral tem uma grande influência sobre o físico e muda, algumas vezes, até os traços do semblante. Havia mais sentimento e beleza nos semblantes dos gregos antigos do que nos de hoje em dia, há mais astúcia e menos grandeza nas fisionomias dos romanos modernos do que naquelas dos antigos.³⁵

15

A vingança, diz Platão, é igualmente nociva ao ofensor e ao ofendido. Ao primeiro porque é escravo de sua paixão, ao outro porque é a vítima.³⁶

³² Em seguida, pode-se ler essas palavras riscadas: “Com o que se ocupa uma sociedade assim? Com pequenos versos galantes os quais *Cotin* recusou a autoria, a resolver alguma [] em honra das damas, que não teve a coragem de percorrer esses memorandos insípidos. [N.P.]”

³³ Esse fragmento está presente no verso de uma folha rasgada. Na frente da folha, encontra-se o esboço de uma carta ao senhor Philopolis, redigida no outono de 1755. [N.P.]

³⁴ Esse é um tema caro a Rousseau, o da relação entre o registro da natureza, do que é universal e, de outro lado, aquele da cultura, da contingência e, portanto, da variabilidade. [N.T.]

³⁵ A articulação entre o campo da moral e o sensível é explorada por Denis Diderot no texto *Carta sobre os cegos para uso dos que veem*, de 1749. [N.T.]

³⁶ A referência deve ser do diálogo platônico intitulado *Górgias*. [N.P.]

16

O homem é o mais nobre dos seres criados, o homem é a glória da terra na qual habita. Se Deus se compraz com alguma de suas obras é certamente com o gênero humano, pois tudo em nós que é da natureza é admirável; é apenas por sua própria obra que o homem se desfigurou.

17

Reflexões

Quereis conhecer o interior de um homem que se escamoteia? Peça por um conselho.

18

Cada um, diz um autor célebre, *odeia o louvor quando o acredita falso*. Ele se engana, muitos amam o louvor menos como uma verdade lisonjeira do que como um signo do desejo que se tem de agradar, como um ato da dependência em que alguém se coloca diante deles. Pouco se importam caso haja mentira contanto que os lisonjeiem. A baixeza dos louvores oferecidos a eles compensa a verdade.³⁷

19

Existe essa diferença entre o ciúme e a emulação: a emulação tende a nos elevar ao nível dos outros, e o ciúme rebaixa os outros ao nosso nível.

20

Entre nós é o corpo que anda, entre os orientais é a imaginação. Nossas caminhadas se ligam à necessidade de agitar nossas fibras rígidas em busca de novos objetos. Entre eles, o movimento do cérebro supre aquele da pessoa, permanecem imóveis e o universo caminha diante deles.

21

Os seres imortais e sensíveis possuem uma maneira de existir da qual não temos ideia e sobre a qual não poderíamos raciocinar. Pois, em relação a nós, a sensibilidade se liga ao desejo de conservação. O estado natural de um ser mortal, tal como o homem, capaz de sentir prazer e dor é o de se comprazer com o sentimento de sua existência, o de sentir com prazer aquilo que tende a conservá-lo e sentir dor em relação àquilo que tende a destruí-lo: é nesse estado natural e simples que é preciso procurar a fonte de nossas paixões.

Engana-se quem acredita que a primeira é o desejo de ser feliz. A ideia de felicidade é muito composta, a felicidade é um estado permanente cujo apetite depende da medida de nossos conhecimentos, enquanto nossas paixões nascem de um sentimento atual independente de nossas luzes. O desenvolvimento é feito com a ajuda da razão, mas o princípio existia antes dela. Já disse qual é então esse princípio, o desejo de existir. Tudo o que parece estender ou reforçar nossa existência nos lisonjeia, tudo o que parece destruí-la ou estreitá-la nos aflige: essa é a fonte primitiva de todas as nossas paixões.

³⁷ Pode-se ler, riscado, “Você me adula, mas me agrada”. [N.P.].

Essa medida de existência ou, para falar mais propriamente, de vida, não é sempre a mesma, ela tem para nós uma certa latitude, é suscetível de crescimento ou de diminuição. Ela está no sentimento que a aprecia, mas esse próprio sentimento é passivo, depende de muitas coisas: dos sentidos, da imaginação, da memória, do entendimento, mesmo o hábito a afeta e a modifica, mas nada a afeta a não ser pela relação com nossa existência ou pelo julgamento que essa afeição nos faz carregar.

22

Verter flores e lágrimas sobre vossas honráveis cinzas.³⁸

Ela tinha muito espírito sem se afobar em mostrá-lo. Ele era por demais sólido para as pessoas frívolas, por demais fino para os grandes raciocinadores. O que ela dizia era por demais justo para os primeiros e por demais delicado para os outros.

Porém, sua doçura não era uma fraqueza, era uma virtude. Ela sabia como ser firme sem ser obstinada, a uma só vez repleta de sensatez e de complacência. Sua vontade cedia a todo mundo, seu julgamento cedia tão somente à razão.

23

Deixai essa terra infeliz; passai, alma pura, para a estadia da paz eterna. Mulher jovem e virtuosa, não estáveis em seu lugar aqui embaixo, estáveis com pressa para satisfazer os deveres de vosso estado a fim de poder deixar a vida após ter merecido o prêmio por isso. Ide, na flor da idade, procurar a recompensa das grandes virtudes. Porém, deixai à³⁹ terna amizade...

O caráter da Isabelle era mais do que modesto, era simples, ela não ostentava seu mérito e ele era pouco conhecido. Outros puderam vê-la como menos amável justamente por aquilo que deveria fazer com que fosse mais amada. Ela tinha talentos, isso era conhecido, porém ela mesma fazia tão pouco caso deles que se era tentado a tomá-la literalmente. Aqueles que penetravam para além viam nela qualidades mais preciosas, sabiam bem render-lhe o tributo de estima que lhe era devido.

24

Que pena! Poucos a viram e ninguém irá revê-la.

25

A maior parte dos homens, meu caro Paulino, murmuram contra a natureza por ter-lhes ofertado dias tão limitados e contra o tempo que corre em tal velocidade que, com exceção de um número bem pequeno, todos os outros passam a sua vida a se preparar para viver. Essas queixas não são somente, como se pensa, do povo com espírito vulgar, viu-se mesmo grandes homens ousarem repeti-las. A arte é longa, dizem os médicos, e a vida é curta. Aristóteles reprova a natureza de modo pouco conveniente a um sábio quando a acusa de ter prodigalizado séculos de vida a animais vis enquanto o homem, destinado a grandes coisas, tem o curso de sua vida limitado a um número tão pequeno de anos. Ele não deveria

³⁸ Charles Guyot, responsável pelas notas referentes à *Miscelânea de literatura e de moral*, sugere que este fragmento e talvez os dois seguintes se referem a Isabelle Guyenet, falecida durante o parto, em 1767. (1963, Tomo II, p. 1957. Nota I da p. 1325).

³⁹ Onde se lê “a mais terna”, a palavra “mais” aparece riscada no manuscrito. [N.P.].

dizer que temos pouco tempo, mas que o perdemos muito, pois acharíamos nossa vida suficientemente longa para fazer coisas grandiosas se soubéssemos empregá-la bem. Porém, passando-a em meio ao luxo e à ociosidade, sem fazer-lhe nenhum uso útil não é nem um pouco impressionante que antes de ter percebido sua duração sintamos o seu fim. Nossa vida é por demais curta, é verdade, não por culpa da natureza, mas por nossa culpa, ela é um bem em relação ao qual somos mais pródigos do que pobres. Uma sábia economia pode conservar e fazer valer uma fonte módica⁴⁰ enquanto que riquezas imensas perecem entre as mãos de um dissipador. A mesma coisa acontece com o emprego do tempo, e aquele a nós ofertado é suficiente para muitas coisas por quem quer que saiba usá-lo bem.

Por qual motivo então reclamamos da natureza? Saibamos aproveitar da vida a consideraremos suficientemente longa.

E um quarto de nossa vida não é vivido por nós.⁴¹

26

O que você me disse, meu jovem? Que estou alarmado por você, que lamento por ti! Você teme amar, então você ama, esse temor somente aparece após o mal. Porém, quando se ama

tememos amar.⁴²

não. A primeira expectativa de amor seduz mais do que amedronta, sem examinar o que sentimos entregamo-nos a ele. Quanto mais esses transportes são doces, menos procuramos conhecê-los, por medo de sermos obrigados a vencê-los após temo-los conhecido. Assim, você não pode dar conta a si mesmo do estado do teu coração: ele não teme, nem espera: está inquieto. Sua inocência ingênua desejaria esclarecer-se sobre seus verdadeiros sentimentos. Você veio consultar um amigo da verdade a quem as paixões não são desconhecidas, você não teme perturbar seu repouso para assegurar o teu. Jovem insensato, o que você me pede? É preciso que eu me desgarrar para te conduzir e que aqueça meu sangue, já meio gélido, com imagens perigosas as quais jamais se contempla impunemente? Mas quê, eu sinto demasiadamente que ao procurar seus traços apagados pela idade renovo em mim a impressão charmosa delas e, para atender aos teus desejos indiscretos, talvez⁴³ ceda à minha inclinação mais do que à tua inconveniência.

Aproveite ao menos dos perigos aos quais você me expõe⁴⁴ e torne-se sábio por meio da minha experiência.

Fui feliz.

Oh, minha criança, eu amava, e minha felicidade começava onde terminava os meus prazeres.

27

Menos descontente em relação àquilo que te devolvi do que com aquilo que, em absoluto, eu não te pedi mais.

⁴⁰ Lê-se no manuscrito original, riscado, “uma bem medíocre”. [N.P.].

⁴¹ Aparece na parte de baixo da página: “a metade da vida”. [N.P.].

⁴² Lê-se no manuscrito original, riscado, “talvez, também, você não ame em absoluto”. [N.P.].

⁴³ Aparece no manuscrito original, riscado, “a despeito de mim mesmo”. [N.P.].

⁴⁴ Aparece no manuscrito original, riscado, “perigos que você me faz correr, e males os quais você faz com que me lembre”. [N.P.].

28

*Do sábio. Ensaaios de Moral: XII p. 8.*⁴⁵

A vida cristã, sendo oposta à torrente da natureza, quem não resiste em absoluto a essa torrente é necessariamente arrastado por ela. Basta faltar força para que logo falte virtude e tornar-se por fraqueza tão infeliz quanto a maior parte dos homens.

29

Esses primeiros filósofos eram virtuosos, eu o consinto, eram mesmo muito mais do que os nossos que são, no entanto, bem mais sábios do que nenhum dos antigos jamais o foi.

30

Assim, aquele que perdoa podendo punir reúne os prazeres da vingança com os da clemência. Porém, aquele que pune não os reúne.

31

Exceto que o passado não nos interessa mais senão pelas induções que fazemos quanto ao futuro.

32⁴⁶

O homem é levado pela natureza a seguir seus apetites, esse é seu primeiro princípio ativo, partilhado por todos os animais. O sentimento que se experimenta ao satisfazer um apetite se chama prazer e o sentimento contrário se chama aflição ou dor.

A continuidade de nosso ser faz com que distingamos nossos apetites conforme aqueles presentes, passados e futuros. Os primeiros são os únicos em relação aos quais temos o sentimento atual, os segundos agem sobre nós somente pela memória e os terceiros apenas pela previsão.

Chamo de prazeres concordantes aqueles que se associam uns com os outros e que um mesmo indivíduo pode experimentar. Chamo de prazeres discordantes aqueles que são incompatíveis e se excluem mutuamente. Faço a mesma distinção com as dores.

A concordância ou discordância dos prazeres e das dores é simultânea ou sucessiva. A primeira é a dos apetites que podemos ou não satisfazer. A segunda é daqueles que se associam ou se excluem em tempos diferentes.

É duvidoso caso o animal possa ter muitos prazeres verdadeiramente simultâneos. Que se possa, por exemplo, atribuir a uma só vez o sentido da vista a objetos encantadores e o do paladar a alimentos deliciosos sem que uma dessas sensações⁴⁷ nos distraia da outra; porém, ainda mais duvidoso é que se possa verdadeiramente reunir ao mesmo tempo dois sentimentos opostos como um verdadeiro prazer e uma verdadeira dor.

Digo que essas questões são duvidosas, pois não poderíamos resolvê-las pela experiência, visto a multidão e a inconcebível rapidez dos instantes nos quais nossa atenção se divide entre duas ou mais sensações que nos atingem ao mesmo tempo, para atentar-se

⁴⁵ Tirado do texto de Pierre Nicole intitulado *Ensaaios sobre moralidade*. [N.P.].

⁴⁶ Na marca d'água do papel onde está escrito este fragmento, pode-se ler a data 1759. [N.P.].

⁴⁷ Acima, no espaço entre as linhas, pode-se ler: “digo a mesma coisa das aflições”. [N.P.].

sucessivamente às suas impressões diversas, e que nos impede de distinguir se o seu efeito é sucessivo ou simultâneo.

Quanto aos prazeres sucessivos, parece que todos o que a natureza humana em geral é capaz de experimentar podem ser provados por cada homem em particular. Porém, essa verdade precisa de distinções, pois os apetites comuns à espécie não deixam de variar muito entre os indivíduos. Nem todos têm os mesmos gostos em todas as coisas, nem os mesmos graus de sensibilidade. De sorte que a alguém pode causar nojo aquilo mesmo [que] agrada a um outro, e certo prazer capaz de agradar alguém por sua delicadeza é, precisamente por isso, insípido a um outro cujos sentidos são mais grosseiros.

Há apetites, gostos de idade, de sexo, de temperamento, de situação e de hábito sobre os quais não se deve disputar porque eles se ligam a certas modificações de nosso ser as quais não dependem em absoluto de nós e que não são as mesmas em todos os indivíduos nem em cada indivíduo em todos os tempos.⁴⁸

Há prazeres sensuais mais ou menos duráveis. Há os que são desgastados pelo hábito, outros que lhe resistem, outros que o hábito enfraquece a intensidade, mas que ele transforma em verdadeiras necessidades, de sorte que sem estar lisonjeado pelo seu gozo fica-se atormentado pela sua privação.

33⁴⁹

Lede, Senhor, os diálogos de Platão e perceberéis que fazeis o papel do sofista orgulhoso e vosso adversário o de Sócrates. Ele vos esmagaria modestamente com argumentos terríveis aos quais responderíeis altivamente com injúrias no lugar de razões.

34

Acredito, sem ser um grande profeta, poder vos predizer facilmente a sorte a que vos preparais. Perecereis como um desatinado pelo ferro⁵⁰ do melhor de vossos amigos, ou sereis visto algum dia como vil e penitente tardio entre os braços de um monge,⁵¹ lutando contra o medo da morte e do diabo.

35

Por mais que tivesse esperança de me pôr de modo mais confortável, limitar-me-ia de bom grado ao necessário para alcançar para minha família, um dia, mais abundantemente o confortável, porém com dificuldade posso ganhar com o que sustentá-la. O pouco que economizaria por semana não faria em vinte anos uma poupança suficiente para me fornecer um rendimento concreto. Tenho necessidade disso para me alegrar ou me consolar,⁵² para animar minha coragem, minhas forças e suportar sem me queixar de um trabalho contínuo cujo desfecho se dará apenas com o fim da minha vida. Domingo vou à taberna com a minha

⁴⁸ No manuscrito, nesta passagem, existem muitas frases riscadas: “A sensualidade de uma criança limita-se a comer açúcar e ela não considera como soberano bem senão um lugar abundante e fértil. Não se passa a mesma coisa com vinte anos, a sensualidade de uma criança não é mais aquela de um jovem, e os gostos do jovem... aquele de um idoso não os mesmos.” [N.P.].

⁴⁹ Charles Guyot sugere, baseado no que está escrito nos papéis onde estão os fragmentos 33, 34, 35, 38, 39, 41, 42 e 43 que eles devem datar de 1764 (1964, Tomo II, p. 1959. Nota I da p. 1330).

⁵⁰ “Ferro” deve ser entendido como algum tipo de arma tal qual uma espada, uma lança ou uma flecha.

⁵¹ A palavra “capuchinho” aparece riscada. [N.P.].

⁵² Lê-se, riscado, “de quando em quando aos domingos”. [N.P.].

esposa, pois não tenho condições de me elevar acima do meu estado e de me meter a corromper moças honestas ou ir a lugares perniciosos. Meu amigo, lhe diz sua esposa com um ar que me penetrou, sei bem que você, ademais, não tem vontade de fazer isso. Não, ele disse, pois dessa maneira minha família sofreria. Bebamos.

36⁵³

A solidão

Seres inanimados os quais preferiria à sociedade dos homens.

37

Se sob o carvalho onde repousarão as minhas cinzas.

38

No seio da superstição, onde a razão não tem nenhuma força, é preciso necessariamente que a filosofia tome um ar misterioso para se impor. Sem isso, todas as verdades que são apenas demonstrações não encontrariam nenhum sectário.

39

Sem dúvida, seria preciso dizer coisas boas, mas para dizê-las utilmente seria preciso começar por⁵⁴ se fazer escutar.

40

Os dois sexos valeriam mais, se estimariam mais e estejais certo de que o verdadeiro amor não perderia nada com isso.

41

Há quase tão somente os loucos para poderem se passar por professores de sabedoria e, nos tempos em que há uma multidão de filósofos, são sempre aqueles nos quais se vê menos sábios.

42

Oh, gregos, tranquilizai-vos. A frota⁵⁵ que se aproxima em disparada é⁵⁶ das nossas, reconheço a bandeira do invencível Aquiles. Lesbos foi tomada, ele nos traz a vitória em sua companhia.⁵⁷ Os deuses vão entregar Heitor e a Frígia aos golpes desse herói.

43

Errava em densas trevas, o brilho repentino do dia me ofuscou e continua me arrebatar o dia. Meu coração languescia sem esperança.⁵⁸ Tomo consciência de minha felicidade e não ousou acreditar nela.

⁵³ Charles Guyot sugere que este fragmento e o seguinte devem datar do inverno entre 1758/1759 porque estão junto com contas relativas ao padeiro desta data (1964, Tomo II, p. 1959. Nota da p. 1330).

⁵⁴ Lê-se, riscado, “descobrir o segredo de”. [N.P.].

⁵⁵ Lê-se, riscado, “é uma *frota* amiga”. [N.P.].

⁵⁶ Lê-se, riscado, “uma *das nossas*”. [N.P.].

⁵⁷ Lê-se, riscado, “é, além disso, com os golpes desse herói que”. [N.P.].

⁵⁸ Lê-se, riscado, “subitamente”. [N.P.].

Preferência muito conveniente à ordem, pois a natureza expirante tem mais necessidade de socorro do que a natureza agitada.

Muito frequentemente esse enternecimento não é em absoluto obra da reflexão, mas tão somente da memória: ao nos rememorar a ideia de nossos males passados é responsável por fazer com que nos identifiquemos mais intensamente com aquele que sofre atualmente algo semelhante.

As lágrimas que se derrama durante a representação de uma tragédia interessante, assim como o sentimento interior que nos faz ter compaixão pelos infelizes têm para nós uma doçura extrema, etc., etc... O abade Dubos diz bastante isso, mas me parece que a razão é pouco satisfatória pela maneira com a qual pretende explicá-la: ele diz que o prazer vem da emoção, contudo, por que certas emoções são prazerosas enquanto outras não o são em absoluto, como ver um doente sofrer ou um homem sendo injustamente maltratado?

Por que a emoção causada pela piedade nos é prazerosa em certos casos e em outros, não?

A alma dificilmente se identifica com homens desprezíveis que nos causariam aborrecimento caso nos assemelhássemos a eles, e alguns males pelos quais sofrem não nos inspiram jamais uma piedade muito viva. Porém, adoramos nos colocar no lugar de um herói infeliz, que triunfa por sua coragem sobre um perseguidor bárbaro, e apresenta a nossos olhares uma virtude da qual nos apropriamos com tanto mais boa vontade quanto a própria ação nada nos custa. Se a tragédia sobre Atreu nos causa menos piedade que horror é porque Tieste é um homem fraco que sabemos ser culpado e em relação ao qual os espectadores, pouco comovidos, sentem um interesse tão somente medíocre. Porém, não testemunhamos em absoluto os riscos do virtuoso sem muitas lágrimas... porque o orgulho nos leva a nos identificar de bom grado com essa grande alma próxima da qual nos esforçamos em elevar a nossa.⁶⁰

Referências Bibliográficas

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Cartas morais”. In: *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Org. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação liberdade, 2005.

⁵⁹ Este fragmento e o seguinte mencionam a obra Reflexões críticas sobre a poesia e sobre a pintura, de Jean-Baptiste Dubos, publicadas pela primeira vez em 1719. [N.T.].

⁶⁰ A peça mencionada deve ser aquela escrita por Crébillon intitulada *Atrée et Thyeste*. Esse fragmento se liga, ao menos por sua temática à *Carta a d'Alembert*, obra em que se discute peças teatrais de vários autores franceses e gregos. Nota do tradutor.

_____. “Confessions”. In: *Œuvres Complètes*. Org. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Tomo I. Paris: Gallimard, 1959.

_____. “Considérations sur le gouvernement de Pologne”. In: *Œuvres Complètes*. Org. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Tomo III. Paris: Gallimard, 1964a.

_____. “Fragments divers”. In: *Œuvres Complètes*. Org. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Tomo II. Paris: Gallimard, 1964b.

_____. “Nouvelle Héloïse”. In: *Œuvres Complètes*. Org. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Tomo II. Paris: Gallimard, 1964c.

_____. “Pensées d’un esprit droit, et sentiments d’un cœur vertueux”. In: *Œuvres Complètes*. Édition thématique du tricentenaire. Org. Raymond Trousson e Frédéric S. Eigeldinger. Volume 17. Genebra: Slaktine, 2012.

_____. “Pensées d’un esprit droit, et sentiments d’un cœur vertueux”. In: *Œuvres Complètes*. Org. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Tomo II. Paris: Gallimard, 1964d.

_____. *Pensées d’un esprit droit, et sentiments d’un cœur vertueux*. Ouvrage inédit, imprimé sur le manuscrit autographe de l’auteur ; suivi d’un autre opusculé de Rousseau intitulé : *Mœurs, Caractère*. Paris : Fournier-Favreux, 1826.

Resenhas

RESENHA

John Locke Político: a marca da tolerância, de Antônio Carlos dos Santos¹

Maria Cecília Pedreira de Almeida² e Saulo Henrique Souza Silva³

O livro *John Locke político: a marca da tolerância*, publicado pelo professor Antônio Carlos dos Santos, da Universidade Federal de Sergipe, delineia os argumentos centrais das obras que estão na base do multifacetado pensamento político de John Locke. Trata-se de contribuição significativa aos estudos do filósofo inglês no Brasil, tanto como referência para pesquisas especializadas quanto para aquelas que estão em fase introdutória.

O livro está dividido em nove capítulos, com 245 páginas que perpassam por contextos e teses distintas que foram ganhando forma ao longo do processo de composição das obras, algumas das quais nunca publicadas durante a vida de Locke.

Trata-se da apresentação de estudos realizados ao longo de anos pelo professor Antônio Carlos, alguns publicados em versões preliminares em revistas especializadas. O *leitmotiv* da obra é a tese de que a tolerância pode ser concebida como uma espécie de espinha dorsal do pensamento político de Locke, que é exposto em detalhes.

O tema da obra não poderia ser mais pertinente e atual, pois, ao se debruçar sobre a constituição do pensamento político lockiano, o autor analisa o surgimento e o desenvolvimento da ideia de tolerância. No século XVII o argumento da separação entre as esferas pública e privada era bastante conhecido, mas coube a Locke dar-lhe uma forma conceitual até hoje insuperada: o Estado deve se abster de interferir nas consciências dos cidadãos, e, igualmente, o poder religioso deve se restringir à esfera de assuntos da vida religiosa. Apesar de o aparato conceitual ser antigo, a intolerância, em seus diversos e nefastos matizes, é algo que persiste e recrudesce hoje, voltando, infelizmente, a estar no centro do debate público no oriente e no ocidente. Nesse sentido, compreender as razões de Locke na luta em defesa da tolerância é um exercício atualmente indispensável.

Não resta dúvida que, queiramos ou não, estamos a tratar de um autor clássico. Clássico não no sentido equivocado que alguns lhe conferem, em termos de um objeto de devoção, que não guardaria mais nenhuma conexão com o mundo atual; nem clássico no sentido de ser algo que deve ser preservado, mas que seria no fundo apenas uma curiosidade histórica, uma peça de museu, e, portanto, algo completamente inútil. Locke é clássico em outro sentido, no bom sentido. Ou seja, ele traz no bojo de sua obra os fundamentos e os instrumentos essenciais para compreensão de várias controvérsias filosóficas, políticas e jurídicas que estão muito vivas ainda hoje.

¹ Resenha de: SANTOS, Antônio Carlos dos. *John Locke político: a marca da tolerância*. São Paulo: Edições Loyola, 2021.

² Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professora do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília.

³ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Professor do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Sergipe.

É também digna de destaque a publicação deste livro no Brasil, neste momento. Aqui Locke nunca foi um autor do *mainstream*, ao menos não no campo da filosofia. Como Antônio Carlos dos Santos nos lembra argutamente, diferentemente de outros autores dos séculos XVII e XVIII, muito estudados na nossa academia – como, por exemplo, Hobbes, Spinoza, Rousseau e David Hume –, Locke não teve a mesma sorte em terras brasileiras. As razões disso não serão tratadas aqui, mas é interessante notar este aparente descompasso: não que Locke fosse aqui considerado um autor menor, mas, mesmo tendo um lugar reservado no panteão dos grandes, a sua obra não foi objeto de maior interesse. Daí porque recuperar o seu pensamento implica uma dupla inflexão: em primeiro lugar, traz para o público brasileiro um livro que retrata as ideias lockianas; em segundo lugar, um texto escrito por um professor e pesquisador comprometido e que se empenha, segundo a boa tradição filosófica formada no Brasil, ser o mais fiel possível ao espírito do texto do autor, apresentando, juntamente com a discussão sobre suas ideias, o retrato do momento histórico em que foram geradas, proporcionando ao leitor uma visão nítida sobre o que efetivamente pensou o filósofo, livre, portanto, de quaisquer ideologias ou apropriações equivocadas. Como resultado, a publicação desse livro sobre Locke nesse momento permite, de certa maneira, a desconstrução de certas interpretações imprecisas, oportunistas ou simplesmente preguiçosas que caricaturam o filósofo inglês.

John Locke Político é escrito de forma simples, clara e direta. Nada no seu estilo é rebuscado ou rebarbativo, o que ajuda o leitor numa leitura fluida. Ao mesmo tempo, oferece uma miríade de informações e oportunidades de aprofundamento nas notas bibliográficas, cumprindo ao mesmo tempo, o papel de porta de entrada para estudantes ou interessados em compreender melhor a filosofia política de Locke, e o de inestimável fonte de consulta e auxílio para pesquisadores que já se encontram em níveis mais avançados. O livro ainda conta com o prefácio do professor Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros, que reflete sobre o panorama geral da obra.

Na apresentação, Antônio Carlos dos Santos nos traz o sentido prático da tolerância a partir da reflexão sobre os acontecimentos de 11 de setembro de 2001. Preocupado com as questões que envolvem esse tema, afirma que “da segunda metade do século XX para cá, parecem ter voltado com força total, exigindo maior atenção”.⁴ E é também nesse contexto, de intolerância cultural e avançar da beligerância dos povos, que o autor destaca uma espécie de amadurecer em seus interesses de pesquisa para o problema moderno e sempre contemporâneo da tolerância.

O primeiro capítulo inicia-se com um estudo do método adequado à compreensão da filosofia política de Locke, e tenta responder à seguinte pergunta: como é possível interpretar o texto político de um filósofo que escreveu em épocas distantes de nosso momento histórico? Antônio Carlos dos Santos empreende uma reflexão e enfatiza o contextualismo linguístico, desenvolvido Peter Laslett, John Pocock e, sobretudo, por Quentin Skinner. É esse o método que norteará a investigação presente no livro, aliando o texto ao contexto, como defendem os professores da Escola de Cambridge.

Nesse sentido, Antônio Carlos dos Santos ressalta uma das principais teses de Laslett, presente na clássica introdução aos *Dois tratados sobre o governo* (1960): que a obra nasce de contextos e situações específicas que estão relacionadas diretamente com a sua composição.

⁴ SANTOS, *John Locke Político: a marca da tolerância*, p. 18.

Por essa razão, para Laslett, há uma divisão inconciliável entre o Locke filósofo e o Locke teórico político. Tais facetas do seu pensamento não deveriam ser entendidas como um corpo de ideias que poderiam ser consideradas de maneira complementar, uma vez que, conforme aponta nosso autor, para Laslett os *Dois tratados* apresentam-se “como algo muito distinto de um prolongamento da filosofia geral do *Ensaio* pelo campo político”.⁵

Seguindo essa ideia, o autor investiga no capítulo 2 a relação entre Locke e seu tempo, mostrando como as suas ações, enquanto pensador político, estavam relacionadas ao alvoroçado mundo da política no qual o Conde de Shaftesbury era uma figura de destaque. Na sequência, o capítulo 3 tem por objeto questões que norteiam a tolerância e que são tratadas também em obras de política, educação e teoria do conhecimento; o objetivo não é restaurar a tese de um pretenso sistema lockiano, como alguém que seguisse apenas pela abordagem estruturalista poderia pensar em fazer desde o início, mas ressaltar a complexidade de problemas articulados por Locke em sua defesa da prática da tolerância entre crenças e opiniões divergentes a respeito de religião.

O quarto capítulo investiga de forma mais específica os contornos da tolerância enquanto um problema social europeu dos séculos XVII e XVIII, problema esse que levou Locke a escrever e a se dedicar tão enfaticamente a esse tema. O texto dá destaque e reflete sobre a dinâmica, quase dialética, de um autor que inicialmente defendia que a paz da *commonwealth* só poderia ser assegurada com o controle do magistrado sobre os assuntos indiferentes, conforme o texto de juventude *Opúsculos sobre o governo*, para a guinada em defesa da diversidade de opiniões e crenças diferentes convivendo em um mesmo espaço social. Conforme as palavras do professor, “se a religião é a fonte de insegurança e estabilidade, o remédio para o mal seria a submissão de todos à figura do magistrado, que representa o poder civil”⁶. O capítulo segue os passos que levam ao Locke tolerante, defensor de um poder civil limitado ao mundo temporal, e que não se intrometesse em questões de fé, as quais estão sempre em foro interior. Conforme teses extraídas dos textos póstumos *Ensaio sobre a tolerância* (1667) e *Sobre Samuel Parker* (1670), essas obras, segundo Antônio Carlos dos Santos, marcam “a virada de perspectiva quanto ao tema da tolerância em relação aos dois opúsculos anteriores, além de apontar elementos que serão retrabalhados e reforçados na *Carta sobre a tolerância*”.⁷

O quinto capítulo aprofunda o tema central da obra por meio da análise de textos publicados durante a vida de Locke, especialmente no período de 1689-1690. Com esse capítulo, desponta a tese de que a tolerância parece unificar os interesses do filósofo acerca da origem, desenvolvimento e extensão do conhecimento humano, bem como daqueles que dizem respeito ao convívio social. Nesse contexto, alguns temas importantes são abordados, como o conceito de república e suas reverberações sobre a noção de tolerância. De forma geral, pensadores ingleses do séc. XVII tendiam a traduzir o termo latino *res publica* pela versão inglesa *commonwealth*. É assim em James I (*The True Law of Free Monarchies* de 1598), em Thomas Hobbes, em Algernon Sidney e também em John Locke. Para outros autores, essa expressão inglesa poderia ser compreendida por “comunidade dos bens”, termo que remontaria a algo como uma espécie de governo popular e com nivelamento da riqueza. Por isso, Robert Filmer, a quem Locke e Sidney se opuseram tão firmemente, era completamente

⁵ LASLETT, “Introduction”. In: LOCKE, John. *Two treatises of government*, p. 83.

⁶ SANTOS, *John Locke Político: a marca da tolerância*, p. 104.

⁷ SANTOS, *John Locke Político: a marca da tolerância*, p. 106.

contrário ao uso de *commonwealth* para designar Estado ou República.⁸ Dessa forma, o conceito de *commonwealth* pôde ser aplicado tanto a uma monarquia absolutista quanto a um governo constitucional. A novidade de Locke, como aponta Antônio Carlos dos Santos, é trazer para o debate o papel da tolerância enquanto delineador de uma espécie de república, garantidora das liberdades e das diferenças.

O capítulo 6 traz um valioso debate sobre a relação entre tolerância e economia. A tese que vai se disseminar largamente no século XVIII é a de que a ideia de tolerância, ao trazer estabilidade social por meio do respeito mútuo e da separação entre Estado e Igreja, ampliaria o comércio e, portanto, traria o desenvolvimento econômico. Por essa razão, o autor afirma que “a liberdade religiosa, fundamento primeiro da tolerância lockiana, só pode ser exercida num quadro de outras liberdades, como a econômica”⁹. O capítulo 7 aprofunda as análises do pensamento econômico de Locke a partir do polêmico debate acerca dos pobres, presente no *Ensaio sobre a lei assistencial* (1697) que, além de tratar do tema do trabalho que deve ser assegurado aos pobres, também é um projeto de educação pública para crianças. Como o próprio livro deixa claro, o projeto de lei previa uma espécie de educação para o trabalho desde a infância.

No oitavo capítulo, o autor discorre sobre o problema do ateu, aspecto esse deveras espinhoso no pensamento lockiano. O ateu é um limite explícito que faz parte da doutrina da tolerância lockiana: o ateu não poderia ser tolerado porque representaria a figura de uma personalidade moralmente corrompida pela descrença. O autor volta a esse tema no capítulo 9, que finaliza o livro com os limites da educação, no qual trata, sobretudo, do papel da educação na modificação do caráter das crianças para a formação do *gentleman* (homem honesto e ilustrado), no qual ganha destaque a reflexão sobre a *obstinação*.

Ao longo de seus nove capítulos, o leitor de *John Locke Político* é convidado a adentrar no âmago das questões políticas que envolveram e determinaram as intenções de Locke na redação de suas obras, tudo isso a partir das fontes originais, com recurso a comentadores, e feito de forma rigorosa e comprometida com a boa interpretação. O engenho em mobilizar conteúdos densos presentes na história da filosofia para pensar a contemporaneidade e a política é algo precioso e que vai ocupar ainda muitas gerações futuras. Nesse sentido, um livro dessa natureza sobre a filosofia política de Locke atesta o pressuposto de que o conhecimento e ainda mais o conhecimento filosófico, de natureza sofisticada, não se rende a fórmulas rápidas, fáceis e frequentemente vazias. A filosofia fala em um tempo próprio, que é um tempo lento, um tempo que exige a *paciência do conceito*, da reflexão e que se contrapõe à lógica materialista, consumista, frenética e superficial das sociedades do mundo contemporâneo. Conhecer e compreender no detalhe como se forjaram os conceitos essenciais de tolerância, de propriedade, de educação e de resistência, seja para aceitá-los, seja para criticá-los, é nada menos do que desvendar o substrato a partir do qual toda a modernidade está erigida. Nesse sentido, o livro de Antônio Carlos dos Santos é um instrumento valioso.

⁸ Cf. FILMER, *Patriarcha and other writings*, 2004, p. 186.

⁹ SANTOS, *John Locke Político: a marca da tolerância*, p. 167.

Referências bibliográficas

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

LASLETT, Peter. "Introduction." In: LOCKE, John. *Two treatises of government*, ed. P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

SANTOS, A. Carlos dos. *John Locke Político: a marca da tolerância*. São Paulo: Loyola, 2021.